



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS/INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
ANTROPOLÓGICAS

***IDENTIDADES, REPRESENTACIONES SOCIALES Y
RELACIONES INTERÉTNICAS EN MATÍAS ROMERO, OAXACA***

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:
TERESA DE JESÚS PORTADOR GARCÍA

TUTOR PRINCIPAL
DR. GUIDO MÜNCH GALINDO
(IIA-UNAM)

TUTORA CONSULTORA
DRA. LAURA ROMERO
(UDLAP)

TUTORA CONSULTORA
DRA. LAURA VALLADARES
(UAM-I)

MÉXICO, D.F., OCTUBRE DE 2015.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A mi mamá grande y mi hermana Judith, in memoriam (†)

AGRADECIMIENTOS

Agradezco infinitamente a mis 3 madres (mi abuela Crescenciana, la tía Chata y la tía Reinita) por compartir la vida conmigo, por llenar de amor y felicidad cada día de mi existencia, por enseñarme que se pueden construir vínculos honestos, fuertes y duraderos entre mujeres.

A mi mamá grande (Crescenciana López Vázquez) la mujer que me inspira todos los días. Gracias por tu amor infinito y por haberme elegido como parte del clan; por sembrar en mí la imaginación y la creatividad; por transmitirme tu fortaleza y las ganas de seguir adelante. Espero ser longeva y fuerte como tú. Sin ti, la tesis doctoral no hubiera sido posible.

A Octavio, mi compañero de vida, aventuras y viajes. Gracias por todo el apoyo brindado, por tus consejos, por las discusiones intelectuales, pero sobre todo por compartirme tu amor y existencia.

A mis hermanas Judith y Edith por acompañarme a lo largo de mi existencia.

A cappuccino (mi gatito) porque me has enseñado la gran lección: agradecer -todos los días- al universo por un día más de vida, disfrutar el aire que respiramos y apreciar las flores del jardín. Admiro tu fuerza y las ganas que tienes de vivir.

A mi familia extensa por cobijarme todo el tiempo: a mis padres, herman@s, sobrin@s, ti@s, prim@s.

A la Dra. Marinella Miano Borruso (†) por todo el apoyo brindado durante mi doctorado, por estar atenta al proceso de investigación, por leer el primer borrador de la tesis y por las sugerencias precisas para mejorar la tesis. No hay palabras para agradecerte tanto cariño,

confianza y amistad brindada. Seguramente estarás felizmente nadando otros mares. Mientras tanto, extraño tus comidas y vinos italianos.

Quiero agradecer infinitamente al Dr. Guido Münch por compartir su experiencia etnográfica y sabiduría. Gracias por todo el conocimiento transmitido, por sus consejos, por su apoyo en mi vida personal y académica, y sobre todo por amar el Istmo de Tehuantepec. Usted y Marinella han dejado una hermosa huella en mi existencia.

Importante mención merecen mis sinodales: Dr. Guido Münch, Dra. Laura Romero, Dra. Laura Valladares, Dra. Angélica Galicia y Dra. Antonella Fagetti. Gracias por dedicar parte de su tiempo en la lectura de mi tesis doctoral, y por las aportaciones, sugerencias y comentarios que en mucho contribuyeron a mejorar la investigación.

Agradezco a Laura Valladares todo el apoyo brindado y por contribuir a mi formación académica desde la Licenciatura.

No quiero dejar de mencionar a las personas que conocí durante la investigación y que fueron pieza clave en ésta, ya que me compartieron todo su conocimiento sobre la historia de Matías Romero, en especial a los señores Delfino Vázquez, Gregorio Dolores, Fermín Estudillo y Froilán.

También quiero agradecer a todas y todos los informantes (petapas, sanjuaneros, migueleños, vallistos, barreños, mareñas y matiasromerenses) que son una pieza clave de la tesis doctoral, sin ustedes ésta no hubiera sido posible.

Agradezco al pueblo de México porque gracias a su esfuerzo cotidiano he podido realizar el doctorado en la UNAM y pude acceder a una beca otorgada por el CONACYT, que me permitió realizar la investigación de campo y gabinete.

Quiero dejar en claro que las opiniones vertidas en este trabajo son parte de la interpretación y análisis de la autora, esta investigación no trata de generalizar los fenómenos que se viven en la ciudad de Matías Romero, sino que busca explicar un fragmento de la gran realidad histórica, sociopolítica y cultural.

Gracias a todos y todas.

ÍNDICE	PÁGINAS
Introducción	1
CAPÍTULO I. INFORMACIÓN GENERAL: LA CIUDAD DE MATÍAS ROMERO, OAXACA	1
1.1. El municipio de Matías Romero.....	1
1.2. La ciudad de Matías Romero.....	2
1.3. Las colonias.....	4
1.4. Articulación ferroviaria y carretera	5
1.5. Población, particularidades y perfil de la ciudad.....	8
1.6. Declive económico e impactos.....	13
1.7. El recorrido por la ciudad	15
1.8. Relaciones comerciales en los mercados	17
CAPÍTULO II. PARTICIPACIÓN DE EXTRANJEROS, MESTIZOS, INDÍGENAS Y NEGROS EN LA FUNDACIÓN DE LA CIUDAD DE MATÍAS ROMERO	26
2.1. La política Porfirista en torno a la construcción del ferrocarril interoceánico.....	27
2.2. Arribo de población extranjera y mestiza	28
2.2.1. Norteamericanos e ingleses	29
2.2.2. Población mestiza.....	32
2.2.3. Chinos	35
2.2.4. Libaneses	37
2.3. Participación de indígenas y negros	38
2.3.1. Petapas	42
2.3.2. Sanjuaneros	44
2.3.3. Barreños	45
2.3.4. Chimas	48
2.3.5. Tehuanos y tecos	50

2.4. Alianzas matrimoniales de extranjeros y mestizos con mujeres zapotecas	53
2.5. Orígenes de una nueva comunidad cultural.....	56
CAPÍTULO III. MIGRACIÓN INDÍGENA A LA CIUDAD EN EL SIGLO XX	58
3.1. Petapas	58
3.1.1. Presencia de la autoridad municipal y delimitación territorial	59
3.2. Vallistos.....	62
3.2.1. El proceso migratorio	63
3.3. Sanjuaneros	67
3.3.1. La diáspora violenta	69
3.3.2. Organización social y política en La Oaxaqueña.....	72
3.3.3. Diversidad religiosa	75
3.3.4. Actividades económicas	77
3.4. Migueleños	82
3.4.1. Los motivos de la migración: conflictos políticos en San Miguel.....	83
3.5. Las tecas de Juchitán	85
3.5.1. Migración por motivos comerciales	87
CAPÍTULO IV. LA INVENCIÓN DE LO MATIASROMERENSE	90
4.1. Hacer comunidad	90
4.2. Bases históricas y culturales para comprender el proceso de invención de lo matiasromerense	92

4.3. El papel de los intelectuales sociales	96
4.4. La dominación política y económica	103
4.5. El gentilicio	108
4.6. El territorio apropiado y disputado.....	110
4.7. La construcción y uso de las redes sociales	113
4.8. Las alianzas matrimoniales.....	115
4.9. La “Fiesta de los Tehuanos”	118
4.10. La memoria colectiva	123
4.11. Otros emblemas culturales	125

CAPÍTULO V. IDENTIDADES, REPRESENTACIONES SOCIALES Y RELACIONES INTERÉTNICAS

5.1. Utilidad de las categorías analíticas: identidad y representaciones sociales	127
5.2. La construcción histórica y cultural de las representaciones sociales en la ciudad	132
5.3. Los petapas y su lucha por el territorio.....	134
5.4. Los sanjuaneros en la ciudad: entre la discriminación y la reivindicación étnica	137
5.5. Matrimonios interétnicos	146
5.6. Ser vallisto en la ciudad	149
5.7. Resignificación de la identidad migueleña en el contexto urbano..	151
5.8. Lo zapoteco como valor de fortaleza.....	155
Reflexiones finales	159
Bibliografía	167
Referencias de internet	176
Entrevistas	177
Mapa 1. Ubicación del municipio	2
Mapa 2. Ubicación de la ciudad y municipios colindantes	3

Mapa 3. Conexión terrestre	7
Cuadro 1. Población total en el municipio de Matías Romero (1950-2010)	9
Cuadro 2. Población indígena	12
Cuadro 3. Población extranjera	12
Cuadro 4. Población mestiza	12
Cuadro 5. Población indígena que migró a Matías Romero entre 1945 y 1990	13
Cuadro 6. Entidades públicas y privadas (2015)	15

INTRODUCCIÓN

El sistema ferroviario en el Istmo de Tehuantepec fue construido entre 1852 y 1906, lapso en que las concesiones otorgadas por los gobiernos mexicanos pasaron de una compañía a otra (norteamericanas, francesas e inglesas), y que por circunstancias económicas, políticas, sociales y climáticas dejaron inconclusa la obra; fue la empresa inglesa Pearson and Sond Limited quien terminó el ferrocarril y lo administró los primeros años de operación.

Con el magno proyecto, el Istmo quedó articulado a regiones del país y del mundo. Se consolidó como espacio interoceánico para el flujo de mercancías (de importación y exportación) y personas. Generó cambios significativos en la dinámica cultural, política, comercial y espacial. Atrajo a indígenas, mestizos y extranjeros que aportaron elementos culturales. Contribuyó a la fundación y ampliación de poblados, como las ciudades de Matías Romero e Ixtepec, en el estado de Oaxaca.

Con la construcción del ferrocarril se aplicó la política de colonización; incentivando el arribo de extranjeros y mestizos, que compraron tierras, emprendieron haciendas agrícolas y ganaderas, y se casaron con mujeres zapotecas.

a) Orígenes de la dinámica interétnica en Matías Romero, Oaxaca

La empresa Pearson proyectó que era necesario construir un centro que fungiera como articulador regional de la actividad ferrocarrilera y se ubicara a mitad del camino entre Salina Cruz (Oaxaca) y Coatzacoalcos (Veracruz). Inició los trámites necesarios para comprar tierras al pueblo de Santa María Petapa y construir el complejo ferroviario que incluyó la estación, talleres, oficinas generales y viviendas para los trabajadores. De esta manera se impulsó la creación de Rincón Antonio Nuevo (hoy Matías Romero), donde se produjo una particular reorganización

poblacional, espacial y cultural, basada en el origen étnico, la nacionalidad y las actividades laborales.

El nuevo poblado nació con una clara estratificación social. Los ingleses y norteamericanos dirigían las obras. La población mestiza proveniente de los estados del país fue contratada para ocupar los cargos medios. Los indígenas (tehuanos, juchitecos, chimas) y barreños de los poblados cercanos a Matías Romero cubrieron las necesidades de mano de obra, realizando los trabajos más pesados como: la tala de árboles, la colocación de durmientes, la apertura de brechas y caminos. Posteriormente, los chinos se unieron a estas labores. Los indígenas sanjuaneros y petapas abastecían con productos agrícolas. Los libaneses iniciaron negocios familiares con los que forjaron su riqueza.

Las colectividades ocuparon un lugar social, dependiendo de la filiación étnica y actividad laboral que desempeñaron al arribar. Se les nombró de acuerdo al lugar de procedencia, ya que como lo menciona Bartolomé (1997), para muchos pueblos indígenas la pertenencia socioterritorial es un marcador de identidad. De ahí que en este trabajo utilizaremos el gentilicio al que se adscribe cada grupo (ver en el capítulo I, cuadro 1).¹

Experiencias similares al de Matías Romero se produjeron en otras partes del mundo. Hannerz (1993:156) destaca que en ciudades africanas con fuerte presencia extranjera, los europeos ocuparon los trabajos de mayor jerarquía y prestigio, porque se consideraba tenían mayores capacidades; era una afirmación simbólica de identificación con el modo de vida “más civilizado”.

1 En el capítulo histórico (II) de esta investigación se explicará por qué se utiliza el término negro y barreño de manera indistinta, pues para finales del siglo XIX y principios del XX ambos términos eran de uso corriente en la región del Istmo. Esta precisión también queda aclarada en el cuadro 1 del capítulo I.

Cuando se terminó de construir el complejo, los extranjeros ocuparon las mejores casas.² A los mestizos se les asignaron las viviendas para obreros. A los indígenas -la empresa- les otorgó permisos para que en tierras alejadas a la estación, improvisaran jacales. Cada colectividad se fue apropiando de espacios al interior del naciente poblado, imprimiéndoles su sello.

En el imaginario de la época, el ferrocarril representó el “progreso”, apoyado en la idea de blanquear la raza (blanqueamiento) para dar paso al mestizaje biológico y cultural. Ideología que permeó las políticas de colonización del gobierno porfirista, interiorizándose en todos los estratos sociales.

La idea de progreso exigió a los nuevos residentes comportamientos y conductas afines a este pensamiento y la necesidad de alejarse de todo aquello que representara el atraso. La joven comunidad inició la ardua labor de inventarse, edificándose en símbolos, costumbres y prácticas festivas tehuanas, en la actividad ferrocarrilera, en la apropiación del nuevo espacio residencial; buscando la cohesión social y otorgándole un nuevo sentido a la vida cotidiana y a la existencia.

La unión de tehuanos, extranjeros y mestizos dio como resultado una comunidad imaginada y limitada, en el sentido de Anderson (1993), con fronteras que marcaban la inclusión y la exclusión. Para esta identidad matiasromerense en ciernes, la prioridad era constituirse y diferenciarse de los indígenas. El matrimonio era el conducto de pertenencia a la comunidad y una manera de fusionar la riqueza de las familias, heredar el prestigio social, el poder político y económico, para perpetuarse como grupo. Utilizaron el español para comunicarse y comercializar, hasta convertirla en lo que Anderson (1993) denomina “lengua de poder”. La lengua zapoteca que aportaron los tehuanos fue considerada como un

² Se construyeron 3 tipos de viviendas: los chalets fueron asignados a ingenieros y altos mandos de la empresa inglesa; los blocks para ingleses, norteamericanos y mestizos que tenían cargos medios y administrativos; y los cuartos colorados fueron otorgados a los obreros mestizos, tehuanos y juchitecos.

elemento del pasado y del atraso, en oposición a la modernidad; por eso, no persistió ni se convirtió en idioma oficial al interior de Matías Romero.

A lo largo de la tesis, veremos que algunas colectividades crearon alianzas matrimoniales y laborales para seguir subsistiendo como élites de poder, es decir, generaron procesos de amalgamamiento. Otras utilizaron la endogamia como mecanismo para perpetuarse como comunidad y preservar sus tradiciones.

b) ¿Qué significa ser indígena en la ciudad?

En las primeras tres décadas del siglo XX, la actividad ferrocarrilera se consolidó, incentivando el crecimiento poblacional. Entre 1945 y 1990, la migración aumentó debido a cuatro factores: a) la construcción y apertura de la carretera transístmica; b) el reconocimiento oficial como ciudad; c) la expansión de la empresa y como consecuencia la demanda de mano de obra; d) el posicionamiento de la urbe como centro comercial. En este lapso arribaron nuevamente sanjuaneros y juchitecos, y se sumaron otros grupos indígenas como los vallistos y los migueleños, que llegaron por motivos comerciales, laborales, conflictos caciquiles, reparto de tierras y por la búsqueda de servicios educativos y médicos.

La llegada de diversas colectividades produjo un nuevo orden, donde los indígenas ocuparon el peldaño inferior en la estratificación social. Lo anterior, guarda relación con lo que menciona Bonfil (1992:86), en tanto que la construcción del indio tiene un componente ideológico, político e histórico. En esta categoría supraétnica se agrupan a pueblos diferentes que tienen en común la historia de colonización.

Como un mecanismo de cohesión, los indígenas que migraron a la ciudad reprodujeron la organización social, lengua, fiestas patronales, rituales, entre otras manifestaciones culturales. Prácticas que fueron interpretadas por la población citadina como un anclaje al pasado. La representación social sobre este sector

sigue cargada de un sustrato ideológico de antaño, en tanto que se les concibe como portadores de la costumbre, del mundo rural y del atraso. Paradójicamente, como bien lo señala Pablo Yanes (2004:201), las ciudades están viviendo procesos de etnización, debido a la fuerte presencia de indígenas.

Desde su fundación, Matías Romero recibió un flujo constante de personas, dando pie para que las interacciones entre colectividades fueran selladas por las representaciones construidas históricamente y ancladas a procesos de poder, generando relaciones de dominación. De ahí que los matiasromerenses controlan el comercio a gran escala y el poder político, excluyendo a los indígenas de la toma de decisiones.

No obstante, existen ámbitos y espacios que sólo detentan los indígenas, como el comercio de verduras, frutas, semillas, pescado y animales de traspatio. Por ejemplo, las juchitecas se desplazan diariamente de Juchitán hacia Matías Romero para vender pescado y mariscos frescos, productos que monopolizaron. Las sanjuaneras y petapas viajan para vender tamales, pan, tortilla, comiscal,³ pulpa de tamarindo y lo cosechado por sus esposos e hijos. Estas mujeres se agrupan en contingentes pequeños, apropiándose de espacios al interior de los mercados y en sus alrededores.

Los vallistos han adquirido locales fijos y ahí expenden los productos que traen de los Valles Centrales; han ocupado una de las calles contiguas al mercado principal, donde todas las mañanas se descargan las verduras, frutas, especias y flores. Los estibadores sanjuaneros transportan en sus carretillas, la mercancía hacia los locales. Algunos migueleños dedicados al comercio también tienen negocios dentro del mercadito campesino.

³ Es una tortilla gruesa que se cuece en los hornos que se ocupan para elaborar el totopo.

La confluencia de identidades en el espacio urbano produce relaciones interétnicas, tejidas a partir de intereses sociales, políticos, comerciales, espaciales y simbólicos; generando tensiones y conflictos. En algunos casos los vínculos se estrechan a partir de problemáticas y experiencias comunes, capaces de germinar reivindicaciones por el territorio y la consolidación de proyectos organizativos que traspasan el ámbito local. También se han agrupado por la vecindad espacial, la pobreza y la organización de mayordomías. Por ejemplo, los sanjuaneros y vallistos católicos encontraron en la vecindad barrial y en las fiestas patronales el punto de encuentro. En la colonia La Oaxaqueña organizan la festividad a San Juan Bautista y la Virgen de la Purísima Concepción.

Los sanjuaneros y petapas han entablado alianzas matrimoniales y se han agrupado en torno a la lucha por los espacios al interior de los mercados. En enero de 2014, los habitantes de las colonias La Oaxaqueña, El Llano y El Llanito que confluyen en la organización campesina, popular y de pequeños comerciantes, consiguieron el permiso del gobierno estatal para la concesión y permisos de mototaxis que circularán en la ciudad.

Los taxistas –que han monopolizado durante décadas el transporte público- se opusieron a la circulación de los mototaxis, señalando que les quitarían la clientela. La riña entre ambos bandos provocó -en diciembre de 2014- heridos y la muerte de un sanjuanero. Los taxistas decían que los colonos no eran nativos de la ciudad, que eran “personas de fuera” y que por eso no tenían derechos; señalaban que quienes gozaban de derechos eran los que habían nacido en Matías. Lo anterior es una clara muestra, de que la identidad residencial y territorial es utilizada como un instrumento discursivo, de dominación y exclusión.

La vecindad espacial guarda relación con los procesos migratorios que vivió cada colectividad. De manera general, podemos decir que arribaron familias enteras, que ocuparon los terrenos baldíos ubicados en la periferia de la urbe; generando la conformación de lo que Hannerz (1993) denomina enclaves étnicos. En tanto

que cada grupo se apropió de nichos espaciales (colonias). Los sanjuaneros⁴ y vallistos se ubican en La Oaxaqueña; los petapas en El Llano y El Llanito; los migueleños en El Bajío y Barrio Nuevo. Los descendientes de barreños en Barrio Juárez Norte y Sur. Los matiasromerenses están diseminados en toda la ciudad y principalmente en el centro.

La ocupación de espacios periféricos, trajo consigo una serie de problemáticas que padecen hoy en día los indígenas. Retomando la conceptualización de marginalidad de Wacquant (2007), planteo que en la ciudad existen claramente cuatro tipos de marginalidad: social, económica, política y espacial, materializadas en la falta de empleos bien remunerados, acceso a la educación, servicios públicos, viviendas dignas y pavimentación en las colonias, así como la exclusión en el ámbito político. Elementos que los colocan en desventaja ante la sociedad local y nacional.

La pobreza y marginalidad que padecen los indígenas otorga un sello particular a las interacciones cotidianas, que en ocasiones tienen como preámbulo la discriminación, la estigmatización y el racismo. Lo anterior permitió indagar acerca de los elementos y símbolos que contribuían a construir representaciones sociales estigmatizadas sobre este sector de la población. También permitió plantear las siguientes preguntas: ¿A qué emblemas y rasgos recurrían para delimitar sus fronteras étnicas? ¿Es posible que pudieran resignificar la identidad en contextos de migración para perpetuarse como comunidad?.

En efecto, la migración orilló a los indígenas a ampliar sus redes, reorganizar y reelaborar algunas prácticas culturales, reordenar la vida comunitaria en el nuevo espacio residencial. Esta situación permite afirmar, que la diáspora produce cambios en algunos ámbitos de la cultura y la estructura social. Es aquí donde se inserta el fenómeno de la identidad sustentada en la premisa siguiente: las

4 También hay sanjuaneros en las colonias Hidalgo, Los Robles Oriente y Poniente.

colectividades se reinventan permanentemente ante la otredad; noción central que nos remite a la construcción de la dicotomía entre el nosotros y los otros.

¿Es posible plantear la creación de nuevas identidades en espacios urbanos? En efecto, nuevas identidades emergieron. Lo que me guió hacia otras preguntas inherentes al quehacer antropológico: ¿Por qué los individuos crean comunidad?, ¿Por qué las colectividades buscan diferenciarse de otras? Los grupos se diferencian de otros, a partir de rasgos culturales, símbolos, prácticas, conductas y tradiciones que configuran y moldean la noción de unicidad y unidad.

En este sentido, la complejidad de la urbe plantea nuevas problemáticas y preguntas acerca de la inmutabilidad de los pueblos indígenas. Por ello, el análisis de las identidades debe considerar los cambios y continuidades de elementos, rasgos, símbolos y prácticas que las caracterizan y las definen en la espacialidad y temporalidad. Coincido con Barth (1976) cuando propone que se debe tomar en cuenta los rasgos que un grupo considera como representativos de su identidad.

Lo anterior cuestiona las posturas que establecen los procesos de atomización e individualización como característica de las urbes, señalando que la reproducción de vínculos íntimos y estables es prácticamente inexistente. Matías Romero es un mosaico cultural, donde se visibilizan colectividades que conservan la cultura, historia, organización social, que expresan su identidad y delimitan constantemente sus fronteras étnicas. Que con *habitus* diferenciados interactúan según la posición que ocupan en el campo de fuerzas (Bourdieu, 1997: 49) contribuyendo a conservar y/o transformar las relaciones sociales, impregnadas y trazadas por lo que Giménez (2005b) denomina el complejo simbólico-cultural.

En la obra *Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*, Hannerz (1993) afirma que la urbe es un caleidoscopio donde la multitud de partes toma una y otra vez nuevas configuraciones; donde cada colectividad es un mundo, mundos que se tocan pero no se compenetran. Por ello es importante centrar la

atención y el análisis en la operación y ejecución del sistema relacional producido en estos contextos.

c) Caminos para un diálogo interdisciplinar

La reproducción de las identidades en Matías Romero y la invención de una identidad local plantean problemáticas complejas que necesariamente exigen ser abordadas con una perspectiva histórica, que contemple las condiciones en que arribaron los extranjeros, mestizos e indígenas, y el espacio social ocupado, para comprender las relaciones interétnicas que tejen hoy en día y la manera en cómo las identidades se fueron definiendo en el entorno urbano.

Por ello, la obra propone crear un diálogo interdisciplinar, planteando que existen puntos de encuentro entre los conceptos (identidad, representaciones sociales y relaciones interétnicas), que son útiles para abordar y explicar la realidad sociocultural.

Cada una de las categorías ha tenido su propio desarrollo histórico y provienen de distintas disciplinas. El primero ha sido abordado por la antropología, la sociología y la psicología social, que con distintos enfoques han contribuido y aportado a la conceptualización, centrándose en la discusión y reflexión de la sustancia colectiva. La reflexión sobre la identidad no es nueva, Giménez (2005b) señala la década de los sesenta como el momento de aparición; enfatizando que los elementos centrales están presentes desde la antropología clásica. No obstante, el fenómeno se visibilizó a partir de la emergencia de los movimientos sociales y las reivindicaciones étnicas generadas por los procesos de globalización y en el marco de la crisis del Estado-nación. Aspectos que reforzaron la pertinencia y utilidad del concepto como instrumento de análisis teórico y empírico.

García (1992:202) subraya que la reflexión y la discusión acerca de la identidad, la etnicidad, las relaciones interétnicas y la etnia –al interior de la escuela

anglosajona de Antropología y la escuela francesa de Etnología- se inscriben en el contexto de dominación colonial y en las dificultades que tuvieron los imperios para integrar y asimilar a los colonos, a pesar de haber impuesto políticas y administraciones occidentales.

La discusión conceptual de las relaciones interétnicas se encuentra en el corazón de los estudios de la Escuela de Chicago, que inició el análisis de las áreas culturales, procesos de aculturación, enclaves étnicos y las dinámicas generadas por la interacción de etnias que migraron a las metrópolis, principalmente a Estados Unidos. Los estudios generaron la teoría del *melting-pot*, planteando que la sociedad norteamericana era un “crisol” capaz de fundir las identidades de los inmigrantes con la norteamericana (García, 1992) (Hannerz, 1993). Si bien, la discusión inició al interior de la sociología, posteriormente fue retomado por la antropología urbana.

Otro aporte a las relaciones interétnicas se inscribe en los estudios africanistas y la problemática surgida en las ciudades europeas a partir de la entrada -1980- de población proveniente de Argelia, Marruecos y Túnez (García, 1992: 206), y los cambios culturales producidos en las naciones occidentales.

Las representaciones sociales tienen su antecedente en lo que Durkheim denominó representaciones colectivas, es decir, formas de conocimiento o ideación construidas socialmente, que deberían ser estudiadas desde lo colectivo y no desde lo individual. Sin embargo, fue Sergei Moscovici (1976) -al interior de la Escuela Francesa de Psicología Social- quien acuñó el término de representaciones sociales, definiéndolas como productos mentales y construcciones simbólicas que se producen y reproducen en la interacción social, y que contribuyen a delimitar las relaciones sociales. Añadió que eran marcos significativos y de referencia para actuar y entender la realidad, ejemplificándolos como conjunto de conceptos, declaraciones y explicaciones originadas en la vida cotidiana.

En mi opinión, las tres categorías de análisis se encuentran en la intersección de lo social y lo psicológico, de ahí que la investigación explica cómo funciona el pensamiento social. Partiendo de la premisa elaborada por Durkheim (1997), el hecho social debe abordarse como manifestaciones culturales a nivel colectivo, presuponiendo la acción recíproca de muchos individuos, centrándose en los productos mentales que genera una comunidad.

Las tres categorías -ahora indisociables- serán los ejes de articulación de la reflexión y el análisis de esta obra. Mi perspectiva analítica recoge y articula otras categorías claves como la de comunidad, interacción social, territorio, invención de la tradición, heteroadscripción, autoadscripción, heterorreconocimiento, autorreconocimiento, pertenencia, identidad socioterritorial y residencial, útiles para comprender y explicar cómo se construyen y reproducen las identidades y las representaciones sociales. En síntesis, la tesis conjunta dos enfoques: el diacrónico y el sincrónico.

Giménez (2005b:39) ubica el fenómeno de la identidad en dos teorías: la del actor social (*agency*) y la interacción, considerando que la identidad forma parte de la cultura internalizada como *habitus* y como representación social, y simultáneamente permite a los actores ordenar sus preferencias y escoger alternativas de acción. Así pues, podemos situar esta investigación doctoral en la intersección de la corriente del interaccionismo simbólico y el funcionalismo, tomando en cuenta lo que plantea Giménez (2007:77): “la identidad se afirma en la interacción con los otros”.

Para una comprensión de la identidad es necesario tomar en consideración las dimensiones: procesual, situacional, relacional, subjetiva y locativa. Lo procesual nos remite a que la identidad no es un fenómeno *ex nihilo*, sino un proceso social; premisa que hace suponer que es posible su transformación en el tiempo. Bartolomé (1997:43) sugiere que la continuidad de los grupos étnicos se manifiesta precisamente a través de las discontinuidades que hacen a las

sociedades reelaborar su propia imagen.

La dimensión situacional hace referencia a la noción de que la identidad se produce en contextos y situaciones específicas. Se construye en la interacción que entablan los grupos sociales, anteponiendo sus fronteras para incluir o excluir. Giménez (2006:134) propone que lo situacional explica la continuidad en el tiempo de la entidad llamada etnia, ya que los marcadores culturales, emblemas y rasgos pueden variar a través de la historia sin que ello altere su identidad.

La identidad no es un atributo o una propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter relacional. El colectivo se reconoce a partir del otro, generando un proceso de autoidentificación que consiste en la toma de conciencia de sí mismo y de las diferencias (Giménez, 1996:15). Esto significa que los individuos y colectividades interactúan cotidianamente cara a cara. Actuando en determinadas ocasiones y momentos con el objetivo de influir de algún modo sobre otros o bien alcanzar un objetivo (Goffman, 2006:27).

El carácter subjetivo adquiere relevancia tras la convivencia entre los miembros, que se reconocen como parte de la colectividad, a partir del reforzamiento de las relaciones afectivas. El sentimiento de pertenencia se constituye en la autoadscripción (el individuo se adscribe a una organización social) y la heteroadscripción (al mismo tiempo es reconocido y aceptado por el grupo). Así pues, pertenecer a una categoría étnica, comunidad u organización social implica tener una identidad y compartir con los miembros rasgos culturales, atributos, normas, compromisos y lealtades.

A través de la dimensión locativa, el individuo o las colectividades se sitúan dentro de un campo (simbólico) o bien define el campo donde situarse, traza las fronteras (más o menos móviles) que delimitan el territorio de su mismidad (Giménez, 1996:17).

La construcción de fronteras se hace posible gracias al encuentro cara a cara. Sin embargo esta relación tiene un conjunto sistemático de reglas que regulan los encuentros sociales. El concepto de fachada es útil para entender cómo al estar inmersos en una interacción, se actúa de modo intencional o inconscientemente para definir la situación con respecto a aquellos que observan dicha situación (Goffman, 2006:33).

En la relación social existen elementos de poder, como en los casos en que un grupo ejerce el control económico y político, provocando situaciones de desigualdad y marginalidad, que tienden a generar conflictos interétnicos. El planteamiento de Bartolomé (1997:63,67) es sugerente, señala que las relaciones interétnicas son de clase y que la posición de un grupo étnico puede condicionar las representaciones ideológicas de su identidad social.

En este sentido, se muestra el carácter polisémico de la identidad, no hay una sola identidad sino múltiples. Como lo sugiere Bartolomé (1997:42) no hay un ser sino formas del ser. Pertenecer a una clase no excluye pertenecer a una etnia; se puede ser al mismo tiempo: campesino, indígena, obrero, migrante, líder social.

Desde el punto de vista subjetivo del actor social, no todos los rasgos culturales son igualmente pertinentes para la definición de su identidad, únicamente los socialmente seleccionados, jerarquizados y codificados que le permitirán marcar simbólicamente sus fronteras ante otros actores (Giménez, 1996:13).

Las relaciones están marcadas por el sistema de representaciones sociales, que para Moscovici (1991:19) son construidas y utilizadas por los colectivos para actuar y comunicar, y se expresan en los estereotipos, creencias, prejuicios sociales y raciales. Desde esta perspectiva, las representaciones dan forma a la realidad social constituida.

Siguiendo a Claudine Herzlich (1975: 394,405), la representación social implica en principio una actividad de reproducción de las propiedades de un objeto; efectuándose a un nivel concreto, frecuentemente metafórico y organizado alrededor de una significación central. Es una verdadera construcción mental del objeto, concebido como no separable de la actividad simbólica de un sujeto.

Esto significa que el actor-colectivo produce significados en el espacio donde se relaciona y desenvuelve. Las representaciones sirven para construir la realidad y determinar el comportamiento de los actores, pero a su vez son marcos que clasifican e interpretan la realidad social. Para Doise (1991:323) un resultado de las representaciones es la categorización, en el que los rasgos biológicos, físicos y culturales se naturalizan para definir una identidad social, construida a lo largo del tiempo. En estos contextos, se resalta la identidad colectiva negando la identidad individual.

En el ámbito discursivo, cuando las colectividades están frente a la “otredad” se conciben como una comunidad cerrada y como si al interior no existieran jerarquías y desigualdades, como si todos los miembros estuvieran en la misma posición de horizontalidad. La narrativa que sirve para ejemplificar es: “todos los sanjuaneros somos iguales, todos somos hermanos”. Este discurso tiene una función estratégica y es comprensible en contextos relacionales, donde se vuelve necesario cerrar filas para anteponer la identidad colectiva ante la otredad.

El territorio es otro elemento nodal para comprender cómo se delimitan las fronteras identitarias en la ciudad. En términos de Giménez (2007:134) es un soporte de la memoria colectiva y un espacio de inscripción del pasado del grupo, que funciona como otros tantos “recordatorios” o “centros mnemónicos”.

d) Articulación etnográfica e histórica

Abordar la ciudad representa un reto, debido a la amplitud espacial y las colectividades que resguardan celosamente su especificidad. En su seno se desarrollaron y desarrollan dinámicas culturales *sui generis* que merecen ser estudiadas y analizadas por la antropología. Puedo afirmar que las identidades se construyeron, fraguaron y reelaboraron en el transcurso de cien años, tejiendo relaciones sociales, políticas, económicas, simbólicas y de poder.

La historia oral y la revisión de las investigaciones sobre los grupos étnicos y extranjeros en el Istmo de Tehuantepec (Miano, 2004, 1999, 1992); (Münch, 2006, 2003); (Reina, 2011, 1999, 1997); (Rojas, 1995, 1994) proporcionaron elementos para rastrear el origen y desarrollo de una nueva identidad local, producto de las alianzas matrimoniales entre tehuanos, mestizos y extranjeros que arribaron en los umbrales de Rincón Antonio Nuevo. La bibliografía previamente consultada permitió ubicar históricamente a la población indígena (sanjuaneros, petapas, tecos, migueleños y vallístos) y las transformaciones culturales que han vivido, así como rastrear las relaciones interétnicas.

Un fenómeno similar al matiasromerense, lo observó Audefroy (2004:265) en la existencia de una nueva identidad denominada *beurs*, que aglutina a los hijos de emigrantes árabes, e hijos de matrimonios interétnicos (franceses y árabes) nacidos en Francia. Jóvenes que han creado una nueva cultura urbana, resultado de la mezcla de culturas.

En una primera etapa de la investigación había considerado circunscribir el análisis a la población indígena, pero una vez que profundicé en las entrevistas me percaté que en el imaginario estaba presente una otredad, que resultó ser una pieza más del rompecabezas: los matiasromerenses. Surgieron otras preguntas que modificaron el rumbo de la investigación: ¿Quiénes son los matiasromerenses? ¿Es posible hablar de una identidad matiasromerense? ¿A

qué emblemas, símbolos y rasgos recurren para autodefinirse como una comunidad cerrada? Era importante rastrear el origen de esta colectividad y opté por articular la perspectiva histórica a la etnográfica, mostrando la invención, reelaboración, resignificación de elementos culturales y tradiciones.

La perspectiva etnográfica obliga a realizar la investigación *in situ*, que al mismo tiempo plantea una serie de problemáticas a las que se enfrenta el antropólogo durante su estancia en campo. Rosana Guber (2005:24) propone que el investigador debe proceder a reconocer la propia lógica y el orden simbólico en cada cultura, despojándose de nociones etnocéntricas.

En este sentido el trabajo de campo es un proceso polifacético, que obliga a cuestionar nuestra propia cultura, la manera de observar, explicar y analizar. Si bien, las técnicas (observación directa, observación participante, entrevistas dirigidas y semidirigidas) de recolección de datos contribuyeron a plantear y explicar los fenómenos fue necesario poner atención en la narrativa construida por los actores-colectivos. Paralelamente escuchaba, observaba y aprendía de otros ámbitos de la cultura. En efecto, el antropólogo debe generar empatía para que la comunidad lo haga partícipe de la cultura y construir una relación dialógica que genere conocimiento, más allá de lo meramente académico e intelectual. El quehacer etnográfico requiere, como lo señala Guber (2005:26), tomar en cuenta que el hecho social y cultural tiene sentido en un contexto específico.

La invitación y asistencia a algunos rituales, celebraciones cívicas y religiosas fue útil. Observé los símbolos y rasgos que las colectividades utilizan y reproducen cotidianamente y los que despliegan en momentos específicos, ello permitió comprender la lógica subyacente en la cultura. Visité constantemente el mercado público y campesino porque ahí se expresan con mayor nitidez las relaciones interétnicas. La observación aguda permitió obtener información sobre las dinámicas comerciales entre indígenas y matiasromerenses.

Gracias a las conversaciones con los pobladores⁵ (pertenecientes a distintas colectividades) obtuve fragmentos importantes de la historia oral, la fundación y el pasado de la ciudad, las actividades ferrocarrileras, las mayordomías, los procesos de migración y el arribo de familias extensas, entre otras temáticas. Recurrí a la bibliografía sobre los pueblos indígenas en el Istmo y pequeñas investigaciones sobre la ciudad; información que permitió comprender la historia regional y las relaciones que tejen los habitantes.

Exponer a la población local mis avances de tesis durante el festival cultural *Yo soy Matiasromerense*⁶ consolidó la investigación y se convirtió en un excelente pretexto para entablar un diálogo intercultural, centrado en las identidades, las mayordomías y las costumbres. Cuando lancé una serie de interrogantes se abrió la caja de Pandora, los asistentes comenzaron a nombrar las características que definían lo matiasromerense y a las alteridades. Experiencia enriquecedora de observación directa y participante que sirvió para ver aquello que pertenece al orden del discurso y del lenguaje no verbal. Fijar la atención en la narrativa construida contribuyó al análisis del lugar social que ocupan las colectividades.

El trabajo etnográfico, a lo largo de casi seis años de investigación doctoral, representa una experiencia vivencial, que me ha orillado a replantear mi lugar en el mundo, y que al mismo tiempo se ha convertido en parte de mi proceso analítico.

5 A lo largo de la obra agregué entrevistas textuales realizadas durante las estancias de campo. Los nombres de los informantes han sido cambiados y se ha decidido usar pseudónimos.

6 Presenté ponencias en 2012 y 2013, en los festivales culturales *Yo soy matiasromerense* realizados en la ciudad de Matías Romero, Oaxaca.

e) Hipótesis y objetivos

Las hipótesis que guiaron la investigación son las siguientes:

- La construcción del ferrocarril, las políticas de colonización y la migración, además de otorgar un sello particular a la ciudad definieron las invenciones, construcciones y reproducciones de las identidades y de las relaciones interétnicas.
- Los matiasromerenses, sanjuaneros, petapas, migueleños y vallístos, recurren a la invención, reelaboración, apropiación y reproducción de símbolos y rasgos para delimitar sus fronteras étnicas y con ello definir su identidad.
- Las representaciones del indígena en la ciudad están cimentadas en la dicotomía mestizo/indio, construida históricamente.
- Los indígenas resignifican y reelaboran su identidad en contextos de migración como una manera de mantener la cohesión grupal.
- En contextos específicos, las colectividades encuentran puntos de confluencia para construir una identidad más amplia, sobre todo cuando existen intereses compartidos. Un caso que ilustra lo anterior, es la organización sociopolítica que construyen los sanjuaneros, petapas y migueleños en torno a la demanda de espacios en los mercados.
- La pertenencia socioterritorial es un elemento definitorio de la identidad y además juega un papel relevante en el entorno urbano, en tanto que define una pertenencia étnica.
- El origen étnico define el lugar que ocupa cada colectividad en la estructura social.
- La actividad ferrocarrilera, la simbiosis de tres culturas y la apropiación de los elementos festivos tehuanos, fueron los tres elementos en los que se cimentó la identidad matiasromerense. A nivel regional, lo zapoteco-

tehuano representó un símbolo de poder y prestigio que les permitió consolidar su hegemonía al interior de la ciudad.

Esta investigación tiene como objetivo principal, explicar y analizar cómo se reproducen las identidades colectivas en la ciudad de Matías Romero. Por ello planteo que las representaciones sociales construidas históricamente tienen un papel relevante en la delimitación de las fronteras y al mismo tiempo, definen las relaciones interétnicas.

Los objetivos particulares son los siguientes:

- Investigar la historia local para entender cómo se fundó la ciudad y la manera en cómo se fueron reconfigurando las identidades. En este contexto comprender y analizar el proceso de invención de una nueva identidad: la matiasromerense.
- Indagar y explicar bajo qué elementos, símbolos y rasgos se construyen actualmente las identidades: matiasromerense, sanjuanera, petapa, migueleña y vallísta.
- Explicar y analizar los tipos de relaciones interétnicas y las representaciones que construyen las colectividades.
- Realizar la reconstrucción histórica de los procesos de diáspora que vivieron las colectividades, para explicar los motivos de la migración, la temporalidad, proceso de inserción laboral, así como la reproducción y resignificación de la cultura en la ciudad.

f) Estructura de la tesis

La obra se estructura de cinco capítulos y conclusiones. El primero brinda información general de la zona de estudio (Matías Romero): ubicación geográfica, datos censales, importancia de la urbe en la conformación histórica y cultural de la región del Istmo de Tehuantepec, así como el análisis y la explicación de por qué se posicionó como centro comercial, para esta labor nos apoyamos en mapas. También se presentan cuadros que muestran los grupos étnicos a los que hacemos referencia a lo largo de la tesis.

El segundo capítulo aborda y explica a partir de las fuentes orales e históricas, el arribo de población extranjera, mestiza e indígena a Matías Romero - particularmente a finales del siglo XIX- motivada por la bonanza que representó la construcción del sistema ferroviario en el Istmo de Tehuantepec. Este capítulo es sustancial porque sienta las bases para comprender cómo se fueron configurando las dinámicas interétnicas a lo largo de cien años, y plantea que las identidades tienen un sustrato histórico.

El capítulo tercero muestra y examina la experiencia migratoria en lo que he denominado la segunda fase, que inicia a mediados de la década de los cuarenta y concluye en la década de los noventa. La información vertida brinda elementos para el análisis del capítulo quinto, muestra la manera en qué los colectivos arriban a la ciudad y cómo se construyen las representaciones sociales y las relaciones interétnicas a partir del lugar social que ocupan.

El cuarto capítulo analiza la conformación de una nueva identidad generada por el particular proceso de fundación de la localidad ferrocarrilera. Asimismo examina los elementos y rasgos culturales que definen a los matiasromerenses, identidad en ciernes que se convierte en una pieza clave para la comprensión de la configuración interétnica. A manera de metáfora planteo que los

matiasromerenses se han inventado, a partir de retomar y resignificar símbolos de la cultura zapoteca-tehuana.

El quinto y último capítulo aborda la problemática teórico-conceptual cimentada en las identidades, las representaciones sociales y las relaciones interétnicas. Capítulo que conjuga la utilidad de las categorías analíticas con los datos empíricos recolectados a partir de la etnografía. Aquí se exhibe la pertinencia de conjuntar la antropología con otras disciplinas como la psicología social y la sociología, sentando las bases para construir lo que he denominado un diálogo interdisciplinario que permita comprender las realidades socioculturales que se tejen en el Istmo de Tehuantepec. La obra cierra con un apartado de conclusiones que muestra los resultados y reflexiones de la investigación.

CAPÍTULO I. INFORMACIÓN GENERAL: LA CIUDAD DE MATÍAS ROMERO, OAXACA

Este capítulo tiene como objetivo principal ubicar la zona de estudio y su importancia geoestratégica a nivel regional, nacional e internacional, así como la conexión terrestre. La información ayudará a comprender la conformación espacial, administrativa y poblacional de la ciudad, para ello, utilicé la cartografía y los datos censales, como herramienta de apoyo. Se presentan cuadros que explican la temporalidad en que arribaron los grupos étnicos y el gentilicio que utilizan para definir su identidad. Estos datos proporcionan elementos para explicar por qué la urbe se ha consolidado como un centro de poder comercial y político, y las dinámicas interétnicas que se desarrollan en su seno. Para evitar confusiones aclaro que Matías Romero Avendaño es un municipio y su cabecera municipal lleva el mismo nombre.

1.1. El municipio de Matías Romero

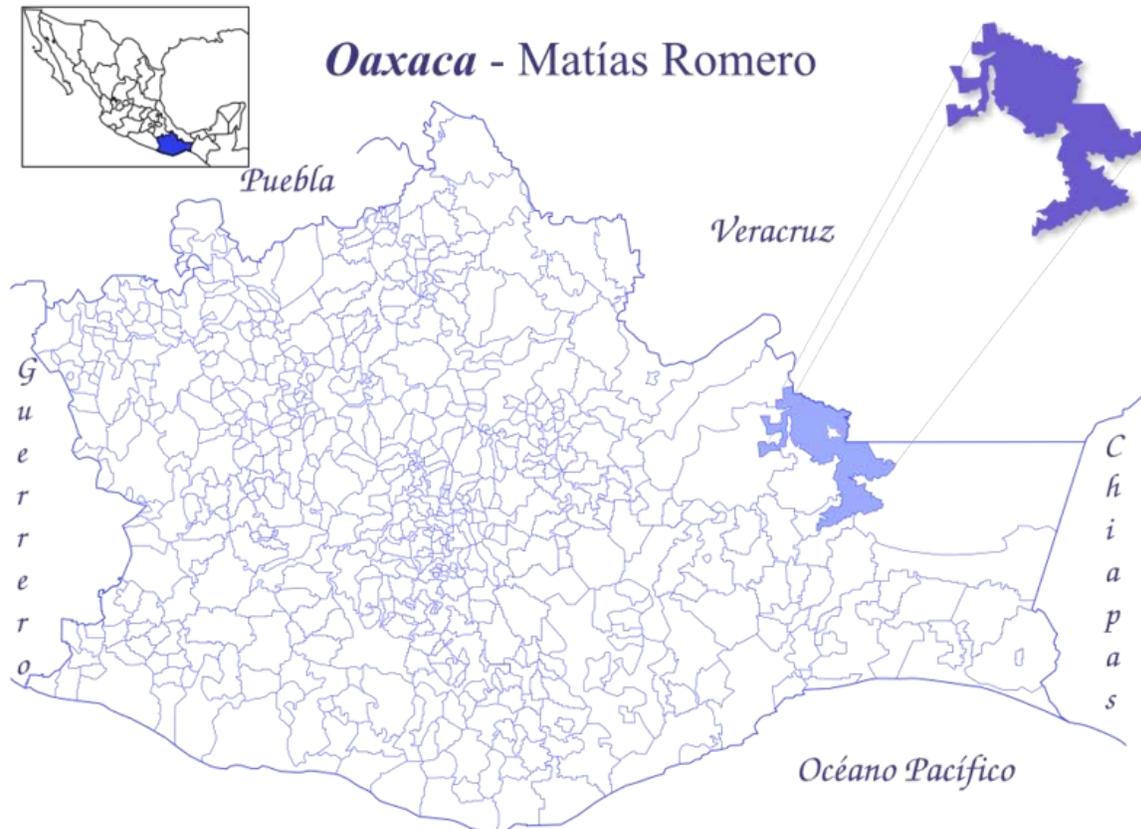
Como se muestra en el mapa siguiente, el municipio se ubica en la región del Istmo de Tehuantepec. Colinda al norte con el estado de Veracruz y el municipio oaxaqueño de San Juan Cotzocón; al sur con Santa María Chimalapa, Asunción Ixtaltepec y el Barrio de La Soledad; al este con Santa María Chimalapa y el estado de Veracruz; al oeste con San Juan Guichicovi, Santa María Petapa y San Juan Mazatlán.¹

El municipio se divide territorial y administrativamente en agencias municipales, agencias de policía, núcleos rurales y ejidales, y una cabecera municipal; sumando un total de 30 poblados: Barrancones, Colonia Agrícola y Ganadera Cuauhtémoc, Colonia Gabriel Ramos Millán, Donají, 6 de enero (antes el Paguita), El Paraíso, Paso de las Maravillas, Francisco Javier Jasso, Guelavego, Juno, La Victoria, Las Flores, Los Ángeles, La Cumbre (antes Martín Dehesa

¹ Todos son municipios que pertenecen al estado de Oaxaca.

Rosado), Martínez de la Torre, Nuevo Progreso, Nuevo Ubero, Estación Ubero, Palomares, Paso Guayabo, Rincón Viejo, Otilio Montaño, San Gabriel, San Carlos, San Juan del Río, San Pedro Evangelista, Septuni Grande, Tierra Nueva, Tolosita y Lázaro Cárdenas.

Mapa 1. Ubicación del municipio



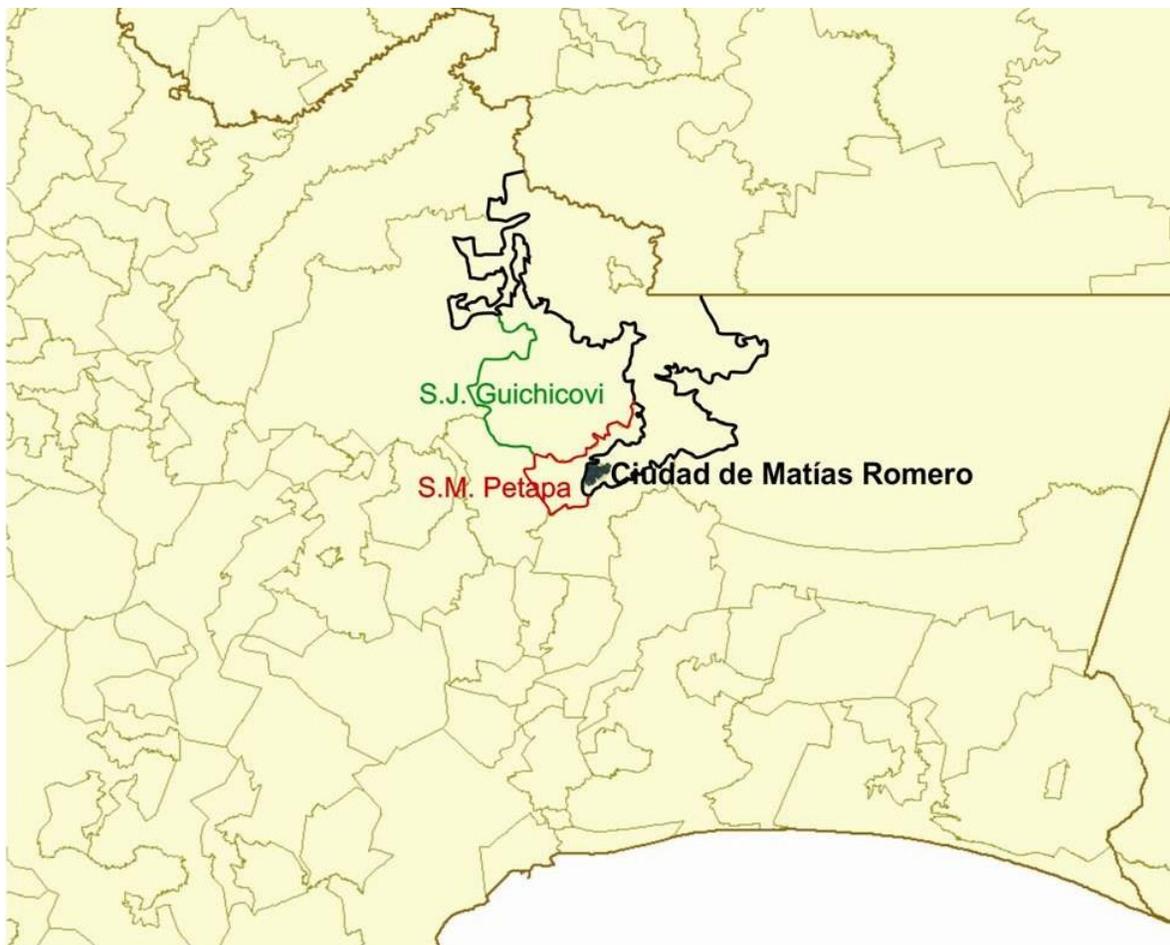
Fuente: Municipio de Matías Romero Avendaño, Oaxaca, 2015.

1.2. La ciudad de Matías Romero

El espacio donde realicé la investigación es la cabecera municipal denominada Matías Romero Avendaño, conviene aclarar que es la tercera ciudad más importante del Istmo de Tehuantepec. Colinda al norte con San Juan Guichicovi; al sur y al este con Santa María Petapa; al oeste con El Barrio de la Soledad. Se localiza a una altura de 200 metros sobre el nivel del mar. Topográficamente resaltan sus llanuras y lomeríos. El clima es cálido húmedo, con abundantes

lluvias en verano. De febrero a mayo el clima es seco, sin lluvias y con temperaturas que sobrepasan los 38 grados centígrados. De junio a octubre se caracteriza por tormentas y lluvias abundantes. En los meses de noviembre, diciembre y enero la temperatura disminuye, el clima se vuelve agradable, presentándose lluvias moderadas. El siguiente mapa muestra que el espacio donde se fundó la ciudad colinda con el territorio de Santa María Petapa, dato que permite comprender la disputa agraria.

Mapa 2. Ubicación de la ciudad y municipios colindantes



Fuente: Elaboración propia, marzo 2014.

1.3. Las colonias

En la ciudad de Matías Romero se concentran los poderes municipales, estructurándose de la siguiente manera: presidente municipal y su cabildo, conformado por el suplente del presidente, un secretario, un tesorero y los regidores de finanzas, deportes, educación, mercado público, panteón, ecología, obras públicas, tenencia de la tierra y limpieza. Estas autoridades gestionan y gobiernan desde el palacio municipal, ubicado en el centro.

Las colonias que pertenecen a la ciudad son: Triangulo de Rincón Viejo, Lázaro Cárdenas, Hidalgo Norte, Hidalgo Sur, Pueblo Nuevo, Robles Poniente, La Oaxaqueña, Colector 5 de Febrero, Centro Norte, Centro Sur, Justo Sierra, Robles Oriente, Robles Sur, Ricardo Flores Magón, Barrio Juárez Norte, Barrio Juárez Sur, Paso Limón, San Bartolo, Rincón Viejo Norte, Bajío, Progreso, Poma Rosa, Guadalupe, Barrio Nuevo, Ampliación Las Flores, La Nueva Esperanza, La Nueva Esperanza II, Emiliano Zapata, Centro de Readaptación Social, Campo Militar, 99 Batallón de Infantería.

Las colonias de la periferia urbana donde se concentra el conflicto agrario y que los municipios de Matías Romero y Santa María Petapa declaran les pertenecen son: La Oaxaqueña, Llano Suchiapa, El Bajío, Las Flores y Rincón Viejo. Ambos tienen presencia a través de los agentes municipales, podemos decir que son espacios liminales en disputa. Sin embargo, la indefinición provoca incertidumbre entre los habitantes, al no saber a qué municipio deben acudir para gestionar, exigir servicios básicos y realizar trámites. El Llanito y El Llano pertenecen a Santa María Petapa y son nombradas en el trabajo, porque están ubicadas en la periferia.

1.4. Articulación ferroviaria y carretera

El ferrocarril generó cambios significativos en distintos ámbitos. Como elemento de comunicación terrestre logró que Matías Romero se articulara comercialmente a Juchitán, Ixtepec, Tehuantepec y Salina Cruz. Paralelamente el Istmo se conectó a la costa chiapaneca (principalmente con Tonalá y Tapachula) y con el sur de Veracruz. El tren fue durante décadas el medio de transporte por excelencia, facilitó el desplazamiento de personas y mercancías.

En el ámbito territorial, el trazo ferroviario gestó a Rincón Antonio Nuevo (hoy Matías Romero) y a Estación Mogoñé, y al mismo tiempo marginó a otros pueblos. Logró sacar del olvido a Ixtepec y otorgó mayor relevancia a Juchitán y Tehuantepec. En general, produjo cambios espaciales que modificarían e impactarían en otros niveles de la vida regional.

En el ámbito económico creó nuevas rutas comerciales, beneficiando en mayor medida a los zapotecos, que afianzaron sus actividades mercantiles. Pero sobre todo, las mujeres expandieron sus redes, consolidándose como taberneras, cerveceras,² bayunqueras,³ refresqueras,⁴ y asistiendo a las fiestas patronales para vender. Otras comerciaban alimento, ropa tradicional y joyería de oro, viajando por todos los rincones del Istmo oaxaqueño y veracruzano hasta la costa chiapaneca.

En lo cultural, el ferrocarril afianzó el prestigio de los zapotecos y el estatus como grupo dominante frente a los mixes, zoques, chontales y huaves. En el ámbito

2 Como una forma de generar ingresos económicos para mantener a sus hijos y familia, algunas mujeres viudas o separadas vendían cerveza en las fiestas patronales de los pueblos istmeños. Esta actividad se incrementó a partir de la llegada de las cerveceras a la región, quienes daban un mejor precio a las taberneras, les asignaban mesas, sillas, enfriadores con el logotipo de la compañía.

3 Mujeres que viajaban a los pueblos para vender ropa, alimentos y otros productos.

4 Con la entrada de las compañías que producían refrescos se creó una nueva actividad, la de "refresqueras", quienes asistían a las fiestas para vender los productos de las empresas.

político, con la instalación del complejo ferroviario se creó un nuevo municipio, el de Matías Romero, al que se le otorgó autonomía administrativa, política y territorial; consolidando el poder que las élites tehuanas poseían desde la fundación de la ciudad.

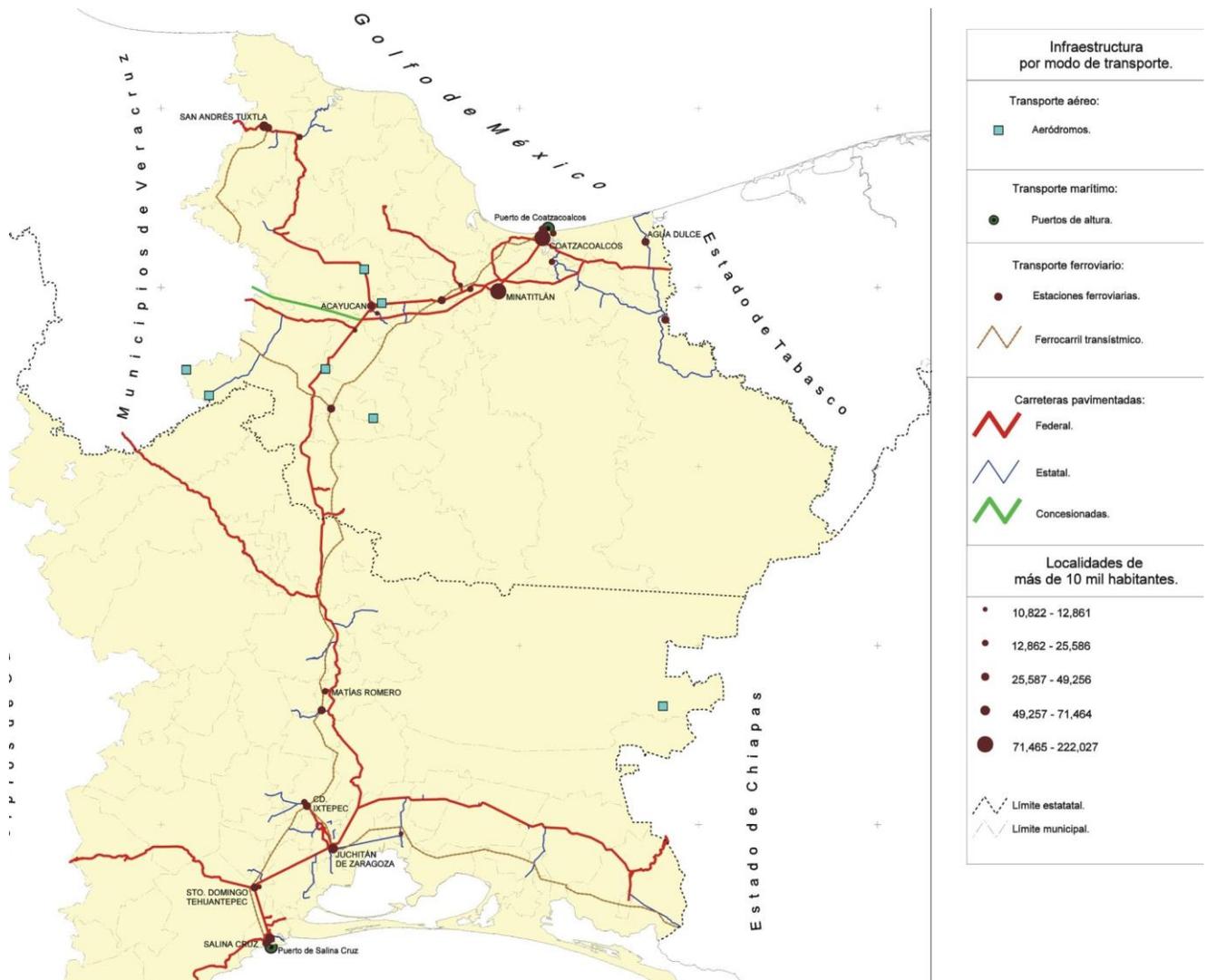
En la década de 1950, las redes carreteras conectaron a Matías Romero con los estados de Veracruz, Tabasco, Puebla, Distrito Federal, Oaxaca y Chiapas. Las dos carreteras más importantes que la atraviesan son la Transístmica y la Panamericana. La primera inicia en Coatzacoalcos (Veracruz), cruza por Juchitán, Tehuantepec y finaliza en Salina Cruz; en ésta misma entronca la Panamericana que viene de la ciudad de México, atraviesa la capital de Oaxaca y las ciudades de Tehuantepec y Juchitán, continuando su ruta hacia la ciudad fronteriza de Tapachula (Chiapas).

El ferrocarril y las carreteras le confirieron a Matías Romero el papel de centro comercial y urbano de la zona norte del Istmo. Debido a que concentró la actividad rielera, la oferta de servicios educativos, médicos, bancarios y de transporte. Los habitantes de los municipios, poblados y rancherías colindantes, como El Barrio de la Soledad, San Juan Mazatlán, San Juan Guichicovi, Santo Domingo Petapa y Santa María Petapa, San Miguel Chimalapa, Santa María Chimalapa y los pueblos de Uxpanapa (municipio de Veracruz) acuden a la ciudad, aún cuando Lagunas - localidad vecina y sede de la empresa Cementera Cruz Azul- comienza a destacar por sus servicios educativos y de salud.

El siguiente mapa ayuda a comprender por qué la empresa inglesa Pearson tomó la decisión de construir el complejo ferroviario en Matías Romero, debido a que en este punto, después de un largo camino, la locomotora necesitaba abastecerse de agua y era necesaria una minuciosa revisión para evitar algún problema durante el viaje.

La cartografía también muestra la conectividad terrestre con la que cuenta – actualmente- la ciudad. La cercanía con el sur de Veracruz ha sido un factor determinante para los préstamos culturales, así como para explicar el constante flujo migratorio con Minatitlán, Coatzacoalcos y Acayucan. La proximidad con Chiapas es otro elemento relevante para explicar el arribo de familias chiapanecas a Matías Romero -a principios del siglo XX-.

Mapa 3. Conexión terrestre



Fuente: Luis Chias y Leonardo López (2003), "Mapa Infraestructura del transporte", en María Teresa Sánchez y Oralia Oropeza (coords.), *Atlas regional del Istmo de Tehuantepec*. Instituto de Geografía/Universidad Nacional Autónoma de México.

1.5. Población, particularidades y perfil de la ciudad

El largo periodo de auge ferrocarrilero -que inició a finales del siglo XIX y se extendió hasta la década de los ochenta del siglo XX- contribuyó a que la ciudad se posicionara como un polo de atracción migratoria. Para los indígenas y mestizos provenientes de distintas regiones del país y para los extranjeros se convirtió en el lugar de residencia, donde sin pensarlo, generarían lazos y construirían comunidades culturales.

Para fines de exposición he dividido el proceso migratorio en dos momentos. El primero inició con la edificación del complejo ferroviario y la fundación de Rincón Antonio Nuevo, hechos que incentivaron el arribo de familias con distinto origen étnico y nacionalidad. El ferrocarril imprimió ese aire de desarrollo, novedad, pujanza y progreso a la nueva localidad. Aclaro que los procesos de diáspora se abordarán ampliamente en el capítulo II y III.

El otro gran momento comenzó a mediados de la década de 1940 y se expandió hasta los noventa, periodo en el que Matías Romero resultó atractivo para los que buscaban empleo y mejora en sus condiciones de vida. Por ejemplo, Gonzalo Piñón (1988:185) menciona que en 1960 algunas ciudades como Ixtepec, Matías Romero y Salina Cruz contaban con una población de entre diez mil y quince mil habitantes.

Los siguientes datos censales corroboran el crecimiento poblacional. De 1950 a 1990 observamos que en cada decenio la población se incrementó -de manera general- casi en un 50 por ciento. El que presentó mayor aumento fue el de 1980 a 1990, en tanto que de 1990 a 2010 la población creció menos si la comparamos con los años anteriores.

Cuadro 1
Población total en el municipio de Matías Romero
(1950-2010)

Año	Total
1950	10967
1960	15849
1970	24671
1980	29709
1990	38755
1995	40018
2000	38421
2010	38019

Fuente: Datos del Cuaderno Estadístico Municipal de Matías Romero Oaxaca del año 1996, Ed. INEGI/Gobierno del Estado de Oaxaca/Ayuntamiento de Matías Romero.

XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Tabulados Básicos, INEGI.

XIII Censo de Población y Vivienda del año 2010, INEGI.

¿Qué factores contribuyeron para que la ciudad se convirtiera en un polo de atracción migratoria y por ende aumentara la población?. En las primeras etapas (finales del siglo XIX) de construcción del sistema ferroviario, las compañías reclutaron mano de obra proveniente de distintas partes del país y del extranjero. Por aquellos años, las condiciones del clima, los bajos salarios, las malas finanzas al interior de las empresas originaron que el magno proyecto se detuviera constantemente. Una vez creado el poblado de Matías Romero y apuntalada la actividad férrea, éste se fue consolidando comercial y laboralmente, posicionándose como un destino para aquellos que buscaban empleo.

En la segunda etapa migratoria hemos considerado por lo menos cuatro factores. A mediados de los cuarenta, Matías Romero se había consolidado como el centro ferroviario más importante de la región oaxaqueña y del sureste mexicano, sus talleres de reparación y fabricación de trenes eran los más importantes en el país. Constantemente arribaban trabajadores vinculados a la actividad del riel, que

provenían de Puebla, Aguascalientes, Zacatecas, San Luis Potosí, Sonora, Coahuila, entre otros estados.

El segundo factor a considerar es que, en 1946, el gobierno mexicano inició la construcción de la carretera transístmica, que uniría a los puertos de Salina Cruz (Oaxaca) y Coatzacoalcos (Veracruz); que a su vez comunicaría con el centro y sureste del país, y Centroamérica. Con la obra se buscaba inducir el comercio regional de los productos agrícolas y la producción petrolera hacia otras regiones. El sistema terrestre logró vincular algunos pueblos y rancherías con la ciudad de Matías Romero y con la región. Viajar en autobús se convirtió en una opción más rápida para llegar a diversos destinos; poco a poco fue desplazando al tren.

La construcción de la carretera duró aproximadamente diez años, representó una oportunidad de trabajo para muchos habitantes, principalmente de los estados vecinos de Veracruz, Chiapas, Tabasco y de la capital oaxaqueña. De manera similar como sucedió con el ferrocarril, la carretera produjo una nueva conformación poblacional, muchos trabajadores al finalizar la obra se quedaron a vivir en Matías Romero y se casaron con mujeres oriundas.⁵ Las oficinas, campamentos y atención médica de las empresas constructoras estaban de manera permanente en esta ciudad.

El tercer factor a considerar es que en 1950, la legislatura del estado de Oaxaca elevó de categoría política a Matías Romero, gracias a esta disposición el pueblo se convirtió en ciudad. La nueva categoría le confirió mayor importancia, y con ello arribaron más trabajadores y comerciantes; además la oferta de servicios educativos, de salud y de transporte aumentó.

⁵ Algunos hombres que trabajaron de manera temporal en la construcción del ferrocarril y posteriormente en la apertura de la carretera transístmica se unieron o casaron con oriundas. En otros casos, embarazaron a las mujeres, posteriormente huyeron y/o migraron a sus pueblos de origen o a otros estados del país.

El cuarto factor responde a la bonanza económica local que atrajo a comerciantes provenientes de distintos rincones del país, aumentaron los negocios con diversos giros. Estos elementos permitieron que Matías Romero se erigiera como el centro comercial, laboral y económico de la zona norte del Istmo, categoría que guarda hoy en día, aún después del cierre de la empresa Ferrocarriles Nacionales de México.

Estos factores permiten explicar la segunda oleada migratoria, caracterizada por el arribo de familias indígenas impulsadas por diversos motivos: expulsión de sus comunidades de origen como consecuencia de los conflictos caciquiles, políticos y religiosos; por el reparto agrario, por motivos comerciales, y por la búsqueda de empleo, servicios médicos y educativos.

Los sanjuaneros y zapotecos tienen mayor número de hablantes, en comparación con los migueleños. Es importante distinguir la presencia de cuatro grupos zapotecos diferenciados culturalmente: los petapas de Santa María y Santo Domingo Petapa, que desde la época prehispánica están asentados en la zona; los tecos provenientes de Juchitán; los tehuanos de Tehuantepec y los vallistas de los Valles Centrales.

Para fines de exposición se presenta una lista de pueblos indígenas que arribaron en los primeros años de creación de la ciudad, y en la segunda oleada migratoria (entre 1945 y 1990). Cabe señalar que, a lo largo de la tesis se utiliza el gentilicio al que se adscriben las colectividades, debido a que en el Istmo, la categoría genérica utilizada por el INEGI⁶ no es reconocida. Éstas apelan a su identidad socioterritorial para diferenciarse de la otredad. Por ejemplo, un teco de Juchitán marca una clara distinción con los tehuanos y petapas a pesar de que los tres hablan zapoteco, de ahí que se conciben como identidades diferenciadas. Cabe aclarar que en algunos escritos de cronistas, ingenieros y viajeros del siglo XIX,

⁶ El INEGI incluye en la categoría de la lengua zapoteca, las siguientes variantes: zapoteco de Ixtlán, Vijano, del Rincón, Vallista, del Istmo, de Cuixtla, Sureño y Solteco.

asignaban indistintamente la categoría de negros o zambos, a los barreños. En los capítulos históricos abordaré el origen de esta identidad, aunque podemos adelantar que los zambos eran los hijos de negro e india y viceversa.

Población que migró a Matías Romero a finales del siglo XIX y principios del XX

Cuadro 2. Población indígena

Categoría étnica	Municipio de procedencia	Lengua	Gentilicio
Zapotecos-tehuanos	Santo Domingo Tehuantepec, Oaxaca	Zapoteco	Tehuauanos
Zapotecos-juchitecos	Juchitán, Oaxaca	Zapoteco	Tecos
Zapotecos-petapas	Santa María Petapa y Santo Domingo Petapa, Oaxaca	Zapoteco	Petapas
Mixes	San Juan Guichicovi, Oaxaca	Mixe	Sanjuaneros
Zoques	Santa María Chimalapa	Zoque	Chimas
Negros y zambos	El Barrio de la Soledad, Oaxaca	Español	Barreños

Cuadro 3. Población extranjera

Nacionalidad	País de procedencia	Lengua	Gentilicio
Ingleses	Inglaterra	Inglés	Ingleses
Norteamericanos	Estados Unidos	Inglés	Norteamericanos
Chinos	China	Chino	Chinos
Libaneses	Líbano	Árabe-libanés	Libaneses

Cuadro 4. Población mestiza

Categoría genérica	Estado/o ciudad de procedencia	Lengua	Gentilicio
Mestizos	Veracruz	Español	Veracruzanos

Mestizos	Ciudad de Oaxaca	Español	Oaxaqueños
Mestizos	Chiapas	Español	Chiapanecos
Mestizos	Distrito Federal y Estado de México	Español	Mexicanos (término utilizado en Matías Romero a principios del siglo XX)

Cuadro 5. Población indígena que migró a Matías Romero entre 1945 y 1990

Nombre	Municipio de procedencia	Lengua	Gentilicio
Zapotecos-juchitecos	Juchitán, Oaxaca	Zapoteco	Tecos
Zapotecos-petapas	Santa María Petapa y Santo Domingo Petapa, Oaxaca	Zapoteco	Petapas
Zapotecos-vallistos	*San Antonino Castillo Velasco *Mitla *Miahuatlán de Porfirio Díaz	Zapoteco	Vallistos
Mixes	San Juan Guichicovi, Oaxaca	Mixe	Sanjuaneros
Zoques	San Miguel Chimalapa, Oaxaca	Zoque	Migueleros

1.6. Declive económico e impactos

Como se observa en el cuadro poblacional anterior, a partir 1995 se presenta una disminución en el número de habitantes. La privatización de Ferrocarriles Nacionales – en la década de los noventa- fue un factor importante que estimuló la migración de la población local hacia otras regiones del país. Representó un duro golpe para los ferrocarrileros sindicalizados, comerciantes y población en general, el empleo y la economía encarecieron. Las ciudades que basaban su economía local en la actividad rielera, sufrieron cambios relevantes. Así lo señalan algunos pobladores de Matías Romero:

El ferrocarril le daba vida económica a la ciudad de Matías Romero, cuando se privatizó, esto quedó muerto. Antes cualquier comerciante pequeño o grande podía hacer dinero aquí, pero ahora los negocios sólo dan para “irla pasando”, ya no para hacer dinero (Entrevista con Pablo, comerciante).

Con la privatización y el posterior cierre de la empresa Ferrocarriles Nacionales de México, ésta despidió, jubiló y liquidó a sus trabajadores. Los hombres y mujeres que recibieron una cantidad considerable por concepto de liquidación lo invirtieron en negocios, lo utilizaron para las fiestas y mayordomías, para pagar la educación universitaria de los hijos o para servicios de salud.

Los años posteriores al cierre del ferrocarril se caracterizan por la salida masiva de pobladores hacia Estados Unidos y ciudades como: Cancún, Villahermosa, Veracruz, Minatitlán, Coatzacoalcos, Acayucan, Ciudad Juárez, Sinaloa, entre otras. En Matías Romero el sector servicios se posicionó como la principal actividad desplazando a la agricultura y a la ganadería. Actualmente sustenta su economía en el comercio; las remesas de los migrantes; los salarios de profesores, burocracia y empleados de las empresas; y en los servicios bancarios, escolares y de salud. El comercio informal aumentó, contribuyendo al circuito económico microregional. Los habitantes de los poblados aledaños⁷ arriban diariamente para abastecerse de comida, enseres domésticos y realizar otras actividades, lo que ha permitido que se siga considerando como centro comercial.

Lo que le da vida a Matías, es por un lado el comercio y los servicios públicos y privados con los que cuenta, así como la derrama económica de los salarios de servidores públicos y el magisterio. De igual manera, las empresas pequeñas y medianas dan empleo a un sector de la población (Entrevista con Eugenio, trabajador jubilado de la empresa Ferrocarriles Nacionales de México, 2009).

A inicios del año 2013 iniciaron las obras de construcción de las tiendas Coppel, Bodega Aurrera y Telas Parisina. Desde el 2011 iniciaron el cabildeo con los

⁷ Me refiero a los municipios oaxaqueños de San Juan Mazatlán, San Juan Cotzocón y San Juan Guichicovi.

representantes del gobierno municipal de Matías Romero para que les concedieran los permisos de uso de suelo. Previamente realizaron estudios y encuestas de mercadotecnia y factibilidad comercial. Los pequeños y medianos comerciantes veían como una amenaza el establecimiento de éstas, advirtiendo que los pequeños negocios serían aniquilados. Por otra parte, los habitantes se mostraban satisfechos con estos proyectos, concibiéndolos como un símbolo de “progreso” y el viejo sueño de que con éstos, la ciudad volvería a ocupar un lugar central en el Istmo, como antaño, cuando funcionaba el ferrocarril.

Ya nos hacía falta una tienda como esas. Matías se había quedado rezagado, porque aquí no llegaban esas grandes tiendas, sólo en Juchitán y Salina Cruz (Guadalupe, ama de casa).

1.7. El recorrido por la ciudad

El cuadro que a continuación se presenta es resultado de la observación y el reconocimiento físico de las colonias, el centro y el mercado público.

**Cuadro 6.
Entidades públicas y privadas (2015)**

Oficinas de gobierno	Escuelas	Hospitales	Oficinas de empresas	Oficinas municipales
Hacienda	Guarderías	IMSS-Coplamar	Teléfonos de México	Ayuntamiento municipal
Comisión Federal de Electricidad	kinders	ISSSTE	Banamex	Biblioteca municipal
Agua Potable y Alcantarillado	Primarias	Clínica del Sector Salud	Banorte	Casa de Cultura
Telégrafos	Secundarias	6 clínicas privadas	Banco Caja Popular	Auditorio municipal
Ferrocarriles	Preparatorias		Banco HSBC	Mercado público
Registro Civil	Universidad del		Tienda Coppel	Mercado

	Golfo (ocupa las instalaciones de la Preparatoria)			campesino
Juzgado Penal	Instituto Tecnológico de Jesús Carranza (ocupa las instalaciones de la Secundaria Técnica No. 5)		Bodega Aurrera	Parque Municipal
Sexto Regimiento de Artillería			7 casas de empeño	
Centro de Readaptación Social			Tienda comercial Cruz Azul	
Tienda del ISSSTE			Almacenes MAS	
			Telas Parisina	
			Tienda Mercado de Telas	
			Tienda Electra	
			Tienda Comex	
			Tienda Vasny	
			Ferretería López Lena	
			Ferretería La Broca	
			Ferretería Gurrión	

Fuente: Elaboración propia, 2014.

En la colonia Centro se concentran dos mercados y las oficinas de gobierno (federal, estatal y municipal). También se ubican los negocios de ferreterías, zapaterías, farmacias, telas, ropa, abarrotes, casas de empeño, internet, panaderías, tortillerías, pollerías, comedores, restaurantes, cantinas, estéticas, papelerías, tiendas de electrodomésticos y muebles como Electra, Bodega Aurrera, Tienda Coppel, dos sucursales de la tienda de pinturas Comex. Existen por lo menos 4 hoteles en las calles principales; esta área es lo que los pobladores llaman el centro de la ciudad.

A tan sólo dos cuadras del mercado se ubica la vieja estación del ferrocarril, el almacén, los talleres, el parque Daniel González y las canchas, estos dos últimos espacios son el lugar de socialización para los pobladores; sobre todo para los jóvenes que se reúnen por la tarde para jugar básquet, fútbol, billar o simplemente charlar, beber un refresco, degustar helados, paletas de hielo, chicharrones, elotes con chile, esquites, pepinos, jícamas, naranjas o cualquier “chuchería”⁸ que las vendedoras ofrezcan.

1.8. Relaciones comerciales en los mercados

Este apartado muestra que las relaciones comerciales en la ciudad están signadas por la etnia, es decir, la especialización comercial por grupo se vincula al lugar de origen y a la actividad mercantil que históricamente han desarrollado. Por ejemplo, las mujeres tecas y mareñas destacan por la venta de pescados y mariscos, porque geográficamente sus pueblos están asentados en las cercanías al mar. Los petapas y sanjuaneros dedicados a la agricultura, conocen el manejo de las hortalizas, de ahí que se han especializado en la siembra de éstas. Los vallistos al mantener la red de paisanaje y el vínculo con sus pueblos de origen, transportan a Matías Romero lo que producen sus paisanos en los Valles Centrales. Ello explica que la actividad económica que cada grupo desarrolla está anclada a elementos históricos y culturales.

Con el crecimiento de la ciudad y la actividad mercantil se requirió un espacio amplio para el comercio, por ello, en 1967, se inauguró el mercado público 12 de Octubre. En un primer momento, los locales fueron ocupados por vendedores que se habían asentado en la localidad, sobre todo los tehuanos, mestizos y extranjeros que acapararon los lugares estratégicos y quienes supieron aprovechar el crecimiento económico regional.

⁸ “Chuchería” se le llama a las golosinas que pueden ser saladas o dulces.



Mujer sanjuanera vendiendo en el mercado público de Matías Romero, Oaxaca
Foto tomada por Teresa Portador.



Madre e hijas petapas caminando hacia el mercado público.
Matías Romero, Oaxaca.
Foto tomada por Teresa Portador.

En cambio los sanjuaneros y petapas continuaron con la producción y la venta -en menor escala- de productos agrícolas, obteniendo puestos semifijos y permisos para ubicar sus canastas⁹ y rejas.¹⁰ En los últimos treinta años, el comercio se extendió hacia las calles contiguas, la población indígena que ha migrado a la ciudad ha ocupado esos espacios rústicos, improvisados y ubicados a la intemperie.



Abuela, hija y nieta (petapas) vendiendo en una calle aledaña al mercado público.
Matías Romero, Oaxaca.
Foto tomada por Teresa Portador.

La gran cantidad de comercios informales contrasta con los negocios grandes, propios de un selecto grupo de familias comerciantes de origen juchiteco, mestizo y extranjero. Los primeros cada vez tienen mayor presencia en el ámbito económico, como es el caso de los Gurrión, López Lena, Zárate, que además han establecido cadenas comerciales en todo el Istmo y en otras ciudades del estado oaxaqueño. En el caso específico de la familia López Lena, ésta fue pionera del

9 Las canastas son elaboradas con palma.

10 Les llaman rejas a las cajas de madera donde transportan la fruta.

“comercio establecido” en Matías Romero, e incluso uno de sus integrantes, Alejandro López Lena fue Presidente Municipal en el trienio de 1957 a 1959.

El mercado municipal 12 de octubre es la representación de un espacio multicultural, por lo que me pareció importante recorrer cada rincón e identificar dónde se ubican las mujeres petapas, sanjuaneras y tecas. Al entrar al mercado se perciben diferentes olores, colores, sabores, gestos, acentos, expresiones, formas de comerciar. Es un lugar donde se expresa la diversidad sociocultural que caracteriza a la ciudad, y en general a la región del Istmo de Tehuantepec.

El mercado tiene dos entradas principales en cada uno de los cuatro costados. En las primeras entradas del lado norte y sur se ubican hileras de fondas¹¹ donde expenden comida corrida. Al centro del mercado se ubican los negocios de ropa, mercería, regalos, bisutería, joyería de fantasía y oro, huaraches, zapaterías, abarrotes, entre otros.

En el lado sur, muy cercano a una de las entradas están los locales de carnicerías, donde se vende carne de res, pollo y cerdo (la actividad de la matanza y venta de carnes rojas está básicamente controlada por hombres). En el lado este, entre los callejones se ubican las tecas vendiendo pescado y mariscos frescos y salados. Éstas llaman al marchante con su tono especial: ¡Güera lleva camarón, pescado fresco!. Otras comercian con joyería y chapa de oro.

11 A las mujeres dueñas y trabajadoras en las fondas se les conoce como “fonderas”.



Teca vendiendo oro.
Matías Romero, Oaxaca.
Foto tomada por Teresa Portador.



Pescado y camarón seco.
Matías Romero, Oaxaca.
Foto tomada por Teresa Portador.

En el lado oeste se ubica un contingente de mujeres petapas (jóvenes y adultas), que llegan a las seis de la mañana y colocan sus productos sobre huacales de madera (ofrecen pan casero, tamalitos de elote, epazote, tomate, huevo de rancho, nopales, tamarindo, pinole, masa, entre otros productos). Comercian de pie llamando a todo el que pasa: ¿Qué va a llevar? Lleve nopales, pan, tamalito de elote. Algunas ofrecen a manera de pregunta: ¿Quiere tamalito?, ¿No va a llevar nopales?.

Un contingente de mujeres sanjuaneras se ubican en el lado sur vendiendo totopos (de frijol, coco, epazote, mantequilla, de maíz nuevo), la mayoría son adultas y ancianas. Viajan todos los días de sus comunidades (Pachiñé, Mogoñé, Hierba Santa, Guichicovi) hacia Matías Romero. A veces de pie y otras veces sentadas en cuclillas, esperan a que el cliente se acerque para ofrecer los totopos. Podríamos decir, que son más discretas en su forma de vender, el tono de voz es suave; en contraste con las zapotecas que a gritos ofrecen al marchante.

En el lado este, en los pasillos externos del mercado público se ubica un grupo de mujeres huaves provenientes de San Mateo y San Francisco del Mar, a quienes los pobladores de Matías Romero llaman “mareñas”. Entre los callejones, las podemos ver sentadas en sillas de plástico, colocan sus palanganas¹² encima de las cajas de madera; ahí exhiben el camarón y el pescado seco. Cuando se les pregunta ¿cuánto cuesta el camarón?, ellas con su particular acento responden: *a 30 el litro, pero llévatelo a 25*. No utilizan ningún tipo de báscula o peso para medir la cantidad de camarón, se guían por la medida de litros en lugar de kilos, utilizando una lata de aceite.

El comercio se ha expandido a las orillas del mercado público incluyendo un espacio que antes era calle y ahora se ha convertido en un callejón comercial. Ahí

12 Les denominan palanganas a los trastes de plástico, barro o peltre donde transportan y exhiben los productos alimenticios.

se ubican los negocios de los vallistas, quienes venden alimentos producidos en región de los Valles. En las banquetas de las calles ubicadas alrededor del mercado, encontramos también sanjuaneras y petapas, que colocan en el piso o sobre cacerolas de plástico la mercancía.

Existe una marcada división en los productos que expenden, por ejemplo las petapas provenientes de la comunidad de Guivicia (perteneciente a Santa María Petapa) ofrecen caracol y pescado de río, carne fresca y oreada de jabalí, venado, armadillo y tepezcuintle. Por su parte, las sanjuaneras ofrecen naranja, limón, ejotes, frijol, maíz, chayote, tomate, frutas y verduras de temporada (como hongos, limas y quelites).

Otro de los espacios donde se expresa la diversidad cultural es el mercadito o mercado campesino creado hace más de veinticinco años, en una calle cercana al mercado público. Antes de que se conformara como tal, era un espacio que ocupaban sanjuaneros y petapas para vender los productos que cosechaban en sus campos, patios y huertas.¹³ Con el tiempo, el número de vendedores fue aumentando y exigieron al municipio que les asignara un lugar permanente, porque los vecinos constantemente se quejaban del caos, la basura y el desorden que los “indios” ocasionaban, durante la vendimia.

En la década de 1980 se gestaron organizaciones populares y campesinas en la región del Istmo de Tehuantepec con una clara reivindicación étnica. En ese contexto, los pequeños comerciantes apoyados por organizaciones campesinas e indígenas -en la ciudad- se organizaron para exigir la asignación de espacios para comercializar. De ahí se derivó una organización popular que actualmente aglutina a muchos comerciantes y cuenta con una fuerte presencia política. Algunos de sus líderes han ocupado cargos en el municipio y se han vinculado a partidos políticos.

¹³ También ocupaban la calle principal Hombres Ilustres.

Actualmente, el mercadito está estructurado de puestos semifijos construidos rústicamente con paredes de madera y techos de lámina, la mayoría tienen pisos de tierra. No obstante, hay muchas vendedoras que no cuentan con un local y cuando llegan a vender por las mañanas se instalan entre los pasillos y en las calles.



Mujeres sanjuaneras vendiendo en el mercado campesino.
Foto tomada por Teresa Portador.



Mujer sanjuanera vendiendo ajos y utensilios de cocina en el mercado público.
Foto tomada por Teresa Portador.

CAPÍTULO II. PARTICIPACIÓN DE EXTRANJEROS, MESTIZOS, INDÍGENAS Y NEGROS EN LA FUNDACIÓN DE LA CIUDAD DE MATÍAS ROMERO

El objetivo principal de este capítulo es explicar a partir de las fuentes orales e históricas, los motivos que produjeron la creación de Matías Romero y la diáspora.¹ Para referirnos al proceso fundacional fue importante rastrear el proceso de arribo de cada grupo, que le imprimió un sello particular a la dinámica interétnica. Este capítulo ofrecerá elementos sustanciales para comprender que la construcción de identidades, representaciones sociales y las relaciones interétnicas que se tejen actualmente en la ciudad, tienen orígenes históricos.

Primero que nada, resulta significativo enfatizar que los análisis arqueológicos e históricos destacan que, desde la época prehispánica había presencia de zapotecos, zoques, chontales, mixes y huaves en la región del Istmo. Según Peter Gerhard (1986:272), los españoles llegan a la región en 1524, penetran por Coatzacoalcos y fundan la Villa Espíritu Santo en la ribera del río. Los zapotecos de Tequixistlán y Xallapa opusieron resistencia pero después el control se estableció en la región. Alcina (1993:36) indica que los zapotecos se aliaron a los españoles para derrocar a los mixes.²

Fue a raíz de la alianza, que los zapotecos se posicionaron como una élite étnica y consolidaron su poderío frente a los zoques, chontales, mixes y huaves.³ A cambio los españoles obtenían el derecho de paso por el Istmo, para llegar al Soconusco (Gerhard, 1986:272). Los zapotecos aprovecharon los cambios que las estructuras coloniales trajeron; incluso Tehuantepec fue tempranamente nombrada Villa,

1 En este capítulo utilizaré indistintamente el nombre de Rincón Antonio Nuevo y Matías Romero, aunque por ser un apartado histórico se hará énfasis en el primer nombre que se le otorgó al poblado, con el fin de evitar anacronismos.

2 Se rebelaron los mixes y pasando su montaña entraron talando los pueblos zapotecos, con tanto furor que fue necesaria la intervención de los españoles, también acudieron de la ciudad Antequera dos mil indios mixtecos de Cuilapa, que se sumaron a los aztecas que ya vivían en la sierra, todos se organizaron para detener los estragos que iban haciendo los mixes, hasta que los reprimieron y castigaron, sólo así se quedaron quietos (Alcina, 1993:36).

3 En la primera parte de este capítulo me referiré a los grupos con el término genérico, para respetar la manera en que eran nombrados por viajeros, cronistas e ingenieros de aquella época. Esta misma categoría es la que actualmente utiliza el INEGI para definir a los pueblos indígenas en México.

convirtiéndose en el centro de poder en la región. Sin embargo, el objetivo de la corona era controlar esta región estratégica, así lo demuestran los proyectos propuestos, como la construcción de un canal para aprovechar la cercanía de comunicación entre los océanos Pacífico y Atlántico. Tiempo después los planes se encaminarían a la apertura de vías terrestres como el ferrocarril.

2.1. La política Porfirista en torno a la construcción del ferrocarril interoceánico

A lo largo del siglo XIX, los gobiernos mexicanos impulsaron políticas de poblamiento y colonización. Recordemos que los ideólogos y gobernantes pensaban que la falta de población en algunas regiones era la causa del atraso. Ideas decimonónicas que también respondían a la imperante necesidad de controlar el territorio y sentar las bases del Estado-nación. En esa época también se inventaron e instituyeron símbolos que definieron el nacionalismo.

La idea del “blanqueamiento” como un mecanismo para extinguir a los indios -en tanto que se les consideraba reacios al progreso- permeó las políticas de poblamiento. En consecuencia se otorgaron facilidades para que extranjeros y nacionales compraran y ocuparan los terrenos “despoblados”.

El poblamiento del Istmo se convirtió en un punto prioritario para las autoridades de la época. El modelo que trató de aplicarse fue similar al de la frontera norte del país, promoviendo la fundación de colonias de militares retirados, habitantes locales que no tuvieran propiedades, capitalistas nacionales y extranjeros (norteamericanos, franceses, ingleses)⁴ dispuestos a invertir.

4 Los límites que se ponían a la inmigración extranjera los estipularon algunas leyes, como la de Colonización -del 18 de agosto de 1824-, que fijó una zona de 20 leguas, contadas a partir del litoral, donde los extranjeros tenían prohibido adquirir bienes raíces; igualmente figuraban las de marzo de 1828 y abril de 1830, que les señalaba impedimento para colonizar entidades de la república que fueran limítrofes con sus países de origen, salvo que los interesados se naturalizaran y contrajeran matrimonio con mexicanas (Fernández, 1954:16). Andando el tiempo, estas normas se volverían más laxas.

El otro mecanismo que utilizaron para incentivar la economía regional fue el de otorgar concesiones a empresas norteamericanas e inglesas para que construyeran el ferrocarril en el Istmo. Sin embargo, fue hasta el régimen de Porfirio Díaz que la empresa inglesa Pearson materializó el proyecto. Paralelamente se impulsó la colonización de tierras, que se encontraban al lado de las vías, donde se instalaron las empresas agrícolas que producían cultivos comerciales como el de tabaco, ixtle, hule, maíz, algodón, plátano (Prieto, 1884:58).

También se fomentó la ganadería y se continuó con la explotación de cedro y caoba, que resultaba un buen negocio. Cada año se exportaban a Estados Unidos e Inglaterra aproximadamente veinte mil toneladas de madera, que salían del puerto de Coatzacoalcos. Reina (1997:9) indica que la mayoría de las haciendas estaban en manos de extranjeros, mestizos y de algunas familias zapotecas. Una de las fincas con mayor superficie perteneció al italiano Julián Maqueo,⁵ la cual se denominaba La Chivela y contaba con 29,000 hectáreas.

2.2. Arribo de población extranjera y mestiza

Desde que se crearon las compañías agrícolas y se llevaron a cabo la colonización, la dotación de terrenos baldíos y el proyecto ferroviario, los extranjeros confluieron en la región. Por ser la entrada al Istmo y la sede de representaciones diplomáticas de Estados Unidos, Inglaterra, España y otras naciones, Salina Cruz poseía un número mayor de extranjeros (Ruiz, 1996:41). Tehuantepec y Juchitán también concentraban foráneos, aunque una vez que el ferrocarril funcionó, Rincón Antonio Nuevo destacó por la afluencia de personas provenientes de distintas partes del mundo.

Con la construcción del complejo ferroviario, Rincón Antonio Nuevo pasó de ser una ranchería, lugar inhóspito y prácticamente deshabitado, a un nuevo centro

⁵ La hacienda de La Chivela se ubica muy cerca de la ciudad de Matías Romero.

económico y comercial. Las obras se realizaron en etapas, requiriendo de una importante mano de obra. Ruíz (1994:40) señala que para 1900 el poblado tenía mil habitantes y una década después superaba los dos mil.

La oleada de extranjeros y mestizos provenientes de los estados del país e indígenas de la región, le confirió a Matías Romero el perfil multicultural con el que se representa actualmente. Las identidades se definieron a lo largo de cien años y algunos elementos como la lengua y el territorio continúan vigentes, muestra de ello es el gentilicio que utiliza cada grupo para delimitar sus fronteras étnicas y diferenciarse de la otredad. Gran parte de las representaciones sociales y las relaciones interétnicas tienen un sustento histórico vinculado al lugar social que cada colectividad ocupó al arribar, por las actividades productivas que desarrolló y el origen étnico.

2.2.1. Norteamericanos e ingleses

Las compañías inglesas y norteamericanas trasladaron a sus ingenieros y trabajadores para planear y dirigir las obras férreas. La relativa cercanía entre el Istmo y Nueva Orleans (Estados Unidos) permitía utilizar la ruta del Golfo de México. El buque de vapor desembarcaba en Coatzacoalcos (Veracruz) y de ahí el recorrido se realizaba a caballo; después se utilizaría el tren para reducir el viaje.

Cuando Weetman D. Pearson⁶ retomó el proyecto para concluir el tendido y construir el complejo ferroviario en Rincón Antonio Nuevo, aún con sus deficiencias, el tren transportaba personas y mercancías. Una vez que compró el terreno a los pueblos de Santa María Petapa y El Barrio, planeó la construcción de un complejo habitacional para los ingenieros ingleses y norteamericanos que pasaban largas temporadas en la zona.

6 Ingeniero, constructor y dueño de la compañía inglesa Pearson.

La Pearson construyó tres tipos de viviendas: los chalets, los blocks y los cuartos operarios o cuartos colorados -como lo denominan los lugareños-. El acceso a ellas estuvo regulado por el oficio que desempeñaban los trabajadores. Los chalets eran casas circulares, cómodas e higiénicas, construidas con tablas pintadas de color azul y blanco, se erigían sobre columnas a un metro de la tierra. Fueron asignadas a los ingenieros extranjeros para que las disfrutaran en compañía de sus familiares y así motivar el rendimiento laboral (Vázquez, s/f:48), en una región inhóspita. También las asignaron a los operadores de trenes y aquellos con cargos más altos dentro de la empresa. Estas viviendas se ubicaban en las cercanías al complejo.

Los blocks con arquitectura inglesa estaban ubicados en las proximidades a la estación, fueron asignados a los administrativos (extranjeros y mestizos). En un principio había seis blocks, dos de ellos se quemaron y solamente quedan cuatro. Este conjunto de casas elaboradas con ladrillos, contaban con dos niveles y sótanos. Los dos tipos de viviendas se ubican en la colonia Pueblo Nuevo.⁷ Desde que inició la vida ferrocarrilera en Rincón Antonio Nuevo, la colonia se destacó por la presencia de extranjeros y mestizos, la élite de aquella época.

Pueblo Nuevo, planeado como complejo habitacional, contaba con un parque, un casino denominado Tehuantepec,⁸ canchas de básquetbol, una escuela primaria -que fue la primera en la localidad-, entre otros servicios.⁹ Espacios para que la élite extranjera socializara y recreara. Por ejemplo el casino era ocupado como salón de fiestas, ahí se celebraban los bailes de fin de año. La colonia estaba alejada de las chozas y jacales de campesinos y peones que arribaban constantemente para hacer vida, trabajar o comerciar en el nuevo poblado.

7 En uno de los “blocks” nació y vivió durante más de diez años Lupita Tovar, hija de un conductor de trenes (maquinista) y una norteamericana. Lupita fue una famosa actriz de Hollywood, pero es conocida en México por haber protagonizado la primera película sonora producida en México, denominada “Santa”.

8 El casino tenía cantina, billar, cocina y baño (Vázquez, s/f:138).

9 Tenía canchas de tenis con gradas, boliche, ring de madera para practicar box, mesas para ajedrez y domino, un amplio salón utilizado como sala de cine, un foro para representaciones teatrales y bailes. Al retirarse los extranjeros de la administración, los empleados mexicanos utilizaron estos espacios a cambio de cuotas (Vázquez, s/f:138).

El tercer tipo de vivienda fue denominado cuartos de operarios, construidas de ladrillos y techos de lámina, fueron asignadas a los obreros y empleados de menor rango que laboraban en la empresa. Este conjunto habitacional se ubicaba a 4 cuadras de la estación, donde actualmente es el centro de la ciudad.

Cuando finalizaron las obras, inició una nueva etapa de operación del tren. Los ingleses continuaron administrando la empresa, los norteamericanos conducían los trenes, porque conocían el funcionamiento y los manuales estaban escritos en inglés. Incluso el hospital ferrocarrilero de Rincón Antonio Nuevo -en una primera etapa- estuvo dirigido por médicos extranjeros y algunos mestizos provenientes de la ciudad de México.

En 1909 se generó un movimiento que exigía la mexicanización del ferrocarril, el uso del español en todas las actividades ferroviarias y que los mexicanos pudieran conducir los trenes. Por aquella época se inició una huelga de despachadores y conductores norteamericanos en todo el país, que pedían un aumento de sueldo. En esa coyuntura se aprovechó para que algunos trabajadores nacionales los sustituyeran (FERRONALES, 1996:63). Varias luchas laborales se suscitaron en los primeros diez años del siglo XX, la petición principal era que los mexicanos a través de capacitaciones, pudieran acceder a los empleos de mayor jerarquía.

Durante la Revolución Mexicana muchos extranjeros abandonaron el Istmo, los que habían adquirido tierras y tenían consolidadas sus empresas agrícolas decidieron vender y retirarse, debido a que los gobiernos locales y estatales no les garantizaban la salvaguarda de sus patrimonios. Cuando llegó el reparto agrario, las superficies que habían pertenecido a éstos fueron otorgadas a campesinos que pedían tierras para cultivar.

Una vez promulgada la Constitución de 1917, el gobierno de Venustiano Carranza derogó todos los tratados y convenios que se referían a las concesiones sobre el

Istmo de Tehuantepec, incluyendo la que Porfirio Díaz había otorgado a la Pearson, por lo que el empresario vendió al gobierno mexicano las acciones que le daban derechos sobre el ferrocarril y se retiró de la zona llevándose a sus trabajadores. El hecho marcaría la pauta a los futuros gobiernos para proteger la seguridad del territorio mexicano, específicamente en esa región.

2.2.2. Población mestiza

Las etapas de construcción del tren transístmico requirieron mano de obra que fue cubierta, en un primer momento, con población nacional y nativa, posteriormente con chinos y japoneses. La confluencia de mestizos en el Istmo es resultado de esta demanda.

Cuando se iniciaron las primeras obras, el gobierno mexicano y la prensa nacional lo publicitaron como el proyecto que convertiría al Istmo de Tehuantepec en una región próspera: era como la tierra prometida. Se auguraban buenas condiciones laborales y un futuro prometedor para aquellos que quisieran probar suerte en una zona de reciente colonización y aprovechar las ventajas que representaba trabajar en el tendido férreo. En este escenario, hombres de diferentes regiones del país se enlistaron para participar en la magna obra, sin conocer a ciencia cierta lo que les esperaba. Tiempo después, los informes técnicos elaborados por los ingenieros, darían a conocer las dificultades y obstáculos de abrir el paso terrestre. Información que llegó a oídos de periódicos nacionales, que rápidamente criticaron la mecánica e implementación del proyecto.

Las empresas iniciadoras del ferrocarril, constantemente se quejaban de las condiciones del clima, argumentando que era el mayor obstáculo que impedía entregar a tiempo la obra. Los trabajadores nacionales y extranjeros contratados abandonaban sus labores o enfermaban debido a las condiciones del lugar, la falta de higiene y las enfermedades. Los peones vivían en campamentos improvisados

a lo largo de las vías, iban abriendo brecha en lo espeso de la selva. En algunas ocasiones los campamentos no contaban con servicio médico.

Todo ello, dificultó la obtención de mano de obra. Quienes accedían a trabajar eran convencidos mediante engaños y bajo promesas de aumento salarial. Cuando llegaban a la zona y se enteraban de la situación, se retiraban por el miedo a contraer enfermedades: como la fiebre amarilla. Estas condiciones dieron pie para que constantemente se generara un flujo migratorio de trabajadores.

En 1889, cuando la concesión pasó a manos del norteamericano Eduardo McMurdo, se empleó a los habitantes de la región, pero la mano de obra siempre resultaba insuficiente. A la muerte de este empresario, Salvador Malo asumió la administración, sin embargo, sólo pudo contar con mil seiscientos dieciséis trabajadores durante seis semanas, aún ofertando disminuir las jornadas y aumentando el salario no logró reclutar a más personas. Por los problemas que se suscitaron, el gobierno mexicano argumentó a la viuda que las obras no se estaban realizando de manera correcta y que existían algunos inconvenientes en cuanto al número de trabajadores que la empresa declaraba, por lo que anuló el contrato (Vázquez, s/f:31).

Para 1892, cuando la empresa inglesa Chandos Stanhope y la norteamericana Hampson y Corthell retomaron la construcción, contrataron a más de 600 hombres y mujeres de los Valles Centrales. En los informes señalan que era difícil retenerlos, debido a que exigían el pago de salario puntualmente. Rojas (1995:23) apunta que para 1894 se notificó el arribo de 803 trabajadores más, que llegarían en un vapor procedente de Veracruz y que se esperaba reclutar a 500 de la capital oaxaqueña.

Estas empresas extendieron una línea telegráfica temporal de sesenta y cinco kilómetros entre Súchil y la hacienda de Sarabia, contribuyendo con ello a la comunicación entre Salina Cruz y Coatzacoalcos. La construcción del ferrocarril lo

realizaron del punto de Salina Cruz rumbo a Coatzacoalcos y viceversa, es decir, al terminarla, los dos lados del tendido férreo se encontraron a mitad del camino. A pesar de no contar con toda la infraestructura necesaria, la línea fue inaugurada y abierta al comercio regional en julio de 1894. El servicio resultó deficiente, pues los rieles eran muy ligeros; en ambos puntos terminales se carecía de equipo que facilitara la carga y descarga y muchos de los puentes por donde pasaba la máquina de vapor eran provisionales (Orozco, 2000:22). Las compañías habían firmado contrato sólo por la construcción, en la que había invertido mucho dinero, por lo que se limitaron a entregar las obras y retirarse, pues el negocio no resultó tan fructífero como esperaban.

Tiempo después, la vía fue reconstruida para cumplir con el objetivo que se había trazado, el de hacer rentable el sistema férreo y con ello convertir a la ruta de Tehuantepec en el eje del comercio interoceánico. Entonces la casa inglesa Pearson and SOND Limited creó la sociedad llamada “Compañía Explotadora del Ferrocarril Nacional de Tehuantepec” que, entre otras cosas, se hizo cargo de la administración e inició la reconstrucción de la vía en 1899, hasta dejarla en condiciones óptimas de funcionamiento (Orozco, 2000:21).

Cuando esta compañía retomó las obras, sólo había 499 trabajadores a lo largo de la línea. Rojas (1995:25) señala que en 1900 se desató la epidemia de fiebre amarilla, diezmando considerablemente la plantilla de trabajadores. Para cubrir el déficit reclutaron oficiales militares que provenían del centro y norte del país y realizaron los trabajos de mampostería; pero no permanecieron por mucho tiempo, completándose la plantilla con militares del Istmo.

La prensa nacional continuó señalando las condiciones laborales de los peones; enfatizando la disparidad en el pago de salarios entre nacionales y extranjeros, a los primeros se les explotaba; los segundos recibían mejor remuneración y se les otorgaban todas las facilidades. Rojas (1995:26) refiere que entre 1900 y 1901 se contabilizaron alrededor de 3,153 trabajadores a lo largo del tendido férreo.

Entre 1902 y 1903 cuando se inició la construcción del complejo habitacional en Rincón Antonio Nuevo, la población incrementó. Constantemente arribaban personas de diferentes puntos del país para buscar empleo en la empresa ferroviaria.

2.2.3. Chinos

Como un mecanismo para obtener mano de obra cautiva, la empresa recurrió a la contratación de chinos. Rojas (1995:20,22) indica que a la Secretaría de Fomento¹⁰ del gobierno mexicano se le notificó el arribo del vapor “El Amigo”, que traería 600 asiáticos para impulsar los trabajos del tendido de vías. Al año siguiente, se registró la entrada de 700. Quienes celebraban los convenios de contratación con México eran contratistas chinos.¹¹

Muchos asiáticos murieron debido a las condiciones de explotación, lo insalubre de las viviendas, las epidemias y la mala alimentación. Desarrollaron una enfermedad que -según se dijo- atacaba solamente a la raza amarilla. Rápidamente se hicieron hipótesis al respecto, se comentó que era el resultado del cambio de dieta, debido a que se les obligaba a comer carne de res en sustitución de la del puerco. Otra hipótesis indicó que era resultado de la mala alimentación, la fatiga, la falta de ventilación en los galiones donde dormían (Rojas, 1995:21).¹²

Lo cierto es que las condiciones no eran buenas. Cuando arribaron otros contingentes, al enterarse de lo que habían vivido sus connacionales y por el miedo a contraer la enfermedad, se opusieron a ser enviados a sus lugares de

10 Secretaría de Fomento, Colonización, Industria y Comercio del gobierno mexicano.

11 Como el contratista chino Gee Shoon (Rojas, 1995:21).

12 La enfermedad que presentaban los chinos consistía en una hinchazón de los pies al pecho (Rojas, 1995:21).

trabajo. La empresa y el gobierno utilizaron la fuerza armada para colocar a cada grupo en los campamentos laborales.

La mano de obra china fue importante para la construcción del complejo férreo y habitacional en Rincón Antonio Nuevo, en 1902. Trabajaron en los hornos, fabricando los ladrillos con los que se edificarían el taller, los almacenes, las oficinas del ferrocarril, las viviendas conocidas como blocks y cuartos de operarios. El área donde se ubicaban los hornos se le denominó la ladrillera, se ubicaba atrás del taller, donde actualmente está la colonia Hidalgo, aquí residen algunos descendientes de chinos.

Mi papá fue un chino, él se llamaba Chong Sin. Mi abuelo materno era de Toluca y llegó aquí porque era peón de una cuadrilla de trabajadores que construyeron el ferrocarril. Él me dio sus apellidos para que yo pudiera entrar a trabajar al ferrocarril; por eso me apellido Bernal y no Chong. Mi madre (oriunda de estación Mogoñé) y mi padre el chino se conocieron aquí en Matías Romero. Mi papá vivía aquí en la colonia Hidalgo y vendía hortalizas, él llegó por la construcción del ferrocarril. En un principio, los chinos trabajaban como hormigas acarreado la tierra y cuando terminó la obra muchos se regresaron a su tierra y otros se quedaron aquí, entre ellos mi papá (Entrevista al señor Adolfo B., descendiente de chinos).

Los chinos utilizaban “colotes” que se colocaban en la espalda para transportar la tierra hacia los lugares donde era necesario rellenar para que se colocara el riel (Vázquez, s/f:31). Éstos eran formados por dos canastos colgados en los extremos de una vara.

Algunos asiáticos se unieron y casaron con mujeres de la región, procrearon hijos y se avecindaron principalmente en las estaciones de Mogoñé, Tolosita, San Gerónimo Ixtepec y Rincón Antonio Nuevo; donde encontraron condiciones para poner en marcha negocios, relacionados con la venta de café, la siembra de hortalizas, la elaboración y venta de pan y repostería.

En Rincón Antonio Nuevo se asentaron en las calles cercanas a la estación de tren y en la zona de la ladrillera. Junto a sus hortalizas construyeron chozas, lo

cosechado lo vendían en el mercado viejo, sus productos tenían amplia demanda en el mercado local, a tal grado que competían con los petapas y sanjuaneros.

Para la década de los treinta algunos chinos habían consolidado negocios, alrededor del complejo ferroviario, como Chang Toy que vendía pasteles y café. Por el mismo rumbo estaban los hermanos Yep Terán que también se dedicaban a la venta de repostería. Estos comercios se ubicaban –estratégicamente- contiguos a la estación del ferrocarril, porque ahí se generaba la dinámica comercial.

Una de las familias chinas más conocidas en Matías Romero, son los Loo, que se dedicaron a la compra y venta de café, tenían un beneficio en la zona de la ladrillera. El chino Loo -como lo conocían- se casó con una mujer oriunda de Santa María Petapa, lo que facilitó su incursión en el acaparamiento del aromático, producido y cosechado por los pueblos petapas, con este negocio generó una gran fortuna. Actualmente sus descendientes son propietarios de un hotel, casas y establecimientos comerciales ubicados en el centro.

Hasta hace algunos años, en Rincón Antonio se podían observar algunas tumbas antiguas -con pictografía china- donde yacen los restos de los asiáticos que murieron por la fiebre amarilla.

2.2.4. Libaneses

Otro grupo de extranjeros que confluyó en el Istmo fueron los libaneses, en el Istmo de Tehuantepec los denominaron turcos. Después de construido el complejo ferroviario, la población aumentó y con ello se requirió de nuevos servicios y negocios. En este contexto, los libaneses arribaron para probar suerte en el comercio local, contribuyendo a que éste se consolidara. Se instalaron en los locales del centro, donde vendían productos diversos: abarrotes, calzado, ropa, enseres domésticos y herramientas para el campo (desde hachas hasta costales).

Otras familias acapararon el grano aromático cosechado por los petapas y sanjuaneros.

Los libaneses eran dueños de casi todos los beneficios y despulpadoras,¹³ tenían vínculos comerciales para exportar el aromático a Europa. Contrataban de manera temporal a los lugareños, sobre todo a mujeres y adolescentes que tenían la habilidad de seleccionar los granos. Producto que por aquellos años tenía amplia demanda en el mercado internacional. Según el informe elaborado por el director de los Ferrocarriles, en 1917, éste era uno de los cultivos más importantes en el Istmo (Ruiz, 1994:108). Para transportarlo se utilizaba el tren que partía de Rincón Antonio Nuevo hacia Veracruz, y de ahí era enviado a occidente.

Actualmente, permanecen en la ciudad, los descendientes de las familias libanesas como los Guraieb, Nacif, Kury. Los Mafud fueron durante muchos años los dueños de una tienda de enseres domésticos ubicada en las inmediaciones del mercado viejo. Sin embargo, con el paso del tiempo y una vez consolidada la riqueza, algunos integrantes de estas familias vendieron sus inmuebles y emigraron a otros puntos del país. Sus casas y negocios estaban ubicados estratégicamente alrededor del complejo ferroviario, cuna del comercio local y microregional.

2.3. Participación de indígenas y negros

El complejo ferroviario en Rincón Antonio Nuevo fungió como articulador regional de la actividad rielera, ubicándose en el punto medio entre Coatzacoalcos (Veracruz) y Salina Cruz (Oaxaca). Vázquez (s/f:40) menciona que en un primer momento, la empresa Pearson había elegido al poblado denominado Almoloya¹⁴

13 El beneficio era el lugar donde el café se almacenaba, secaba, seleccionaba y empacaba en costales, para ser transportados en tren hasta el puerto de Veracruz.

14 Almoloya pertenece actualmente al municipio de El Barrio de la Soledad.

para construir la estación y que Julián Maqueo¹⁵ donaría las tierras para dicho proyecto.¹⁶

Después de analizar el terreno, los ingenieros ingleses descartaron la primera opción y optaron por erigir la estación, almacenes, talleres y oficinas generales a unos metros de Rincón Antonio Viejo,¹⁷ caserío ocupado por petapas.¹⁸ La decisión de construir ahí, estuvo marcada por las condiciones geográficas que tenía el lugar, presentaba mejor clima, menor incidencia de enfermedades endémicas, disponibilidad de agua y terrenos con planicies.

Desde que iniciaron las obras, los trabajadores de la compañía inglesa construyeron campamentos improvisados con techos de lámina y paredes de madera. En las galeras dormían los chinos, mestizos e indígenas, algunos con sus familias; allí las mujeres improvisaban fogones para cocinar. Las condiciones insalubres y el clima, daban entrada a enfermedades gastrointestinales, picaduras de moscos y serpientes.

El 6 de febrero de 1902, la compañía inglesa Pearson compró 600 hectáreas más de tierras comunales, a los pueblos de Santa María Petapa y el Barrio de La Soledad.¹⁹ La historia oral señala que las autoridades comunales de Petapa recibieron dos mil pesos por el arreglo. Sin embargo, los barreños²⁰ no aceptaron el pago, a cambio pidieron a la empresa que los contrataron para trabajar en la

15 Dueño de la hacienda La Chivela y descendiente de Esteban Maqueo, italiano procedente de Milán que convivió con la élite oaxaqueña y que años antes había adquirido las haciendas de La Chivela y Almoloya.

16 Durante el periodo colonial, las tierras que pertenecían a la hacienda La Chivela, habían formado parte de las haciendas marquesanas.

17 Para ser exactos, Rincón Antonio Viejo se ubicaba en lo que ahora es la colonia Rincón Viejo de la ciudad de Matías Romero.

18 Los petapas son oriundos del pueblo de Santa María Petapa y son hablantes de zapoteco.

19 En las tierras de ambos pueblos se habían instalado las haciendas marquesanas, durante la Colonia. Se tienen registros de Santa María Petapa y Cetune desde 1580, cuando son nombrados por las autoridades españolas, como pueblos pertenecientes a la villa de Tehuantepec. Actualmente Septune es una agencia municipal de Santa María y sus pobladores son petapas.

20 Los habitantes de El Barrio de la Soledad se autonomban barreños, son descendientes de la población negra e indígena (que da como resultado a los zambos, según la clasificación por castas que se aplicó en la Nueva España). La mayoría de la población mantiene rasgos negros, pero no se asumen como tal, sino como barreños.

construcción de la estación, el almacén, los talleres de reparación de vagones, los tres hornos de ladrillos, las oficinas generales y de telégrafos. A este espacio se le bautizó con el nombre de Rincón Antonio Nuevo, haciendo referencia al caserío que venían ocupando los petapas. Rojas (1994) refiere que para 1894, año en que se realizó el primer recorrido de prueba del ferrocarril, este poblado estaba registrado como centro ferroviario.

Por la constante escasez de mano de obra, la empresa contrató a indígenas (tecos y tehuanos) de los pueblos cercanos para que se insertaran como trabajadores temporales. Ello produjo una división de trabajo basado en el origen étnico; indígenas, barreños (negros y zambos) y asiáticos fueron contratados para las actividades más pesadas. Los ingleses y norteamericanos dirigían las obras, los mestizos eran los jefes de cuadrillas y se encargaban de trabajos especializados como carpintería, construcción y mampostería.

El incremento de población trajo consigo problemáticas particulares. Las personas que habían migrado en busca de trabajo y mejores condiciones de vida, dormían a la intemperie, haciéndoles compañía a algunos sanjuaneros que dormían en las calles mientras no agotaban los productos agrícolas que comercializaban. La falta de servicios sanitarios generó insalubridad. Otro problema fue la escasez de alimentos y el sobreprecio, lo que disgustó a los trabajadores que exigieron a la empresa interviniera para equilibrar los precios. También se crearon problemas de inseguridad, principalmente el robo a viviendas, por ello se pidió la intervención y presencia del Cuerpo de Rurales para que resguardaran el pueblo (Vázquez, s/f:).

Con el arribo de más personas, el apoderado legal de la empresa inglesa, John Benjamín Body planteó al Secretario de Comunicaciones la posibilidad de arrendar terrenos a quienes quisieran construir sus viviendas y edificios comerciales. Con el pago de la renta, la empresa cubriría servicios de alumbrado público, agua, drenaje, seguridad y educación. En un primer momento, el gobierno se negó, pero ante la inminente migración y la presión de comerciantes, la propuesta tuvo eco,

sobre todo cuando -en 1903- finalizó la construcción de viviendas para extranjeros y obreros. Así la zona aledaña al complejo fue poblándose de negocios.

El paisaje se fue modificando con las nuevas casas y locales. Por ese mismo año, se fueron a huelga los trabajadores de la ruta del Ferrocarril Nacional de Tehuantepec, exigían a la empresa aumento de salario, mejores condiciones laborales, derecho a la salud y acceso a los empleos superiores. Uno de los puntos nodales de la lucha fue Rincón Antonio Nuevo, que para inicios del siglo XX había adquirido relevancia e incrementado su población. El taller de reparación de máquinas de vapor²¹ y la estación estaban funcionando, el tren se había convertido en el principal medio de transporte de materias primas producidas en la región;²² llegaban productos de distintos rincones del mundo, que consumían los extranjeros residentes en el Istmo.

En 1906, el nuevo poblado seguía perteneciendo al municipio de Santa María Petapa y al Distrito de Juchitán y no tenía jurisdicción político-administrativa y territorial propia. Era necesario que antes de inaugurarla y declararla públicamente como estación férrea, se le otorgara certidumbre. En noviembre de ese mismo año, el gobierno del Estado de Oaxaca mediante decreto constitucional determinó que Rincón Antonio Nuevo dejaría de ser ranchería para otorgarle la categoría de pueblo y municipio, asignándole el nombre de Matías Romero Oaxaca.²³ Vázquez (s/f:141) menciona que dentro de la nueva jurisdicción quedaron comprendidos los poblados denominados Rincón Antonio Viejo, Las Flores, Septune, Las Arenas, Paso Guayabo y Barrancones. Una vez instaurada la municipalidad, las élites

21 Este taller era el más importante en la región sur de México.

22 Se transportaban materias primas producidas en la región: añil, pieles, café, tabaco, cacao y maderas finas, destinadas al mercado nacional y a la exportación. También productos importados, como trapiches, maquinaria para café, licores, telas, destinadas al mercado regional y nacional.

23 Periódico Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional del Estado Libre y Soberano de Oaxaca. Decreto número 6, con fecha 8 de noviembre de 1906. La decisión oficial se realizó un año anterior a la inauguración oficial del Ferrocarril Nacional de Tehuantepec.

políticas de la región y la empresa Pearson impusieron al primer presidente, oriundo de Tehuantepec.²⁴

En 1907, las crónicas periodísticas mencionaron que Porfirio Díaz y su comitiva habían visitado Matías Romero para inaugurar oficialmente el complejo ferroviario, constatando su funcionamiento. También señalaron que por ese entonces, laboraban aproximadamente seiscientos trabajadores.²⁵ La relevancia para el comercio internacional que representó el ferrocarril, captó rápidamente la atención mundial atrayendo a más personas.

2.3.1. Petapas

Rincón Antonio Nuevo se erigió en la zona donde confluían tres grupos culturalmente diferenciados, los sanjuaneros, petapas y barreños,²⁶ que participaron en la fundación. Los dos primeros cubrieron las necesidades de productos alimenticios para la población del nuevo centro ferrocarrilero. Los barreños fueron contratados para abrir los caminos por donde pasarían las vías. Paralelamente arribaron tehuanos de Santo Domingo Tehuantepec y tecos de Juchitán, que también participaron activamente.

Petapa es el gentilicio con el que se conoce a las personas originarias de la localidad de Santa María Petapa.²⁷ En algunas descripciones de ingenieros y viajeros extranjeros, el lugar donde se construyó el complejo férreo es nombrado como Lomas o Llanos de Xochiapa. Aquí los pueblos petapas y barreños habían instalado ranchos de ganado vacuno y caballar.

24 Manuel Garfías Salinas era Licenciado en Derecho, formó parte de la élite política regional y ocupó cargos públicos. Mantenía buenas relaciones con los políticos de la ciudad capital y con los hombres cercanos a Félix Díaz (hermano de Porfirio Díaz). Antes de asumir la presidencia, la empresa Pearson and Son Limited lo contrató como representante legal del Ferrocarril Nacional de Tehuantepec.

25 Periódico *El Imparcial*, 25 de enero de 1907, México.

26 Para finales del siglo XIX, los barreños estaban clasificados como zambos, hijos de negro e indígena. La población negra llegó al Istmo para trabajar en las haciendas marquesanas.

27 En este trabajo señalamos que existe una diferencia del zapoteco hablado en los pueblos de Santo Domingo y Santa María Petapa, de la variante hablada en Juchitán y Tehuantepec.

Antes de que Pearson comprara las tierras a los petapas, el territorio de Santa María comprendía desde el poblado de Guivicia hasta las rancherías de Las Flores y Rincón Viejo. Esto significa que desde el siglo XIX, la zona fue utilizada por petapas, que tenían la costumbre de ocupar el espacio con pequeños caseríos y la actividad agrícola, como una forma de control territorial. Por la historia oral sabemos que no tuvieron mucha participación en la construcción del ferrocarril; la siguiente descripción de un campesino e hijo de petapas da cuenta de ello:

Mi papá me contó que cuando se construyó el ferrocarril esa gente de Santa María Petapa no bajó a trabajar, ya que anteriormente esa gente no sabía leer ni hablar español, mejor siguió sembrando ya que tenían mucha tierra para trabajar. Los que sí bajaron a trabajar fueron los del Barrio (Entrevista a Don Félix, 2012).

No obstante, los de Santa María supieron aprovechar la proximidad con Rincón Antonio Nuevo para crear una estrecha relación comercial, al que se unieron otros pueblos petapas como Septune, La Unión, La Paz y El Paraíso, suministrando a la población de tomate, frijol, maíz, papaya, chile, elote, calabazas, aves de traspatio, animales silvestres (armadillo, venado, iguanas) y leña. Desde luego, el crecimiento demográfico aumentó la demanda de alimentos. Las mujeres eran las encargadas de mantener el vínculo mercantil; caminaban a pie desde sus rancherías hasta la estación, cargando en su cabeza los tenates²⁸ repletos de productos, iban de casa en casa vendiendo. Mientras que los hombres trabajaban en el campo, otros surtían de leña a las casas, panaderías y negocios del pueblo.²⁹

Las mujeres venían caminando con sus “tenates” en la cabeza, a veces salían a las 3 de la mañana de Santa María y caminaban durante dos horas para llegar a la estación en Rincón Antonio Nuevo. En aquel entonces El Llano no existía, lo vinieron a fundar como en el año de 1930 porque hubo

28 Se les llama tenates a los canastos elaborados con palmas, actualmente las mujeres petapas lo utilizan para transportar frutas, verduras, pan, tamales u otros productos elaborados.

29 Los hombres trasportaban en carretas la leña que previamente cortaban en la montaña o en los terrenos aledaños al nuevo poblado.

*problemas políticos en Santa María y muchos de allá se salieron del pueblo y se vinieron a fundar el Llano*³⁰ (Entrevista a Don Félix, petapa).

Durante el Porfiriato, el café fue uno de los cultivos comerciales de mayor demanda internacional. En los pueblos de Santo Domingo y Santa María encontró aceptación debido a tres factores: el grano se adaptó muy bien a las montañas; representó una nueva manera de obtener ingresos; la cercanía de ambos pueblos con la estación de Rincón Antonio Nuevo fue un elemento clave para que la producción se acrecentará, ya que gracias al tren era fácil transportarlo al puerto de Veracruz y enviarlo a Europa.

Los petapas sembraban el café en las montañas de Santa María y Santo Domingo. Ellos utilizaban bestias para transportar los costales hasta los beneficios de café, que estaban ubicados en el centro de Rincón Antonio (Entrevista a Simón, 2011).

Asimismo se generó una economía microregional en torno a la producción del aromático. Hombres y mujeres trabajaban en los beneficios, seleccionando y secando los granos. También se creó un nuevo oficio, el de estibadores, que cargaban, transportaba y subían los costales a los vagones del tren.

2.3.2. Sanjuaneros

En el área donde se creó Rincón Antonio Nuevo también confluían los sanjuaneros de San Juan Guichicovi.³¹ Lo anterior, permite plantear que el lugar fungía como una frontera étnico-espacial, siendo el intercambio comercial que lo que mantenía la relación entre los tres grupos.

Los sanjuaneros tuvieron una participación comercial significativa, al dotar de productos agrícolas a la naciente población ferrocarrilera. Tenían como base la

30 El Llano es una agencia municipal de Santa María Petapa, es importante para los petapas ya que representa la frontera territorial con la colonia Oaxaqueña de Matías Romero.

31 Los sanjuaneros se autodenominan *ayujukjä'ay*, término que ha sido traducido como "gente de la lengua florida" o "gente de la lengua elegante" (Reyes, 1995) (Oseguera, 2005a).

agricultura y el excedente de sus productos cosechados los vendían afuera de la estación; básicamente sembraban café, frijol, maíz, piña, naranja, limón, hongos, quelites, hoja de hierba santa, aves de traspatio (guajolotes y gallinas) y animales silvestres (armadillo, jabalí, venado).

Escalona (2004:53) señala que antes de la construcción del ferrocarril, los sanjuaneros utilizaban la ruta que iniciaba en Guichicovi, pasando por la ranchería Chocolate y el territorio petapa, para arribar a Rincón Antonio, ya que era el camino más corto. A esta ruta antigua se le conocía como “paso Sanjuanero”, era utilizada desde la época colonial por sanjuaneros, petapas y barreños para entablar relaciones comerciales. Al principio utilizaban bestias para transportar lo cosechado.

Cuando el ferrocarril comenzó a operar, transportaban la mercancía y el café, desde la Estación de Mogoñé hacia Rincón Antonio Nuevo. Con el tren no fue necesario quedarse a pernoctar en las calles aledañas, sino que llegaban de madrugada a Rincón Antonio, ofrecían sus productos de casa en casa o se colocaban alrededor de la estación para vender. Por la tarde regresaban a sus comunidades, luego de haber comprado algunos enseres domésticos en las tiendas o de intercambiar algunos productos con otros comerciantes indígenas. El trueque era utilizado recurrentemente por aquellos años.

2.3.3. Barreños

Peter Gerhard (1986:26) presenta la hipótesis del arribo de población negra al Istmo, vinculándola con la muerte de indígenas debido a las epidemias, las batallas y la sobreexplotación. Como un mecanismo para cubrir la mano de obra, los españoles trajeron habitantes de las Antillas.³² La hipótesis de Cano (2009:89,90) indica que durante la Colonia, como una medida para salvaguardar

32 Las epidemias de sarampión, tifo, viruela, gripe y peste afectaban a indios, españoles y en menor grado a los negros provenientes de las Antillas o de África (Gerhard, 1986:23).

las fronteras y vigilar las costas de la Nueva España de los extranjeros, se crearon milicias de mulatos, pardos e indígenas.³³ Convertirse en miliciano traía ventajas, como gozar de prerrogativas legales y judiciales, contar con el fuero militar y mejorar la posición social. Las milicias reunían a sus hombres cuando había necesidad, paralelamente les permitían desarrollar actividades agrícolas y ganaderas.

Según Cano (2009:91) para 1783, el Istmo contaba con varios cuerpos militares denominados Dragones Pardos que recorrían la región; los destacamentos estaban ubicados en Tehuantepec, Juchitán, Ixtaltepec, San Jerónimo Chihuitán, la Hacienda El Espinal y San Francisco del Mar. En la costa se ubicaban en Huatulco, Huamelula y Pochutla.

La esclavitud de negros era una práctica constante en la Nueva España, fueron utilizados para trabajos pesados en las minas e ingenios azucareros. Muchos se casaban con indias o mestizas creando una mezcla de descendientes (mulatos, pardos, lobos y zambos). Compartieron el territorio y crearon alianzas con grupos indígenas para defenderse de los tributos, malos tratos y vejaciones de las que eran objeto. Actualmente entre la población de los pueblos de Nilttepec, Zanatepec, Tapanatepec, Chahuities, Unión Hidalgo, El Barrio de la Soledad, Almoloya, Estación Almoloya y Chivela se observa la predominancia de rasgos negros.

En algunas fuentes, como en la obra de Prieto (1884), a los de El Barrio de La Soledad se les nombra indistintamente negros o zambos, generando confusión en el lector. Sin embargo, los habitantes de este pueblo se autonombran barreños,

33 En un primer momento, las milicias estaban a cargo de los encomenderos, posteriormente por pequeños propietarios y dueños de haciendas (principalmente españoles y mestizos). El nombre de los batallones hacía referencia al lugar de pertenencia. Las milicias de soldados negros tenían presencia en los estados de Puebla, Veracruz, Campeche, ciudad de México, Guadalajara, Guerrero, Oaxaca (Cano, 2009:89).

término que apela a su identidad socioterritorial,³⁴ por ello, en la investigación utilizamos este gentilicio. Por las fuentes orales sabemos que negociaron con la empresa Pearson, para que los contrataran y emplearan en las labores del tendido férreo. Aquellos que migraron a Rincón Antonio Nuevo para trabajar, pidieron permiso a sus autoridades comunales para construir viviendas en los terrenos que pertenecían a El Barrio, ubicados a medio kilómetro de la estación. El área poblada actualmente comprende las colonias Barrio Juárez Norte, Barrio Juárez Sur y Paso Limón (hoy pertenecen a Matías Romero).

Las primeras familias que arribaron para trabajar fueron los Alonso y los Carrasco. Después los Hernández, los Vicente, los Anota, los Santos, los Alvarado, los Mijangos, los Cabrera y los Dolores. Una vez que se asentaron, las mujeres se dedicaron a la crianza de los hijos y a las labores de la casa. Cuando finalizó la construcción del complejo, los varones fueron contratados como obreros. Otros se dedicaron a la agricultura de autoconsumo, a la cría y pastoreo de ganado vacuno. También recolectaban leña que vendían en las casas y negocios del centro. Las actividades agrícolas y ganaderas las realizaban en terrenos que se ubicaban en la periferia de la estación en las colonias que actualmente se denominan Barrio Nuevo y San Bartolo.

Los relatos orales destacan la participación de los barreños en el tendido de vías, la edificación de la estación, los talleres, el almacén y posteriormente como ferrocarrileros en la empresa Ferrocarriles Nacionales de Tehuantepec:

Mi padre llegó a Matías por el año de 1910, fue uno de los tantos barreños que decidieron salir de su comunidad (El Barrio de La Soledad) para trabajar en las actividades del ferrocarril. Cuando crecimos, mi padre fue colocando a mis hermanos varones en la empresa, yo fui el único que no quiso trabajar ahí, y me dediqué al campo, porque eso era lo que me gustaba. En aquel entonces los trabajadores tenían el derecho de colocar a sus familiares en la empresa (Entrevista a Froilán, barreño).

34 Antes de la construcción del ferrocarril, el territorio de El Barrio comprendía Barrio Nuevo, las rancherías El Ponedero y Paso Labrada (actualmente pertenecen a Santa María Petapa) hasta el poblado Chichihua (actualmente pertenece al municipio chima de Santa María Chimalapa).

Con el tiempo, los barreños ferrocarrileros que hicieron vida en Rincón Antonio Nuevo, lograron que sus hijos ingresaran a trabajar en la empresa. No obstante, mantuvieron una estrecha relación con su comunidad de origen, cada año asistían a las celebraciones en honor a la Virgen de La Soledad (18 de diciembre). Para 1947, cuando el número de barreños residentes aumentó, organizaron las festividades de la Virgen, elemento que se convirtió en un emblema identitario para este sector de la población.

2.3.4. Chimas

Las fuentes orales señalan que a inicios del siglo XX arribaron a Rincón Antonio Nuevo chimas provenientes de Santa María Chimalapa. Existe escasa información escrita sobre la presencia de este grupo y lo que motivó la migración. Estas familias se avecindaron en la ranchería Las Flores³⁵ que era parte de los terrenos de Santa María Petapa. En el nuevo lugar de residencia realizaron actividades agrícolas, una parte de lo cosechado era para autoconsumo y la otra para la venta. Por aquellos años, la ranchería se encontraba alejada del centro ferrocarrilero y no había sido tocada por la mancha urbana, poseyendo grandes superficies que posibilitaron la siembra y el asentamiento humano.³⁶

Yo nací y crecí en Las Flores. Antes la costumbre era que los hijos acompañaban a sus padres al campo, mientras que las hijas ayudaban a la madre en el trabajo de la casa, desde la lavar la ropa, cocinar, moler el maíz y preparar las tortillas. Las hijas mayores iban a Matías por las mañanas o por las tardes para vender las tortillas elaboradas a mano (Entrevista a Crescenciana L., oriunda de Las Flores, año 2010).

35 Una superficie de la colonia Las Flores pertenece a Matías Romero y la otra a Santa María Petapa. La colonia dejó de ser ranchería para convertirse en agencia municipal.

36 Las tierras que ocupaban para la agricultura, comprendían Las Flores y el río El Ponedero.

Inicialmente, Las Flores era un caserío de petapas, que tenían como actividad principal el pastoreo de ganado y la siembra de maíz y frijol. Al arribar las familias chimas rápidamente se aclimataron al lugar y realizaron labores agrícolas.

Los pobladores narran que cuando se fundó Rincón Antonio Nuevo, no existía carretera ni caminos que conectaran a éste con Las Flores, sólo había una vereda. Sin embargo existían relaciones comerciales, ya que vendían los excedentes de la cosecha y también se abastecían de algunos productos. El recorrido a pie hacia la estación podía durar de 40 a 50 minutos, dependiendo de las condiciones del camino. En tiempo de lluvias cuando crecía el arroyo del Panteón era difícil cruzarlo, haciendo más largo el viaje. Los varones floreños se organizaban en cuadrillas para ayudar a mujeres, hombres y niños a cruzarlo.

En la década de 1940, Carlos Muñoz (1977:9) relató en sus crónicas lo siguiente: “Mientras vivía en Matías Romero llegué a ver gentes de Chimalapa, algunas mujeres vendían tortillas en el mercado y tenían sus jacales en una colonia cercana llamada Las Flores”.

Las familias chimas mantenían una estrecha relación con el pueblo de origen. Frecuentemente recibían a los paisanos, quienes utilizando las veredas de la selva de los Chimalapas, pasaban por el poblado denominado Paso Guayabo hasta llegar a Rincón Antonio.

A mi padre lo visitaban mis tíos, familiares y paisanos que venían de Chimalapa. Casi siempre llegaban en bestias al caer la tarde, porque habían cabalgado durante todo el día para llegar a Matías. A mi padre le traían pimienta chima y cacao, que era lo que ellos cosechaban. Cuando llegaban; mi madre los recibía con comida y les daba alojamiento en la casa, durante los días que permanecieran. A mí no me gustaba escucharlos porque hablaban en su idioma y mis hermanos y yo no entendíamos. Y cuando mis tíos me hablaban en idioma (lengua zoque) yo me echaba a llorar porque no entendía nada. En aquel entonces, en Matías Romero, a los chimas los llamaban “chimalapilla” (Entrevista a Crescenciana, oriunda de Las Flores).

Con el paso del tiempo, las alianzas matrimoniales de chimas con petapas y mestizos, hicieron que la identidad chimalapa se difuminara y el vínculo con el pueblo se perdiera. Los hijos y nietos de matrimonios interétnicos acogieron el español como lengua materna. Sólo quedaron las historias sobre el origen, que algunos abuelos y bisabuelos contaban a sus nietos y bisnietos. Sin embargo, en Las Flores se gestó una nueva identidad residencial, producto de la mezcla étnica. Los pobladores se autodenominan como “gente de las flores” o “floreños”, hablan castellano, y aunque no se asumen como indígenas, practican y reproducen el tequio³⁷ y algunos elementos de la organización comunitaria.

2.3.5. Tehuanos y tecos

Los pueblos zapotecos (de Juchitán y de Tehuantepec) se posicionaron como un grupo hegemónico en los ámbitos político, comercial y cultural. De modo que otros pueblos indígenas retomaron algunos elementos culturales de ese grupo, como la vestimenta de la mujer zapoteca (Barabas y Bartolomé, 1997) y la estructura organizativa de las mayordomías. Ambos pueblos tienen el mismo origen étnico y son hablantes del zapoteco, pero no se reconocen como parte de la misma colectividad. A lo largo de la investigación, respetaré el término al que se adscriben para definir su identidad; tecos o juchitecos para los de Juchitán y tehanos para los de Tehuantepec.

En los umbrales de Rincón Antonio Nuevo, los tecos y tehanos tuvieron notable presencia, contribuyeron a delinear la pluralidad étnica e imprimieron el sello

37 Es importante hacer un paréntesis para definir que entendemos por tequio. Desde la perspectiva de Martin Diskin es una tradición de servicio, consiste en el trabajo común que realizan hombres y mujeres de un pueblo, cuando se trata de construir o reparar los caminos, los puentes, cultivar tierras comunales o realizar actividades en conjunto que benefician a la comunidad (Diskin, 1990:269). Esta tradición está presente en muchos pueblos y comunidades indígenas y no indígenas del estado de Oaxaca, es una actividad importante porque permite la cohesión social y la reproducción de la ayuda.

zapoteco a la cultura local. Arribaron para trabajar como peones en el tendido de vías y en la construcción del complejo. Una vez que el ferrocarril inició sus operaciones, la empresa Pearson los contrató para realizar diversas actividades dentro de los talleres, los almacenes y la estación. Por ejemplo, Rojas (1995:26) indica que en el tendido de rieles se reclutaron a zapotecos de San Gerónimo (hoy ciudad Ixtepec). Es probable que hombres de la misma etnia pero de otros pueblos aledaños a Tehuantepec y Juchitán arribaran, en busca de oportunidades laborales y comerciales.

El ferrocarril requirió una nutrida mano de obra, difícil de cubrir con los habitantes nativos. Rojas (1995:27) menciona que los tecos no querían ausentarse de sus hogares por más de 15 días o un mes. Las compañías mantenían enganchadores en los pueblos para reclutar varones y -de este modo- asegurar que las obras no se detuvieran. Otros indígenas que se enlistaban para trabajar en el proyecto, cuando comenzaba la temporada de cosecha regresaban a sus labores agrícolas. Algunos abandonaban la construcción, por las condiciones laborales, la explotación de la que eran objeto y las enfermedades. La participación de la población indígena -excepto la zapoteca- fue escasa si se compara con la extranjera y la mestiza. Las compañías buscaron todos los incentivos para convencer a los trabajadores de que permanecieran en las obras: aumento de salario, construcción de casas comunitarias cómodas, a los hombres casados se les ofreció jacales para que vivieran con sus familias. Leticia Reina (1992) plantea que la baja participación de los indios se debió a que el proyecto les era ajeno.

El ferrocarril enriqueció a los poblados por donde pasó, especialmente a Tehuantepec y Juchitán, donde la estructura ocupacional se diversificó y se reorganizó en clases sociales, encabezada por una oligarquía de filiación zapoteca (Reina, 1999:181). Rincón Antonio Nuevo no se quedó atrás, tecos y tehuanos participaron en la configuración poblacional. La Pearson los reclutó para ocupar los cargos de mediana jerarquía, en lo administrativo y en la operación del ferrocarril. El hecho de que el nuevo poblado haya sido el escenario de la primera

huelga de mecánicos, maquinistas, fogoneros y obreros del Ferrocarril Nacional de Tehuantepec,³⁸ en abril de 1903 (Rojas, 1995:29) es una muestra de la importancia que tenía como centro ferroviario y de la estructura laboral existente. También muestra la capacidad organizativa de los trabajadores, ya que la huelga obtuvo buenos resultados y pudieron acceder al aumento salarial.

Sin embargo, para principios del siglo XX, solamente ingleses y norteamericanos podían conducir trenes y administrar la empresa, debido a tres factores: los manuales estaban escritos en inglés; eran los únicos capacitados para el manejo de trenes; había una división social del trabajo que no permitía que los nacionales ascendieran a los puestos de mayor rango, siendo una manera de control y discriminación que se materializaban en la actividad laboral y el salario. Por ejemplo, los mexicanos percibía un salario cuatro veces menor al del extranjero.

Los tehuanos y tecos ocuparon empleos dependiendo de su condición socioeconómica y de las alianzas creadas en el ámbito laboral. Algunos fueron contratados como peones, otros como auditores de trenes, supervisores de almacén, jefes de cuadrilla, vendedores de boletos en las taquillas, secretarios de oficina, conductores de tren, telegrafistas. La presencia de estos dos grupos en Rincón Antonio Nuevo no es fortuita, se relaciona con el hecho de que para el siglo XIX, Tehuantepec y Juchitán se habían convertido en los centros de poder político y comercial de la región.

Los cronistas y viajeros relataban que los tehuanos y tecos eran “buenos trabajadores” (Rojas, 1995:13).³⁹ Por lo que las compañías comenzaron -en un primer momento- a reclutarlos. No debemos descartar que las élites zapotecas, aprovecharan sus relaciones políticas y de poder para influir de manera indirecta en algunas decisiones concernientes a la contratación de peones, ocupación de

38 Cuando la Pearson operó el tren, la empresa se denominó Ferrocarriles Nacionales de Tehuantepec. Cuando pasó a manos del gobierno -después de la revolución mexicana- se le nombró Ferrocarriles Nacionales de México (FERRONALES).

39 Algunos cronistas y viajeros que visitaron el Istmo de Tehuantepec durante el siglo XIX fueron Cayetano Moro, John Jay y Charles Brasseur.

cargos y organización de cuadrillas, venta de madera para durmientes. Rojas (1995:20) aporta una lista significativa de contratistas, donde destacan zapotecos, mestizos y norteamericanos.⁴⁰ Los tehuanos supieron utilizar sus influencias y su cercanía con los grupos políticos estatales y federales aliados a Porfirio Díaz, para que una vez que se decretara municipio a Matías Romero, desde el poder central que era Tehuantepec, se impusiera al primer presidente de origen tehuano.

Algunos tehuanos y tecos con una larga tradición comercial en sus lugares de origen y que contaban con el capital suficiente, arribaron a Rincón Antonio Nuevo con el objetivo de emprender negocios como bares, cantinas, billares, abarrotes; desde su llegada se colocaron en las calles aledañas a la estación de tren.

Algunas tehuanas y tecas arribaron con sus esposos, mientras que las dedicadas al comercio llegaron exclusivamente para vender comida en el mercado viejo y en la estación de tren, así como joyería de oro y ropa tradicional (huipiles, enaguas, listones, refajos). Resulta difícil cuantificar el número de tehuanos y tecos que arribaron, lo que destaca es la fuerte presencia cultural en el lugar debido a que reprodujeron su estilo de vida, costumbres, rituales y festividades católicas en honor a su santo patrono Santo Domingo de Guzmán. Los tecos continuaron festejando a San Vicente Ferrer.

2.4. Alianzas matrimoniales de extranjeros y mestizos con mujeres zapotecas

La política de poblamiento y colonización del gobierno Porfirista, obtuvo frutos en el Istmo. Reina (1999:169) señala que en 1880 había 52 631 habitantes y cuando estalló la Revolución eran 109 351, es decir, en veinte años se duplicó la población, siendo el principal factor de este crecimiento la construcción del ferrocarril.

⁴⁰ Rojas (1995:20) menciona que los contratistas tenían a su cargo entre 20 y 200 peones.

Para finales del siglo XIX, Tehuantepec y Juchitán se habían consolidado como centros políticos, administrativos, comerciales y de poder. Desde ahí, las elites zapotecas ejercían su poderío sobre los otros pueblos indios. Los tecos y tehuanos supieron aprovechar la bonanza comercial que trajo el sistema férreo, intensificando y diversificando la producción agro-pecuaria y con ello, consolidaron el poder económico-comercial.

Leticia Reina (1997:10,12,17) indica que los zapotecos, a pesar de tener una fuerte identidad étnica fueron receptivos a los elementos de la cultura española y a los que aportaron otros inmigrantes (ingleses, norteamericanos, franceses y libaneses). Integraron y reelaboraron esos elementos a su corpus cultural. Un ejemplo es el traje de tehuana, elaborado con encajes traídos de Holanda y sedas de la India, o como la comida condimentada a la usanza árabe. La autora también menciona que los mixes, zoques, chontales y huaves pagaron los costos del crecimiento económico que produjo el ferrocarril. Una parte de ellos, emigró a los nuevos centros productivos y de acopio en busca de un salario; asentándose en las zonas periféricas.

Los extranjeros tuvieron un papel relevante en la conformación pluriétnica y el desarrollo económico del Istmo. Reina (1997:16) señala que según el censo de 1890, 10% de población masculina era de inmigrantes extranjeros que se dedicaban a la agricultura y al comercio exterior, eran profesionistas y empleados asalariados que trabajaron en las etapas de construcción del ferrocarril. Los extranjeros al casarse con zapotecas (tehuanas y tecas), abrieron el abanico de posibilidades para acceder a los recursos sociales, materiales, simbólicos e integrarse a la sociedad regional.

Entre las familias adineradas de aquella época, las alianzas se fijaban a través del matrimonio. Entre las de menor recurso, además del matrimonio era frecuente el amasiato. Reina (1997:16) menciona que para finales del siglo XIX, la cuarta parte

de los hijos fueron registrados como ilegítimos, demostrando que algunas mujeres embarazadas eran abandonadas a su suerte.

Para la élite regional, casar a la hija con un extranjero posibilitó el incremento de la riqueza, el prestigio, la consolidación y permanencia del poder. La inclusión de miembros foráneos contribuyó a que las sociedades istmeñas se complejizaran y que paralelamente se ahondaron las diferencias sociales y económicas entre grupos étnicos. Las zapotecas no cambiaron su lengua, costumbres e identidad, en cambio los extranjeros tuvieron que retomar la cultura de sus esposas para formar parte de la sociedad regional, como Maqueo que era de ascendencia italiana; Gyvez, francés; Wooldrich y Oest, ingleses; Nivón y Rueda, españoles, quienes se integraron a la vida social, política y económica de los tehuanos y tecos.

En sus investigaciones, Leticia Reina (1997:16,17) apunta que los extranjeros se fueron posicionando como la nueva oligarquía regional, porque eran ricos comerciantes y dueños de las haciendas, tenían hijos profesionistas (muchos de ellos abogados) que ocupaban los puestos políticos a nivel regional y estatal.

Rincón Antonio Nuevo, receptáculo de población foránea, no fue la excepción. Los extranjeros y mestizos se casaron con mujeres de la localidad, con tehuanas, tecas y mestizas. La alianza matrimonial consolidó el estatus social, económico y político de las familias emparentadas.

La nacionalización del ferrocarril realizada por Álvaro Obregón produjo reacomodos laborales. Los trabajadores mestizos, tehuanos y tecos accedieron a los empleos que habían ocupado los norteamericanos e ingleses. De esta manera se posicionaron como un nuevo sector asalariado, con capital económico y simbólico, factores que posibilitaron el reforzamiento de las alianzas matrimoniales y de compadrazgo que venían practicando con extranjeros, generando un proceso de *amalgamiento* entre estos grupos. Destacaron en el centro ferroviario, apellidos

de origen inglés y norteamericano como Morgan, Symors, Wolf, Clark, Brown. De origen chino como los Yep y Loo, japonés como los Watanabe y los Lafont de origen francés.

2.5. Orígenes de una nueva comunidad cultural

Para 1911, Rincón Antonio Nuevo contaba con diversos giros comerciales - cantinas, billares, fondas de comida, locales de abarrotes- ubicados en las calles contiguas a la estación, en terrenos que pertenecían a la compañía ferroviaria. Los dueños eran extranjeros, mestizos, tehuanos y tecos. Con el tiempo fue adquiriendo relevancia, los negocios se afianzaron, las tierras incrementaron su valor y la empresa aumentó la renta por el uso del espacio para locales y vivienda. Factor que motivó a los comerciantes y a los empleados ferroviarios, que pagaban renta a la empresa –por los cuartos colorados y las tierras donde habían construido sus viviendas- para exigir al gobierno, el fundo legal, como una manera de dar certidumbre jurídica a los terrenos que ocupaban. Lo anterior muestra que los habitantes actuaban de manera cohesionada.

Los comerciantes que tenían las posibilidades económicas para sobornar y pagar los trámites, dirigían los asuntos políticos y legales. Habían pasado varios años desde que arrendatarios iniciaron la lucha por el reconocimiento de los terrenos que rentaban al Ferrocarril Nacional de Tehuantepec. Vázquez (s/f:214) menciona que en 1923 constituyeron la primera mesa directiva para promover oficialmente el fundo legal. Ese mismo año el gobierno declaró a Matías Romero como Puerto Libre, aunque para 1926, le quitó el rango.

En este contexto, los arrendatarios argumentaron que por el crecimiento poblacional era necesaria la dotación de tierras, para ser ocupadas en las actividades agrícolas. Apelaron a las promesas de la Revolución, la de otorgar tierras a quienes lo necesitaran. Por supuesto, el argumento era falso, el poblado había sido fundado como zona industrial y no como agrícola. Sin embargo, el dato

muestra que comerciantes y ferrocarrileros se habían aglutinado bajo demandas comunes, comportándose como un grupo homogéneo. También señalaron que al no tener certidumbre jurídica sobre los terrenos, eran presa fácil del despojo, mermando sus actividades mercantiles y el derecho a la vivienda. Tras largos años de solicitar la dotación ante la Comisión Nacional Agraria, en 1927, en el contexto de la política de reparto agrario, ésta fundó el ejido⁴¹ con 3160 hectáreas (3000 expropiadas a Santa María Petapa y 160 a El Barrio de la Soledad).

Para 1924 la actividad mercantil se incrementó. Los comerciantes nuevamente recurrieron a sus alianzas políticas para que se construyera el primer mercado.⁴² Por el auge que fue adquiriendo Matías Romero, a nivel regional y nacional, aunado a la certeza territorial, se avecindaron más personas y la mancha urbana creció en la periferia del complejo férreo. Las décadas posteriores a 1940 se caracterizaron porque a los flujos migratorios se agregaron otros grupos indígenas.

41 El ejido es un tipo de tenencia de la tierra, el uso y apropiación es colectiva.

42 Ubicado en la calle 16 de septiembre, esquina con calle Iturbide, junto al parque Daniel González Martínez. Este mercado operó durante 42 años.

CAPÍTULO III. MIGRACIÓN INDÍGENA A LA CIUDAD EN EL SIGLO XX

Este capítulo analiza la experiencia migratoria de los petapas, vallistos, sanjuaneros, tecos y migueleños hacia Matías Romero. En lo que he definido el segundo momento de la diáspora, que comprende de 1945 a 1990. Estos procesos imprimieron y moldearon el lugar social que actualmente ocupa cada colectividad. Los presentamos respetando la temporalidad del arribo.

Comenzaré señalando que si bien, los petapas¹ están asentados en Santa María,² resulta importante mencionarlos, ya que a través del comercio local participan en la vida urbana, y particularmente porque están presentes en el imaginario social de los habitantes (ver capítulo II). A partir de la creación de dos colonias en la periferia, este grupo consolidó su presencia, aunado a la disputa territorial que sostiene históricamente con Matías Romero. Para no generar confusión en el lector, nos referiremos a las colonias por su nombre, sin hacer énfasis en la pertenencia a un municipio u otro.

3.1. Petapas

Los testimonios orales indican que en la década de 1930, debido a los conflictos políticos en Santa María Petapa, algunas familias migraron hacia El Paraíso, La Unión, Septune y La Paz; otras crearon El Llano y El Llanito³. Por aquellos años, los usos y costumbres sobre el uso del espacio permitían a los petapas ocupar y

1 Los lingüistas han realizado diversas clasificaciones de las lenguas zapotecas, algunos las dividen en: serrano, nexitzo, villalteco, valle, tehuano, miahuateco, las cuales muestran entre sí diferencias de fonética, vocabulario y estructura (Alcina, 1993:30). Otra división, señala que el zapoteco se divide en nueve lenguas: sierra de Juárez (serrano), Rincón (nexitzo), Caxonos, Bixana, Zapoteco del Valle, Zapoteco del Istmo, Lachiregi, Yohueche, Loxicha. Sin embargo, estas clasificaciones no distinguen el zapoteco de Tehuantepec y Juchitán, del zapoteco que se habla en los municipios de Santo Domingo y Santa María Petapa, por ello en este trabajo, enmarcamos constantemente esa diferenciación.

2 Este municipio se localiza en la región del Istmo de Tehuantepec. Colinda al norte con San Juan Guichicovi; al sur con el Barrio de La Soledad; al este con Matías Romero y al oeste con Santo Domingo Petapa.

3 En la ciudad de Matías Romero se les conocen como colonias, pero realmente son agencias municipales de Petapa. En este trabajo las denominaremos colonias.

usufructuar cualquier terreno al interior de la jurisdicción, aunque estuvieran alejados de la cabecera. Esta práctica respondía a las actividades y necesidades agrícolas y ganaderas. Por ejemplo, los pueblos de El Paraíso y La Unión migraban por temporadas al pueblo de Guivicia, para sembrar y pastorear el ganado.

Eran particulares formas de ocupar el espacio; ello nos habla de la importancia que tenía y tiene para los petapas el territorio. Asimismo nos da la pauta para pensar que la reapropiación de éste, respondió a las experiencias derivadas de la construcción del ferrocarril, el acaparamiento de tierras por parte de extranjeros y en las últimas décadas, el arribo de migrantes sanjuaneros y vallistos.

Los petapas preocupados por el incremento de la invasión de tierras, utilizaron la estrategia de poblamiento para crear una frontera territorial y étnica ante el crecimiento de la mancha urbana en Matías Romero. Fenómeno que permite entender y explicar la fundación y el posterior arribo masivo de petapas a las colonias El Llano y El Llanito. Procesos que no estuvieron exentos de la especulación de autoridades petapas, particularmente en lo que respecta a los pagos por la cesión y posesión de tierras.

3.1.1. Presencia de la autoridad municipal y delimitación territorial

En ambas colonias, los agentes municipales atienden a los pobladores y auxilian en algunos trámites que requieren. La figura de agente representa la presencia de la autoridad municipal de Santa María. También se convierte en una manera de delimitar el territorio y definirlo en contraste con La Oaxaqueña, una de las áreas donde se ubica el conflicto de límites agrarios con Matías Romero.

La oficina de la agencia municipal es un espacio utilizado de manera colectiva. Ahí realizan las asambleas y reuniones sobre las problemáticas que atañen a los pobladores, como la gestión de obras públicas y el abastecimiento de agua.

También es ocupada por las instituciones del gobierno estatal y federal, cuando se trata de repartir despensas, otorgar apoyos económicos a los adultos mayores y pagar los programas Procampo y Oportunidades.

Los petapas de El Llano y El Llanito mencionan que al encontrarse alejados de su cabecera municipal y debido a la disputa territorial con Matías Romero, las autoridades de Santa María tienen en el abandono a estas colonias. En efecto, no cuentan con todos los servicios públicos, las calles no están pavimentadas y en la temporada de lluvias (particularmente entre julio y septiembre) se llenan de lodo e inundan, dificultando el acceso. La mayoría de las casas no cuentan con sistema de drenaje, alcantarillado, agua potable, y utilizan los riachuelos y canaletas para desechar las aguas negras que provienen de las viviendas. Ante la falta de abastecimiento de agua potable, existe la costumbre -entre los pobladores- de construir pozos en los patios; que con el tiempo ha deteriorado los mantos acuíferos, produciendo escasez del recurso vital.⁴

Los petapas mantienen estrecha relación con sus familias en Santa María Petapa y en los pueblos pertenecientes a este municipio. Viajan constantemente a la cabecera para realizar trámites y visitar a sus parientes, asistir a las fiestas patronales, visitar el panteón, cumplir con algún compromiso festivo o familiar, ocupar cargos civiles y religiosos, entre otros asuntos.⁵ El recorrido para llegar a Santa María es de aproximadamente una hora y media, deben abordar un microbús o taxis hacia el centro de Matías Romero y posteriormente un autobús hacia la cabecera municipal.

4 El señor Pedro que en 2011 fungía como secretario de Bienes Comunales y ha ocupado diversos cargos en el ayuntamiento de Petapa, mencionó que el municipio de Santa María está analizando la pertinencia de un proyecto para abastecer de agua potable a estas dos colonias, se pretende traer el agua de un río cercano.

5 Los habitantes tienen que viajar a Santa María Petapa para realizar diversos trámites relacionados con el pago de tenencia de la tierra, traspasos y compra-venta de terrenos, pago del predial o para gestionar obras públicas con sus autoridades municipales (pavimentación, agua, alumbrado público). Incluso cuando se realizan votaciones municipales, estatales y federales, se instalan casillas en las oficinas de las agencias municipales.

Los petapas que residen en las colonias han diversificado las actividades laborales. Algunos hombres se dedican a la agricultura, ganadería, pesca y caza; otros desempeñan oficios: albañiles, plomeros, herreros. Las mujeres venden -en los mercados de Matías Romero- los productos que sus esposos cosechan, cazan y pescan, también elaboran tortillas, comiscal, tamales, chocolates. El vínculo comercial con la ciudad es afianzado por las petapas; su presencia cotidiana refuerza el imaginario social urbano en torno a esta etnia, concebida como terca y belicosa.

Los atributos y emblemas que los petapas consideran de mayor relevancia para delimitar sus fronteras identitarias son: la lengua, el territorio y el vínculo de sangre. El uso de la lengua traspasa el ámbito doméstico; por ejemplo, en los espacios públicos como el mercado y la calle, las mujeres y hombres se comunican en zapoteco.

Los elementos que definen quién forma parte de la colectividad, es el lugar donde se nace y el lazo de sangre. En este sentido, el territorio juega un papel importante en la definición de la comunidad cultural; convirtiéndose en un elemento de disputa constante.

Nosotros los petapas somos de aquí, de Santa María Petapa. Los hijos de nuestros hijos son petapas cuando nacen aquí. Cuando nuestros hijos se casan con otras gentes de fuera ya son medio petapas, mitad petapa mitad gente de fuera. Pero si hablan el idioma pues ellos si son petapas (Entrevista a Don Pedro, petapa).



Mujer y hombre petapas.
Foto tomada por Teresa Portador.

3.2. Vallistos

Los vallistos se asientan -desde la época prehispánica- en la región conocida como Valles Centrales, Oaxaca.⁶ La característica principal de este grupo es que tienen una larga tradición comercial. Por ejemplo, existe la costumbre de que el varón migre para trabajar, generar riqueza y un patrimonio materializado en casas, terrenos y negocios, y con ello, obtener prestigio. La capacidad monetaria que adquiere le permite solventar los gastos que implica la organización de una mayordomía, fiesta o boda. Esta etnia habla una variante lingüística del zapoteco, sin embargo, por los procesos migratorios, la mezcla cultural con los mestizos y el

⁶ Los municipios comprendidos en esta región son 89, y pertenecen a los distritos de Ejutla, Etna, Ocotlán, Tlacolula, Zaachila, Zimatlán.

crecimiento de los pueblos alrededor de la capital oaxaqueña, la lengua se ha ido desplazando por el español.

Los testimonios orales indican que los vallistos de San Antonino Castillo Velasco, Mitla y Miahuatlán de Porfirio Díaz arribaron a Matías Romero, en la década de 1950, motivados por el interés de explorar nuevas rutas comerciales, extendiendo su influencia mercantil hasta Coatzacoalcos, Minatitlán y Acayucan (en el estado de Veracruz); ciudades que se habían consolidado como destinos migratorios, por el auge petrolero.

3.2.1. El proceso migratorio

En la ciudad de Matías Romero, la palabra vallisto hace referencia a las familias provenientes de los Valles Centrales, que reconocen este término para definir su identidad residencial y territorial. Cuando arribaron a la ciudad se asentaron en las colonias Centro, Rincón Viejo, Barrio Juárez Sur, y principalmente en La Oaxaqueña. Los testimonios orales, indican que el primer vallisto que llegó a esta última colonia se llamó Taurino Ramos.

Don Taurino venía con sus hijos y su esposa, Margarita Cruz. Todos procedentes de San Antonino Castillo Velasco, por eso le llamaron a la colonia La Oaxaqueña (Entrevista a Juan, habitante de La Oaxaqueña).

Por esa década, Matías Romero se había consolidado como centro comercial y de poder, por ello representó el lugar idóneo para continuar con las actividades mercantiles, basadas en la venta de flores, frutas, verduras, legumbres, semillas (frijol, lentejas, arroz, habas), especias, hierbas y tlayudas. Los vallistos aprovecharon el contacto con sus paisanos que se quedaron en los Valles Centrales para comprarles los productos.

Con el paso del tiempo consolidaron sus negocios e incrementaron sus riquezas. Actualmente son propietarios de los camiones de redila, que transportan productos

alimenticios desde la capital oaxaqueña hacia Matías Romero. A una cuadra del mercado público, se estacionan las camionetas, donde descargan las cajas de frutas, verduras, flores y alimentos. Las sanjuaneras les compran jitomate, chayote, cebollas por costal o caja, para revenderlos en los mercados, calles y colonias. Los estibadores sanjuaneros transportan la mercancía hacia las verdulerías y negocios.

Los productos que los vallistos han monopolizado para la venta son: chocolate, chorizo, mole, carne enchilada, cecina, tlayuda, pan, hierbas, especias, chiles, flores, frutas y verduras traídos directamente de los Valles Centrales. Estratégicamente han ubicado sus establecimientos comerciales al interior del mercado y en las calles principales.

En las últimas décadas, instalaron cenadurías⁷ en las calles céntricas de mayor circulación; donde venden tlayudas (platillo tradicional que tiene gran demanda en el ámbito local). A partir de las siete de la noche, en la calle Ayuntamiento colocan sus negocios improvisados con lonas, mesas, sillas de plástico y anafres para tostar y preparar las tortillas. Estos negocios son atendidos por mujeres, que son ayudadas por sus esposos y familiares, a veces contratan a jovencitas para que ayuden en la preparación de los alimentos.⁸

Otras familias se han dedicado a la venta de hierbas para infusiones, especias, veladoras, incienso, sahumero, copal y toda la materia prima utilizada en la medicina tradicional y la brujería. Las vendedoras tienen un amplio conocimiento de las plantas y remedios caseros para curar los problemas del hígado hasta el

7 Se les llama cenadurías a los lugares donde se venden comida o antojitos; son espacios que se abren a los comensales solamente por las tardes y noches.

8 Otra familia de vallistos, dueños de una cenaduría denominada Tlayudas del Valle, también venden huaraches, tostadas y tacos. Este local es muy famoso en Matías Romero y goza de demanda entre la población. Se ha convertido en una costumbre llevar a cenar a los visitantes, familiares y amigos a este lugar. Otra cenaduría está ubicada en la calle 16 de septiembre muy cerca del parque Daniel González Martínez.

mal de ojo.⁹ González (1995:261) menciona que como parte de la educación informal, a las mujeres de los valles se les instruye en el conocimiento de las plantas y el uso en la medicina tradicional, conocimiento que se transmite de generación en generación.

Los vallistos han diversificado sus actividades comerciales por las siguientes razones: tienen una larga tradición mercantil, a partir de ésta acumulan riqueza y aseguran el prestigio; la red familiar y de paisanaje les permite extender sus negocios. En los últimos años han cambiado de giros comerciales, incursionando en la venta de ropa al menudeo, piratería (discos compactos y películas), bisutería, joyería de fantasía, bolsas de mano, sombrillas, entre otros productos. Algunos jóvenes migran temporalmente a los Estados Unidos, para ahorrar y posteriormente instalar negocios.

Gran parte de los vallistos que viven en la ciudad han generado riqueza a partir del comercio. Cuando un joven decide casarse o hacer vida de pareja, los padres le financian la puesta en marcha de un negocio. En la organización previa a la boda, los padres del novio reciben todo el apoyo económico y moral de la familia, nunca falta que algún pariente se ofrezca para cubrir los gastos de música, comida, pastel o cervezas. González (1995:257) menciona que generan relaciones sociales y económicas en tres niveles: familiar, comunitario y regional o intracomunitario; sustentadas en códigos de conducta, lealtad y prestigio. Ello permite comprender que utilizan las redes para comprar a sus paisanos y transportar los productos a Matías Romero.

Cuando se transita por el mercado público se puede ver que hombres, mujeres e hijos participan en el comercio, estos últimos aprenden el manejo y atención del negocio. Lo anterior no significa que a las mujeres se les exima del trabajo

9 También utilizan la sangre, la grasa y la carne de animales para elaborar remedios (González, 1995).

doméstico, al contrario, son las encargadas de cocinar, realizar las actividades del hogar y “llevar el orden” de la casa.

El excedente de la riqueza es invertido en la construcción de casas, en la renta y compra de nuevos locales y camionetas, bienes útiles para continuar con la actividad mercantil. Al menos en La Oaxaqueña gozan de un estatus económico alto en comparación con la mayoría de los colonos; sus casas de concreto destacan de otras viviendas, como la de los sanjuaneros. Como parte de la expansión comercial, algunos vallistos asisten a las ferias, tianguis y mercados “sobreruedas” en los pueblos aledaños a Matías Romero.

Utilizan sus redes de parentesco y relaciones de reciprocidad para asociarse con parientes y paisanos; la plaza comercial denominada Proyecto 14 es un claro ejemplo. Entre varias familias compraron un terreno ubicado en el centro de la ciudad para construir la plaza que consta de locales, baños y un área de estacionamiento; cada negocio tiene su propio giro comercial.

Para los vallistos trasladarse a Matías Romero no representó una ruptura con la pertenencia a la comunidad de origen (Martínez y De La Peña, 2004:91). En el nuevo espacio de residencia, reproducen la cultura echando mano del paisanaje y de las redes de parentesco, que utilizan no sólo de manera instrumental sino como un mecanismo para hacer comunidad en contextos diferentes. Los lazos son reforzados permanentemente a través del compadrazgo, si bien no es común que generen este tipo de alianzas con miembros de otro grupo étnico; en los últimos años se ha detectado la apertura de algunas prácticas de socialización con otros pueblos indígenas y con mestizos.

Cuando arribaron existía una tendencia a la endogamia, viajaban a sus comunidades de origen para crear alianzas matrimoniales. Sin embargo, los hijos y nietos nacidos en Matías Romero han contraído matrimonio con hombres y mujeres de la localidad. Un caso similar se presenta entre los otomíes radicados

en la ciudad de Guadalajara. Martínez y De la Peña (2004:118) señalan que éste grupo se sustenta en una densa red en la que el paisanaje y el parentesco consanguíneo se entremezclan hasta confundirse.

3.3. Sanjuaneros

Este apartado analiza el proceso migratorio de los sanjuaneros¹⁰ hacia Matías Romero.¹¹ Para referirnos a este grupo étnico utilizaré el término al que se adscriben, el de sanjuaneros,¹² en tanto que hace referencia a la identidad y al lugar de procedencia: San Juan Guichicovi. En este municipio habla *ayuuk*, el 77 por ciento de la población, lo que demuestra que la reproducción de la lengua sigue teniendo un peso relevante.

Durante la segunda mitad del siglo XX, los sanjuaneros y otros pueblos indígenas (zapotecos y chinantecos) vivieron la represión política ejercida por los caciques y jefes políticos.¹³ Relaciones de dominación y explotación que eran ejercidas desde las cabeceras municipales y distritales que sentaron las bases para el descontento

10 Los sanjuaneros están contemplados dentro de la categoría étnica mixe utilizada en los censos, en investigaciones históricas y antropológicas. Para efectos de explicación y ubicación geográfica, podemos decir, que los mixes se asientan en la zona noreste del Estado de Oaxaca. La configuración topográfica condiciona algunos aspectos de su vida, ya que las comunicaciones terrestres son escasas. En la mayor parte de los casos las comunidades y rancherías se comunican al interior de la sierra mixe por veredas y caminos reales, trazados desde la época prehispánica. Este grupo indígena tiene presencia en 19 municipios enclavados en la sierra, con excepción de los municipios ubicados en la zona baja del Istmo de Tehuantepec.

11 En la zona baja están comprendidos los municipios de San Juan Guichicovi, San Juan Mazatlán y San Juan Cotzocón. La lengua *ayuuk* sigue reproduciéndose en algunos municipios más que en otros. En la zona alta y media, el porcentaje de hablantes es muy elevado, superior al 90 por ciento del total de la población. Pero en los de la zona baja, la situación es distinta, por ejemplo, en Mazatlán lo habla el 45 por ciento y en Cotzocón el 32 por ciento.

12 Los sanjuaneros también se autodenominan *ayuuk jä'äy*, que se traduce como "gente del idioma florido" o "elegante". El vocablo *A* significa boca, idioma, verbo o palabra; *yuuk* significa montaña; y *jä'äy* es gente o muchedumbre. Los estudios lingüísticos señalan que esta lengua, al igual que el zoque-popoluca y tapachulteco se vinculan al tronco lingüístico macro maya. Esta hipótesis sugiere que los *ayuukjä'ay* ocuparon una gran franja del Istmo de Tehuantepec. Otra hipótesis señala que es probable que el proto-mixe-zoque haya sido la lengua que hablaron los olmecas (Escalona, 2002; Nahmad, 2003,1994; Reyes, 1995; Oseguera, 2005a).

13 En 1938 el gobernador de Oaxaca, Constantino Chapital, proclama la creación de un distrito mixe con cabecera en Zacatepec, a la cual se adhieren por lo menos 16 municipios mixes con excepción de los pueblos de la zona baja que quedan circunscritos al distrito de Juchitán.

y la organización social. En la década de 1970, los pueblos de San Juan Guichicovi se unieron para luchar contra los atropellos del cacique. No obstante, el proceso de organización provocó severos conflictos políticos y asesinatos, y la salida de familias enteras. En este contexto, surgieron organizaciones como la Asamblea de Pueblos Mixes para el Desarrollo (ASAM) y la Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (UCIZONI). En los pueblos de Lachiguiri, Guevea de Humboldt y San José el Paraíso se gestó la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI) influenciada y apoyada por el obispado de la Diócesis de Tehuantepec, a través de su labor pastoral de la Teología de la Liberación (Portador y Solórzano, 2011).¹⁴

Durante los años del conflicto entre el pueblo y el cacique de San Juan Guichicovi, muchas familias huyeron por el temor y la violencia. Con el apoyo de los maestros locales se desterró a Maclovio de León y a sus pistoleros.¹⁵ Para la década de 1970, Matías Romero se había posicionado como el único centro comercial, laboral y de servicios de la zona norte del Istmo. Los sanjuaneros que huían del cacicazgo emigraron a la ciudad, convirtiéndola en el nuevo lugar de residencia.

14 Para profundizar en el tema de los procesos organizativos de UCIRI, consultar: Teresa Portador y Octavio Solórzano (2011), "La Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo: una organización emblemática en el marco del comercio justo", en Martha Judith Sánchez (coord.), *La encrucijada del México rural. Contrastes regionales en un mundo desigual*, Ed. AMER, México, pp. 51-71.

15 Cuando se expulsó al cacique, a sus pistoleros y sus seguidores, Maclovio se instaló en Matías Romero y algunos de sus seguidores también.



Sanjuaneros. Colonia La Oaxaqueña.
Foto tomada por Teresa Portador.

3.3.1. La diáspora violenta

Las redes de parentesco y paisanaje jugaron un papel significativo en la migración del campo a la ciudad. El proceso de asentamiento de los sanjuaneros en las colonias de Matías Romero no se podría entender sin el uso de las redes. Las primeras familias arribaron en 1976, provenían de El Zacatal, Encinal-Colorado, Ocotal, Paso Real, Boca del Monte, rancherías que pertenecen al municipio de San Juan Guichicovi.

Cuando nosotros llegamos aquí, éramos más de 30 familias. Salimos por el cacique, porque armó a un poco de gente de Ocotal, de Chocolate, de Encinal y de San Juan. Tenía sus “guaruras” que hacían maldades, todo lo que encontraban a su paso (ganado y bestias) se lo llevaban al cacique. Ellos robaban y mataban a la gente. Esa es la razón porque salimos muchos, eso fue en 1976. Nos salimos como pudimos en el mes de noviembre, dejamos todo allá. Nos venimos por “el camino viejo” que llaman Paso Sanjuanero y que sale de la comunidad El Chocolate (ranchería de San Juan) y llega a Rincón Viejo (colonia de Matías Romero). Al llegar aquí,

nos hospedaron los hermanos que son de nuestra misma religión evangélica, nos refugiaron en el templo La Hermosa que está en la colonia Robles Poniente a unas cuadras de La Oaxaqueña. (Entrevista a Maclovio, sanjuanero y pastor de la Iglesia Pentecostés en La Oaxaqueña).

Las tierras donde se establecieron estaban literalmente desocupadas, en contraste con otras colonias ubicadas en la periferia de la ciudad, que habían sido ocupadas durante la primera mitad del siglo XX. En el momento de arribo, había casas dispersas, habitadas por petapas y vallístos. La zona era un llano seco, no había arboles, no existían trazos de calles ni manzanas. Don Matías¹⁶ recuerda:

Yo llegué en 1976. No había calle, pura vereda. No había manzanas, no había nada; como que no iba a progresar. Gracias a Dios había un señor que estaba encargado del terreno y el luchó en aquel tiempo para que tuviéramos luz (Entrevista a Matías, sanjuanero asentado en La Oaxaqueña).

El testimonio se refiere a los señores Isauro y Mauro (difuntos), que en la década de 1970, fueron los primeros en avecindarse en La Oaxaqueña. No encontré algún dato que explicara el arribo de estos hombres. No obstante, jugaron un papel significativo en la gestión de los permisos para la creación del asentamiento.

Se decía que estas tierras no tenían dueño. Cuando llegamos nosotros fue cuando se empezó a pensar en la fundación de la colonia, porque nosotros éramos muchos, por eso la colonia agarró más fuerza. Nosotros hablamos con Isauro y Mauro para que nos dieran unos solares (terrenos) y ya después buscamos trabajitos, porque llegamos sin dinero (Entrevista a Matías, sanjuanero asentado en La Oaxaqueña).

Una vez establecidos construyeron sus pequeñas viviendas de lámina y madera. Con el paso del tiempo, otras familias de Chocolate, Pachiñé, Santa Ana, Buena Vista, Sarabia se fueron instalando. En un primer momento, los familiares y paisanos que vivían en la incipiente colonia les dieron alojamiento; posteriormente los apoyaron para obtener un terreno y construir sus viviendas. Las tierras no se

16 Informante proveniente de Encinal (San Juan Guichicovi). Desde 1976 vive en La Oaxaqueña.

compraban, no obstante algunas autoridades aprovecharon la coyuntura para cobrar los trámites. Uno de los requisitos para tener derecho a un lote era participar en las reuniones y asambleas, dar cooperaciones para solventar los gastos de los que realizaban los permisos de luz y agua.

En aquel entonces, no se compraban los terrenos. Gracias a Dios este lugar donde esta mi casa yo no lo compré. Estos terrenos estaban libres. Yo solamente iba a las juntas que realizaban. El primer día que asistí, el señor Isauro y Mauro me llamaron y me dijeron: ¿oye tú, cómo viniste acá y quién es tu familia? Yo le dije: mi tío es Don Alberto “el rociador” y el otro es mi hermano. Entonces me dijeron: ¿qué piensas, te vas a quedar una temporada chambeando o te vas a quedar definitivamente? Yo contesté: yo quiero quedar aquí, quiero vivir acá (Entrevista a Matías, sanjuanero asentado en La Oaxaqueña).

Cuando la zona comenzó a poblarse, los encargados tramitaron ante el gobierno la petición de legalizar la colonia. En aquellos años la selección de los terrenos era relativamente libre, es decir, el ocupante tenía la libertad de elegirlo.

Los encargados me dijeron que buscara mi terreno. Mi señora y yo fuimos a buscar nuestro pedazo de tierra y una vez que la elegimos los encargados vinieron a medir el lote (25 por 30 metros), pararon cuatro estacas y me dijeron que construyera mi casa. Ahí paramos nuestra casita con ayuda de mis hermanos y familiares (Entrevista a Matías, sanjuanero asentado en La Oaxaqueña).

Los nuevos pobladores comenzaron a organizarse para adquirir servicios de luz, agua potable, drenaje y escuelas. Dos años después el gobierno del Estado les asignó una escuela bilingüe ubicada en una casa particular, porque no había salones. Cabe decir que en los años de fundación de la colonia, los sanjuaneros pusieron la mano de obra para abrir los caminos, construir las aulas y la iglesia católica.

Pues así empezó el trabajo, primero se hizo la escuela y su galera, después la iglesia católica de San Juan Bautista. Nosotros fuimos a cortar madera para construir (Entrevista a Matías, sanjuanero asentado en La Oaxaqueña).

Posteriormente el gobierno estatal envió a sus ingenieros para iniciar las obras del trazo de las calles y definir las manzanas. Después se le dotó a la colonia de agua potable, drenaje y teléfono, todos estos servicios se fueron ganando poco a poco. Sin embargo, actualmente no todas las calles cuentan con todos los servicios.



Mujer sanjuanera y habitante de la colonia La Oaxaqueña.
Foto tomada por Teresa Portador.

3.3.2. Organización social y política en La Oaxaqueña

Los habitantes de La Oaxaqueña hacen vida comercial en Matías Romero, se abastecen de alimentos y enseres domésticos, trabajan y venden sus productos. Aproximadamente cada veinte minutos, un microbús -que los pobladores llaman “urbano”- realiza un recorrido para transportar pasajeros del centro de la ciudad hacia la colonia y viceversa.¹⁷

La Oaxaqueña tiene dos agentes municipales, uno de Matías Romero y otro de Santa María Petapa. Asimismo hay un presidente de colonia que representa al primer municipio. La persona que detenta el cargo por tres años es elegida por la

¹⁷ Las concesiones de los microbuses que recorren la ciudad de Matías Romero pertenecen a los hijos y nietos de Maclovio de León (antiguo cacique de San Juan Guichicovi) que residió y murió en la ciudad.

asamblea y debe cumplir con los siguientes requisitos: saber leer, escribir y tener un español fluido, que le permita gestionar trámites ante las autoridades municipales. Ninguna mujer ha ocupado el cargo, sólo varones en edad adulta que gozan de prestigio al interior de la comunidad. Los partidos políticos (principalmente el PRI) se acercan a estos personajes claves, los apoyan e impulsan para que se conviertan en presidentes de colonia, a cambio, deben convencer al mayor número de habitantes para que voten por el partido oficial.

La gente de los partidos siempre nos busca y nos dice que los apoyemos, pero nunca nos dan la preferencia para hacernos políticos, sólo nos ocupan. A mí me han venido a buscar los políticos del PRI y PAN y me dicen: necesitamos tu apoyo, júntame a la gente. A veces les hemos ayudado (Entrevista a Maclovio, sanjuanero y pastor pentecostés).

Los pastores tienen la capacidad de convencer a los miembros de su iglesia para votar por un partido u otro. En 2011 el presidente de colonia era un *ayuukjä'ay* que mantenía una buena relación con el presidente de Matías Romero de filiación priísta.

Al presidente de colonia lo elige el pueblo, y tenemos que trabajar de manera coordinada con el presidente municipal de Matías Romero, todo lo que necesitamos lo hablamos con él, y nos avisa de los programas de gobierno que existen. Nosotros comunicamos en asamblea a la gente. Pero ahorita no hay mucho apoyo del gobierno, porque es otro gobierno en el Estado (Entrevista a Luis, sanjuanero asentado en La Oaxaqueña).

La colonia sigue siendo un bastión priísta, aunque al interior se observa una fuerte división política originada por los partidos políticos. Los pobladores son utilizados por el PRD, PAN y PRI, que les compran el voto a cambio de despensas y promesas de mejoramiento de los servicios públicos.

Antes como todo lo manejaba el PRI no ayudaba, decía que no había apoyo. El municipio de Matías no apoyaba, nosotros tuvimos que construir todo: escuela, agua, drenaje, luz. Ahora si apoyan porque como quieren el apoyo de la colonia, es decir, los votos (Entrevista a Maclovio, sanjuanero y pastor pentecostés).

La presencia de partidos ha generado la creación de divisiones al interior de la colonia. Los pobladores (mayoritariamente sanjuaneros y en menor número petapas y vallistos) señalan que ha disminuido la participación en los tequios; que incluso se han generado enfrentamientos entre ellos debido a las diferencias políticas.

Por el particular proceso de poblamiento de La Oaxaqueña, los pobladores crearon estrategias participativas para cubrir las necesidades básicas, ante la ausencia de autoridades. Esta colonia destaca -de otras que se ubican en la periferia urbana- por la fuerte presencia sanjuanera, y por la reproducción del tequio. Los sanjuaneros trasladaron la cultura y la organización comunitaria, al nuevo espacio residencial. El siguiente testimonio muestra la apropiación del espacio, es decir, han hecho suya la colonia. Al mismo tiempo exhibe la resignificación de la identidad sanjuanera al interior de la ciudad.

Aquí hay puro sanjuanero. Casi no hay gente de razón, solo pura gente que habla dialecto. Tenemos que hacer tequio, debemos ir a la junta porque aquí vivimos. El pueblo nombra a las autoridades. Cuando anuncia el tequio yo voy y participo, porque el día de mañana que yo tenga un problema me van apoyar (Entrevista a Matías, sanjuanero asentado en La Oaxaqueña).

La narración refleja claramente la manera en cómo se han construido las relaciones interétnicas, impregnadas por la discriminación y el estigmatiza. Como bien lo señala Bartolomé (1997:46) en México, sobreviven las calificaciones coloniales que designan a los indios como “gente de costumbre” confrontada con la “gente de razón” representado en el mestizo y el blanco. Dentro de las propias categorías nativas las relaciones asimétricas se hacen evidentes. Como el término *dzul*, utilizado por los mayas yucatecos para designar a los blancos; originalmente la palabra se traduciría como “extranjero”, pero ahora equivale a “amo” o “patrón”.

Bartolomé (1997:46) enfatiza que, en general, la mayoría de los términos usados para denominar a los blancos o mestizos tienden a calificarlos como “catrines”, es

decir, como gente rica y elegante. Las denominaciones gente de costumbre y de razón aluden a la configuración de la díada básica, fundamental para comprender las identidades resultantes de los procesos de articulación étnica en el ámbito nacional.

Las relaciones sociales y políticas no son abstractas, sino que están materializadas en las relaciones de poder que se construyen cotidianamente. Un caso que puede ejemplificarlo es la relación entre el Estado y los pueblos indígenas. Las autoridades municipales construyen pequeñas obras, a cambio de que los pobladores se comprometan a apoyar incondicionalmente al partido político que gobierne el municipio. Esta forma de injerencia e intervención estatal, también ha generado que el tequio comience a perder importancia.

Ahorita la gente ya no quiere participar, ya quiere todo en la mano. El municipio pone todo el dinero para las obras. Cada vez se va perdiendo más el tequio (Entrevista a Raymundo, sanjuanero y presidente de Colonia).

3.3.3. Diversidad religiosa

La diversidad religiosa es otra de las particularidades que distingue a la colonia de otras. Incluso la mayoría de los sanjuaneros no profesan la religión católica. Algunas de las religiones que tienen presencia son la Bautista, Pentecostés, Adventista del Séptimo Día, Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Evangélicos y La Luz del Mundo.

La entrada de iglesias protestantes en los pueblos de Guichicovi tiene su antecedente inmediato en el Instituto Lingüístico de Verano (ILV).¹⁸ Los misioneros

18 El ILV inició sus actividades en México en el año de 1935, en el contexto de la política de alfabetización del gobierno cardenista. Más que apoyar la labor del indigenismo mexicano de castellanizar a la población indígena, auxilió la labor misionera de diversas iglesias protestantes, principalmente en Oaxaca y Chiapas. El líder y fundador era William Cameron Townsend, quien llegó a México invitado por Moisés Saenz, que lo había conocido en Guatemala donde se dedicaba

arriban en la década de los cincuenta; cuando el municipio estaba viviendo transformaciones como la construcción del tramo carretero de Guichicovi hacia la carretera transístmica.¹⁹ Karla Montes (2006:59,60) menciona que los primeros protestantes entran en 1956, empezaron como maestros de inglés en la secundaria y después predicaron la religión; acudían a todas las rancherías, incluso a los terrenos donde se cosechaba el café. Para la década de los setenta, se habían consolidado algunas religiones protestantes en el municipio. Cuando los sanjuaneros migran a Matías Romero, previamente habían pasado por un proceso de conversión al protestantismo.



Iglesia pentecostés en la colonia La Oaxaqueña.
Foto tomada por Teresa Portador.

a traducir el Nuevo Testamento a diferentes lenguas mayenses como medio para educar a la población indígena. Con su programa para traducir la Biblia a varias lengua nativas, Townsend lo transcribió a lengua mixteca en 1950 (Montes, 2006:52).

19 Cabe destacar que la construcción carretera se realizó en distintas etapas, ya que por razones diversas se tuvo que suspender. Es hasta 1979 cuando se logró pavimentar otro tramo que faltaba, el que va de la estación Mogoñé hasta Guichicovi (Montes, 2006:59).

En La Oaxaqueña es habitual que por las tardes, los templos protestantes estén abiertos para recibir a sus miembros. Después de las seis el pastor inicia el culto, momento en que los fieles se reúnen para leer la Biblia y orar. Las iglesias se convierten en otro espacio de socialización y encuentro. Los fines de semana un mayor número de personas asiste al culto, porque son los días en que muchos no laboran.

La Oaxaqueña se ha convertido en un espacio de diversidad religiosa, donde hay cabida para los católicos, que tienen su propia organización. Éstos se congregan en la capilla de San Juan Bautista, donde realizan sus ceremonias rindiendo culto a la Purísima Concepción (8 de diciembre) y a San Juan Bautista, santo patrono de Guichicovi. El comité organiza cada año las mayordomías, retomando algunos elementos de la organización ceremonial zapoteca como la calenda, el paseo, el convite y la lavada de olla.²⁰

3.3.4. Actividades económicas

Cuando los sanjuaneros arribaron a la ciudad, buscaron la manera de sobrevivir, los hombres, por ser jefes de familia tenían la responsabilidad de llevar el sustento a sus hogares. La mayoría no había salido de sus comunidades, por lo que el nuevo espacio de residencia representó retos. En Matías Romero se enfrentaron a las problemáticas derivadas de su condición étnica, la mayoría eran monolingües y los bilingües tenían poco dominio del español, no sabían leer ni escribir.

En aquel tiempo yo no hablaba ni “sí” ni “no”, apenas estaba entendiendo el español, porque para hablar está difícil. Mi esposa me dijo: ¿y cómo vamos a aprender el español? Y yo le dije: ¿y cómo es que habla y aprende el loro y el cotorro? (Entrevista a Matías, sanjuanero asentado en La Oaxaqueña).

20 Las mayordomías en el Istmo son una manifestación de la cultura zapoteca. Estas festividades duran aproximadamente 7 días, inician con el “Dxibeu” o “espera de la luna”, la calenda, el paseo, el convite de flores, la misa, la fiesta mayor y finalizan con la “lavada de olla”. La celebración a San Juan consiste en la celebración de la misa y al finalizar la ceremonia se reparte comida.

Los sanjuaneros se las arreglaron para emplearse en los trabajos de construcción, limpiando y desmontando terrenos. Otros se desempeñaron como ayudantes de carpinteros y como estibadores (cargadores). En aquel tiempo, el auge económico y comercial en la ciudad requería mano de obra, se empleaban a hombres para transportar los productos; los estibadores sanjuaneros llenaron esta demanda. Los negocios del centro, tiendas de abarrotes, ferreterías, compañías cerveceras solicitaban constantemente cargadores.

Trabajé de estibador 30 años en el mercado. Ganaba de 30 a 40 pesos diarios, con eso mantenía a mi señora y a mis 5 hijos, antes alcanzaba. Ahorita se gana 200 y no sirve para nada. Cuando llegaba el camión transportista con material o abarrotes, el encargado de organizar, nos iba dando nuestro turno para ir cargando y descargando. Cargábamos desde cemento hasta cerveza. Antes no había montacarga, solo era mano de obra, pero había mucha chamba con la Corona, la Superior y la Carta Blanca (empresas cerveceras con fuerte presencia en el Istmo) (Entrevista a Matías, sanjuanero asentado en La Oaxaqueña).



Estibador sanjuanero en el centro de Matías Romero, Oaxaca.
Foto tomada por Teresa Portador.

La situación de esta población indígena no ha cambiado, continúan careciendo de salarios dignos; la condición de indígenas migrantes es una limitante. El bajo nivel educativo no les permite obtener empleos mejor remunerados para mantener

dignamente a la familia. Es común que otros integrantes del núcleo, sobre todo los jóvenes, niños y adultos mayores trabajen para aportar ingresos.

Durante la década de 1990, los jóvenes veían en el ejército una opción para escalar socialmente y obtener un ingreso fijo, muchos se enrolaban en la milicia. Actualmente, los hombres jóvenes trabajan en las tortillerías, en la construcción, como cargadores en las ferreterías y tiendas de abarrotes, como albañiles, transportando la carne del rastro al mercado público. El oficio de estibador se ha restringido a los adultos.

Hace 15 años era común que las jovencitas trabajaran como empleadas domésticas en las casas del centro. Actividad que cayó en desuso porque al acceder a estudios de secundaria y bachillerato, sus aspiraciones han cambiado, ahora se emplean en las farmacias, tiendas de ropa, casas de empeño, zapaterías o migran hacia otras zonas del país.

Las familias que cuentan con capital han comprado locales fijos en el mercadito campesino, para vender frutas, verduras, maíz y frijol. Otros han instalado negocios de ropa, comida y antojitos. Las mujeres que aportan ingresos para el sostenimiento familiar improvisan negocios, en los pasillos del mercado público y en las banquetas de las calles principales, ofreciendo jitomate, cebolla, verdura picada, chayote, café, totopos y tortillas. Las hijas de estas mujeres caminan por el mercado ofreciendo sus productos. Otras elaboran panchiapa²¹, tamales de elote, de chipil, de frijol, de rajas, y en las tardes venden por las calles del centro y en las colonias.

Yo hago todos los días panchiapa y a veces tamal de elote. Salgo todas las tardes a vender con mi hermana y recorreremos la colonia, y cuando no hay mucha venta aquí, nos vamos hasta el centro y a Barrio Juárez, allá sí nos pagan muy bien (Entrevista a María, sanjuanera asentada en La Oaxaqueña).

21 El panchiapa es un pan elaborado con harina de trigo y panela, no incluye manteca ni aceite. Tiene amplia demanda en el mercado local.



Sanjuaneras elaborando panchiapa. Colonia La Oaxaqueña.
Foto tomada por Teresa Portador.

Los adultos mayores y niños venden -por las calles y en los autobuses- dulces, churros y frituras (elaboradas de papa, plátano macho, chicharrones, malanga). Los niños recogen basura en los establecimientos del centro y los transportan a los camiones-contenedores; también bolean zapatos, particularmente en las terminales de autobuses y en las calles céntricas, a estos niños los denominan “boleritos”. Las niñas también participan en las actividades domésticas o mercantiles que les encomiendan los adultos. Por ejemplo, el hijo o hija, acompaña a la madre y le ayuda a vender.

Algunos varones adultos tienen como actividad, la venta de raspados, nieves, paletas, elotes cocidos, atole y tamales. Los sanjuaneros no están exentos de repetir la diáspora. Algunos hombres han optado por trasladarse al norte del país y trabajar en las maquilas, otros prefieren cruzar la frontera y cumplir el sueño americano. Desde la distancia se han convertido en el sostén del núcleo familiar, al enviar dinero a las esposas, hijos y padres. Otros se emplean como jornaleros agrícolas en Sinaloa y Baja California. En la temporada de cosecha de hortalizas,

llegan reclutadores a La Oaxaqueña para contratar hombres y mujeres; en muchas ocasiones migran familias enteras.

En las décadas de 1970 y 1980 los puntos de migración eran las ciudades petroleras de Minatitlán y Coatzacoalcos (Veracruz); en 1990 lo fue el Distrito Federal y la capital oaxaqueña. En los últimos años, el patrón migratorio ha cambiado y los estados del norte se han posicionado como los lugares que -desde la perspectiva de los sanjuaneros- ofrecen mejores condiciones de vida y empleo.

Algunas familias que han reunido capital durante su estancia en los Estados Unidos o en las ciudades fronterizas, al regresar a Matías Romero emprendieron negocios informales con diversos giros: venta de discos compactos y películas piratas, ropa, juguetes, bisutería y electrónica. Las familias con mayores ingresos, invirtieron en la educación profesional de sus hijos, en la capital oaxaqueña o en aquellas ciudades donde tienen parientes; otros accedieron al sector magisterial.

La vinculación con el pueblo de origen está vigente, debido al flujo continuo de transporte²² y la cercanía entre la urbe y Guichicovi. Viajan constantemente a las rancherías para visitar a sus familiares, asistir a las fiestas, rituales católicos y protestantes. La visita implica necesariamente una larga charla para ponerse al corriente de todo lo que sucede en el pueblo y en la ciudad.

El parentesco²³ tiene una función central en la reproducción del grupo. Las redes traspasan el espacio físico, como en los procesos migratorios donde los parientes y paisanos se ayudan. Los vínculos afectivos cimentados en reglas, compromisos

22 El viaje de Matías Romero a Guichicovi es de una hora aproximadamente. Las camionetas - como les llaman- parten cada 20 minutos.

23 En muchas ocasiones, en una sola vivienda habitan los padres, hijos, abuelos, nietos, tíos, tías y sobrinos. Las relaciones de parentesco tienen gran importancia para los sanjuaneros. El padre es el pilar de la familia, y en caso de no estar, ese papel recae en la madre o el hijo mayor; en otros casos el tío consanguíneo paterno asume el rol. La función de un padre y de una madre es muy importante en la educación y la formación (Montes, 2006:33). El padre enseña al hijo, las labores del campo o su oficio.

y obligaciones morales se materializan cuando se necesita el apoyo o ayuda de los parientes. Por ejemplo, cuando se construye una casa, para pedir un préstamo económico o para migrar.

3.4. Migueleños

Los migueleños son hablantes de la lengua zoque. A este término se adscriben para definir la identidad étnica y socioterritorial, porque hace referencia al lugar de procedencia: el municipio de San Miguel Chimalapa.²⁴

Cabe hacer una aclaración, para evitar confusiones. En el capítulo II hago referencia a los chimas de Santa María Chimalapa que arribaron a finales del siglo XIX, a Matías Romero. A pesar de que en algunas investigaciones y censos se refieren a los chimas y migueleños como zoques; éstos marcan una diferencia identitaria en razón de la pertenencia al pueblo de origen. Sin embargo, en ciertas coyunturas sociopolíticas, específicamente cuando se aglutinan en torno a la defensa de la selva, apelan al término chima como una categoría genérica y amplia. Ello da cuenta de que la identidad es flexible y puede aglutinar a otros grupos o sectores dependiendo del contexto social, de las relaciones que entablen y de los intereses compartidos.

24 San Miguel se localiza en el Istmo de Tehuantepec, específicamente en la Selva de los Chimalapas. Colinda al norte con el municipio zoque de Santa María Chimalapa, al sur Santo Domingo Ingenio, Juchitán, Niltepec, Tapanatepec, al este con el estado de Chiapas y al oeste con el municipio zapoteco de Ixtepec. San Miguel cuenta con aproximadamente una veintena de poblados que tienen la categoría de agencias municipales y de policía, los cuales están distribuidos a lo largo del territorio. En la cabecera municipal se localiza el cabildo indígena y sus autoridades.



Miguelero en la colonia El Bajío.
Foto tomada por Teresa Portador.

3.4.1. Los motivos de la migración: conflictos políticos en San Miguel

Los migueleros arribaron a Matías Romero, en la década de 1980 y se asentaron en las colonias Barrio Nuevo, Pumarosa y el Bajío, en este último se ubica el mayor número de familias. Por aquellos años, San Miguel Chimalapa vivía problemas políticos que provocaron enfrentamientos entre grupos opuestos. La violencia, el asesinato de personas y autoridades municipales produjeron la salida de familias enteras. Desde la perspectiva de Trejo (2006:20), el conflicto armado se suscitó en el contexto de un problema étnico, aunado a factores externos como el narcotráfico y la influencia de las organizaciones políticas regionales como la Coalición Obrero Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI) y el Partido Revolucionario Institucional (PRI).

Otro de los factores que podemos enunciar es la producción de marihuana. Por aquella época, San Miguel se posicionó como uno de los municipios con mayor

producción del enervante, y muchas familias se dedicaron por años a la siembra y venta. Sin embargo, el fenómeno provocó problemáticas particulares, como una espiral de violencia, conflicto e inseguridad. Motivo que orilló a muchas familias a iniciar la búsqueda de nuevos espacios de residencia como Matías Romero, donde se emplearon como comerciantes; otros continuaron vendiendo madera extraída de la selva de los Chimalapas, que transportaban a Huatulco, la ciudad de Oaxaca, los estados de Veracruz y Chiapas.

Juchitán fue otra ciudad donde se refugiaron, por la cercanía geográfica y los parientes que residían ahí. Otros huyeron hacia Minatitlán, Coatzacoalcos y Acayucan,²⁵ que por el auge petrolero representaba la zona idónea para encontrar empleo. El caso que ejemplifica el proceso migratorio es el de una familia migueleña que llegó a Matías Romero y rentaron unos cuartos en la colonia Barrio Juárez Norte. Uno de los parientes que trabajaba en la Comisión Federal de Electricidad los colocó en esa empresa.

Después de que nos dieron trabajo en la Comisión, nos enteramos de que vendían unos terrenos aquí en la colonia El Bajío,²⁶ así que entre mis hijos y yo compramos este gran terreno, eso fue en los ochenta. Después lo dividimos en varios lotes y cada uno agarró un pedazo. Aquí también están dos de mis hijas viviendo con mis nietos. Una de ellas vende queso y mantequilla en el mercado (Entrevista al señor Antonio, migueleño).

Posterior a la jubilación, los hijos de Antonio, compraron dos locales en el mercado campesino donde actualmente venden maíz, negocio redituable si tomamos en cuenta que estos hermanos compran el producto por toneladas. Lisboa (1999:47) destaca que para los migueleños, los nexos familiares y de paisanaje son esenciales y trascienden la ubicación geográfica.

25 El auge petrolero que vivió el sur de Veracruz en la década de 1970, lo posicionó como un polo de migración. Muchos indígenas de la región istmeña migraron a esa zona buscando mejores condiciones de vida.

26 La colonia El Bajío pertenece al municipio de Santa María Petapa, pero es parte de la zona conurbada de Matías Romero.

En efecto, los asentados en Matías Romero mantienen vínculos fuertes con sus paisanos. Se visitan continuamente y están en comunicación, poniéndose al tanto de los acontecimientos políticos y familiares que acontecen en el pueblo. Realizan viajes de manera regular (el viaje dura aproximadamente 2 horas) para visitar a la familia, cumplir con algún compromiso, asistir a las celebraciones en honor a San Miguel Arcángel (29 de septiembre), el Santo Niño (6 de enero) y San Bernardo (20 de agosto).

Entre los migueleños la transmisión identitaria patrilínea se reafirma constantemente en la asociación de los hijos con el origen de los padres. Si una mujer migueleña se casa con un fuereño, avecindado o ladino, sus hijos serán asociados e identificados con el padre. El parentesco consanguíneo tiene un peso específico para este grupo, ya que éste no desaparece a pesar de las distancias espaciales. Las redes parentales tienen la función social de generar reglas de reciprocidad, los miembros asumen el compromiso de ayudarse, sobre todo entre hermanos-hermanas y padres-hijos. Al recibir la ayuda se asume la norma de la reciprocidad, en caso de no restituirla, se piensa que será castigado por el Santo Patrón, al grado de enfermar o morir. Estas son formas de control social y de asegurar la reproducción de la cadena de favores entre los miembros.

3.5. Las tecas de Juchitán

En general, los grupos zapotecos tienen una fuerte presencia en el Istmo de Tehuantepec, tanto en la parte oaxaqueña, como en la veracruzana (principalmente en Minatitlán y Coatzacoalcos). En la región, los municipios con fuerte presencia zapoteca son Juchitán,²⁷ Tehuantepec, Espinal, Salina Cruz, Ixtepec, Ixtaltepec, Unión Hidalgo, Ixhuatán y Matías Romero.

27 El municipio de Juchitán colinda al norte con Unión Hidalgo e Ixtaltepec, al sur con el Océano Pacífico, al este con Santo Domingo Ingenio, al oeste con Santa María Xadani, Espinal y Salina Cruz. Juchitán es la cabecera distrital de los municipios del Istmo y en toda la región es la que ocupa un lugar importante, porque es el centro comercial y de servicios, ahí se localizan tiendas comerciales como Soriana, Aurrera, Milano, Coopel. La ciudad de Juchitán está ubicada

En este apartado centraremos la atención en las mujeres zapotecas de Juchitán, por ser quienes tienen presencia comercial en Matías Romero. En el Istmo se les conoce como tecas, aunque también es un término con el que se sienten identificadas. Ellas tienen un peso importante en la actividad comercial y cultural al interior de sus comunidades culturales.

En los estratos con menor poder adquisitivo existe una clara división del trabajo, donde los hombres dedicados a la pesca, agricultura y cacería, llevan el producto de su trabajo al hogar, y las esposas e hijas se encargan de transformarlo para darle un excedente de valor. Por ejemplo, si se trata de iguanas, las guisan para después venderlas en el mercado. Si es pescado y camarón, lo seleccionan, cuecen, salan y secan para posteriormente venderlo en el mercado, al interior de la región o en otros estados del país.

Matías Romero, históricamente ha representado el espacio idóneo para que las tecas desarrollaran la actividad de vendedoras, contribuyendo a mantener el lazo comercial con este centro ferrocarrilero. Como lo señala Marinella Miano (1994:73) estas comerciantas tejen eficaces redes de circulación de productos, creando un sistema comercial complejo que traspasa lo regional para articularse al mercado nacional.

estratégicamente en la zona donde convergen dos rutas carreteras importantes en el sureste mexicano, que la conectan con varios estados del país: Veracruz, Puebla, Distrito Federal, Oaxaca, Chiapas. Las dos carreteras más importantes que tocan territorio juchiteco son la Transístmica (que va de Coatzacoalcos a Salina Cruz) y la Panamericana (que va de Oaxaca, pasa por el Istmo y continúa hacia Tapachula, Chiapas).

3.5.1. Migración por motivos comerciales

No podemos soslayar que desde los umbrales de la ciudad ferrocarrilera, la presencia de tecas fue muy importante, aunque también estuvieron presentes otras zapotecas de Chicapa de Castro, Ixtaltepec, Ixtepec y Tehuantepec, que arribaron por aquellos años para vender diversos productos: pescado y camarón seco, queso, mantequilla, huipiles y joyas de oro (aretes, cadenas, esclavas), cerveza, refrescos y dulces tradicionales.

Las comerciantas viajaban por temporadas a diversos puntos de la región, se hacían acompañar de mujeres adultas y en otros casos organizaban su propio grupo de muchachas solteras (como ellas las denominaban). Así lo narra Doña Basilia,²⁸ mujer de ochenta años que llegó a Matías Romero por motivos comerciales:

Cuando era joven viajaba a Coatzacoalcos, Minatitlán y Chiapas, con cuatro amigas, para vender pescado, camarón seco, totopo, queso y mantequilla. En ese entonces era soltera y mi madre me daba permiso de salir a vender. En los lugares a donde íbamos buscábamos posada y nos quedábamos por días. En aquel entonces en puro ferrocarril andaba uno. Pero después mis amiguitas se casaron por Chiapas y ya no tenía con quien salir a vender. Mi madre ya no quería darme permiso para salir sola, pero ya me había acostumbrado a andar vendiendo. Yo ya tenía 18 años y me fui a vender a Minatitlán, después me vine a Matías y aquí conocí a mi esposo que era de Tehuantepec y trabaja aquí en el ferrocarril. Me casé y la empresa nos dio un “cuarto colorado”, en el centro.

Cuando me casé, mi señor ya no quiso que yo vendiera. Yo si quería porque ya me había acostumbrado; no estaba a gusto y siempre le decía a él que quería tener un negocio. De tanto que le estuve rogando aceptó, pero dijo que si quería un negocio que lo pusiera en la casa. Ahí vendía trastes de peltre, carne de res, pescado, frijol, totopo, queso y mantequilla. Todas las mujeres de los ferrocarrileros se acostumbraron a “agarrar en

28 Doña Basilia, a pesar de vivir desde hace muchos años en Matías Romero, siempre ha mantenido el vínculo con la comunidad de origen. Como no tuvo hijos, vive con su sobrino *muxe* - hijo de su hermana- quien la cuida y acompaña. A pesar de su edad, continúa con el comercio, ahora vende joyería de fantasía y chapa de oro.

abono²⁹ y me pagaban cada quince días cuando sus maridos cobraban. Yo compraba el frijol, la carne de res y puerco en el mercado y lo revendía en mi casa. Las mujeres agarraban un kilo de carne, de frijol, de pescado. De mi pueblo me mandaban mantequilla y queso porque allá hacen buena mantequilla. Mi esposo me ayudó primero a financiar mi negocio, pero ya después me fui haciendo de mi dinero con la venta de cosas (Entrevista a Basilia, zapoteca asentada en Matías Romero).

Una nueva presencia de tecas se hizo visible en las tres últimas décadas del siglo XX. Estas comerciantas se instalaron en el mercado público, monopolizando el comercio de pescados y mariscos frescos, pollo guisado y joyería. Con el paso del tiempo han arribado un mayor número, se ubican en grupos de 3 a 5 mujeres en el mercadito campesino, vendiendo camarón seco y haciendo la competencia a las mareñas. Las tecas provienen de algunos barrios de Juchitán como la Séptima Sección y Cheguigo, viajan todos los días a Matías Romero para vender. Debido a la competencia de productos marítimos, otras mujeres han dado un giro comercial, vendiendo guisado de pollo.³⁰

Mi marido me va a dejar hasta la carretera, carga las cazuelas hasta donde pasa el camión transístmico que viene a Matías. Cuando llego aquí, ocupo un cargador, que lleva la cazuela hasta donde tengo mi local (Entrevista a Juana, teca proveniente del barrio de Cheguigo, Juchitán).

La actividad comercial sería complicada si no tuvieran el apoyo de sus “parientas” (madres, tías, suegras, cuñadas, hermanas e hijas mayores) que cuidan a los hijos, mientras ellas salen de casa para vender.

Yo tengo tres hijos, ellos se quedan con su papá. Mi suegra me ayuda a cuidarlos y darles de comer (Entrevista a Juana, teca proveniente del barrio de Cheguigo, Juchitán).

29 “Agarrar en abonos” significa comprar algún producto y liquidarlo en varios pagos. Se volvió una costumbre que los ferrocarrileros abonaran cada quince días, cuando recibían su salario.

30 En el mercado campesino se ubican dos hermanas de Cheguigo vendiendo guisado de pollo, alimento que preparan en sus casas y lo transportan hasta Matías, ellas rentan dos locales en este mercado.

El rasgo que distingue a los tecos, es el papel preponderante que juega la mujer dentro de la economía familiar. Son las que venden y están al frente de sus negocios de manera permanente, en pocos casos u ocasionalmente son apoyadas por sus maridos e hijos varones, aunque si reciben ayuda de los hijos muxes.³¹

Marinella Miano (2004:85) señala que existe un nivel de subordinación de estas mujeres en otras esferas de la vida, como en lo que respecta a su cuerpo y su sexualidad, espacio de dominio de la familia y el marido. En la virginidad de la hija está puesto una parte del prestigio familiar. Muchas de las mujeres padecen violencia doméstica, y es una práctica recurrente la institución de la casa chica, ya que no se sanciona socialmente a los varones, lo que demuestra una doble moral. Los esposos tienen poca participación en la crianza y educación de los hijos. En síntesis, las mujeres son las reproductoras de la cultura y las cuidadoras de que las costumbres se llevan al pie de la letra.

31 Generalmente en el Istmo, particularmente en Juchitán y Tehuantepec se les denomina muxes a los homosexuales. A diferencia del contexto nacional, en la región, éstos tienen un papel dentro de la sociedad y juegan roles específicos, diferenciados de lo masculino y femenino. Por ejemplo, apoyan en actividades comerciales a las madres, abuelas y hermanas, emprenden sus propios negocios, bordan trajes tradicionales, son estilistas, se dedican a elaborar adornos para las fiestas. En Matías Romero son además profesores de danza, montan las coreografías de bailes y vals para las quinceañeras. Los muxes tienen amplia participación en los espacios y ámbitos festivos.

CAPÍTULO IV. LA INVENCIÓN DE LO MATIASROMERENSE

En este capítulo analizo el proceso de conformación de la identidad matiasromerense, enfatizando en los elementos históricos y actuales que dan cuenta de la permanencia de ésta, a través del tiempo. Fenómeno que he denominado, a manera de metáfora: “la invención de lo matiasromerense”.

Algunos planteamientos, reflexiones y análisis que se expondrán a continuación emanaron de la lectura a la obra de Eric Hobsbawn y Terence Ranger (2002), *La invención de la tradición*. Los autores plantean que la costumbre en las sociedades tradicionales tiene la doble función de motor y engranaje, de ahí que algunas presentadas como antiguas por algunas sociedades, son a menudo bastante recientes y a veces inventadas. Al reflexionar sobre mi tema de estudio, consideré la utilidad de la palabra invención para explicar cómo se estructura la identidad matiasromerense, y la manera en que se ha inventado y constituido, a lo largo de un proceso socio-histórico; considerando que las identidades están en constante reelaboración.

4.1. Hacer comunidad

Los matiasromerenses se comportan como una comunidad cultural en tanto que comparten un universo simbólico, definido por Berger y Luckman (2005:123) como la matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales. Es decir, toda la sociedad histórica y biográfica de un individuo se ven como hechos que ocurren dentro de ese universo y que, de manera análoga, funciona como marco de referencia, que explica, justifica, otorga significado y validez a la realidad y contribuye a legitimar el orden social.

Para que la comunidad logre generar un nivel de consenso y unidad, a pesar de los roles (de edad, género, clase social, entre otros) que cada individuo despliega, es necesario que los miembros compartan símbolos, costumbres, valores, gustos

por la música, el son, las fiestas y la comida, aspectos que también funcionan como marcadores de la frontera étnica. Como bien lo señalan Berger y Luckman (2005:53) “lo socialmente compartido es posible gracias a la capacidad del ser humano de elaborar significación y de producir signos”.

El sentimiento de pertenencia social implica cierto grado de lealtad, el cumplimiento de costumbres y normas morales, que definen las formas de comportarse, de actuar, lo que “se debe hacer” o “no se debe hacer”. En caso de no cumplir las pautas de comportamiento se despliegan sanciones sociales.

La pertenencia social involucra niveles de membresía y no induce a la despersonalización ni a la uniformidad de los miembros. Por el contrario, permite la especificidad del individuo, que se ve a sí mismo y es reconocido como perteneciendo a la colectividad, cargando un pasado biográfico irrenunciable, que no se contrapone a lo colectivo, sino se complementa. Desde la perspectiva de Giménez (2000, 1996) existen dos dimensiones que contribuyen a comprender esta realidad: la autoadscripción y la heteroadscripción. La primera responde al proceso subjetivo que emprende cada individuo para adscribirse a una comunidad; la segunda se produce cuando ésta, reconoce y acepta a los individuos como integrantes.

El entramado de significados es posible gracias al proceso de interiorización de la cultura (Giménez, 2005:80), es decir, los símbolos, valores y representaciones que despliegan su función en un momento histórico y social específico. Bourdieu (1997:18,64) lo denomina *habitus*, haciendo referencia a las categorías de percepción y valoración interiorizadas; dispositivos a través de los cuales los individuos y colectivos perciben el mundo; siendo también marcos de referencia para el comportamiento, pensamiento y expresión de los sujetos sociales. Lo anterior sienta las bases para comprender el proceso de invención de lo matiasromerense. Coincido con Hobsbawn y Ranger (2002:8) al no descartar la innovación y el cambio que se pueden generar en un momento dado,

considerando que las comunidades culturales pueden inventar, adaptar o reelaborar emblemas, símbolos, costumbres e inventar tradiciones para un fin determinado.

4.2. Bases históricas y culturales para comprender el proceso de invención de lo matiasromerense

El planteamiento de Horowitz (Citado en Giménez, 2005b:34) es útil para entender y explicar cómo se generan las alteraciones y fusiones al interior de la unidad identitaria. Lo define como proceso de incorporación, cuando un grupo asume la identidad del otro o bien incorpora a su cultura, elementos ajenos y externos. Ello permite plantear que entre los tehuanos, mestizos y extranjeros (ingleses, norteamericanos, chinos, libaneses, franceses) se engendró un amalgamamiento a partir de las alianzas matrimoniales y la construcción de redes sociales. Estas asociaciones tenían como fin la obtención de ciertos beneficios y la permanencia de los grupos, aunque de manera análoga contribuyó a procesos de apoyo y ayuda mutua.

Los extranjeros y mestizos que arribaron al Istmo se unieron y casaron con mujeres tehuanas y tecas, mecanismo que funcionó como pase de membresía al grupo tehuano (ver en el capítulo II). Para comprender y explicar la predominancia que la cultura zapoteca tenía y tiene en la región, el planteamiento de Goffman (2006:47) es de utilidad; sugiere que en ciertos contextos la adopción de bienes culturales o la imitación de actitudes y conductas se relacionan con la aspiración que tienen algunos grupos de ascender a los estratos superiores, deseando ocupar un lugar prestigioso.

En algunas sociedades socialmente estratificadas como lo es la ciudad de Matías Romero, se originan procesos de idealización. Goffman (2006:47) señala que las colectividades y clases sociales idealizan a los grupos que gozan de prestigio y posición económica alta. Luchan por ascender y cubrir las actuaciones correctas

que permitirán la movilidad, a través de la obtención de ciertos signos (que utilizan los estratos altos) y el buen manejo de estos durante la actuación.

Un factor que determinó las alianzas matrimoniales entre tehuanos, extranjeros y mestizos, es que los varones accedieron a empleos de mayor jerarquía en la empresa ferroviaria y por ende mejor remunerados, colocándolos en la parte superior de la jerarquía local. La posición social que ocupaban y el nivel económico que poseían, representó el punto de confluencia de los tres grupos, que supieron aprovechar las sinergias. Los vínculos producidos a través del matrimonio y el compadrazgo reforzaron su posición como comunidad cultural dominante.

Las alianzas matrimoniales muestran la manera en que se produjo el *amalgamiento* entre los grupos. Por ejemplo, el médico Enrique Guzmán Clark¹ era hijo de una mujer norteamericana y padre tehuano. Leonor Simors de padre norteamericano y madre oriunda de la localidad ferrocarrilera. Don Florentino Jiménez se casó con Elvira Wolf (hija de un norteamericano), pareja que tenía una tienda en el centro de Rincón Antonio donde se podían adquirir diversos productos, desde un clavo hasta botellas de ron (Vázquez, s/f:166).

Adrian Laffont era originario de Burdeos, Francia. Llegó a la región en busca de fortuna, trabajó en el tendido férreo realizado por la empresa Louisiana,² a finales del siglo XIX. Este personaje se estableció tiempo después en el Barrio de La Soledad, donde contrajo matrimonio con Magdalena Calderón, hija de Luis Calderón (tehuano), uno de los personajes más ricos de la época y a quien Charles Brasseur conoció durante su viaje por el Istmo (Vázquez, s/f:167).

Laffont se dedicó al comercio y a la ganadería, con sus negocios y patrimonio que heredó su esposa, acrecentó la fortuna. Los pueblos de El Barrio de La Soledad y

1 El médico Enrique Guzmán Clark fue en dos ocasiones presidente municipal de Matías Romero.

2 La empresa francesa Louisiana también recibió una concesión para construir el ferrocarril.

de Petapa le otorgaron permisos para que su ganado pastoreara en las tierras de los Llanos de Xochiapan y Guivicia.³

Cuando yo era un chamaco, mi padre y yo trabajamos en el rancho de Laffont que estaba ubicado aquí en El Llano Suchiapa. Las familias “turcas” y extranjeras se reunían todos los domingos en el rancho de Laffont. Ahí, su esposa los recibía con comida. Muy temprano, ella nos pedía que agarráramos varias gallinas para que las cocinara. Barríamos el patio, acomodábamos las mesas y sillas, les poníamos unos manteles blancos para que ellos comieran. Mientras los niños jugaban y corrían, las mujeres platicaban. Los hombres conversaban sobre sus negocios, bebían whisky y realizaban competencias de caballos. Al caer la tarde se regresaban a sus casas que tenían en el centro de Rincón Antonio Nuevo (Entrevista al señor Félix, ex-capataz en el rancho de Laffont).

Los mestizos y extranjeros que se casaron con tehuanas, adoptaron las costumbres de éstas, dando paso a la conformación de una nueva comunidad que tomó como bandera los emblemas de la cultura tehuana y se posicionó como una élite; aspecto que le permitió mantener continuidad como grupo de poder. En este contexto, los símbolos tiene otra connotación, como lo señala Giménez (2005a:71), éste no es solamente un significado producido para ser descifrado como un “texto”, sino que también es un instrumento de intervención sobre el mundo y un dispositivo de poder.

Desde los umbrales de Matías Romero, los tehuanos organizaron las dos primeras mayordomías en honor a Santo Domingo de Guzmán, denominada “fiesta de los tehuanos”; y algunos años después, la de San Matías Apóstol (patrono de la ciudad). Con el tiempo se instituyeron como festividad oficial de la localidad. Estas prácticas y otras costumbres se convirtieron en símbolos y emblemas de la nueva comunidad que posteriormente se autonombró matiasromerense.

¿Cuáles fueron los elementos que dieron paso al amalgamiento? La institución del matrimonio y la construcción de las alianzas sociales fueron la base para la

3 El señor Félix narró que Laffont fue propietario de más de mil cabezas de ganado. Este dato muestra la fortuna que había acumulado el francés.

reproducción de la comunidad cultural en ciernes. Otros elementos que contribuyeron al proceso de invención fueron: el mantenimiento del control político, la memoria colectiva, la reproducción de la comida tehuana, la actividad ferroviaria, la apropiación del territorio y los constantes episodios de lucha por las tierras, contra los petapas.

En el proceso de construcción de la identidad matiasromerense se internalizaron los elementos tehuanos -que representan fortaleza- para ser utilizados como capital simbólico, en el sentido de Bourdieu (1997). No es fortuito que se hayan retomado estos elementos, debido a que en la región istmeña “la fortaleza” es un valor positivo que distingue a las etnias tehuana y teca. Las representaciones sociales construidas condensan los siguientes rasgos: fuertes, valerosos, dominantes y guerreros. Por ello, la nueva comunidad que se erigió como dominante adoptó los símbolos, rasgos y conductas del grupo privilegiado: los tehuanos.

La concepción de la cultura zapoteca como “fuerte” y “guerrera” se trasplantó a las relaciones interétnicas urbanas, entre los pueblos indígenas y los matiasromerenses; basándose en un andamiaje histórico, es decir, la relación que -desde la época prehispánica- mantenían con los zapotecos; quienes han ejercido la dominación cultural, comercial y política hacia los sanjuaneros, petapas, chimas, migueleños, mareños, quienes a pesar de ello, han retomado préstamos culturales de los primeros, como la vestimenta de la mujer zapoteca (Barabas y Bartolomé, 1997). Aunque cada grupo ha dado un toque particular a los huipiles, elaborando sus propios diseños; el traje de la tehuana dejó de ser una característica de las zapotecas para ser apropiada por otras indígenas.

El amalgamamiento dio paso a una nueva comunidad cultural, se comprende a través de un largo proceso de legitimación, condición *sine qua non* de la nueva identidad, que se fue fortaleciendo y definiendo en oposición a lo sanjuanero, petapa, chima,

migueleño y barreño, hasta consolidar una nueva relación de dominación con éstos.

Los matiasromerenses se muestran como los salvaguardas y reproductores de la tradición tehuana, sin ser tehuanos. Este enunciado puede parecer contradictorio si no se comprende cuál es el sentido y objetivo de elaborar un discurso tendiente a institucionalizar las mayordomías (uno de los emblemas centrales de esta comunidad), legitimar el prestigio y la posición de grupo hegemónico.

La institucionalización de las costumbres se realiza a través de procesos que Berger y Luckman (2005:74) denominan repetición, rutinización y habituación. Antes de que el grupo logre institucionalizarla, ésta debe repetirse continuamente, volverse rutina o hábito hasta ser aprendida y aprehendida. La invención de la tradición viene de la mano con ese proceso de institucionalización, donde el grupo produce discursos y formas de comportamiento para posicionarse como dominante. En ocasiones, ese “estado de cosas” llega a ser tan coherente y ordenado que no es cuestionado.

4.3. El papel de los intelectuales sociales

Según Gramsci (1972:9,13) todos los hombres son intelectuales, porque tienen facultades para ello, sin embargo, no todos desarrollan esa función al interior de las sociedades. En este sentido, cada grupo social, en tanto responde a un proceso histórico y cultural distinto, construye una categoría propia y especializada sobre el intelectual; en razón de ello, se debe distinguir entre lo orgánico y lo tradicional.

Para efectos de esta investigación, retomaremos la categoría de intelectual orgánico, que tiene la función de describir la vida social partiendo del lenguaje de la cultura, las experiencias y el sentir que las masas no pueden articular, a esta relación profunda o frágil, Gramsci (1972:13) la denomina la organicidad

intelectual; idea basada en lo que definió como una actividad intrínseca al ser humano. En este sentido, estas figuras cumplen roles específicos dentro de las sociedades. Son constructores de las concepciones del mundo, tendientes a ser socializadas y adoptadas por una comunidad cultural; construyen frases, palabras, oraciones, plenos de significación para el grupo; dan coherencia al discurso; reestructuran el “sentido común” y la visión del mundo de la colectividad y el papel de ésta.

Gramsci también destacó que las masas tenían “sentido común” y carecían de un pensamiento organizado; producían filosofía espontánea contenida en la religión popular, en el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, maneras de ver y de obrar, que se expresaban en lo que denominó “folklore” (Cirese, 2005).

Repensando el papel del intelectual orgánico de Gramsci, para el caso que analizo, propongo la categoría de intelectual social, en tanto cumple una función particular al interior de la comunidad matiasromerense. Aquí incluyo a los “sabedores de la historia local”, gestores culturales, maestros, periodistas, cronistas que han contribuido a moldear la historia local, ensalzando las anécdotas, mitos, leyendas, costumbres, discursos, expresiones verbales propias de la identidad. Figuras que tienen el “don de la palabra”, capacidad para hilvanar los hechos pasados, dándole forma y sentido coherente a la historia y al discurso del grupo. Para la comunidad matiasromerense son portadores de la “verdadera” historia local, porque confieren un orden a narrativa socialmente construida.

Es importante destacar que la conformación del intelectual social en Matías Romero es reciente, si la comparamos con la sociedad juchiteca, que engendra y renueva constantemente intelectuales dedicados a recopilar la historia oral, la música, la pintura y la poesía, elementos enarbolados como parte de su identidad. Su participación traspasa el ámbito local, regional y nacional, y no se restringe al uso político y artístico, también contribuyen a construir, delinear y delimitar lo “verdaderamente zapoteco”. Los tecos han dado un uso instrumental a su

identidad, posicionando la producción artística en el ámbito internacional. La Casa de Cultura de Juchitán, los artistas y algunos colectivos incentivan a niños y jóvenes a través de talleres.

Para el caso matiasromerense, debemos hacer una distinción entre líderes políticos, morales e intelectuales, la disimilitud entre éstos es notoria. Por ejemplo, los líderes políticos ocupan los cargos de presidentes municipales, muchos son profesionistas (contadores, médicos e ingenieros), que no entran en la figura de intelectual social. Un líder moral puede ser un mayordomo, líder religioso (católico o protestante), y al mismo tiempo, puede ocupar el papel de intelectual social.

Los intelectuales sociales no necesariamente tienen un perfil académico o científico, la comunidad cultural les asigna el papel de portadores de conocimiento y guías morales. Un viejo patriarca puede ocupar esta categoría; también los chagolas, mayordomos, ancianos y cualquier otra figura emblemática de la localidad. Cabe reconocer que han jugado un papel primordial en el proceso de institucionalización de las costumbres y en la elaboración de la historia local oficial. Ellos dicen cómo, cuándo y dónde sucedieron las cosas. Rememoran y reproducen los hechos históricos, contribuyendo a la constante reelaboración de la identidad y las representaciones sociales de lo que es y debe ser un matiasromerense.

En el contexto urbano, los discursos elaborados por los intelectuales sociales también son utilizados como mecanismos y dispositivos que tienen la función de reforzar y legitimar la dominación económica, política, comercial y cultural sobre otros grupos. Cuando se trata del tema de la disputa que desde antaño mantienen con los petapas; la comunidad apela a las anécdotas y la narrativa, manifestando que los petapas vendieron las tierras a la empresa ferrocarrilera Pearson y que Matías Romero “nada le debe” al pueblo de Santa María.

Berger y Luckman (2005:93) acuñan la categoría de teorizadores de la legitimidad, útil para definir a los intelectuales sociales. En tanto que la comunidad les confiere el derecho de utilizar el discurso como una herramienta, al reconocerlos como los “conocedores”, porque conservan el cúmulo de conocimiento y tienen la capacidad de transmitir la historia oral y las costumbres. Estas figuras frecuentemente son invitadas a participar en festivales culturales, en programas de radio y televisión.

La comunidad sitúa a los intelectuales en un lugar social preferencial, dotándolos de autoridad, y otorgándoles la capacidad de producir la verdad. Planteamiento que desde la perspectiva de Foucault (1979:140) debe comprenderse como la capacidad que tiene el poder de producir discursos de verdad al interior de una sociedad. Las relaciones de poder no pueden dissociarse, establecerse y funcionar sin una producción, acumulación, circulación, funcionamiento y economía de este tipo de discursos.

En Matías Romero hay una larga tradición de periodistas empíricos que son clave en la formación de la opinión pública local. Hacen uso de su posición como transmisores de conocimiento e información, utilizando los medios de comunicación, como la prensa local (El Sol del Istmo, El Imparcial, El Sur) y la radio, para reproducir valores, símbolos y costumbres. Por ejemplo, la radio local XEYG informa acerca de las noticias generadas a nivel local, regional y nacional. Transmiten las mayordomías de Santo Domingo de Guzmán y San Matías Apóstol, eventos de mayor relevancia para la comunidad, siempre bajo el patrocinio de alguna empresa cervecera o empresas locales y regionales de prestigio.

Un hecho relevante que, de 2012 a la fecha, acaparó la atención de la población local y de algunos medios regionales y estatales, es la construcción del museo del ferrocarrilero Erasmo Díaz, que pertenece a un abogado matiasromerense -hijo de ferrocarrilero- que se ha dado a la tarea de coleccionar fotos, cartas, documentos, accesorios personales que dan cuenta de la actividad ferroviaria. El proyecto

recibió el beneplácito de la comunidad matiasromerense y de personas preocupadas e interesadas por rescatar la cultura e identidad.

En el año 2000, una profesora⁴ que goza de reconocimiento en la ciudad propuso crear un traje matiasromerense. La convocatoria se hizo pública y ganó la propuesta de indumentaria que muestra el ferrocarril, la fusión de lo sanjuanero y zapoteco, así como los animales y flores de la microregión.⁵ Sin embargo, hacía falta la música y el baile que representará a Matías Romero. Por ello, en agosto de 2014, durante la mayordomía de Santo Domingo de Guzmán, se presentó en el parque municipal⁶ el vestuario, el son y la música. En ese mismo año, la misma coreografía se exhibió en la Guelaguetza Magisterial,⁷ en la ciudad de Oaxaca. Este acontecimiento refuerza mi premisa: la invención de tradiciones tiene el objetivo de crear y reforzar la identidad, a través de mecanismos de institucionalización.

La idea de inventar una coreografía surge de la necesidad de delinear símbolos que identificaran a los matiasromerenses, pero sobre todo, porque decían que otros pueblos tenían cultura, sones, música, bailes y Matías Romero carecía de un distintivo. En un primer momento, cuando se exhibió ante la comunidad matiasromerense -durante la mayordomía de Santo Domingo de Guzmán-, la propuesta no fue del todo acogida. Algunos adultos mayores, manifestaban que no representaba la particularidad cosmopolita de la ciudad. Otros mencionaban que era importante tener un traje que simbolizara la fusión cultural y étnica. Sin embargo, parece ser que las divergencias se han ido disipando; resulta difícil

4 Licenciada y profesora que ocupó -en años anteriores- la dirección de la Casa de Cultura del ayuntamiento de Matías Romero.

5 Una mujer sanjuanera de Guichicovi elaboró el traje de algodón, utilizando la técnica de cadenilla. El dibujo consiste en un vagón de tren, grillos y flores que representan los animales y flores de la zona, y la fusión de lo mixe y lo zapoteco.

6 El parque municipal se denomina Daniel Gonzales Martínez.

7 Después de que se reprimió a los profesores y a las organizaciones sociales en 2006, obligándolos a desocupar el zócalo de la ciudad de Oaxaca. La sección 22 organiza anualmente una Guelaguetza Popular, donde acuden grupos de danza de todas las regiones oaxaqueñas. La idea surgió en oposición a la Guelaguetza oficial, que según manifestaban, no representaba al pueblo, y era utilizada por el gobierno estatal para adquirir ganancias.

asegurar si las propuestas generarán consensos, sin embargo, el tiempo lo definirá.

En 2015, algunos intelectuales comenzaron a gestionar la inclusión de la coreografía matiasromerense en la Guelaguetza. Ésta es un espacio donde año con año acuden los grupos de danza para mostrar al público los bailes, música y trajes de sus pueblos y regiones. Este hecho es una clara muestra de la necesidad de incluir la coreografía como distintiva de Matías Romero, mostrarla al mundo, y al mismo tiempo, legitimar símbolos que contribuyan a consolidar la identidad local.

También han iniciado la ardua tarea de salvaguardar el patrimonio ferroviario que caracteriza a Matías Romero, resguardando diversos inmuebles: oficinas administrativas y sindicales, talleres, vagones, centros deportivos, herramientas de trabajo propias de la actividad rielera, entre otros.⁸ En los últimos diez años han concentrado los esfuerzos en el rescate de la historia oral (cuentos, leyendas, anécdotas de los orígenes de la ciudad y de sus fundadores), las fiestas, las mayordomías y las vivencias sobre el movimiento ferrocarrilero de Demetrio Vallejo⁹.

La década de 1950 simboliza un parteaguas en la lucha ferrocarrilera del país, y Matías Romero ocupó un lugar central en ella, debido a que ahí se gestó el movimiento de Vallejo, que entre las demandas principales exigía mejorar las condiciones laborales y aumentar el salario. Igualmente fue escenario de represiones, como la que se suscitó -en 1959- cuando los soldados arrestaron a trabajadores que clandestinamente realizaban una asamblea en el terreno de Tata Min.¹⁰ Éstos fueron trasladados al reclusorio de Salina Cruz como una medida

8 Tarea no sencilla, ya que los inmuebles pertenecen a la empresa privada que compró el ferrocarril en la década de los noventa.

9 Demetrio Vallejo -nació en Ixtaltepec, Oaxaca- fue trabajador y líder ferrocarrilero de la sección 13 del sindicato.

10 Las asambleas se realizaban en lo que ahora es la colonia Paso Limón, específicamente en el mangal de un señor apodado Tata Min.

coercitiva del Estado, para aquietar la lucha sindical ferrocarrilera. Estos y otros acontecimientos están presentes en la memoria colectiva de los ex-ferrocarrileros,¹¹ sus familiares y la población que lo vivió. La rememoración es transmitida a través de la historia oral, contribuyendo a cimentar y delinear la identidad laboral de la ciudad.

Es importante señalar, que un grupo de personas interesadas en el rescate ha ganado espacio en la radio libre y popular denominada La Radio de Los Pueblos,¹² donde narran las historias, experiencias y vivencias de la localidad; este programa cada vez va ganando mayor audiencia.¹³ Desde el 2002, la Casa de Cultura del Ayuntamiento Municipal -en algunas ocasiones- con apoyo de CONACULTA y el Gobierno del Estado de Oaxaca realizan cada año el festival cultural *Yo soy matiasromerense*,¹⁴ que exalta la cultura y la identidad matiasromerense; aunque también se han invitado músicos, grupos de danza, poetas y artistas plásticos que representan a los pueblos sanjuaneros, tecos, barreños y tehuanos. A pesar de que la población local no está habituada a este tipo de eventos, cada año se observa mayor participación.

11 Ex-ferrocarrileros de la sección 13 del Sindicato de Trabajadores Ferrocarrileros de la República Mexicana.

12 La radio de Los Pueblos tiene sus oficinas en Matías Romero. Inicialmente fue un proyecto con tintes políticos propuesto por la UCIZONI, pero se ha ido posicionando en el gusto de la población local.

13 El nombre del programa radiofónico es "Pasajeros", espacio de socialización y transmisión de la cultura, costumbres, leyendas, música e historia de la localidad.

14 En el festival se incluyen diversas actividades culturales (música, danza, poesía y canto) y el arte culinario de los matiasromerenses y pueblos indígenas (sanjuaneros, chimas, petapas) asentados en la ciudad de Matías Romero.



Edición 2011 del Festival Yo soy matiasromerense. Matías Romero, Oaxaca. Charla sobre la historia de la localidad.

Foto tomada por Teresa Portador.

4.4. La dominación política y económica

Otro elemento central en el proceso de configuración de lo matiasromerense es la dominación política y económica. Consideraremos la perspectiva y definición de Foucault (1979), en tanto que una de las orientaciones más importantes en su obra es que abandonó el enfoque tradicional de poder, basado en modelos jurídico-institucionales (concentrado en el Estado) en favor de un análisis no convencional de los modos concretos. Esta propuesta analítica enfatiza en los procesos de subjetivación e interiorización del poder, en los individuos y las colectividades, como resultado de la estructura sociocultural.

“Por dominación no entiendo el hecho macizo de una dominación global de unos sobre otros, o de un grupo sobre otro, sino las múltiples formas de dominación que pueden ejercerse en el interior de la sociedad” (Foucault, 1979:142).

La conceptualización del poder necesariamente deberá contemplar la simbiosis entre dominación y obediencia; sin esta dualidad dominado-dominante, no existiría. Como lo argumenta Minello (1986:60) ambas partes tienen la apreciación objetiva de dicha relación, se dan cuenta que existe una relación asimétrica y no justa, lo cual posibilita la conciencia de generar una resistencia a ese poder, intercambiar recursos o compartir zonas de influencia. El autor afirma que éste genera relaciones desiguales; sin esta condición, podríamos suponer la existencia de otro tipo de relación.

Los matiasromerenses, como otras comunidades no están exentos de la estratificación social que contempla aspectos económicos y simbólicos. El sector, que se conduce como clase alta, aglutina a empresarios, profesionistas, políticos y servidores públicos (del gobierno federal y estatal). En otro rango encontramos a la clase media que agrupa a comerciantes (con locales establecidos), profesionistas, trabajadores del sector servicios, maestros, empleados del gobierno estatal (ocupando puestos medios), empleados administrativos en las empresas. El tercero aglutina a comerciantes ambulantes, empleados en negocios, trabajadores que realizan oficios (plomeros, albañiles, herreros, carpinteros, mecánicos, entre otros).

El primer y segundo sector matiasromerense -que acrecienta su fortuna y hereda el prestigio familiar- utiliza el capital social, económico y simbólico para ocupar cargos políticos en el ayuntamiento. En ellos recae el “quehacer político”, como un estilo de vida. Recordemos que Max Weber (1974:179) subrayaba el vínculo estrecho entre política y poder, y el uso que de éstos hacían el Estado y la burocracia. Premisa útil para comprender que el grupo político matiasromerense construye mecanismos para controlar el espacio institucional (ayuntamiento municipal), tomando en cuenta que la política es la esfera privilegiada del poder. Al respecto, Agamben (1998:14) advierte que éste penetra en el cuerpo mismo de los sujetos y en sus formas de vida.

De igual manera, el control de otros ámbitos de la vida urbana permite dominar a ciertos grupos. No sólo se trata de intervenir, regular y decidir cómo se utilizan los recursos públicos, sino que a través de diversos instrumentos se genera un nivel de control sobre la población. Por ejemplo, se han producido muchos problemas por el aumento de impuestos a los comerciantes informales -la mayoría de origen indígena- que venden sus productos agrícolas en los mercados, calles y banquetas.

Para Foucault (1979:135,136) el poder es el despliegue de la relación de fuerza establecida en un momento determinado, históricamente localizable. Generar un discurso de “la verdad” tiene la función de generar la legitimidad del hegemónico. Para él, el poder tiene dos dimensiones:

Al interior está caracterizada por prácticas reales y efectivas; al exterior, donde está en relación directa e inmediata con lo que provisionalmente podemos llamar su objeto, su blanco, su campo de aplicación, allí donde se implanta y producen efectos reales, se manifiesta en instituciones, adopta la forma de técnicas y proporciona instrumentos de intervención material, incluso violentos (Foucault, 1979:142,143).

El poder tiene una intencionalidad: la permanencia y continuidad como dominante y privilegiado. Como lo señala Weber (1974:43), el poder implica que un grupo pueda imponer su voluntad y sus reglas, a pesar de la resistencia que opongan los dominados.

El grupo político matiasromerense controla un nivel de la política: el municipal. Decidiendo sobre la aplicación de las políticas públicas, la dotación de servicios, la administración y el gasto público, que involucran e impactan por igual a matiasromerenses e indígenas. Pero hay otros ámbitos de la vida donde el poder está concentrado en otros sectores. El caso de los sanjuaneros ejemplifica este fenómeno. En el campo religioso, la autoridad está encarnada en el pastor, que ejerce control sobre los fieles, cuando los incita a votar por un candidato o partido político.

Para Margarita Nolasco (2005:241), los procesos de dominación-dependencia étnica se acompañan de procesos económicos en los que un grupo ejerce influencia unilateral, asimétrica e irreversible sobre otro. Un ejemplo es el de ladinos e indígenas en Chiapas, donde el primero, establece su hegemonía a través de diversas estrategias, una vez que ésta se establece, organiza el sistema económico para que la riqueza generada en su grupo se acumule. Mientras el dominante se desarrolla ampliamente, el dominado queda rezagado. En estas relaciones de subordinación y dominación, la lengua y la cultura son mecanismos para marcar la pertenencia a uno u otro grupo, en una estructura en la que ambas posiciones son parte inherente de ella. El análisis del contexto chiapaneco es útil para comprender las relaciones de poder que se generan en Matías Romero.

La dominación tiene también un aspecto económico. El comercio y el transporte público foráneo están controlados por familias comerciantes, dueños de las tiendas ubicadas en el centro, que gracias a su actividad han acumulado riqueza. Situación que los posiciona como dominadores económicos y en el nivel más alto de la estructura social, diferenciándose de otros grupos (indígenas y no indígenas) con nula participación en las decisiones políticas (esfera institucional) y que difícilmente pueden acceder a un cargo público.

Los sanjuaneros, petapas y migueleños dominan la producción y comercialización de productos agrícolas. Los comerciantes matiasromerenses controlan una parte de la cadena comercial, más no la producción. En este contexto, cada uno domina y regula ciertos ámbitos económicos y comerciales. Los ejemplos anteriores permiten plantear que el control está distribuido de acuerdo a los siguientes puntos: quiénes y qué tipo de decisiones toman, qué alcance o influencia tienen esas decisiones al interior de los grupos.

Otro recurso utilizado por el grupo dominante, es el discurso. Foucault (1979) menciona que la “construcción del discurso de la verdad” hace posible que las

relaciones de poder se establezcan y funcionen. Esas narrativas tienen el objetivo de imponerse, sin que nadie las cuestione.

Retomamos de Teun Van Dijk (2000:21,47) la perspectiva del discurso como acción, fenómeno práctico, social y cultural. Para este autor, cada oración, palabra, preposición, adjetivo, involucra procesos y representaciones mentales que llevan consigo una acción de los sujetos que las enuncian. Al producir la narrativa en situaciones sociales, los usuarios del lenguaje construyen y exhiben al mismo tiempo sus roles y su identidad. En este sentido, los grupos poderosos - como los define- son capaces de controlar sucesos comunicativos, de definir el orden del día, la situación e incluso la manera en que los grupos, acciones y políticas deben representarse.

La narrativa tiene la función de controlar la mente de los “otros” para que actúen o piensen lo que el grupo dominante desea; involucrando las formas más simples y complejas, un sin número de argumentos, narraciones, enunciados y formas de nombrar a la “otredad” (Van Dijk, 2000:42). Los mitos pueden formar parte de la construcción del discurso, muestran la concepción del mundo; tienen la función de elogiar o estigmatizar a un grupo. Lo matiasromerense se ha cimentado en la construcción imaginaria de lo “tradicional” y “auténtico”. Discursivamente se representa como una comunidad que conserva las tradiciones. Elementos que funcionan como emblemas de distinción, frente a la alteridad (los “fuereños” e indígenas) y como un mecanismo para exaltar los atributos y delimitar las fronteras.

Otros casos ejemplifican lo antes dicho, como el descrito por Anya Peterson (1975:62) en su estudio sobre las élites juchitecas. Refiere que éstas han hecho una virtud de las costumbres locales, utilizando el estilo zapoteco como un arma eficaz en la lucha constante contra los fuereños, y para obtener el control de las fuentes regionales de poder y prestigio. Este sistema elaborado y oneroso otorga a las familias de la clase alta una ventaja en los asuntos regionales.

En los apartados siguientes se describirán y analizarán los elementos más representativos que los matiasromerenses seleccionan y utilizan como emblemas y símbolos para definir su identidad. Antes de comenzar me permito hacer la siguiente apreciación: es preciso reconocer que al interior de cada comunidad cultural persiste la heterogeneidad, esto es, la capacidad de cada individuo para construir ideas y criterio propio, que puede diferir -en menor grado- de la opinión colectiva. Sin embargo, los emblemas, símbolos, costumbres y el sentimiento de pertenencia, otorgan a la comunidad la definición de lo que son.

4.5. El gentilicio

El gentilicio para denominar a las personas que habitan la ciudad de Matías Romero es el de matiasromerenses, pero como veremos, no todos se adscriben a este término, sólo aquellos que son producto del amalgamiento de tehuanos, mestizos y extranjeros, que comparten emblemas, símbolos, memoria, historia y tradiciones.

Uno de los criterios nodales, que definen quién es matiasromerense, es el lugar de nacimiento, es decir, haber nacido en Matías Romero (cabecera municipal), representación del poder político, económico y simbólico. La comunidad cultural apela al derecho de dominio sobre la urbe, por ser el *locus* donde han nacido y crecido (“donde está enterrado el ombligo”), porque ahí está inscrita y tatuada la memoria y la historia, es la tierra de los antepasados, de los abuelos y bisabuelos.

El espacio concebido de esta manera se convierte en recinto sagrado, repertorio de geosímbolos y patrimonio valorizado (Giménez, 2007:153). Uno de los patrimonios y símbolos de la identidad matiasromerense es la fiesta de los Tehuanos y el ferrocarril, a pesar de que se privatizó y dejó de funcionar como transporte de pasajeros, en la memoria colectiva (sobre todo en los adultos y ancianos) está presente la vida y las actividades rieleras.

Los matiasromerenses apelan al uso del gentilicio para autodenominarse y delimitar su frontera identitaria, excluyendo a otras colectividades que se han apropiado de microespacios al interior de la urbe. Sin embargo, no se puede soslayar la presencia de identidades barriales. El primero queda demostrado, cuando a los habitantes que radican fuera de la ciudad se les pregunta: ¿de dónde eres? Ellos responden: *soy de Matías*, haciendo referencia al lugar donde nacieron o crecieron. El segundo tipo guarda relación con la pertenencia a un barrio o colonia. Es frecuente escuchar: *soy de la Oaxaqueña* (de la colonia La Oaxaqueña), *soy de Rincón Viejo*, *soy de los Robles*.

No obstante, para ser matiasromerense no es suficiente con haber nacido en la ciudad. Un requisito indispensable es compartir el entramado de significados, símbolos y emblemas, reproducir las costumbres, gozar la fiesta, la música, el baile y el son istmeño. Otro ejemplo que podemos mencionar es el uso de ciertas frases, que tienen significado en un contexto social particular, donde el emisor y el receptor comparten el mismo código lingüístico, que posibilita la comprensión y entendimiento.

Los matiasromerenses expresan lo siguiente: lo que nos diferencia de otros pueblos istmeños es el “tonito” y “la manera de hablar”. Por ejemplo, la siguiente frase tiene un significado peculiar: ¡estás guicha!, significa estás loco, tonto o no sabes lo que dices o haces. Expresiones que fuera de su contexto no tienen significado, son incomprensibles o carentes de lógica; sólo son comprensibles en el campo semántico de quien lo enuncia y lo escucha. El “tonito” es el acento peculiar de los matiasromerenses; suelen definirlo como una mezcla entre istmeño y veracruzano, por la cercanía geográfica con el Estado de Veracruz. La manera de hablar, las frases, expresiones gestuales, actitudes, señas, palabras, que los caracterizan, les confiere identidad.

Han generado vínculos a través del matrimonio, compadrazgo u otro tipo de alianzas. Los hijos de estas familias, sobre todo aquellos que han migrado para estudiar y trabajar se han casado con mujeres y hombres de “afuera”. Sin embargo, una de las maneras que utilizan los miembros de esta comunidad cultural, para ubicar y adscribir a los que radican fuera de Matías, es a través de las siguientes preguntas: ¿Y tú, hija o hijo de quién eres? ¿De qué familia eres? Que se traduce como: ¿cuál es el parentesco consanguíneo o por afinidad?. La respuesta es: Soy de los Medina, de los Hernández. O bien por el apodo familiar: soy de los “cachucha”. O por el vínculo con algún miembro de la familia (padre, abuelo, tío, madre, abuela, etc.), soy hijo o nieto del señor o de la señora tal.

La reproducción y legitimidad de estas redes sociales ha hecho posible que los matiasromerenses se perpetúen como grupo. En los umbrales de la ciudad, tehuanos, mestizos y extranjeros tuvieron que establecer lazos de solidaridad para demarcar los límites étnicos con otras colectividades. Esas formas complejas de cooperación, intercambio y alianzas se institucionalizaron a tal grado que están vigentes hoy en día. Entre algunos ejemplos podemos citar, los apoyos en dinero y especie, participación y acompañamiento en los momentos cruciales de la vida: bodas, mayordomías, defunciones, entre otros.

4.6. El territorio apropiado y disputado

El territorio como categoría analítica es útil para entender cómo se construyen las identidades. Uno de los discursos legitimados, y que utilizan para apelar a su identidad residencial, es el derecho de posesión y uso de la ciudad. En el proceso histórico se han construido símbolos que contribuyen a crear referencias del lugar y a construir la pertenencia espacial.

La invención de lo matiasromerense tiene su base en el proceso de apropiación del lugar de residencia y el sentimiento de arraigo a éste. El territorio fue un elemento clave para que la comunidad desarrollara una identidad basada en lo

que posteriormente se convirtió en un territorio simbólico y vivido. Coincidió con Giménez (2007:134) cuando señala que la percepción espacial depende en gran medida de la memoria histórica de sus habitantes. Los matiasromerenses apelan al derecho de poseer y ser dueños de la urbe, por ser los hijos y nietos de los fundadores. Esta afirmación lleva implícito el no reconocimiento de la presencia indígena, que es de larga data.

Petapas y matiasromerenses han protagonizado enfrentamientos por límites territoriales. En 2009 el presidente municipal -de Matías Romero- turnó el caso a la cámara de Diputados del Estado de Oaxaca; se crearon mesas de diálogo y negociación entre las partes. Hasta el momento de cerrar la tesis (2015) no se ha llegado a ningún acuerdo. La demarcación territorial pondría fin a la indefinición administrativa, ya que algunas colonias pagan servicios públicos a uno u otro municipio. Para los políticos la pugna se reduce a un problema de tributación de impuestos, mientras que para los matiasromerenses lo que está en juego es un elemento que puede trastocar su identidad.

Un factor que contribuye a la disputa territorial es el río Malatengo que abastece de agua a la ciudad, pero pertenece a los pueblos petapas. De ahí que, en agosto de 2014, éstos cerraron las válvulas, dejando sin agua -por una semana- a la población. Nuevamente (2015) el conflicto resurgió, obligándolos a sentarse en una mesa de negociación. La apropiación de ciertos espacios implica que los actores luchen por el control, protección, uso y regulación. En este sentido, lo que plantea Giménez (2007:152) es útil para comprender esta situación: la territorialidad es indisociable de las relaciones de poder.

La ciudad y su delimitación geográfico-espacial fueron concebidas por los ingleses con una traza lineal de las calles. Era una manera de organizar el espacio y separar las viviendas, de los comercios, de las labores ferroviarias y agrícolas; distribución que encarnaba una lógica particular de marcar las diferencias sociales, étnicas y de clase, y separar físicamente a las colectividades.

El arraigo, apego y sentimiento de pertenencia socioterritorial son producto de un largo proceso de apropiación del espacio que emprendieron tehuanos, mestizos y extranjeros. Respondía a la necesidad de asegurar la reproducción social como grupo y satisfacer sus necesidades económicas, sociales, materiales y simbólicas. Recordemos que tehuanos y mestizos se asentaron en lo que ahora es el centro del poblado. En las inmediaciones a la estación del complejo ferroviario, en Pueblo Nuevo se construyeron las casas para extranjeros. Lejanos a la estación se asentaron los barreños e indígenas. Con el paso del tiempo, el espacio ha sido reconfigurado por el arribo de población diversa. Sin embargo, en el centro y en la colonia Pueblo Nuevo podemos encontrar algunos descendientes de los tehuanos, mestizos y extranjeros, que heredaron casas y terrenos de sus padres y abuelos.

La representación que los grupos le otorgan al territorio físico y simbólico es el de un espacio-tiempo donde transcurre la vida cotidiana, un campo social donde se entretejen relaciones sociales, afectivas y se reproduce la cultura. En este sentido, el espacio no es nada sin sus creadores, por lo tanto es una construcción social y simbólica, de ahí su importancia.

Memoria histórica, territorio e identidad son categorías analíticas indisociables que nos permiten explicar cómo se ha construido lo matiasromerense; fundada en la identidad y el reflejo de la vida cotidiana. Desde la perspectiva de Giménez, (2007:134) la identidad puede contener en forma combinada elementos históricos, proyectivos y patrimoniales.

En el proceso de invención de lo matiasromerense jugó un papel nodal la socialización cotidiana, la apropiación y el apego al nuevo espacio, proceso que involucró la interiorización de símbolos hasta engendrar el sentimiento de pertenencia socioterritorial. Un dato que ejemplifica lo anterior es la concentración de geosímbolos en la ciudad, término recuperado de Giménez (2007:134).

Los geosímbolos que podemos enumerar son: la estación y el taller ferrocarrilero, las casas inglesas (chalets, blocks y cuartos colorados), el parque, el mercado, la iglesia, el salón de fiestas conocido como salón de los tehuanos; y los antiguos lugares que desaparecieron por el proceso de modernización y el deterioro. Éstos ayudan a reforzar la memoria colectiva e histórica entre la población local.

A principios del siglo XX, el mercado viejo construido alrededor de la estación ferroviaria fue el centro del comercio, a pesar de haber desaparecido continúa presente en la memoria de los ancianos y adultos. Otros geosímbolos que desaparecieron son el cine viejo, construido a principios del siglo XX; y el segundo denominado cine Lux. La primera iglesia católica que se incendió en la década de 1950, quemándose con ella, las actas bautismales, de defunciones y casamientos. Importante mención merece el famoso bar estilo inglés ubicado frente a la estación, que también desapareció y del que sólo se conservan fotos.

4.7. La construcción y uso de las redes sociales

Para los matiasromerenses, la familia, amigos, compadres, vecinos y “conocidos” son parte de la red social, construida a partir de los lazos sustentados en la norma y el compromiso de dar y recibir (reciprocidad).

La figura del vecino es relevante para el entramado social. Éste es el que vive en la misma calle, cuadra, manzana o colonia, es decir, hay una cercanía y relación cotidiana. Los vecinos no necesariamente pertenecen a la misma comunidad cultural, pueden estar adscritos a otra categoría social o étnica.

Aquí entre los vecinos, todos nos llevamos bien, nos ayudamos. Cuando algo sucede en la casa de una familia, los primeros que corren son los vecinos, porque son los que están más cerca (Entrevista con la señora Luz).

La figura del “conocido” ocupa un lugar importante en la estructura social. Incorpora a las personas que no son cercanas y que no participan en los eventos familiares recurrentes, excepto en los velorios, a los cuales sí asisten. Un “conocido” puede convertirse en un compadre, creándose un lazo más estrecho.

Los amigos cercanos son considerados parte de la familia, el vínculo que se construye con éstos termina en una alianza de compadrazgo, apadrinando a los hijos e hijas en los rituales de paso (bautizos, presentaciones,¹⁵ primeras comuniones, confirmaciones, quince años, bodas), aportando en especie o en dinero para la organización de una fiesta o mayordomía. Particularmente, entre los varones que generan desde la niñez su grupo de amigos, se tejen vínculos tan estrechos que duran hasta la muerte. Ellos se reúnen para jugar fútbol, practicar algún deporte, beber o charlar.

Los parientes están unidos por vínculos de sangre, es la familia extensa, compuesta por abuelos, tíos (de primer grado, segundo y tercer grado), primos (de primer, segundo y tercer grado). Incluyendo a los tíos y tías políticos, que se han casado con algún tío o tía de primer o segundo grado, éstos son parientes no consanguíneos. Los lazos se construyen por los compromisos y lealtades entre los miembros, que estarán en todo momento para apoyarse. Berger y Luckman (2005:120) señalan que la estructura de parentesco se legitima por el conocimiento de los roles, que definen tanto las buenas como las malas acciones dentro de la estructura.

El acto de “cumplir” está interiorizado entre los matiasromerenses, representa la disposición para ofrecer el apoyo y la ayuda, convirtiéndose en una obligación y una norma social que no debe infringirse. Entre las expresiones comunes que sustentan estas acciones y comportamientos podemos enumerar las siguientes: “Ya fui a cumplir con el santo”. “Ya llevé mi regalo a la quinceañera, ya cumplí”. El

15 Cuando los niños y niñas cumplen 3 años de edad, los padres realizan una misa, que simboliza la presentación del nuevo miembro ante la comunidad católica. Este ritual se celebra con una fiesta, donde lo que abunda es la comida y la cerveza.

integrante que no cumple con las pautas de reciprocidad es etiquetado como una persona malagradecida o tacaña.

Uno de los espacios donde se despliegan los vínculos afectivos es en los ritos funerarios; mostrando la solidaridad con los parientes, vecinos, amistades y “conocidos”, a través del apoyo en dinero (limosna) que entregan a la familia “doliente” o ayudando durante el velorio. En algún momento, la familia “doliente” tendrá que devolver el apoyo.

4.8. Las alianzas matrimoniales

Abordar el tema del matrimonio me parece significativo en la medida en que los matiasromerenses le otorgan un sentido especial, ocupando un lugar importante en la sociedad. Es un instrumento de reproducción del grupo y un mecanismo de reclutamiento e incorporación de nuevos individuos para que en determinado momento, hagan vida comunitaria. El siguiente fragmento de entrevista lo ejemplifica:

Hay algunas personas que sin ser socios del comité de las festividades patronales están presentes en toda la fiesta, apoyan o se ofrecen de madrinas o encabezados. Por ejemplo, el yerno de los mayordomos no nació en Matías, es poblano, pero él se casó con la hija de los mayordomos. Cuando sus suegros hicieron la mayordomía, él anduvo bien metido ayudando, y anduvo baile y baile. Al muchacho le gusta la fiesta, en el “convite de flores” hasta ayudó a cargar al santo (Entrevista con María, socia del comité organizador de las mayordomías).

El matrimonio es una institución legitimada, de tal modo, que se busca compartir, reproducir y transmitir a las futuras generaciones. Berger y Luckman (2005:91) subrayan que los actores potenciales de acciones institucionalizadas deben enterarse sistemáticamente de los significados, a través de un proceso educativo. Los significados potenciales se graban poderosa e indeleblemente en la

conciencia del individuo; paralelamente existen mecanismos (pueden ser coercitivos o no) para que el individuo los recuerde reiteradamente.

El matrimonio, el parentesco, el intercambio y la reciprocidad, entre otros, están institucionalizadas en la medida que cumplen funciones específicas y normativas, regulan las conductas, ayudan a establecer, mantener y reproducir el orden social y la cultura. El incumplimiento de las normas intrínsecas a las instituciones amerita un castigo o sanción, comúnmente existen medidas restauradoras para reparar el daño, que funcionan como formas de control.

Las bodas también son ceremonias de unificación familiar y reforzamiento de la costumbre. Coincido con Peterson (1975:79) cuando señala que para los tecos de Juchitán es un medio para reforzar viejos vínculos y para formar nuevos. Asimismo la fiesta de bodas es una ocasión para demostrar a los “fuereños” la tradición istmeña.

Una boda ostentosa aumenta el prestigio familiar. También es una ocasión para comprobar y evaluar los vínculos sociales que la familia ha generado a lo largo de generaciones. Es el momento que tienen las amistades, amigos y parientes para demostrar su apoyo. El gasto excesivo y lo ostentoso de la fiesta está en proporción a la clase social de ambas familias. Los padres de la novia exigen a la familia del novio no escatimar en los gastos, porque la hija “lo vale”. Si con la fiesta “se echó la casa por la ventana”, significa que la hija “salió virgen”, se comportó como toda una “señorita” y acató las reglas impuestas por la familia. Lo que las mujeres adultas y ancianas frecuentemente comentan puede ayudar a comprender lo planteado anteriormente. Éstas vigilantes del “buen comportamiento” y de las “buenas costumbres” hacen referencia a la conducta de las jovencitas de la siguiente manera: *“hay muchachitas que son hijas de familia y muchachitas de la calle”*.¹⁶

16 Estas expresiones deben ser comprendidas en el contexto istmeño, particularmente entre las sociedades zapotecas donde el cuerpo de la hija pertenece a la familia. La virginidad es un valor

Aunque la regla general es que el novio aporte más dinero, existen algunas excepciones en las que ambas familias acuerdan aportar dinero en partes iguales. Es frecuente que los padrinos y familiares colaboren con dinero o en especie. La particularidad de las bodas es que se celebran en salones de fiestas, costumbre que al paso del tiempo se arraigó y actualmente otorga prestigio. Se ha convertido en una manera de diferenciarse socialmente de otros sectores que realizan las celebraciones en los patios de las casas o en la calle.

Con el tiempo, la figura del matrimonio se ha flexibilizado debido a la presión de las ideas de “afuera” -como lo denominan-, confiriéndole otros matices. Los agentes exógenos –ideas externas, costumbres “copiadas” de la sociedad nacional o formas modernas- han generado cambios y transformaciones en algunas costumbres. Un caso que ejemplifica estos cambios en la institución matrimonial es el siguiente. La comunidad en general, y la familia en particular, ejercen control sobre el cuerpo de la mujer, exigiéndole mantener la virginidad. ¿Pero qué sucede cuando las mujeres tienen relaciones sexuales antes de casarse? En los últimos años se ha convertido en una práctica recurrente y silenciosa, en un tema tabú. Cuando los padres y la familia se enteran, exigen el resarcimiento del daño, que consiste en la consumación inmediata del matrimonio.

A principios del siglo XX, los tehuanos, mestizos y extranjeros privilegiaban el matrimonio entre sus miembros; era “mal visto” (prácticamente una prohibición) casarse con indígenas. En los comentarios estaba presente la idea de “mejorar la raza”. Expresión de la mezcla étnica y la preferencia a emparentar con un mestizo o extranjero, despojándose de la herencia y sangre india, donde lo étnico y zapoteco se diluyó para dar origen a una nueva comunidad parida por la mezcla de tres raíces. No obstante, la comunidad matiasromerense se apropió de los símbolos, ceremonias y rituales tehuanos a los que recurre para definir su

positivo en estas sociedades, a las hijas se les exige llegar virgen al matrimonio, porque en ellas se sustenta el prestigio familiar.

identidad. También conservó la norma no escrita de sus ancestros, expresada en un dicho de dominio popular: “si al casarte no sacas raja (dinero), por lo menos saca raza”.

Los factores que determinan con quien casarse, son el nivel económico, social y la categoría étnica de pertenencia, determinantes en el momento en que se busca pareja para casarse o vivir en unión libre. Aspecto que definirá si la familia acogerá e incorporará al nuevo integrante, que deberá asumir el compromiso de reproducir las costumbres, valores y símbolos y participar como miembro. Se considera como un descenso social, contraer nupcias con personas de un nivel económico y social inferior, aunque existen casos que rompen la regla.

4.9. La “Fiesta de los Tehuanos”

Las mayordomías ocupan un lugar significativo en la consolidación de la comunidad, funcionan como aglutinadores, cohesionadores y paralelamente como mecanismos de exclusión, inclusión y selección. Las de Santo Domingo de Guzmán y San Matías Apóstol se han instaurado como las tradiciones representativas y emblemáticas de la identidad matiasromerense. Las fuentes orales indican que la primera mayordomía fue organizada a principios del siglo XX, por los tehanos.

Las mayordomías se celebran anualmente en un salón que los socios construyeron décadas atrás, se le conoce como el “salón de los tehanos”. El fragmento de la siguiente entrevista comprueba la importancia que para la comunidad tienen las festividades:

Quienes ahora organizamos la fiesta de Santo Domingo somos los nietos y bisnietos de los verdaderos tehanos. Después de los meros tehanos, entraron los hijos e hijas a organizar las fiestas, y ahora estamos los nietos y bisnietos. Aunque ahora ya hay una mezcla, no todos los del comité y los asistentes a la fiesta son tehanos. Yo por ejemplo tengo un poco de

tehuano por mi madre, y un poco de Paso Guayabo¹⁷ por mi padre (Entrevista a Marisela, ex-mayordoma).

Lo planteado por Miguel Bartolomé clarifica el sentido que la fiesta tiene para algunas comunidades:

La fiesta puede ser también entendida como la institución exponencial de las relaciones intercomunitarias, por ser el momento en que cobran su mayor visibilidad. Este conjunto de relaciones estructurales se expresa a través de una serie de manifestaciones ideológicas (en oportunidades llamadas creencias) y de pautas conductuales (costumbres), que buscan mantener la vida individual inserta en el desempeño de los roles tradicionales. De esta manera, la comunidad proporciona a sus miembros un espacio físico y social exclusivo y excluyente, el que es celosamente defendido por el conjunto del grupo corporativo (Bartolomé, 1997:137).

Asistir a la fiesta, apoyar en especie, aportar cooperaciones, asumir cargos en las mayordomías y participar en la organización, contribuye a la reproducción de la comunidad y la cultura. Si bien los matíasromerenses mencionan que la fiesta se realiza para adorar a un santo o virgen, también es asumido como una obligación moral, como una manera de mantener las costumbres o como ellos lo denominan: “cumplir con la tradición”. Participar en las festividades es un boleto de membresía para ser aceptado por el grupo:

A la gente que nos gusta el baile, aceptamos a los que les gusta venir a bailar, a la gente alegre que le gusta la música. Y sobre todo queremos gente que quiera participar y trabajar en honor al santo. El que se mete debe dar sin recibir nada a cambio (Entrevista con Marisela, ex-mayordoma).

De todas las fiestas patronales que se celebran en la ciudad de Matías Romero, las más significativas, que gozan de prestigio y de una mayor concurrencia son la de Santo Domingo de Guzmán conocida como la “Fiesta de los Tehuanos” (en agosto), San Matías Apóstol (en febrero) y La Virgen de La Soledad (en diciembre). En la organización participan un número importante de personas, el

17 El pueblo de Paso Guayabo formaba parte de los pueblos *barreños*. Por las divisiones administrativas se convirtió en una agencia municipal del municipio de Matías Romero.

dinero invertido es exorbitante, visibilizándose no sólo en la distribución de bienes y regalos, comida, bebida, renta de mesas y sillas, sino en los grupos musicales que cada día amenizan una de las fiestas.

El ciclo de una mayordomía puede durar hasta 10 días, en este lapso se celebra una fiesta cada día. Guido Münch (2006) lo denomina la organización ceremonial. Ésta inicia con el *Dxibeu* o la “espera de la luna”, continúa con la calenda, el paseo de los capitancitos, el convite de flores, la “fiesta grande” o baile de gala, y concluye con la fiesta denominada “lavada de olla”.

Para que las mayordomías funcionen es necesaria una estructura que decida el orden y la distribución de la logística en las fiestas. Para ello existe un comité¹⁸ encargado de la organización y vigilancia de las festividades, asesora y apoya a los mayordomos, encabezados, madrinas, capitanes o capitancitos que participaran en todo el ciclo ceremonial. Éste se estructura de un presidente, un secretario, un tesorero, vocales y las *xelaxuaanas*,¹⁹ que cumple sus funciones por 3 o más años, al término de su mandato, los socios eligen a otro comité.

En la estructura organizativa, la pareja de mayordomos es la figura central, se ofrecen voluntariamente, por gusto o para pagar una promesa (Münch, 2006:122) o bien para pedir un favor o milagro al santo. El ciudadano que desee ser mayordomo debe poseer riqueza para solventar los gastos que representa una festividad de tal magnitud. También debe gozar de prestigio y reconocimiento social (regla general no escrita) para asegurar que a su mayordomía concurra un mayor número de personas. Si esta persona no es tan “conocida”, es probable que no asistan muchos invitados. Comprometerse con una festividad y “sacarla

18 Son socios del comité aquellos que pagan cuotas anuales, de esta manera tienen voz y voto en las decisiones con respecto a las mayordomías.

19 Las únicas *xelaxuaanas* vivas son dos mujeres que son la voz de la mesa directiva. Anteriormente, en Matías Romero al igual que en Tehuantepec, la figura de los *xuaanas* y las *xelaxuaanas* ocupaban un lugar importante en todo el ciclo ritual. Sin embargo, en Matías estas figuras están prácticamente extintas. Sobre la función social que tienen las *xelaxuaanas* en Tehuantepec se debe consultar: Münch, Guido (2006), *La organización ceremonial de Tehuantepec y Juchitán*, Ed. Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México.

adelante” aumenta el prestigio familiar. Es frecuente escuchar -al término de las festividades- opiniones como las siguientes: *Las fiestas estuvieron buenas, porque los mayordomos son “conocidos”. Los mayordomos se lucieron con la fiesta.*

En el caso de los mayordomos y las personas que ocupan otros cargos en las mayordomías, el prestigio siempre está en juego. El parámetro utilizado para medirlo es el derroche de dinero y el grupo musical que ameniza la “fiesta grande”. Los mayordomos hacen lo posible por contratar a foráneos, el Grupo Juárez y Coctel, de Oaxaca; la Sonora de Margarita y la Sonora Dinamita de la ciudad de México,²⁰ y con ello garantizar la concurrencia, el éxito de la fiesta y por ende el prestigio.

Cada año, el ciclo se repite, los nuevos mayordomos entran en un sistema de competencia con los anteriores, adquiriendo el compromiso de mejorar las festividades anteriores, y posicionarse como los “mejores”. La presión social siempre juega un papel importante; antes de que inicie el ciclo ceremonial, la comunidad está pendiente de todo lo que sucede alrededor de la organización, a través del rumor y el chisme.

En los últimos años, el comité organizador de las mayordomías se dividió por la falta de transparencia en el manejo de los recursos y de las cuotas que aportan los socios. Actualmente existen dos comités, que organizan su propia mayordomía, uno lo realiza en el salón de los tehuanos y el otro en el parque Daniel González Martínez.

Las mayordomías también son espacios de socialización y de permisividad regulada, donde a hombres y a mujeres se les permite beber por igual (cerveza y licor). Es muy común ver a grupos de mujeres compartiendo la cerveza, la comida

20 La música está presente en todos los rituales, la banda o la marimba no pueden faltar. Anteriormente, los primeros tehuanos residentes en Matías Romero traían a las bandas de música de Tehuantepec.

y el baile. En las mesas, la comida (botanas) y la bebida son abundantes. A estas fiestas concurren familias enteras, y está permitido que niños y jóvenes participen, siendo una manera de imprimir la tradición en la memoria de las nuevas generaciones, para que posteriormente reproduzcan las costumbres. Algunos jóvenes que estudian la universidad fuera de Matías Romero y los que radican en otros estados del país, regresan en las fechas en que se celebran las mayordomías.

Los matiasromerenses radicados en la ciudad de Oaxaca y en la ciudad de México, organizan las mayordomías reproduciendo la misma estructura ceremonial. En la capital oaxaqueña se realiza cada año en el mes de junio, y en el Distrito en el mes de marzo.



La calenda se realiza una noche antes de la “fiesta grande”.
Los “monos de calenda” representan a los mayordomos.
Foto tomada por Teresa Portador. Matías Romero, Oaxaca.

4.10. La memoria colectiva

La memoria colectiva ha sido un factor determinante en el proceso de “invención de lo matiasromerense” y en la reproducción de la identidad. Tiene un papel activo y no se limita a registrar, recordar o reproducir mecánicamente el pasado, sino realiza un verdadero trabajo de selección del pasado. La noción colectiva de la memoria se materializa si un conjunto de individuos comparte un entramado de símbolos y significados. Implica la selección de recuerdos para construir e idealizar hechos de manera comunitaria, convirtiéndose en un acto de rememoración de los elementos significativos, con posibilidades de ser resignificados y otorgarles otro sentido.

La memoria tiene diversos usos, entre ellos, el político. Los petapas y matiasromerenses al recordar el territorio ancestral, exigen respeto y reconocimiento a sus derechos colectivos sobre el espacio, aspecto que los ha enfrascado en una vieja pugna. Coincido con Giménez (2005a) cuando menciona que la memoria colectiva es constituyente y constructiva. Para el caso que analizo, ha contribuido a inventar y constituir la identidad matiasromerense, recurriendo a las leyendas, cuentos populares, anécdotas, mitos, historia oral y escrita. Entonces podemos decir que tiene sus cimientos en la enunciación y la reelaboración constante de hechos pasados.

Los espacios donde se transmite la memoria colectiva son múltiples. Las reuniones donde hombres adultos y jóvenes platican o comparten la cerveza y la comida. En las labores culinarias, mientras las mujeres jóvenes ayudan a sus madres, tías y abuelas y aprenden el arte de cocinar. En los velorios y en las fiestas; contextos idóneos para recordar el mito de origen de la comunidad, fruto de la “mezcla” de familias tehuanas, extranjeras y mestizas. Se evoca el mito fundacional de la ciudad; la manera en cómo los bisabuelos y abuelos arribaron y sortearon las dificultades que implicaba el nuevo lugar; la lucha ferrocarrilera de

Demetrio Vallejo. Así como la vida pasada y presente, la disputa por la tierra, la manera en cómo se organizaban las mayordomías, las anécdotas y chistes familiares que se convirtieron en dominio popular y en parte de la historia local. También se recuerda la fiebre amarilla que atacó a los chinos, las alianzas matrimoniales entre las familias acomodadas, la forma en cómo los “turcos” hicieron riqueza acaparando café, entre otras historias.

A pesar de que la memoria está ligada a la elaboración del discurso, debe ser aprendida, reactivada y vitalizada constantemente. Se convierte en proceso, en la medida que se conmemoran acontecimientos del pasado. Un ejemplo emblemático es que año con año, en el parque de la ciudad se evoca el movimiento ferrocarrilero mediante un acto cívico al que acuden los exferrocarrileros y sus familiares, ello se convierte en una experiencia vivencial del pasado en el presente.

Los mitos y leyendas se repiten reiteradamente a través de la historia oral, procesos que Berger y Luckman (2005:91) define como sedimentación, ésta tiene la función social de fijar el mito en la memoria colectiva, contribuyendo a la reproducción cultural.

Existen dispositivos y procedimientos para que la historia y las costumbres sean transmitidas a las nuevas generaciones, a través de procedimientos formalizados de iniciación. A los “sabedores” e intelectuales sociales se les asigna la tarea de reproducir y transmitir el conocimiento de algunas costumbres. Por ejemplo, los mayordomos inician a los nuevos. La madrina de bautizo tiene la función de iniciar y acompañar a la ahijada en distintos ámbitos de la vida y en los rituales de paso (bautizo, primera comunión, matrimonio). Estas figuras tienen gran experiencia en el manejo de las reglas de la costumbre y por ello la comunidad recurre a su conocimiento.

Los mitos, leyendas, cuentos, chistes, poesía, canciones, rituales, música, tradiciones festivas revelan la concepción del mundo y de la vida de una comunidad. Berger y Luckman (2005:121,122) indican que los dichos populares y anécdotas, transmiten el origen de un grupo. Las enseñanzas morales, formas de comportamiento y sanciones sociales son formas de objetivación de la memoria colectiva.

La memoria colectiva de los matiasromerenses es parte fundacional de su identidad. Como lo advierten Salles y Valenzuela (1996:248), algunos colectivos necesitan cultivarla como recurso de identificación y continuidad entre pasado, presente y futuro. Asimismo representa un anclaje y un origen para el grupo. Puede tener un peso político en tanto sea utilizado para la acción colectiva, como defender un territorio ancestral.

4.11. Otros emblemas culturales

La comida, el traje de la mujer tehuana, los rituales de paso (bautizos, primera comunión) forman parte de los emblemas a los que recurren los matiasromerenses para delimitar y definir la identidad. Algunas costumbres, aún con sus matices y variaciones, son compartidas con los tecos y teuanos. Sin embargo, los matiasromerenses insinúan que las realizan de “mejor manera”, narrativa que persigue legitimar las tradiciones.

La comida es otro emblema de distinción y definición identitaria. Podemos señalar dos tipos de alimentos, el de consumo cotidiano y el ritual. La comida es variada, aunque con excesos de sal, manteca de animal y aceite vegetal. Destaca por la influencia española, característica que la hace muy condimentada; contrario a la dieta sanjuanera -poco condimentada- basada en el consumo del tamalón, que sustituye a la tortilla.

Un desayuno normal puede consistir en: moronga (sangre del puerco), chicharrón, tamalitos de elote previamente fritos y aderezados con crema y queso, tamalitos de chipil, mantequilla y queso, acompañado con frijoles, tortillas y plátano frito. La comida está basada en guisados, acompañados de sopa o arroz. El frijol refrito, la mantequilla, el queso doble-crema, los “puritos” de frijol y plátano macho, totopo, camarón, pescado seco y horneado, no faltan en la mesa. Los guisos se elaboran con carne de pollo, puerco, res, conejo, tortuga, armadillo, jabalí, venado. Por la noche, se degustan garnachas, tostadas, tamales de pescado, camarón, frijol, rajas, elote, dulce, hierba santa y chipil. Hay una gran variedad de panes que se consumen por la mañana o por la tarde, elaborados con manteca de cerdo (pan de marquesote, elote, queso, de cazoleja), algunos de éstos también son utilizados en rituales funerarios y festivos.

En la elaboración de los platillos se utilizan utensilios modernos, aunque prefieren cocinarlos en trastes de barro y hornos enterrados en la tierra,²¹-según dicen- “el sabor es mejor”. Un ejemplo de platillo tradicional son los tamales de mole negro o mole coloradito que se ofrecen en los velorios. El horneado de carne de res, puerco o pollo y la papa horneada que se degusta en las bodas. Existe una variedad de botanas que se consumen en las mayordomías y fiestas (camarón seco, bolitas de quesillo, pico de gallo).

Otra característica de la gastronomía matiasromerense es el consumo de dulces caseros y tradicionales -recetas heredadas de las abuelas tehuanas- como los muéganos con azúcar roja (son conocidos como nuéganos), las empanaditas de leche y piña, los famosos curtidos de nanche y ciruela,²² la estorreja, los buñuelos, las natillas, los dulces de papaya, calabaza, nanche, almendras silvestres y coco.

21 Los hornos son enterrados en la tierra, dentro se coloca la leña y las ollas de barro. Una vez consumida la leña se colocan las ollas para que inicie el proceso de cocción de la comida. En estos hornos también se elaboran los totopos y los comiscales.

22 El curtido está hecho a base de nanche y ciruela que se macera en azúcar durante semanas o meses, hasta que se convierte en alcohol y los frutos pueden comerse.

CAPÍTULO V. IDENTIDADES, REPRESENTACIONES SOCIALES Y RELACIONES INTERÉTNICAS

En este capítulo abordaremos y examinaremos la temática desde la teoría de las identidades y las representaciones sociales para entender cómo se han construido sociocultural e históricamente las relaciones interétnicas entre las colectividades asentadas en la ciudad de Matías Romero.

Este capítulo también plantea una reflexión en torno a un elemento nodal en la antropología, vinculada a la construcción de comunidad versus cultura y acerca de los elementos que intervienen en el proceso de cohesión social. Por ello las preguntas guías son: ¿Qué es lo que distingue a una comunidad de otra? ¿Cuáles son los mecanismos, símbolos, rasgos que utilizan para diferenciarse del “otro”?

Cuando Bourdieu (1997:47) hace referencia al espacio social, señala que éste guarda relación con la posición que ocupa cada sujeto, ello le posibilita marcar la diferencia con el otro. Premisa que permite plantear que el concepto de espacio social es comprensible empíricamente en el contexto de las relaciones sociales; en este sentido, el *locus* que ocupa un individuo o grupo, definirá y marcará su visión del mundo, actitudes, comportamientos, valores, y todo aquello que lo diferencia del “otro”.

5.1. Utilidad de las categorías analíticas: identidad y representaciones sociales

¿Qué papel juega la identidad en el proceso de diferenciación? Giménez (2005) plantea que la afirmación de la diferencia es la capacidad que tiene el actor (agency) de distinguirse de otros y lograr el reconocimiento de esta diferencia, asegurando con ello su continuidad y permanencia. Tajfel (1975) sostiene que los

sujetos además de tener una identidad personal tienen una social, es decir, reflejan su pertenencia a una comunidad determinada.

En un sentido general, la identidad no se define solamente por un atributo o propiedad intrínseca del sujeto, sino tiene un carácter relacional, es decir, se produce en la interacción cotidiana, en el seno de las relaciones sociales, donde los actores destacan sus diferencias para definirse en oposición al otro. Esta particularidad es lo que Bartolomé (1997:46) define como la dimensión relacional de la identidad.

Vale la pena retomar la propuesta de fronteras étnicas de Fredrik Barth (1976:15) Este autor menciona que los actores seleccionan unos y otros elementos, e incluso pueden reelaborar los existentes para fundar órdenes significativos que les permitan generar propuestas de acción a partir de las especificidades del contexto social o de sus necesidades como colectivo.

La delimitación de la frontera responde a procesos de identidad, siendo éste un aspecto enmarcado en la dicotomía, es decir, entre lo subjetivo y objetivo. Las relaciones sociales entre colectividades conducen necesariamente a la construcción de límites étnicos, posibilitando que la identidad se reproduzca.

Desde la perspectiva de Giménez (2005) las identidades sociales presentan las siguientes características: son individuos vinculados entre sí por un sentimiento común de pertenencia, comparten un núcleo de símbolos y representaciones sociales, una orientación común a la acción, se comportan como actores colectivos capaces de pensar, hablar, operar a través de sus miembros. Para que esto sea posible, se necesitan dos elementos: el autorreconocimiento y el heterorreconocimiento, es decir, la capacidad para reconocerse como parte de un grupo, y que éste reconozca al sujeto como un integrante. Fenómenos que nos remiten a la conceptualización de lo que Anderson (1993) ha definido como comunidad imaginada, como una unidad a partir de sus semejanzas.

Para Weber (2002:33,34) la comunidad existe sobre la base del sentimiento subjetivo (apoyado en lo afectivo, emotivo y tradicional), donde la acción está recíprocamente referida y se inspira en la idea de que todos los miembros participan para construir un todo.

Existen muchos tipos de comunidad, pero la que interesa es aquella que se apoya en el principio de solidaridad y el sentimiento de pertenencia, en tanto que los miembros comparten la historia, símbolos, valores, códigos, costumbres, lengua, tradiciones, creencias, códigos y pautas de conducta. Cada integrante se concibe como una unidad destinada a perdurar en el tiempo. Ésta no es inmune a las transformaciones, adaptaciones, innovaciones; los cambios al interior de la unidad posibilitan que la identidad se resignifique.

Pero sobre todo, una comunidad es aquella que para permanecer en el tiempo, crea, inventa y reproduce instituciones, normas morales y sanciones, con el objetivo de regular los comportamientos individuales y colectivos, y vigilar el cumplimiento de las tradiciones y las costumbres. La idea de unidad no debe plantearse en términos de homogeneidad, ni debe negar los disensos, diferencias y roles (género, edad, clase social) al interior. Los miembros interiorizan y asumen que tienen derechos y obligaciones con el grupo, cimentado en el sentido de comunión.

Para comprender el papel que juega la parte afectiva en la construcción de la identidad, retomo la propuesta de Bartolomé (1997:48):

“El afecto contribuye a desarrollar una identidad compartida, despierta la presencia de otros con los cuales es posible identificarse en razón de considerarlos semejantes a nosotros mismos. Los indicadores de esa identidad generalizada podrán variar, pero su característica básica es estar dotados de un profundo contenido emocional”.

La identidad desde la perspectiva de Bartolomé (1997:42) es un tema genérico a la condición humana. Menciona que el concepto es polisémico porque alude a fenómenos múltiples, es decir, no hay un ser sino formas del ser.

El análisis de las construcciones, resignificaciones de las identidades en Matías Romero debe considerar los cambios y continuidades de elementos, símbolos, prácticas y tradiciones que caracterizan a cada colectivo. Las prácticas consideradas como “auténticas” y “originales”, deben tomarse en consideración en el contexto del uso político y discursivo, del manejo y manipulación de símbolos, prácticas y costumbres que realiza la comunidad para alcanzar diversos fines. Pero sobre todo, debe tomar en cuenta aquellos rasgos que como señala Barth (1976) son los que se consideran representativos de una comunidad.

La dimensión procesual de la identidad muestra que ésta no es un fenómeno que nace de la nada, es un proceso social que cambia en el devenir histórico. La continuidad de la identidad de los pueblos indígenas se manifiesta precisamente a través de las discontinuidades que hacen a las sociedades reelaborar su propia imagen (Bartolomé, 1997:43). Premisa que sienta las bases para indagar el lugar que ocupan las representaciones sociales en la construcción de las relaciones interétnicas y de las identidades. En gran medida, aunque con algunas variaciones, la manera en cómo se relacionan los pueblos indígenas -en el Istmo de Tehuantepec- ha permanecido a través del tiempo.

Serge Moscovici exponente de la Escuela Francesa de Psicología Social delimitó conceptualmente las representaciones sociales como tipos de creencias paradigmáticas, organizaciones de creencias, de conocimiento y lenguaje, que se localizan en distintos tipos de estructuras de conocimiento (Moscovici y Marková, 2003:140). El autor las ubica como un resultado del conocimiento popular que por convención se socializa y se impone a los individuos, constituyendo así su realidad social. Propone que para analizar las representaciones es necesario estudiar tanto

la cultura como la mente del individuo (Moscovici y Marková, 2003:123,142). En este sentido, planteo que éstas son un producto de la cultura. De ahí la utilidad para explicar cómo se reproducen socioculturalmente y qué papel juegan en la sociedad.

La trascendencia heurística de las representaciones como herramienta conceptual, metodológica y empírica para el análisis antropológico plantea desafíos, en la medida que invita a posicionar la mirada en las interacciones y prácticas sociales temporales y atemporales. Abric (2001:8) propone que dentro de las representaciones deben considerarse los diferentes sistemas: ideológico, cognitivo, social, socioeconómico, material y tecnológico. Además de poner énfasis en la articulación y la interacción entre los diferentes campos constitutivos de la realidad social.

Según Abric (2001:11) la identificación de la “visión del mundo” que los individuos o grupos llevan en sí y utilizan para actuar o tomar posición es reconocida como indispensable para entender la dinámica de las interacciones sociales y aclarar las determinantes de las prácticas sociales. El autor propone lo siguiente:

“Plantearemos que *a priori* no existe realidad objetiva, pero que toda realidad es representada, apropiada por el individuo o grupo y reconstruida en su sistema cognitivo, integrada en su sistema de valores, que depende de su historia y del contexto social e ideológico que le circunda. Es esa realidad apropiada y reestructurada que para el individuo o grupo constituye la realidad misma. Toda representación es así una forma de visión global y unitaria de un objeto, pero también de un sujeto. Esta representación reestructura la realidad para permitir una integración de las características objetivas del objeto, de las experiencias anteriores del sujeto, y de su sistema de normas y actitudes. La representación puede definirse como una visión funcional del mundo que permite al individuo o grupo conferir sentido

a sus conductas, y entender la realidad mediante su propio sistema de referencias y adaptar y definir de este modo un lugar para sí” (Abric, 2001:12).

En síntesis las representaciones sociales no sólo permean la realidad, también se convierten en guías para la acción y en marcos significativos.

5.2. La construcción histórica y cultural de las representaciones sociales en la ciudad

Las representaciones sociales tienden a crear generalizaciones. Por ejemplo, el término indígena se concibe como una categoría social, sin especificar que al interior de ésta existe una gran diversidad de pueblos con lenguas y culturas diferentes. Los habitantes de la ciudad de Matías Romero que no pertenecen a ese sustrato étnico, engloban a los sanjuaneros, petapas, migueleños en la categoría de indio.

Doise (1991:318,331) menciona que la categorización se realiza en el nivel de la percepción-evaluación y posteriormente en el nivel de la actuación. Este autor desarrolla y propone el concepto de hostilidad para explicar algunos tipos de relación social entre grupos; que se manifiesta en riñas e insultos. Hace referencia a la tensión que se produce cuando no hay empatía o proyectos comunes entre colectividades.

Sin duda, la concepción que un grupo construye de la otredad está marcada por la historia y el contexto social, que al mismo tiempo está signada por la distancia y proximidad. En otras palabras, el habitante local se relaciona con una teca cuando le compra camarón o pescado, interacción permeada por la representación social que cada uno ha construido acerca del otro. Sin embargo, no todas las interacciones están cimentadas por los mismos códigos. Por ejemplo, la relación

con los vallistos es un tanto diferente. El hecho de que provengan de los pueblos cercanos a la capital les confiere un estatus mayor, las actividades comerciales que realizan, el patrimonio y la riqueza acumulada (casas, camiones de redila, locales) contribuyen a colocarlos en el primer escalón de la jerarquía indígena. En Matías Romero, no es lo mismo ser vallisto, que sanjuanero, petapa o migueleño.

En otras regiones de México se crean representaciones similares. Anath Ariel (2003:74) muestra que en la ciudad de Tantoyuca (Veracruz) la gente nombra José, al hombre *teenek*, y María a la mujer. Ello ejemplifica lo que indiqué en párrafos anteriores: la representación social como una generalidad. Fenómeno similar se desarrolla en la ciudad de México, en donde a las mazahuas las denominan indistintamente: Marías.

Las representaciones no se ubican en el mundo abstracto, sino están sustentadas en relaciones reales y de poder. Ariel (2003:25) lo define como la jerarquía de la pobreza, basada en las actividades económicas que los grupos realizan. En la Huasteca veracruzana, nahuas y mestizos poseen ganado y alcanzan el *status* de productores, ya que su actividad principal es la producción de cultivos comerciales. Los *teenek* están en el escalón más bajo porque realizan agricultura de autoconsumo (principalmente frijol y maíz) y elaboran artesanías.

Un caso similar es el de los sanjuaneros residentes en Matías Romero, a los varones los denominan *jesh*, y a las mujeres *kish*. Espacio donde lo sanjuanero es sinónimo de atrasado, indio, pobre, necio y terco. Representaciones cimentadas en las relaciones ejercidas por la población no indígena y por la condición de marginación y pobreza en la que viven los indígenas.

Los sanjuaneros han interiorizado algunos discursos, mencionan que son pobres, por ser indígenas, porque no tienen educación (escolar). Esta narrativa sustenta la idea de que la pobreza se hereda, ya que para ascender en la escala social hay que contar con ciertas herramientas, medios y oportunidades.

Existen muchas formas de ser indígena y vivir la indianidad. Ariel (2003:24) denomina a este proceso: la escala de valorización de la indianidad, es decir, la pertenencia étnica define el lugar que se ocupa en la jerarquía social. En este rango, los sanjuaneros, ocuparían el nivel más bajo. A pesar del estigma y de vivir un proceso de autodenigración, paradójicamente se produce un fuerte sentimiento de identidad marcada por la marginalidad social, económica y política.

Lo anterior invita a repensar otros fenómenos que producen las ciudades, vinculado al lugar social que ocupan las colectividades, a sus actividades económicas, condición étnica, pobreza y otros elementos que las distinguen. Nos referimos a las representaciones sociales que los grupos dominantes generan en torno a las identidades dominadas.

Concebir el poder en términos de relaciones sociales permite plantear la posibilidad de un contrapoder. A pesar de que el grupo dominante genere estrategias para mantener su dominio sobre los otros; creando discursos legitimadores y su propia “verdad” para imponerla; los dominados generan diversos mecanismos de resistencia.

5.3. Los petapas y su lucha por el territorio

La identidad de los petapas se sustenta principalmente en dos emblemas: el territorio y la lengua. Los conflictos agrarios, que desde años atrás, sostienen con los matiasromerenses se cimentan en una constante reivindicación territorial, proceso que se ha mantenido a lo largo de cien años.

Bartolomé (1997:86) señala que el territorio representa un referente fundamental dentro del cual inscribir la identidad colectiva, en la medida en que la ideología social se construye en relación con un medio ambiente determinado. La

vinculación de las sociedades con su espacio no representa una adaptación productiva, sino una compleja articulación simbólica.

Podemos agregar, que los petapas otorgan significación al espacio físico que habitan, donde generan relaciones afectivas y se vinculan con las deidades y potencias de la naturaleza; además de tener una carga profundamente histórica como asentamiento ancestral. Por ello, la disputa agraria es más fuerte y el proceso de reivindicación consolida cotidianamente la pertenencia espacial.

Los de Matías dicen que algunas colonias pertenecen a Matías, pero eso no es cierto, porque nosotros estamos aquí desde hace mucho, desde antes de que se construyera el ferrocarril. Si antes Matías ni estaba aquí, Matías es nuevo, Petapa es más viejo (Entrevista a Pablo, petapa y habitante de la colonia El Llano).

La identidad residencial se nutre en oposición a la otredad con la que se convive. Como lo menciona Bartolomé (1997:85), la cotidianidad es una organizadora de los límites sociales, un indicador del perímetro que separa a dos sociedades confrontadas no sólo en términos de sus relaciones políticas y económicas, sino, además en razón de las diferentes aproximaciones.

El conflicto agrario ha repercutido en la relación con los matiasromerenses, mostrando un alto grado de conflictividad en ciertas coyunturas. Los petapas constantemente delimitan el territorio a través de la colocación de mojoneras.

Las representaciones sociales que se han construido en torno a los petapas tienen su origen desde que se fundó Matías Romero, momento en que las mujeres petapas crearon el vínculo comercial, actividad que permanece hoy en día, ya que viajan cotidianamente para vender sus productos cosechados en el campo.

Desde hace mucho tiempo, nosotras (petapas) vamos a vender todo lo que sembramos, al centro de Matías, como el chayote, cilantro, nopal, epazote y todo lo que hacemos como el chocolate, tamales, pan. Todo eso lo vendemos allá (Entrevista a Doña Romelia, petapa).

La actividad comercial asociada al conflicto agrario, ha repercutido en la manera en que se relacionan los petapas y los matiasromerenses. Son representaciones estereotipadas que se manifiestan en las conductas y actitudes. El uso de adjetivos para nombrar a los otros es muy recurrente en el discurso cotidiano.

Cuando nosotras hablamos en idioma en el mercado, la gente nos queda viendo feo, porque quizá piensan que hablamos mal de ellos (Entrevista a Doña Romelia, petapa).

Desde la perspectiva de los petapas, los de Matías son los que hablan español, son los blancos, los catrines, los ricos, los de la ciudad.

A la gente del centro le llamamos gente que habla español, gente que no entiende el idioma de nosotros (Entrevista a Doña Romelia, petapa).

La lengua es otro emblema de diferenciación social para los petapas, lo utilizan en el ámbito doméstico y público. Las mujeres entablan diálogos en zapoteco cuando se encuentran en la calle o mientras venden sus productos en el mercado.

En el imaginario social está presente la representación de lo que es un petapa, para definirlo se recurre al uso de adjetivos y frases.

Los petapas son gente del rancho, ranchera, gente de idioma, gente india. Son muy necios, es difícil llegar a un acuerdo con ellos. Ellos dicen que algunas colonias pertenecen a su municipio (Entrevista con una autoridad del cabildo de Matías Romero).

Durante el intercambio comercial queda manifestado el trato hacia esta etnia. Cuando la población local les compra productos utilizan el regateo para obtener un menor precio. Esta frase es útil para ejemplificar: *¿En cuánto vendes tus nopales? Están muy caros y chiquitos, déjamelos más baratos.* Las mujeres ante la necesidad de vender bajan el precio de sus productos, para que el cliente se vaya contento.

A veces hay gente que como que desprecia lo que vendemos, nos piden más barato, y a veces con tal de vender, lo damos más barato, aunque no ganemos nada (Entrevista a Carmela, petapa).

5.4. Los sanjuaneros en la ciudad: entre la discriminación y la reivindicación étnica

A lo largo de la historia se ha reproducido una imagen de los sanjuaneros como un grupo aguerrido y reacio al contacto con otras culturas. Representación que se sustenta en el mito de Rey Condoy, que defendió el territorio de los zapotecos y españoles, como un mecanismo para resistir la dominación. Sin embargo, esta imagen se fue diluyendo con el tiempo, para dar paso a otras representaciones que se han construido desde la época colonial en el marco de las relaciones interétnicas entre sanjuaneros y zapotecos, cimentadas en ideas profundamente estereotipadas y prejuiciadas. Para entender los antecedentes de esta relación, es de gran utilidad el estudio realizado por Andrés Oseguera, quien menciona:

“Los zapotecos del Istmo, que durante siglos han dominado a los mixes en el terreno de la política, la economía y la cultura, creen que los “inditos” tienen una mentalidad distinta (reducida) a la suya. Les llaman mix, es decir, niños; por su forma de hablar y por no entender el sistema de medición utilizado en el intercambio de productos agrícolas en el mercado” (Oseguera, 2005a:172).

Los grupos culturales han generado categorías de clasificación y de diferenciación social sustentadas en una serie de rasgos y adjetivos que definen al otro. Los términos de salvaje y bárbaro utilizados en la época colonial para nombrar a los sanjuaneros han caído en desuso, dando lugar a otros términos peyorativos y

discriminatorios con los que la población local y de otros poblados nombra a esta etnia como: sanjuaneritos, kish, mishis, indio e inditos.¹

Para Oseguera (2005a:185), la migración de los sanjuaneros a los centros urbanos zapotecos y mestizos -en el Istmo de Tehuantepec- generó una situación de dependencia económica que ha devenido en procesos de discriminación y subordinación amparadas en categorías dicotómicas como indio/zapoteco, sucio/limpio, tradicional/moderno. El autor plantea que debido a la relación histórica entre sanjuaneros y zapotecos, los primeros, conformaron su identidad a partir de la oposición asimétrica y desigual con respecto a los segundos. En Matías Romero, lo sanjuanero se conforma en oposición a lo matiasromerense.

En la década de 1970, cuando los sanjuaneros arribaron a la ciudad, se construyeron atributos que los designaban. El mal de pinto, enfermedad que se manifiesta por la despigmentación de la piel fue un elemento que contribuyó a definirlos como “gente pinta”. Se decía que ese mal azotó a los pobladores de San Juan Guichicovi. Los ciudadanos no querían acercarse a éstos por miedo a contagiarse.

El término sanjuanero tenía en su origen un significado peyorativo, con el tiempo, esta colectividad lo ha resignificado. Actualmente definirse como sanjuanero, expresa un sentimiento de orgullo. Término que hace referencia al lugar de origen, es decir, los que vienen o nacieron en los pueblos de San Juan Guichicovi (*Tëkaam* o *Tëgaam* que en lengua *ayuuk* significa: lugar donde hay casas). No obstante, al interior de la comunidad sanjuanera, la palabra *kunash* tiene un mayor peso como referente identitario, significa “el que es de aquí”, “el que nació en este lugar”, el oriundo del municipio de Guichicovi y que habla *ayuuk*.

1 En su momento, el antropólogo Ralph Beals -en su investigación de 1945- definió a este grupo de la siguiente manera: “Los mixes pueden ser tímidos, inseguros, no comunicativos e inhospitalarios” (Citado en Oseguera, 2005a:172).

Al interior del municipio de Guichicovi, los habitantes de la cabecera municipal se consideran *Tēkaam* o *Tēgaam*, mientras que los residentes de otros pueblos, agencias y rancherías se reconocen como *ayuukjä'ay* o bien especifican el lugar de procedencia. Como parte de la construcción de las fronteras étnicas, los sanjuaneros denominan a “los de afuera” con el término *agats* o *marush*, que engloba por igual a zapotecos, mestizos, extranjeros y a otras categorías étnicas.²

¿Cuáles son los emblemas y elementos que definen quién es miembro de la comunidad? Los lazos de sangre son un referente para considerar a un individuo como miembro, aunque haya nacido fuera del pueblo, no hable ni entienda la lengua, o haya migrado. Los apellidos del padre y de la madre son utilizados para designar la descendencia; a través de esta adscripción quedan establecidos quienes son los familiares más cercanos y los parientes, a los que se les debe respeto (Montes, 2006:34).³

Entre los que residen en Matías Romero, el otro emblema es el uso de la lengua, que se convierte en elemento de diferenciación inmutable. La población citadina identifica rápidamente al sanjuanero, dice que el acento es notorio, debido a la dificultad para hablar un español fluido y “bien pronunciado”. Esto se debe a que muchos adultos son monolingües, otros tienen poco manejo del español.

La gente que vino de Guichicovi hacia Matías, muchas no hablan español, apenas unas cuantas palabras. Esa gente grande manda a los nietos para que les hagan los mandados, porque ellos no pueden hablar español (Entrevista con Maclovio Caballero, sanjuanero y pastor pentecostés).

2 También lo traducen como “gente blanca” y extranjero.

3 Retomando el estudio de Montes (2006:34), los parientes más cercanos son definidos de la siguiente manera: *Teddy* papá, *Taj* mamá, *tedyāp* abuelo, *taj'ök* abuela, *uung* hijo, *okuung* nieto, *primē* primo, *tsēgu'um* tío, *ojmaam* tía, *tsojmäjk* sobrino, *tsojnēēx* sobrina. Las alianzas matrimoniales permiten al grupo ampliar sus redes parentales dentro o fuera de la comunidad. Los *ayuukjä'ay* designan a sus parientes políticos de la siguiente forma: *Mēdap* suegro, *mēdok* suegra, *jēy* cuñado, *kapy* cuñada, *mēya'ay* conuño, *tsojmē'ēd* tío de la esposa, *xoky* conuña, *tsuāp* suegra de la esposa, *ojy* suegro de la esposa.

Los sanjuaneros aceptan que su español no es fluido, comparándolo con el que hablan los habitantes del centro, que según dicen, pronuncian un español perfecto.

Nosotros no somos iguales a la gente de español, la gente del centro, ellos hablan más clarito español. En cambio nosotros, hay muchas palabras que no entendemos y donde no entendemos mejor nos quedamos calladitos (Entrevista con María González, sanjuanera).

El uso y reproducción de la lengua no se restringe al ámbito doméstico, sino que la utilizan para saludarse en la calle⁴ o para conversar mientras venden en el mercado. Caso contrario, los jóvenes que asisten a la escuela (secundaria o preparatoria) o que trabajan en el centro, restringen el uso de la lengua al ámbito doméstico, porque les da vergüenza.

Para los sanjuaneros en general y para los jóvenes en particular, el estigma de ser indígena es muy fuerte. Fenómeno que genera contradicción en el seno doméstico, por un lado, los padres prefieren que los hijos no aprendan la lengua, pero todas las pláticas dentro del hogar son en *ayuuk*. Los jóvenes entienden la lengua pero no la hablan, en gran medida por la gran influencia que ha ejercido la educación escolar.

Muchos de los jóvenes que ya nacieron acá ya no quieren hablar la lengua, por pena o vergüenza. Yo les decía, yo soy sanjuanero y no puedo perder mi cultura. La mayoría sí lo habla y lo entiende, pero les da pena. Mi sobrina que tiene 18 años se avergüenza de hablar el ayuuk, pero ella es sanjuanera. Dice que le da pena ir con su mamá al centro, nunca quiere caminar con su mamá, porque dice que la gente se va a burlar de ella porque es sanjuanera (Entrevista con Maclovio sanjuanero y pastor pentecostés).

4 El saludo entre los *ayuuk* está en referencia a la actividad que la persona realiza, si está parado, sentado o realizando alguna actividad, equivale a una pregunta, por lo tanto el saludo-respuesta debe ser una afirmación de lo que se preguntó.

Los jóvenes que nacieron en la ciudad, tienen poca vinculación con el pueblo de origen de sus padres. Prefieren vivir en Matías Romero o bien migrar a otras ciudades, y con ello acceder a un estatus social y económico mayor. Una joven de 18 años, estudiante de preparatoria narra su experiencia, que es muy significativa y representativa de la juventud sanjuanera:

Yo quiero conocer Durango, allá tengo un hermano, pero mi mamá no quiere que me vaya. Yo no acompaño a mi mamá a su pueblo, porque a mí no me gustan los ranchos, casi no me llama la atención. Mis abuelos si van porque tienen familia allá. El ayuuk no me gusta, no sé porque, tal vez porque es muy difícil y no entiendo bien.

En mi escuela donde estudio, he visto algunos muchachos que discriminan, nada más porque uno es gente de rancho, de pueblo, y porque uno no puede expresarse bien, se burlan. Hay algunos compañeritos que vienen de los pueblos de fuera, que hablan ese idioma. También se burlan por la forma en cómo se visten, ya que se visten muy “sencillito”, o sea no se visten a la moda. Yo por ejemplo, me visto normal, porque vivo en la ciudad; pero a mis compañeritos los discriminan porque vienen de fuera, les dicen muchas cosas, como indios. Según ellos, lo hacen de juego o de broma, pero no sé (Entrevista con Patricia, joven sanjuanera).

Los jóvenes a los que hace referencia la entrevistada, viajan diariamente a Matías Romero para estudiar la secundaria, preparatoria o universidad. Todos provienen de las rancherías, pueblos y agencias vecinas, muchos son de origen indígena, principalmente sanjuaneros y petapas.

La lengua *ayuuk* ha caído en desuso por la desvaloración que el propio grupo realiza y por la discriminación constante que padecen. Lo anterior es comprensible en un contexto donde el grupo que domina económica, política o culturalmente genera sus propias categorías para desvalorizar al grupo dominado; al paso del tiempo, éste interioriza todos esos adjetivos negativos, generando una desvalorización de su propia cultura. Lo anterior es un proceso que podríamos definir como naturalización, porque para que ello exista, se crea un andamiaje ideológico y jerarquías que dan la impresión de que las relaciones de supremacía

son naturales, que el estado de cosas debe continuar en el mismo orden y bajo la forma establecida.

En la década de 1970, cuando se iniciaron las actividades de la escuela bilingüe en la colonia La Oaxaqueña, los padres de familia exigían a los maestros que enseñaran español a los niños. Tiempo después el sistema bilingüe desapareció dando paso al sistema normal de enseñanza. Han interiorizado la idea de que al dejar de hablar *ayuuk* se puede dejar de ser indígena y adquirir otro estatus sociocultural. Paralelamente el contexto social refuerza esta ideología al considerar al hablante como un elemento del atraso, de la ausencia de progreso y desarrollo.

Hace muchos años, aquí en la Oaxaqueña arrancó una escuela bilingüe, pero nunca atendieron bien. Los maestros decían que ellos querían que los niños aprendieran ayuuk, pero los papas decían que no, porque los niños aprendían el idioma en la casa, que mejor los maestros enseñaran el español a los niños (Entrevista al señor Alberto, sanjuanero).

En Matías Romero es notoria la estratificación social y económica por grupos. Sin pretender generalizar, podemos decir, que la mayoría de los sanjuaneros representan a los sectores más desfavorecidos. Viven cotidianamente la marginalidad económica, laboral, educativa y de asistencia social. El lugar que ocupan en la estratificación es un elemento que contribuye a profundizar las representaciones sociales estigmatizadas, siendo la pobreza un marcador de la diferencia. En contraste con aquellos grupos que acceden a estudios profesionales, cargos públicos, empleos mejor remunerados, y con ello a un mejor “estilo de vida”.

Hay gente en el centro que tratan mal, por lo que son español y porque son de dinero. Hay personas que son humildes y también hablan español. Hay personas que te hablan bonito y hay personas que ni nos hacen caso. Cuando yo ofrezco mi gelatina, a veces ni me contestan, no me tratan bien. La gente del centro como tiene negocios grandes de zapatería, de ropa, de abarrotes, tiene más dinero. Ahí es donde llegan a trabajar las muchachas

de La Oaxaqueña, trabajando como empleadas (Entrevista con María González, sanjuanera).

Por el bajo nivel de escolaridad y el poco uso del español, los sanjuaneros son presa fácil de los políticos, que los conciben como menores de edad, atrasados, pobres y fáciles de convencer.

Hay gente en el centro que son políticos, vienen, te buscan y te dicen dame tu apoyo, pero nunca te dan la preferencia de que tu vayas como político. Te hacen a un lado, nomás te ocupan como escalera. A mí me han venido a buscar gente de política, los del PRI, los del PAN, y me dicen: necesitamos tu apoyo, júntame a gente, soy fulano de tal. Pero nunca dicen que uno va a ocupar un cargo en la política. Pasando las elecciones hasta ahí se acabo. Es que ellos han de pensar que nosotros como no tenemos preparación, no podemos tener un cargo. Nadie de nosotros ha tenido un cargo en la presidencia (Entrevista con Maclovio, sanjuanero y pastor de la Iglesia Pentecostés).

Para la población citadina, los hijos de los sanjuaneros nacidos en Matías Romero son sanjuaneros, por el hecho de haber nacido en la colonia La Oaxaqueña, lo cual se convierte en un marcador territorial de diferenciación étnica. Aunque esta colonia tiene un mayor número de hablantes de lengua *ayuuk*, en su seno se localizan vallístos y mestizos.

Cuando estoy en la escuela, y les digo a mis compañeros que soy de La Oaxaqueña, ellos me dicen que soy de San Juan, pero a mí me da igual lo que me digan, yo les digo que nací aquí y me siento de aquí (Entrevista a Patricia, sanjuanera, habitante de La Oaxaqueña).

Los jóvenes presentan confusión como resultado de haber nacido en la ciudad y pertenecer a la comunidad sanjuanera. No es suficiente haber nacido en Matías Romero para ser considerado como parte de esta. En todo momento, la sombra del estigma indígena los persigue, a pesar de que discursivamente reivindicán su pertenencia a la urbe.

Los sanjuaneros señalan que se diferencian de los matiasromerenses, por una serie de rasgos que me parece importante rescatar y señalar. Aunque parecería que la vestimenta, en pleno siglo XXI, ya no es un emblema de diferenciación entre las comunidades culturales. La vestimenta tradicional de las sanjuaneras está dejando de ser un emblema, para dar paso a la “forma de vestir”, como un elemento de distinción trascendental.⁵

Las mujeres sanjuaneras nos vestimos diferente a la gente del centro, la gente del centro se viste bien, en cambio nosotros, no nos fijamos que el vestido combine con los huaraches. Usamos ropa sencilla y barata. Los hombres también usan huaraches o zapatos sencillos. Las mujeres sanjuaneras, cuando salen, a veces nos gusta traer toallas en el hombro, para cubrirnos del sol o para cargar nuestros canastos y cajas en la cabeza (Entrevista con María González, sanjuanera, habitante de La Oaxaqueña).

La comida también es otro emblema que marca la frontera identitaria. En el mercadito campesino de Matías Romero se ofrecen una variedad de productos del campo que son esenciales en la dieta sanjuanera. Las mujeres de los pueblos vecinos viajan diariamente para vender sus productos en la ciudad, su clientela cautiva es la población sanjuanera.

A diferencia de la comida zapoteca, la sanjuanera es menos condimentada y se basa en el uso de maíz, frijol, tubérculos, verduras cocidas, hierbas que crecen a la orilla de los ríos y arroyos (quelites, hierba mora), carne asada, caracoles de río y una gran variedad de hongos. El uso de grasa animal o vegetal está prácticamente ausente y la carne se consume en menor proporción. Aunque en los últimos años, por la influencia zapoteca han comenzado a incluir grasa animal y aceite vegetal, para la preparación de algunos platillos.⁶

5 Las sanjuaneras adultas y ancianas mantienen la costumbre de cargar toallas en el hombro, práctica que las jóvenes no realizan.

6 La influencia zapoteca ha repercutido en la cocina y dieta sanjuanera. Por ejemplo, en algunas bodas, quince años y fiestas sirven la comida zapoteca que consiste en carne horneada, papa horneada y sopa fría.

Los habitantes de la Oaxaqueña, reproducen el arte culinario, las mujeres son las encargadas de transmitir este conocimiento a las hijas. Algunos de los platillos representativos de rituales y ceremonias están siendo desplazados por la comida zapoteca. Actualmente se acostumbra servir barbacoa de res con puré de papas o sopa fría, platillo que prácticamente ha sustituido al caldo blanco de res y al frito, que se repartía en las bodas sanjuaneras (Programa Sotavento, 2010:11). De la misma forma, han incorporado otros ingredientes a su dieta, como el ajo, el queso y los bolillos.

Los fogones son pieza clave para la elaboración de la comida. En las casas es común encontrar fogones elaborados artesanalmente, los hay de dos tipos: los que se construyen a ras de piso y los que se montan sobre una rústica mesa de madera. El uso de la leña y utensilios de barro (ollas, comales) son indispensables para el desarrollo de las artes culinarias, incluso algunas mujeres se han especializado en la elaboración de trastes de barro.

Las mujeres tienen por costumbre elaborar o como dicen ellas mismas “echar tortillas” diariamente, hasta dos veces al día, aún aquellas que tienen actividades comerciales fuera de casa. El totopo es otro alimento elaborado y consumido por los sanjuaneros, aunque también lo comercializan en el mercado de Matías Romero y Juchitán. El menú cotidiano se compone de molitos, caldos, empanadas, tamalitos, tamales, tamalones, tortillas y totopos, así como el consumo de armadillo, tepezcuintle, venado, jabalí, guajolote, gallina, entre otros (Programa Sotavento, 2010).

La comida no sólo es un placer gozoso, sino que también genera vínculos afectivos e identitarios, sobre todo al momento de degustarla con los parientes. Sin embargo, la comida sanjuanera se mantiene en la intimidad de los hogares y prácticamente no se ha comercializado, a diferencia de los platillos tecos y

tehuanos (papa horneada, puerco o pollo horneado)⁷ o vallístos (la tlayuda) que se venden en locales semifijos y en el mercado de la ciudad.

En los últimos años, los sanjuaneros han generado un proceso de reivindicación étnica sustentada en su cultura y el uso de la lengua, esto supone una afirmación y valoración de lo propio en confrontación con la alteridad. Los procesos de diferenciación han sido utilizados en muchas ocasiones como instrumentos políticos, sobre todo en el municipio de San Juan Guichicovi, donde han sabido utilizar lo étnico y entablar una relación diferente con el Estado mexicano (niveles de gobierno federal, estatal y municipal). En los últimos años iniciaron el rescate del traje tradicional de la sanjuanera, incentivando a las mujeres adultas, jóvenes y niñas a portarlo como un elemento de orgullo en rituales y actividades festivas, civiles. La Casa de Cultura de Guichicovi también ha realizado talleres para que los niños aprendan a tocar la “jarana mixe”, danzas, bailes, música y tradiciones que definen la identidad.⁸

5.5. Matrimonios interétnicos

La llegada de los sanjuaneros y el proceso fundacional de la colonia La Oaxaqueña -en la década de 1970- generó un nuevo proceso de relación interétnica entre sanjuaneros, petapas y vallístos, debido también a la colindancia con las colonias El Llano y El Llanito, ubicadas en el territorio de Santa María Petapa.

Durante el proceso de fundación, arribaron otras familias que al no encontrar terrenos en La Oaxaqueña, solicitaron y compraron lotes en El Llano y El Llanito. Como resultado se creó una relación de vecindad entre los grupos allí asentados.

⁷ Estos y otros platillos, así como dulces tradicionales zapotecos se pueden comprar todos los días en el mercado público de la ciudad de Matías Romero, estos tienen una gran demanda entre la población citadina y de ascendencia tehuana y teca.

⁸ Históricamente el municipio de San Juan Guichicovi había sido gobernado por el PRI, sin embargo en los últimos trienios gobierna el PRD.

En los últimos años, los sanjuaneros se avecindaron en estas colonias y en los pueblos de La Paz, La Unión y El Paraíso (pertenecientes al municipio de Santa María Petapa). Las relaciones son cordiales, sin embargo, la diferencia étnica sale a la luz en el día a día, a través de las representaciones sociales que cada grupo ha construido.

Los sanjuaneros han llegado a La Paz y hay petapas que han vendido sus terrenos con ellos. Ellos tienen otras costumbres diferentes, tienen otro idioma, que nosotros no entendemos. Cuando ellos hablan en su idioma nosotros no sabemos lo que hablan y asimismo cuando nosotros hablamos, ellos no saben lo que hablamos, quizá ellos hablan de nosotros (Entrevista a Doña Romelia, petapa).

Los petapas nombran a los sanjuaneros, en el idioma zapoteco de la siguiente manera: “mishis”.

Nosotros les llamamos a ellos “mishis”, vienen de la sierra, vienen de San Juan, por eso también se les llaman sanjuaneros (Entrevista a Romelia, petapa).

Por la vecindad y la convivencia cotidiana se han consumado matrimonios interétnicos entre petapas y sanjuaneros. Las diferencias se presentan en los rituales matrimoniales, aunque lleguen a acuerdos en la organización de la fiesta. Por ejemplo, cuando el novio es sanjuanero, la costumbre prescribe que la mujer debe vivir en la casa de los suegros.

Esos “mishis” se han casado con gente de nosotros, gente petapa. Pero tienen una costumbre diferente de casarse. Cuando una mujer petapa se casa, nosotros exigimos que la hija se casé por el civil en la casa y por la iglesia en la casa del novio. La familia del novio debe poner el mayor gasto (la res, la música, la cerveza) y debe darle el vestido a la novia. En cambio esos “mishis”, cuando se casan, los padres del novio le dan el traje a la novia, y los padres de la novia tienen que comprarle el traje al novio (Entrevista a Romelia, petapa).

La señora Amalia, mujer petapa de la colonia El Llano narra su experiencia:

Esos sanjuaneros tiene otras costumbres. Mi hija se casó con uno de ellos, el muchacho es de Boca del Monte y es de la religión. Ellos tienen la costumbre de que cuando se casan, a la hora de la fiesta, cuando los invitados entregan sus regalos, van anotando el nombre de la persona, el tipo de regalo y el precio (Entrevista con Amalia, petapa).

Entre los sanjuaneros las reglas de reciprocidad se sostienen bajo la premisa de que el regalo o el favor que se otorga deberán tener el mismo valor. En cambio entre los petapas, mostrar el regalo o preguntarle a la persona cuánto le costó es considerado como una falta de respeto.

Nosotros no hacemos eso de preguntar cuánto costó el regalo, no tenemos esas costumbres. Cuando nosotros casamos a un hijo o una hija, nos preocupa más atender a nuestra gente que viene y quedar bien con ellos (Entrevista con Amalia, petapa).

Otro elemento de diferenciación entre los grupos se muestra en el ámbito comercial. Particularmente en los productos que ofrecen; las mujeres sanjuaneras elaboran totopos, tamales y huipiles.⁹ Las mujeres petapas además de vender lo cosechado por sus maridos; elaboran pan, tamales, comiscal, gorditas, tortillas de manos, pulpas de tamarindo, pozol, entre otros alimentos.

Las “mishis” hacen totopos para vender, hacen huipil y lo llevan a vender afuera, ellas son muy trabajadoras. Lo que pasa es que sus maridos como no tienen donde sembrar, pues ellas deben hacer cosas para vender y vivir de eso, porque la vida es dura (Entrevista con Romelia, petapa).

⁹ Las sanjuaneras y petapas dedicadas a actividades comerciales aportan al ingreso familiar y en ocasiones son las que sostienen a la familia cuando el varón está ausente.

Las petapas reconocen el espíritu trabajador de las sanjuaneras y viceversa. Esto es un indicador de identificación basado en la condición social y económica de ambos grupos y en las actividades comerciales. La carestía y la pobreza también se comparten aún en la diferencia étnica. Lo anterior nos remite a la premisa de que la identidad tiene una dimensión situacional y relacional, es decir, en ciertas momentos, las colectividades despliegan emblemas para diferenciarse del otro, pero en otras circunstancias generan fenómenos de identificación entre ellas.

Otro elemento de distinción entre ambos grupos es la religión, mientras que entre los pueblos petapas, la incursión de iglesias protestantes es reciente y no ha generado un gran número de conversos. Los sanjuaneros iniciaron el proceso de conversión religiosa décadas atrás. Muchos de los matrimonios interétnicos deben lidiar con estas profundas diferencias religiosas.

5.6. Ser vallisto en la ciudad

En La Oaxaqueña, los vallistos se conforman en comités de paisanos para celebrar a la Virgen de la Purísima Concepción (8 de diciembre), mayordomía que organizan de manera coordinada con los sanjuaneros católicos, quienes cooperan y participan en las fiestas. Sin embargo, el cargo de mayordomo frecuentemente recae en un vallisto o mestizo, debido a su poder adquisitivo para solventar los gastos que implica una festividad de tal magnitud.

Es común escuchar entre los habitantes de La Oaxaqueña, que los vallistos son muy trabajadores y se ayudan entre ellos. Mantienen vínculos estrechos con el pueblo de origen, viajan continuamente para visitar a sus familiares, asistir u organizar alguna fiesta o para realizar estancias cortas.

A pesar de que los vallistos son un grupo minoritario (en número) en comparación con los sanjuaneros y petapas. Su presencia ha cobrado notoriedad por el

comercio, elemento que distingue a este grupo. Comercializan con productos muy específicos, que transportan desde los Valles Centrales. También han monopolizado la venta de hierbas, especias, chiles, tlayudas, chocolate y carne. Otro elemento que los distingue es el tipo de música. Cuando un vallisto acepta organizar las mayordomías de la Purísima Concepción en La Oaxaqueña, contratan a bandas musicales de los Valles Centrales para amenizar las fiestas.

La permanencia de los vallistos en el Istmo es relativamente reciente, probablemente por ello no han adoptado elementos de la cultura zapoteca, como lo han hecho los sanjuaneros, petapas y barreños. Uno de los símbolos utilizados para diferenciarse de los otros en el espacio urbano, es la actividad como comerciantes y el tipo de productos que venden. En la ciudad se les define como excelentes comerciantes, ahorradores, emprendedores, dedicados a sus negocios, solidarios con los miembros de su comunidad, y de manera general, muy trabajadores. Son considerados como un grupo que guarda celosamente sus costumbres y las reproduce.

Lo anterior muestra claramente que algunas colectividades recurren a la elaboración de discursos que exaltan la ideología comunitaria, a pesar de que sus miembros se localicen en lugares lejanos. Los discursos no se forjan arbitraria o aleatoriamente, sino que están condicionados por las características y dinámicas de cada tipo de comunidad moral (Martínez y De La Peña, 2004:93).

En este sentido, los vallistos también han contribuido (a través de la elaboración de los discursos) al desarrollo y mantenimiento de estas representaciones sociales, estableciendo que les gusta el trabajo y el ahorro. De los tecos, tehuanos y matiasromerenses dicen que gastan el dinero en “puras fiestas”.

A pesar, de que los vallistos han logrado posicionarse como comerciantes en un rango mayor a los sanjuaneros y petapas; la sociedad mestiza-local los categoriza

como indígenas y “fuereños”. El calificativo de “oaxaqueño” o “oaxaquito” muestra claramente la representación estigmatizada de la que son objeto.

En el caso específico del contacto entre sanjuaneros y vallistos, es importante señalar que se asientan en la misma colonia, manteniendo relaciones de vecindad. Cuando se les pregunta a los sanjuaneros cómo es la interacción, responden que los vallistos son cordiales.

Pues con esa gente de Oaxaca casi no convivimos, porque ellos todo el día están en el centro, en sus negocios. Pero eso sí, cuando se trata de hacer la fiesta de la virgen de la Concepción, ellos apoyan bastante, son muy comprometidos, regalan los cohetes, traen las bandas de sus pueblos y dan sus cooperaciones. También participan en las asambleas de la colonia. (Entrevista con Alberto, sanjuanero).

Los elementos de unificación entre vallistos y sanjuaneros católicos son las mayordomías celebradas en honor a la virgen de la Purísima Concepción y a San Juan Bautista, la organización de las posadas y la proximidad definida por la ocupación del espacio barrial.

Los oaxaqueños también hablan un idioma como nosotros, pero no nos entendemos, porque el de ellos es diferente. (Entrevista a Alberto, sanjuanero).

5.7. Resignificación de la identidad migueleña en el contexto urbano

Para entender el proceso de resignificación de la identidad entre los migueleños en el espacio urbano, es necesario, recurrir a los datos históricos acerca de la manera en que este grupo se ha constituido en oposición a los ladinos y ha desdoblado esa relación con los matiasromerenses. Los migueleños son hablantes de la lengua zoque y habitan en el municipio de San Miguel Chimalapa. Guardan un vínculo lingüístico con los zoques-chimas de Santa María Chimalapa.

En contextos coyunturales -principalmente en la lucha por el territorio- se acogen a una misma categoría étnica, asumiéndose como hermanos. En este apartado nos referiremos a los migueleños dejando de lado a los chimas.

El término de migueleño remite a una identidad residencial, de pertenecía al pueblo y al santo patrono de San Miguel. Al igual que otros grupos indígenas del Istmo de Tehuantepec han entablado relaciones históricas con los zapotecos, que al paso del tiempo han dejado huella en la cultura y la memoria.

La presencia de zapotecos en la selva data de la época prehispánica, ésta se fue afianzando a través de los intercambios comerciales en la época colonial. Actualmente, los encuentros entre estos pueblos indígenas tienen lugar en las ciudades de Juchitán, Salina Cruz, Tehuantepec y Matías Romero.

Por ello, el grupo que ha mantenido una relación más cercana con los migueleños y los chimas son los zapotecos, que a principios del siglo XX migraron a las dos cabeceras municipales (Santa María y San Miguel), huyendo de la revolución (Trejo, 2006:20); aprovecharon muy bien sus dotes de comerciantes para instalar negocios y acaparar algunos productos como maíz y café, que vendían en Juchitán.¹⁰

Poco a poco, los tecos se consolidaron como familias ricas y fueron aceptados como comuneros, bajo la categoría de avecindados. Situación que aprovecharon para acaparar extensiones de tierras para el cultivo de café y la ganadería. También erigieron sus casas en el centro de Santa María y San Miguel. Este grupo controló rápidamente la economía local e impuso un sistema de exclusión étnica que prohibía los matrimonios interétnicos, otro claro ejemplo de la relación era la prohibición de que en las fiestas los migueleños y avecindados bailaran bajo la misma enramada. La segregación provocó que en 1935 los de San Miguel se

10 En los municipios de Santa María y San Miguel Chimalapa a los zapotecos se les nombra ladinos.

rebelaran y expulsaran de manera violenta y masiva a los avecindados. Unos se reubicaron en Santa María y otros regresaron tiempo después. Aunque en 1982 fueron expulsados nuevamente cuando se gestaron los problemas políticos en ese municipio (Trejo, 2006:20).

Trejo (2006:15) señala que los migueleños participaron en 1834 en la rebelión del zapoteco Gregorio Meléndez, y que este hecho es un ejemplo de la integración regional de los zoques y del liderazgo que ejercen los zapotecos en el Istmo. En la actualidad la adopción del vestido de tehuana y la organización de las fiestas a la usanza zapoteca demuestra la adopción de elementos externos, que han resignificado, sin mermar su identidad.

A los zapotecos que se avecindaron en la selva se les denomina en lengua zoque *yoki*, que significa: ajeno, avecindado, hablante de español, haciendo referencia a la otredad, a los foráneos o extraños, independientemente de su filiación étnica.

Sin embargo, en el contexto urbano, los migueleños que han migrado a Matías Romero utilizan el término *yoki* para definir a aquellos grupos que son hablantes del español, que son diferentes y que tienen otras costumbres. La palabra “ladino” también describe a los hablantes del español, a todos aquellos que no son migueleños, que no hablan zoque. El término guarda relación con la cultura zapoteca, ya que la presencia ladina en estos pueblos tiene un correlato de riqueza y poder, que impacta de manera decisiva en el ejercicio de la autoridad y la impartición de justicia, imprimiendo su huella en las relaciones sociales y conductas colectivas.

Al interior de la Selva de los Chimalapas y en la convivencia cotidiana, los migueleños son definidos como nativos y dueños del territorio, en oposición a los avecindados o ladinos que son los que vienen de afuera. Avecindado es el que llega y se asienta en un espacio que no les corresponde, en el contexto de la

selva, equivale a ser un invasor. Desde la perspectiva de los migueleños, un ladino siempre buscará explotarlos y utilizarlos.

Como menciona Tajfel (1975:360,369) la elaboración de las categorías sociales para nombrar a la otredad lleva implícita los universos simbólicos del grupo. Estas categorías con connotaciones positivas o negativas y cargadas de valor tienden a ampliar las diferencias mínimas o a minimizar las diferencias notables.

Con el tiempo, las relaciones entre pueblos dejaron huella en la construcción de una identidad dominada. Los migueleños asumen ante los ladinos, una relación de sumisión, al concebirlos como “gente de razón” y como personas vinculadas de manera natural al mundo exterior, son los que viajan y acceden a mejores oportunidades económicas, comerciales y laborales.

En el imaginario de la ciudad y en el Istmo, los migueleños son representados como indígenas violentos. Lisbona (1999:55) indica que se les atribuye un carácter aguerrido, que se refuerza con los mitos sobre el uso de la venganza o la ley del talión, costumbre frecuente en este grupo. La familia exige y presiona a uno de sus miembros para que haga justicia por su propia mano, se han suscitado casos de asesinatos entre familias enteras.

Los migueleños radicados en la ciudad reproducen las representaciones sociales que tienen de los ladinos o avecindados zapotecos, que son la otredad históricamente más cercana. Han generado un proceso de resignificación de su identidad, a partir de la relación con los matiasromerenses. La propia delimitación simbólica del ámbito comunitario se redefine exitosamente gracias a la capacidad de innovación sin ruptura que muchas veces manifiestan los que, viviendo fuera del espacio local, se niegan a renunciar a la pertenecía afectiva (Martínez y De la Peña, 2004:93).

A diferencia de otros grupos radicados en la urbe, éstos no se han organizado alrededor de una festividad religiosa o patronal. Continúan viajando a sus pueblos donde participan en los rituales y ceremonias. Mantienen vigente el sistema de parentesco y paisanaje, constantemente visitan a sus familiares y paisanos. En la ciudad han ampliado sus redes sociales, construyendo amistad con los vecinos de filiación étnica diferente.

En Matías Romero, se mantienen como un colectivo perfectamente definido con base en el parentesco, el paisanaje, la reproducción de la lengua, y a partir de imaginarse como una comunidad perteneciente a San Miguel. En este sentido, lo señalado por Martínez y De la Peña es útil para comprender los procesos de reproducción y resignificación que elaboran algunos grupos fuera de sus pueblos:

“Los migrantes vuelven inteligible el mundo urbano al interpretarlo desde las categorías significativas con las cuales fueron socializados, pero estas categorías a su vez son negociadas y actualizadas al aplicarse a nuevas experiencias” (Martínez y De la Peña, 2004:95).

5.8. Lo zapoteco como valor de fortaleza

En toda la región del Istmo de Tehuantepec, a los juchitecos los denominan tecos. Los que no pertenecen a esta comunidad cultural son nombrados despectivamente *dxu* que en zapoteco significa “gente de afuera” (Miano, 1999:23). Han generado un largo proceso de reivindicación étnica, que no ha sido fortuita, sino responde a la necesidad de diferenciarse de los petapas, sanjuaneros, migueleños. En síntesis puedo afirmar que lo zapoteco -identidad hegemónica- ha tratado de dominar a otros grupos indígenas.

El concepto de identidades subordinadas nos ayuda a comprender las relaciones existentes entre los pueblos indígenas en el Istmo. Para que se desarrollen y estructuren estas relaciones de subordinación es necesario un antagonista

dominante, que despliegue la dominación en forma política, económica, cultural y simbólica, a través de expresiones y conductas que muestren su poderío (Bartolomé, 1997:71). Esto quiere decir, que el grupo sometido está dominado ideológicamente, a tal grado, que la etnia se autodescalifica, se asume como ignorante o atrasada con respecto al otro. Bartolomé (1997:73) define a este fenómeno como descaracterización étnica, es decir, el abandono de rasgos culturales, por ejemplo, se reemplaza la lengua materna por el español. Difiero con este autor en cuanto al matiz y al resultado de ese fenómeno. Considero que adoptar el español como lengua no supone necesariamente renunciar a la identidad. Entre los sanjuaneros hay un grado avanzado de reemplazamiento del *ayuuk* por el castellano, principalmente en los contextos urbanos, aspecto que los orilla a recurrir a otros emblemas para marcar sus fronteras y reivindicar la identidad *ayuukjä'ay*.

Los tecos, a diferencia de otros grupos, no se asumen como indígenas (Miano, 1999:24). Lo zapoteco alcanza tal fuerza y dominio, que los mestizos, extranjeros y otros grupos indígenas adoptan algunos elementos de esa cultura. La identidad sobresale, bajo la premisa de ser una cultura superior, más elaborada y desarrollada respecto a otras, pero sobre todo, bajo la constante afirmación del propio colectivo, que se siente profundamente orgulloso de su cultura. El proceso de valorización tiene su andamiaje en varios elementos: la historia, los mitos y las representaciones sociales, que el mismo grupo ha acentuado y reforzado dentro y fuera de la región. Un ejemplo del impacto de los zapotecos en el imaginario social es que se relaciona al Istmo de Tehuantepec con las velas y mayordomías, el traje de tehuana, los sones y el baile, sin considerar que en la región existen otros pueblos indígenas con sus particularidades.

Desde mediados del siglo XIX, la literatura y la plástica contribuyeron a la valoración de la tehuana como elemento definitorio de la cultura istmeña. No sólo identificaron al Istmo de Tehuantepec como una cultura regional y monolítica, carente de diversos grupos e identidades, sino también se hizo de ella un

emblema del estereotipo mexicano que coadyuvaba a la reconstrucción nacional y a la afirmación de los valores vernáculos. La tehuana y su traje se convirtieron en un símbolo regional del mestizaje y de la unión armónica entre culturas distantes. No obstante, la identidad zapoteca realiza una lectura sobre la historia del Istmo que busca establecer una genealogía con el pasado precolombino y aminora la incidencia colonial, concibiéndola casi siempre como un periodo de resistencia indígena (Millán, 2005:146).

De esta manera, la identidad zapoteca se reelabora a través de discursos fabricados e inventados por sus actores y por la construcción de representaciones sociales ancladas en el pasado guerrero. Ello no es fortuito, en la interacción cotidiana utilizan el capital simbólico, económico y comercial para delimitar las fronteras étnicas y obtener un mejor lugar en la estructura social.

Si bien algunos emblemas de esta cultura han sido retomados por otros grupos, los tecos constantemente manifiestan que sus costumbres, tradiciones y fiestas son más bonitas, más auténticas y definitorias de “lo verdaderamente zapoteco”.

En el campo de las relaciones interétnicas, la adopción de algunos bienes culturales, la imitación de actitudes y conductas se relaciona con la aspiración que tienen algunos grupos (estratos inferiores) de ascender a los estratos superiores, deseando ocupar un lugar prestigioso, pero al mismo tiempo, un lugar próximo al sagrado (Goffman, 2006) o bien, buscar el reconocimiento social.

El protagonismo regional de Juchitán -desde la colonia hasta el presente- está sacramentalmente avalado a través de diversos mitos sobre su santo patrono San Vicente Ferrer. Yanga Villagómez,¹¹ señala que este santo sustenta la autoimagen de los tecos, que se definen como rebeldes, rudos y laboriosos, quienes han

11 Texto consultado en internet el 15 de octubre de 2011. Villagómez, Yanga, “Pueblos indígenas de México y agua: zapotecos del Istmo”. <http://www.unesco.org.uy/phi/aguaycultura/es/paises/mexico/pueblo-zapotecos-del-itsmo.html>

logrado construir una economía regional *sui generis*, sustentada en actividades y sistemas productivos propios y en una red regional de comercio, privilegiando el intercambio de productos tradicionales sobre los industrializados: camarones de los huaves, frijoles de Chimalapas, totopos finos de Xadani, quesos de Huilotepec, así como muchos otros productos elaborados por los zapotecos (hamacas, bordados, orfebrería, productos de palma).

REFLEXIONES FINALES

Al iniciar la tesis doctoral tenía numerosas inquietudes acerca del tema de estudio. Me cuestionaba sobre la factibilidad de mi investigación y el abordaje teórico-conceptual. Poco a poco esas inquietudes fueron adquiriendo la forma de preguntas, que a su vez generaron respuestas hipotéticas. Sin embargo, la pregunta central que me acompañó a lo largo de estos años fue la siguiente: ¿Cuáles son los elementos que distinguen a un grupo social de otro?, ¿Qué es aquello que aglutina a los individuos para que se configuren como una comunidad?. Considero que los grupos humanos tienen una necesidad *a priori* de distinción, para ello utilizan una serie de símbolos culturales y estrategias sociales, instituciones, gustos, costumbres, prácticas, conductas y normas sociales.

Matías Romero se convirtió en una ciudad que aglutina culturas diversas, resultado de cien años de inmigración. Con el tiempo, éstas tejieron relaciones sociales, simbólicas, comerciales, políticas y de poder. Algunas identidades se construyeron, otras se reelaboraron e inventaron, en oposición y contraste, echando mano de las representaciones que cada grupo construyó de sí mismo y de los otros, y recurriendo al uso de sus capitales económicos, sociales y simbólicos. De ahí que la urbe se convierta en un laboratorio para analizar la noción de distinguibilidad que expresa cada colectivo, a partir de la construcción simbólica y material de su identidad. En este sentido se planteó construir el tema de investigación enmarcándolo en las siguientes categorías conceptuales: la identidad, las representaciones sociales y las relaciones interétnicas. Tarea no poco sencilla debido a la complejidad del fenómeno.

Matías Romero, lugar de contraste y diferencias marcadas, también presenta semejanzas, hermandades, convenios y acuerdos. Por eso centre la atención en la apropiación que de ella hacen las colectividades, que la viven e imaginan, generando su propia representación de la ciudad y de la gente que lo habita.

La investigación se cimentó en dos niveles de análisis de la realidad social, lo micro, que desde la propuesta de Goffman (1998) implica analizar la vida cotidiana de las personas. Lo macro, que invita a estudiar a los grupos en su especificidad colectiva. En tanto que la sociedad a la que pertenece un individuo genera los parámetros de comportamiento, normas sociales, instituciones, costumbres, gustos, que funcionan como marcos reguladores y significativos. Así pues la acción individual forma parte de la acción colectiva. Las nociones individuo/sociedad son indisociables.

En el análisis de las construcciones y resignificaciones de las identidades en Matías Romero se consideraron los cambios y continuidades de elementos, símbolos, prácticas y rasgos que caracterizan a cada colectivo. Pero sobre todo, se tomaron en cuenta aquellos rasgos que como señala Barth (1976) son los que un grupo considera como representativos de su identidad. Evité enfocarme y discutir sobre las prácticas consideradas como “auténticas” y “originales”, concentrándome en el uso político y discursivo que los grupos hacen de éstos, para legitimarse. El caso que ejemplifica esta premisa, es la de los matiasromerenses y el uso que hacen de los símbolos, prácticas y costumbres tehuanas.

La actividad ferrocarrilera y el arribo de población indígena, mestiza y extranjera le otorgaron un sello distintivo al proceso fundacional y posteriormente al desarrollo y configuración cultural de Matías Romero. Se convirtió en un espacio de articulación regional, intercambio comercial, administración pública, concentración de los poderes político y económico, pero sobre todo en un territorio donde convergen múltiples identidades.

En este sentido, la identidad social es un proceso en construcción, es una condición originada por los cambios en el contexto. La entrada y la presencia de nuevos elementos culturales, de nuevas acciones y dinámicas, amerita necesariamente que ésta se resignifique. De ahí que las colectividades -en

contextos migratorios- profundizan sus lazos y vínculos para permanecer como comunidad, recurren también a la historia y a la memoria colectiva, a la reproducción de los sistemas de cargos y las festividades religiosas, al uso de la medicina tradicional y la elaboración de la comida. Elementos que constantemente están siendo resignificados y reordenados en el nuevo espacio residencial. Barth (1976) lo define como la delimitación de las fronteras étnicas, es decir, la demostración y el despliegue de los atributos durante la interacción.

En este contexto hay una tendencia a construir categorías genéricas que tienen como correlato las representaciones sociales y funcionan también para delimitar las fronteras entre mestizos e indígenas. Doise (1991:322) lo define como una estrategia basada en la búsqueda de la originalidad, para no ser comparado con otra colectividad. En Matías Romero se engloba en la misma categoría a los sanjuaneros, petapas, migueleños y tecos: la de indio. Categorizaciones sustentadas en la desigualdad social, económica y la marginalidad en la que vive este sector de la población. La oposición y diferencia es clave porque ayuda entender y comprender las interacciones sociales en la sociedad local.

La construcción de los límites se desarrolla dependiendo de la circunstancia específica de los grupos en contacto. Así pues, cada relación estará caracterizada por los rasgos culturales o atributos que cada uno despliega para construir su frontera. En el caso de Matías Romero la interacción entre éstos tiene un conjunto sistemático de reglas que regulan los encuentros sociales. En toda vida social organizada están prescritas las reglas pertinentes para la interacción.

La dimensión relacional se da en la medida en que un grupo se define en función del contraste con el otro. Como lo indica Bartolomé (1997:46) las identidades étnicas sólo se tornan comprensibles si las entendemos como expresiones de relaciones entre identidades diferenciadas.

La población indígena residente en la ciudad ha redefinido la identidad, apropiado y reelaborado elementos culturales de los zapotecos (como la vestimenta, el son y algunos alimentos), en otros casos, han adoptado el español, negado y desvalorizado su cultura, han aprendido a vivir con el estigma, a naturalizar y a justificar las prácticas discriminatorias. Sin embargo, también han contribuido a impregnar con su especificidad cultural el entorno urbano y en algunas coyunturas se han unido a otras colectividades a partir de objetivos e intereses comunes, dejando de lado las diferencias.

La prensa local ha jugado un papel importante en la reproducción de las representaciones estigmatizadas hacia los indígenas. Centrándonos en las problemáticas surgidas en las colonias periféricas, en el imaginario se presenta a este sector como violento, borracho y promiscuo. La condición social, la pobreza en la que viven, la falta de empleo y oportunidades educativas y económicas son factores que generan problemas específicos, convirtiéndolos en una población vulnerable que presenta altos índices de alcoholismo y consumo de drogas particularmente entre varones, y de violencia intrafamiliar.

Por ello, la investigación abordó las situaciones y contextos en qué los sujetos colectivos construyen representaciones sociales sobre los otros y cómo éstas moldean y sellan las relaciones interétnicas en una ciudad cosmopolita. Tomando en cuenta que cada uno genera su propio sistema de clasificación negativa o positiva. En el primer caso, las configuraciones son definidas como identidades etiquetadas y/o estigmatizadas, es decir, cuando la diversidad del actor ha sido fijada por otros (Giménez, 2000:42), a partir de la formulación y creación de etiquetas y adjetivos: incivilizado, salvaje, atrasado.

Bartolomé (1997:73) hace alusión al concepto de transfiguración cultural que es la expresión de las estrategias adaptativas que las sociedades subordinadas generan para sobrevivir y que van desdibujando su propio perfil cultural e identitario, ya que para poder seguir siendo hay que dejar de ser lo que se era. Lo

anterior nos remite a la premisa siguiente: la identidad no es estática sino cambiante, se va construyendo o reconstruyendo.

La delimitación de la frontera también responde a la conformación y reproducción de la identidad. El grupo utiliza algunos emblemas de manera instrumental, para controlar o posicionarse como hegemónico, a partir de la creación de discursos que justifican la exclusión e inclusión, y tienden a opacar y en ocasiones eliminar al otro (etnocidio). Goffman (2006:168) menciona que las clases altas consideran que los grupos o clases bajas llevan la marca de su status en su lenguaje, su apariencia y sus modales.

Podemos decir, que el discurso positivo que genera una colectividad dominante sobre sí mismo tiene dos ámbitos de influencia: hacia el interior, contribuye a dar fortaleza y cohesión grupal; al exterior, funciona como dispositivo tendiente a legitimar y acentuar las formas de dominación.

Con la producción de discursos también se crean contradiscursos (Foucault, 1979:80). Los grupos subordinados tienen la capacidad de construir narrativas, mecanismos y dispositivos para resistir los tipos de dominación. Idea sustentada en la premisa siguiente: ningún grupo logra el dominio absoluto. Esto hace posible lo que James Scott (2000) ha denominado *el arte de la resistencia de los dominados*, que es la capacidad de generar “discursos ocultos” en aquellos espacios de la vida cotidiana. Recursos que pueden ser múltiples y diversos: desde los rumores, los cuentos, la brujería, hasta la creación mitológica de un “Mesías” o “Salvador”, el ejemplo emblemático del Rey Condoy entre los sanjuaneros puede ejemplificar el fenómeno, ya que es un personaje mitológico que luchó para defender a su pueblo.

El correlato próximo a la identidad genérica indígena es la del mestizo, representado por la figura del matiasromerense, quienes instituyen su identidad en la actividad ferrocarrilera, la apropiación de la organización ceremonial y festiva

tehuana, la mezcla biológica y cultural entre extranjeros, mestizos y tehuanos. Remontan sus orígenes al periodo de fundación de la estación ferroviaria, durante la época Porfirista. Momento en que los tehuanos tuvieron que reforzar la solidaridad orgánica para marcar la frontera con los sanjuaneros, petapas, chimas y barreños. Para ello utilizaron dos instituciones importantes: la organización festiva; y el matrimonio para entablar alianzas con mestizos y extranjeros. Esto los llevó a desarrollar formas complejas de cooperación e intercambio (apoyarse económicamente en especie o con mano de obra en diversos momentos de la vida). Por el aumento de este grupo en la ciudad, ambas instituciones siguen funcionando, el matrimonio se flexibilizó a tal punto de aceptar a individuos que originariamente no formaban parte de la comunidad.

A manera de metáfora, puedo afirmar que los matiasromerenses se inventaron así mismos, que han mostrado la capacidad para resignificar la cultura y permanecer a lo largo del tiempo. Han sabido utilizar los mecanismos económicos, políticos y comerciales para legitimarse como grupo hegemónico local y para marcar la frontera étnica distanciándose socialmente de los indígenas. Es una identidad lo bastante flexible para retomar elementos culturales externos y de la sociedad nacional. Me permito realizar una comparación con lo que Anya Peterson (1975:61) denominó el uso del estilo teco, la autora señala que éstos utilizan y retoman algunos elementos de la cultura nacional mexicana, manejando los estilos tradicional y moderno.

Otro elemento que define la particularidad del grupo estudiado es la capacidad para acoger a “otros”, a los de afuera, a través de las alianzas matrimoniales y de los compadrazgos. En el ámbito discursivo se han posicionado como un grupo que “guarda la costumbre” y la “conserva”. Recurren a otros elementos representativos como: “la manera de hablar” y “el tonito”, los lazos de parentesco, las mayordomías en honor a Santo Domingo de Guzmán y a San Matías Apóstol, la memoria colectiva, los rituales funerarios, la comida, el control político, comercial y territorial.

La defensa del territorio se ha convertido en un elemento nodal para la identidad matiasromerense. No sólo está en juego el mantenimiento y delimitación de los límites espaciales y sociales, sino también el control de los recursos disponibles para ser utilizados y explotados (bosque, agua, tierra para agricultura); recursos económicos (dinero público, impuestos) y políticos (ocupar cargos públicos), hasta simbólicos (mantener la cabecera municipal como centro de poder regional). Retomando a Anderson (1993) puedo señalar que los matiasromerenses se levantaron para atarse a la gloria de sus ancestros.

Los símbolos apropiados y utilizados por los matiasromerenses han impregnado otros terrenos sociales y ámbitos de la vida pública y privada, hoy en día tienen tanta legitimidad emocional, impregnando profundamente en el sentimiento de los miembros, sentando las bases de lo que Anderson (1993) define como comunidad imaginada. Los símbolos también se han tatuado en la psique colectiva de otros grupos, en tanto que se han erigido como artefactos hegemónicos. Que invariablemente nos remite a reflexionar y analizar las relaciones de poder, así como las manifestaciones, dispositivos, mecanismos -en distintos niveles- y su funcionamiento. Como bien lo destaca Foucault (1979) cuando se refiere a la microfísica del poder, enfatiza que éste se encuentra en las relaciones cotidianas.

Las relaciones étnicas suponen con frecuencia procesos que efectúan cambios en la identidad del grupo o del individuo. Barth (1976:18,26) las define como un conjunto sistemático de reglas que regulan los encuentros sociales interétnicos. Partiendo de que en toda vida social organizada está prescrito aquello que puede ser pertinente para la interacción en cualquier situación particular. Para Bartolomé (1997:63) las relaciones interétnicas se crean cuando un colectivo está frente a otro, en un contexto de jerarquía y dominación.

Podemos afirmar que las colectividades que interactúan cotidianamente se fraguaron, reelaboraron y construyeron en el transcurso de cien años, marcando sus diferencias culturales y tejiendo relaciones sociales, políticas, económicas,

simbólicas y de poder. Lo anterior nos da la pauta para afirmar que las identidades se reinventan de manera permanente y en ocasiones tienden a exacerbarse y endurecerse en un contexto de lucha desigual por el poder y el reconocimiento social. Que existen múltiples maneras de reproducirse como comunidad aún en contextos adversos: como la ciudad. Que las conductas individuales pueden ser extrapoladas a conductas colectivas, en tanto que están inmersas en campos simbólico-culturales. Que esencializar la cultura y a los pueblos indígenas no contribuye a entender y comprender las complejas relaciones sociales entre éstos y los mestizos. Que la identidad local matiasromerense debe reconocer su proceso de indianización, en tanto se ha apropiado de elementos y rasgos culturales de la población indígena presente en la localidad. Que este reconocimiento de la otredad permitirá una relación cordial y de respeto entre las identidades que convergen en la urbe.

BIBLIOGRAFÍA

Abric, Jean-Claude (2001), *Prácticas sociales y representaciones*, Ed. Coyoacán, México.

Agamben, Giorgio (1998), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Ed. Pre-textos, Valencia, España.

Alcina, José (1993), *Calendario y religión entre los zapotecos*, Ed. Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, México.

Álvarez, Samantha (2003), *El peso de nuestro descontento: la diplomacia británica en torno al paso interoceánico por el Istmo de Tehuantepec 1847-1858*, Instituto Mora, México.

Anderson, Benedict (1993), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Ed. FCE, México.

Arellanes, Nimcy (1998), *Dominicos: conflictos por tierras en el Istmo de Tehuantepec, siglos XVIII y XIX*, Tesis de Licenciatura en Historia, México, UNAM.

Ariel de Vidas, Anath (2003), *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, Ed. CIESAS/COLSAN/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

Arruda, Ángela y Martha de Alba (2007), "Un largo prefacio", "Presentación", en Ángela Arruda y Martha de Alba (coords.), *Espacios, imaginarios y representaciones sociales. Aportes desde Latinoamérica*, Ed. Anthropos/UAM, España, pp. 7-,13, 15-21.

Audefroy, Joel (2004), "Estrategias de apropiación del espacio por los indígenas en el centro de la ciudad de México", en Pablo Yanes, Virginia Molina y Oscar González (coords.), *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, Ed. UACM/DGEDS, México, pp. 249-286.

Banchs, María, et.al. (2007), "Imaginarios, representaciones y memoria social", en Ángela Arruda y Martha de Alba (coords.), *Espacios, imaginarios y representaciones sociales. Aportes desde Latinoamérica*, Ed. Anthropos/UAM, España, pp. 47-95.

Banchs, María (2001), "Jugando con las ideas en torno a las representaciones sociales desde Venezuela", en *Revista Venezolana de Sociología y Antropología Fermentum*, año 11, núm. 30, enero-abril, Venezuela, pp. 11-32.

Barabas, Alicia (1990), "Rebeliones e insurrecciones indígenas en Oaxaca: la trayectoria histórica de la resistencia étnica", en Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, Ed. CNCA, México, pp. 215-256.

Barth, Fredrik (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Ed. FCE, México.

Bartolomé, Miguel A. (2005), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, Ed. INAH, tomo II, México.

Bartolomé, Miguel (1997), *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Ed. Siglo XX, México.

Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas (1997), "La zapotequización de los zoques de Oaxaca", en *Pacífico Sur: ¿Una región cultural?*, Ed. CNCA, México, pp. 23-41.

Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas (1996), "La herencia olvidada: los pueblos zoques de Oaxaca", en Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), *La pluralidad en peligro*, Ed. INAH/INI, México, pp. 227-276.

Barrios, Roberto y Constantino López (1987), *El Istmo de Tehuantepec en la encrucijada de la historia de México*, Ed. Libros de México, México.

Berger, Peter y Thomas Luckmann (2005), *La construcción social de la realidad*, Ed. Amorrortu, Argentina.

Blúmer, Hebert (1982), *El interaccionismo. Perspectiva y método*, Ed. Hora, Barcelona.

Bourdieu, Pierre (1997), *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Ed. Anagrama, Barcelona.

Brasseur, Charles (1981), *Viaje por el Istmo de Tehuantepec 1859-1860*, Ed. FCE/SEP, México.

Bonfil, Guillermo (1992), "Identidad étnica y movimientos indios en América Latina", en Contreras, Jesús (compilador), *La cara india, la cruz del 92 identidad étnica y movimientos indios*, Ed. Talasa, Madrid, pp. 81-109.

Cano, Nayeli (2009), "Las milicias de pardos y mulatos en el Istmo de Tehuantepec", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, número 24, abril-junio, México, pp. 89-108.

Cirese, Alberto (2005), "Gramsci y el folklore como concepción tradicional del mundo de las clases subalternas", en Giménez, Gilberto (coordinador), *Teoría y análisis de la cultura*, Ed. CONACULTA, vol. I y II, México, pp. 299-312.

Chance, John (1990), "La dinámica étnica en Oaxaca colonial", en Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, Ed. CNCA, México, pp. 145-172.

Chias, Luis y Leonardo López (2003), "Mapa Infraestructura del transporte", en María Teresa Sánchez y Oralia Oropeza (coords.), *Atlas regional del Istmo de Tehuantepec*, Ed. Instituto de Geografía-UNAM, México, Mapas (CD).

Devalle, Susana (2000), "Concepciones de la etnicidad, usos, deformaciones y realidades", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, Ed. CIESAS/INI, México, pp. 31-43.

Díaz, Adela (2008), "La Alameda de Monterrey: espacio estratégico de encuentro de los migrantes indígenas de la Huasteca", en Séverine Durin (coord.), *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey*, Ed. CIESAS/CDI, México, pp. 139-171.

Diskin, Martin (1990), "La economía de la comunidad étnica en Oaxaca", en Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, Ed. CNCA, México, pp. 257-297.

Doise, Willem, et. al. (2005), *Representaciones sociales y análisis de datos*, Ed. Instituto Mora, México.

Doise, Willem (1991), "Las relaciones entre grupos", en Sergei Moscovici, *Psicología social I*, Ed. Paidós, España, pp. 303-360.

Duque, Esteban (2008), "Bosquejo de Vandelbilt, empresario naviero y ferroviario norteamericano", en *Revista de temáticas Nicaragüenses*, Ed. José María Lacayo, Nicaragua, pp. 13-17.

Durkheim, Émile (2000), *La división del trabajo social*, Ed. Akal, Madrid, España.

Durkheim, Émile (1997), *Las reglas del método sociológico*, Ed. FCE, México.

Durin, Séverine (2008), "Introducción", en *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey*, Ed. CIESAS/CDI, México, pp. 21-77.

Duveen, Gerard y Barbara Lloyd (2003), "Las representaciones sociales como una perspectiva de la psicología social", en José Antonio Castorina (compilador), *Representaciones sociales. Problemas teóricos y conocimientos infantiles*, Ed. Gedisa, Barcelona, pp. 29-39.

Eidheim, Harald (1976), "Cuando la identidad étnica es un estigma social", en Fredrik Barth (Compilador), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Ed. FCE, México, pp. 50-74.

Escalona, Huemac (2002), *Las relaciones interétnicas y los impactos de la modernidad durante el siglo XX en San Juan Guichicovi, Oaxaca*, Tesis de Licenciatura en Historia, UNAM, México.

Esparza, Manuel (1988) "Los proyectos de los liberales en Oaxaca (1856-1910)", en *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Oaxaca prehispánico 1924*, Ed. Juan Pablo Editores, México, pp. 269-330.

Farr, Robert (2003), "De las representaciones colectivas a las representaciones sociales: ida y vuelta", en José Antonio Castorina (Comp.), *Representaciones sociales. Problemas teóricos y conocimientos infantiles*, Ed. Gedisa, Barcelona, pp. 153-175.

Fernández, Genaro (1954), *El Istmo de Tehuantepec y los Estados Unidos*, Ed. Elede, México.

Ferrocarriles Nacionales de México (1996), *Caminos de hierro*, Ed. Ferrocarriles Nacionales de México/Sector Comunicaciones y Transportes, México.

Foucault, Michel (1979), *Microfísica del poder*, Ed. La Piqueta, Madrid, España.

Gerhard, Peter (1986), *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, Ed. Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, México.

García, Jesús (1992), *Historia de nuestra historia: la construcción social de las identificaciones en las sociedades mayas de Guatemala*, Ed. Iripaz, Guatemala.

Giménez, Gilberto (2009), "Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas", en *Revista de la Frontera Norte*, junio, vol. 21, número 41, Ed. Colegio de la Frontera Norte, México, pp. 7-32.

Giménez, Gilberto (2007), *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, Ed. CONACULTA/ITESO, México.

Giménez, Gilberto (2006), "El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad", en *Identidades étnicas*, año 1, núm. 1, septiembre, pp. 129-144.

Giménez, Gilberto (2005a), *Teoría y análisis de la cultura*, Ed. CONACULTA, vol. I, México.

Giménez, Gilberto (2005b), "Materiales para una teoría de las identidades sociales", en Gilberto Giménez, *Teoría y análisis de la cultura*, Volumen II, Ed. ICOCULT/CONACULTA, México, pp. 18-44.

Giménez, Gilberto (2000), "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, Ed. CIESAS-INI, México, pp. 45-68.

Giménez, Gilberto (1996), "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en *III Coloquio Paul Kirchhoff. Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismos y etnicidad*, II Antropológicas/UNAM, México, pp. 11-24.

Goffman, Erving (2006), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, Argentina.

Goffman, Erving (1998), *Estigma. La identidad deteriorada*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, Argentina.

González, Álvaro (1995), "Los zapotecos de los Valles Centrales", en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de Oaxaca*, Ed. INI, México, pp. 233-314.

González, Manuel (1973), *El codiciado Istmo de Tehuantepec*, Ed. Complejo Editorial Mexicano, México.

Guber, Rosana (2005), *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Ed. Paidós, Argentina.

Gramsci, Antonio (1972), *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Ed. Nueva Visión, Argentina.

Hannerz, Ulf (1993), *Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*, Ed. FCE, España.

Herzlich, Claudine (1975), "La representación social: sentido del concepto", en Serge Moscovici, *Introducción a la psicología social*, Ed. Planeta, Barcelona, España, pp. 391-418.

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (2002), *La invención de la tradición*, Ed. Crítica, Barcelona.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2010), *XIII Censo General de Población y Vivienda 2010*, Ed. INEGI, México.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2000), *XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Tabulados Básicos*, Ed. INEGI, México.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (1996), *Cuaderno Estadístico Municipal de Matías Romero Oaxaca*, Ed. INEGI/Gobierno del Estado de Oaxaca/Ayuntamiento de Matías Romero, México.

Lisbona, Miguel (1999), "Moradores de la montaña. Los zoques chimas de Oaxaca", en Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, Vol. III, Ed. INI/CONACULTA/INAH, México, pp. 41-69.

Machuca, Laura (2007), *Comercio de sal y redes de poder en Tehuantepec durante la época colonial*, Ed. CIESAS, México.

Martínez, Regina y Guillermo De La Peña (2004), "Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara", en Pablo Yañes, Virginia Molina y Oscar González (coords.), *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, Ed. UACM, México, pp. 89-149.

Miano, Marinella (2004), "Géneros y cultura en la sociedad zapoteca de Istmo: el caso de Juchitán", en Vicente Marcial (compilador), *Palabras de luz, palabras floridas*, Ed. Universidad del Istmo, México, pp. 83-116.

Miano, Marinella (1999), *Hombres, mujeres y muxes en la sociedad zapoteca del Istmo de Tehuantepec*, Tesis de Doctorado en Antropología, Escuela Nacional de Antropología e Historia/INAH, México.

Miano, Marinella (1992), *Juchitán de las flores entre etnia y nación: viaje a través de la identidad de los zapotecos del Istmo*, Tesis de Maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia/INAH, México.

Millán, Saúl (2005), "Los términos de una relación: huaves y zapotecos en el Istmo de Tehuantepec", en Miguel Bartolomé (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, Ed. INAH, tomo II, México, pp. 143-170.

Minello, Nelson (1986), "Algunas notas sobre los enfoques y aportes de la sociología en el estudio de las estructuras de poder" en Manuel Villa (Compilador), *Poder y dominación. Perspectivas antropológicas*, Ed. URSHSLAC/COLMEX, Caracas, Venezuela, pp. 55-79.

Montes, Karla (2006), *Adscripción religiosa y participación política en San Juan Guichicovi, Oaxaca*, Tesis de Antropología Social, ENAH, México.

Moscovici, Serge e Ivana Marková (2003), "La presentación de las representaciones sociales: diálogo con Serge Moscovici", en José Antonio Castorina (compilador), *Representaciones sociales. Problemas teóricos y conocimientos infantiles*, Ed. Gedisa, Barcelona, pp. 111-152.

Moscovici, Serge (1991), "Introducción: el campo de la psicología social", en Serge Moscovici, *Psicología social I. influencia y cambio de actitudes. Individuos y grupos*, Ed. Paidós, Barcelona, España, pp. 17-37.

Moscovici, Serge (1976), *La psychanalyse, son image et son public*, Ed. Puf, París.

Moscovici, Serge (1975), *Introducción a la psicología social*, Ed. Planeta, Barcelona, España.

Münch, Guido (2006), *La organización ceremonial de Tehuantepec y Juchitán*, Ed. Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México.

Münch, Guido (2003), *Historia y cultura de los mixes*, Ed. Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México.

Nahmad, Salomón (2003), *Fronteras étnicas. Análisis y diagnóstico de dos sistemas de desarrollo: proyecto nacional vs proyecto étnico. El caso de los ayuuk (mixes) de Oaxaca*, Ed. CIESAS, México.

Nahmad, Salomón (1994), "Frontera territorial e identidad étnica de los mixes", en Salomón Nahmad (compilador), *Fuentes Etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixes) del estado de Oaxaca*, CIESAS-IOC, México, pp. 535-542.

Nolasco, Margarita, et. al. (2005), "Ser indio en la frontera sur: identidad, relaciones interétnicas y guerrilla", en Miguel A Bartolomé (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, Ed. INAH, tomo II, México.

Orozco Ríos, Ricardo (2000) "Un canal navegable en Tehuantepec" en *Nuestra historia*, Gaceta CEHIPO, Tomo IV, Núm. 40, septiembre, México, pp. 17-24.

Oseguera, Andrés (2005a), "Los laberintos de la etnicidad mixe", en Miguel A. Bartolomé (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, Ed. INAH, tomo II, México, pp. 171-187.

Oseguera, Andrés (2005b), "Reseña de los que hablan la lengua. Etnografía de los zoques Chimalapas", en *Revista Cuicuilco*, vol. 12, núm. 035, septiembre-diciembre, Ed. ENAH, México, pp. 188-193.

Payá, Víctor (2003), "Erving Goffman y la sociología de la situación", en Laura Páez, *La sociología estadounidense. Ensayos y textos*, Ed. UNAM/ENEP-Acatlán, México, pp. 191-218.

Pérez, Gilberto (2003), "La representación social y la ontología del mundo social: el aporte de otra significación para el diálogo", en José Antonio Castorina

(compilador), *Representaciones sociales. Problemas teóricos y conocimientos infantiles*, Ed. Gedisa, Barcelona, España, pp. 177-204.

Peterson, Anya (1990), *Prestigio y afiliación en una comunidad urbana: Juchitán, Oaxaca*, Ed. INI/CNCA, México.

Portador, Teresa y Octavio Solórzano (2015), "Territorios en disputa: procesos de resistencia contra los parques eólicos en los ejidos La Venta y La Ventosa, Oaxaca", en Artemisa López y Rosa María Larroa Torres (coords.), *Territorios y organización sociopolítica en el México rural*, vol. IV, Ed. Asociación Mexicana de Estudios Rurales, México.

Portador, Teresa y Octavio Solórzano (2011), "La Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo: una organización emblemática en el marco del comercio justo", en Martha Judith Sánchez (coord.), *La encrucijada del México rural. Contrastes regionales en un mundo desigual*, Ed. AMER, México, pp. 51-71.

Portador, Teresa y Octavio Solórzano (2009), "Conflictos agrarios en el municipio de Santa María Chimalapa, Oaxaca, México: la disputa por el territorio", en *Revista Ambiente y Desarrollo*, Ed. Universidad Javeriana, vol. XIII, núm. 24, Bogotá, Colombia.

Portador, Teresa (2009), *Claroscuros en el futuro energético de América Latina: el corredor eólico en el Istmo oaxaqueño*, Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, FFyL/UNAM, México.

Portador, Teresa (2004), *La defensa por el territorio: los zoques de Santa María Chimalapa, Oaxaca*, Tesis de Licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia/INAH, México.

Prieto, Alejandro (1884), *Proyectos sobre la colonización del Istmo de Tehuantepec*, Ed. Ignacio Pulido, México.

Programa de Desarrollo Cultural de Sotavento (2010), *Los sabores de Guichicovi. Breve recetario de San Juan Guichicovi y el mixe bajo, Oaxaca*, Ed. CONACULTA, México.

Reina, Leticia (2011), "Sin propiedad comunal pero apropiación del desarrollo económico. Istmo de Tehuantepec, México, Siglos XVII-XIX", ponencia presentada en el *XIII Congreso Internacional de Historia Agraria*, 12 al 14 de mayo, España.

Reina, Leticia (1999), "Poblamiento y epidemias en el Istmo de Tehuantepec: siglo XIX", en *Revista Desacatos: Nación, Etnia y Territorio*, Núm. 1, Ed. CIESAS, México, pp. 165-183.

Reina, Leticia (1997) "Las zapotecas del Istmo de Tehuantepec en la reelaboración de la identidad étnica, siglo XIX", ponencia presentada en el XX

Congreso Internacional de LASA, realizada en Guadalajara del 17 al 19 de abril, México.

Reina, Leticia (1994) *Economía contra sociedad el Istmo de Tehuantepec 1907-1986*, Ed. Nueva Imagen, México.

Reina, Leticia (1992), "Los albores de la modernidad: el ferrocarril de Tehuantepec", en *Anuario VIII*. Ed. Centro de Investigaciones Históricas/Instituto de Investigaciones Humanísticas, Universidad Veracruzana.

Reyes, Laureano (1995), "Mixes", en Marco Vásquez, *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México: región Transistmica*, Ed. INI-SEDESOL, México.

Rojas, Armando (1995), "Los trabajadores del ferrocarril nacional de Tehuantepec", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, Ed. AGN, Cuarta serie, Núm. 4, México, pp. 13-34.

Rojas, Armando (1994), "La construcción del ferrocarril de Tehuantepec. Avance de investigación", en *Memorias del Primer y Segundo Encuentro Nacional de Investigadores del Ferrocarril*, pp. 78-90.

Ruíz, José (1994), "Promesas y saldos de un proyecto hecho realidad (1907-1940)" en Leticia Reina, *Economía contra sociedad el Istmo de Tehuantepec 1907-1986*, Ed. Nueva Imagen, México, pp. 27-139.

Ruíz, José (1988) "De la bola a los primeros repartos", en *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Oaxaca prehispánico 1924*, Ed. Juan Pablo Editores, México, pp. 331-423.

Salles, Vania y José Manuel Valenzuela (1996), "Ámbitos de relaciones sociales de naturaleza íntima e identidades culturales", en *III Coloquio Paul Kirchhoff. Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismos y etnicidad*, Ed. II Antropológicas/UNAM, México, pp. 240-275.

Scott, James (2000), *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, Ed. Era, México.

Tajfel, Henri (1975), "La categorización social", en Serge Moscovici (coord.), *Introducción a la psicología social*, Ed. Planeta, Barcelona, España, pp. 351-387.

Trejo, Leopoldo (2006), *Los zoques de Oaxaca*, Ed. CDI, México.

Trejo, Leopoldo (2005), "Los senderos de la identidad zoque de Oaxaca. Etnicidad y defensa de la tierra", en Miguel A. Bartolomé (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, Ed. INAH, tomo II, México, pp. 188-212.

Van Dijk, Teun (2000), "El discurso como interacción en la sociedad", en Van Dijk, Teun (compilador), *El discurso como interacción social. Estudios del discurso: introducción multidisciplinaria*, Ed. Gedisa, Barcelona, España, pp. 19-66.

Van Dijk, Teun, et. al. (2000), "Discurso, filiación étnica, cultura y racismo", en Van Dijk, Teun (compilador), *El discurso como interacción social. Estudios del discurso: introducción multidisciplinaria*, Ed. Gedisa, Barcelona, España, pp. 213-261.

Vasilachis, Irene (2003), *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*, Ed. Gedisa, Barcelona.

Vázquez, Delfino (s/f), *Matías Romero a través de los años*, Editado por Delfino Vázquez, México.

Wacquant, Loic (2007), *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado*, Ed. siglo XXI, Argentina.

Weber, Max (2002), *Economía y sociedad*, Ed. FCE, México.

Winter, Marcus (1990), "La dinámica étnica en Oaxaca prehispánica", en Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, Ed. CNCA, México, pp. 99-141.

Yanes, Pablo (2004), "Urbanización de los pueblos indígenas y etnización de las ciudades. Hacia una agenda de derechos y políticas públicas", en Pablo Yanes, Virginia Molina y Oscar González (coords.), *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, Ed. UACM/DGEDS, México, pp. 191-224.

Zarauz, Héctor (2000), "El estado del Istmo de Tehuantepec", en *Acervos*, Boletín de los Archivos y Bibliotecas de Oaxaca, Núm. 19, Vol. 4, México, pp. 17-26.

REFERENCIAS DE INTERNET

Villagómez, Yanga, "Pueblos indígenas de México y agua: zapotecos del Istmo". <http://www.unesco.org.uy/phi/aguaycultura/es/paises/mexico/pueblo-zapotecos-del-itsmo.html>. (Consultado el 15 de octubre de 2011).

ENTREVISTAS

Eugenio, trabajador jubilado de la empresa Ferrocarriles Nacionales de México, 2009

Entrevista a Juan, habitante de La Oaxaqueña, 2009

Entrevista a Romelia, petapa, 2009

Entrevista con Amalia, petapa, 2009

Entrevista a Carmela, petapa, 2010

Entrevista a Froilán, barreño, 2010

Entrevista a Cresenciana López, oriunda de Las Flores, año 2010

Entrevista al señor Antonio, migueleño, 2010

Entrevista a Don Pedro, petapa, año 2011

Entrevista a Patricia, joven sanjuanera, 2011

Entrevista a Maclovio, sanjuanero y pastor de la Iglesia Pentecostés en La Oaxaqueña, 2011

Entrevista a Matías, sanjuanero asentado en La Oaxaqueña, 2011

Entrevista a Don Félix, petapa, 2012

Entrevista a Pablo, petapa y habitante de la colonia El Llano, 2012

Entrevista a María, sanjuanera asentada en La Oaxaqueña, 2012

Entrevista a Basilia, zapoteca asentada en Matías Romero, 2012

Entrevista a Juana, teca proveniente del barrio de Cheguigo, Juchitán, 2012

Entrevista a una autoridad del cabildo de Matías Romero, 2013

Entrevista al señor Félix, ex-capataz en el rancho de Laffont, 2013

Entrevista a la señora Luz, 2014

Entrevista a Luis, sanjuanero asentado en La Oaxaqueña, 2013

Entrevista a María González, sanjuanera, 2013

Entrevista a Raymundo, sanjuanero y presidente de Colonia, 2013

Entrevista a Alberto, sanjuanero, 2013

Entrevista a María, socia del comité organizador de las mayordomías, 2014

Entrevista a Marisela, ex-mayordoma, 2014