

IDENTIDAD, GÉNERO Y RELACIONES INTERÉTNICAS

Mazahuas en la ciudad de México



CRISTINA OEHMICHEN es investigadora del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Ha impartido cursos en el posgrado en antropología de la UNAM, en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en la Escuela de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México y en la Universidad Mayor de San Andrés, en Bolivia.

continúa...

Obra del pintor michoacano Manuel Pérez Coronado (1929-1970)
Título de la obra:
"Doña Petra López", 1969
Óleo/fibracel
Casa de las Artesanías de Morelia



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
PROGRAMA UNIVERSITARIO DE ESTUDIOS DE GÉNERO

**CRISTINA
OEHMICHEN
BAZÁN**

IDENTIDAD,
GÉNERO
Y RELACIONES
INTERÉTNICAS

Mazahuas en la ciudad de México

IDENTIDAD, GÉNERO Y RELACIONES INTERÉTNICAS

Mazahuas en la ciudad de México

CRISTINA OEHMICHEN BAZÁN



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas
Programa Universitario de Estudios de Género

Primera edición electrónica 2015

Ilustración de portada: Obra del pintor michoacano Manuel Pérez Coronado

Diseño de portada: Rubí Fernández

D.R. © 2015, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria, C. P. 04510, México, Distrito
Federal.

PROGRAMA UNIVERSITARIO DE ESTUDIOS DE GÉNERO
Torre II de Humanidades, 7 ° Piso, Circuito Interior, Ciudad Universitaria,
C. P. 04510, México, Distrito Federal.

ISBN 970-32-2957-3

D.R. Derechos reservados conforme a la ley

Hecho en México

Made in Mexico

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	13
La cultura en los estudios de la migración rural urbana	17
Migración y relaciones de género	24
La comunidad extendida	
<i>La comunidad tradicional y la modernidad</i>	27
<i>La comunidad como entidad sociocultural</i>	30
<i>La pertenencia comunitaria de hombres y mujeres</i>	32
El trabajo etnográfico	33
Sobre la estructura y contenido de los capítulos	37
CAPÍTULO 1. PERSISTENCIA Y CAMBIO CULTURAL	
Introducción	41
La perspectiva descriptiva del cambio sociocultural	
<i>El cambio y las persistencias socioculturales</i>	43
<i>Cambio cultural, aculturación y asimilación</i>	47
<i>La asimilación estructural: un problema de fronteras</i>	52
La perspectiva simbólica de la cultura	54
<i>La cultura y los procesos de significación</i>	55
<i>Cultura y relaciones de poder</i>	57
<i>Persistencia y cambio sociocultural</i>	
Cambio social y cambio cultural	59

<i>Formas objetivadas e internalizadas de la cultura</i>	60
<i>Multidimensionalidad, incertidumbre y multidireccionalidad del cambio sociocultural</i>	63
La profundidad del cambio cultural e identidades sociales	65
Relaciones de género y cambio sociocultural	66

CAPÍTULO 2. ETNICIZACIÓN EN EL CENTRO DE MÉXICO:
EL CASO DE LOS MAZAHUAS

Introducción	73
Los mazahuas en las culturas mesoamericanas	
<i>Clasificación lingüística</i>	77
<i>Relación con otras culturas</i>	78
Los mazahuas en el periodo colonial	
<i>La separación entre cultura y territorio</i>	82
<i>Los mazahuas ante la nación mexicana</i>	85
Los mazahuas en la Revolución mexicana	88
Los mazahuas y su territorio	
<i>La ubicación geográfica</i>	99
<i>La relación de los mazahuas con su territorio</i>	101
<i>¿Son los mazahuas un grupo étnico?</i>	103
<i>Las mujeres y el territorio</i>	106

CAPÍTULO 3. LA MIGRACIÓN MAZAHUA

Introducción	109
San Antonio Pueblo Nuevo	
<i>El caciquismo y la violencia</i>	112
<i>La pobreza rural</i>	125

Comunidad Indígena de Crescencio Morales (San Mateo)

<i>Una “región de refugio” indígena</i>	126
<i>La explotación forestal</i>	130
<i>La pobreza rural</i>	137
La dimensión de género en los movimientos migratorios	141
<i>Factores de expulsión en la migración femenina</i>	143

CAPÍTULO 4. LA PRESENCIA INDÍGENA EN LA CIUDAD DE MÉXICO
Y LAS REPRESENTACIONES SOCIALES

Introducción	157
Un segundo proceso de etnicización	158
<i>Lo indígena como objeto de representación</i>	160
<i>Lo indígena como sinónimo de ruralidad</i>	162
<i>La mezcla de sangre y la “naturaleza” de los indios</i>	164
La discriminación	165
La ciudad y los “urbanos”. La representación construida por los “indios”	170
Los indígenas en la configuración socioespacial de la ciudad	172

CAPÍTULO 5. LOS MAZAHUAS EN LA CIUDAD DE MÉXICO:
TRABAJO Y LUCHAS GREMIALES

Introducción	179
La segregación ocupacional	182
El trabajo familiar	184
<i>El trabajo masculino</i>	187
<i>El trabajo femenino</i>	192
<i>El trabajo infantil</i>	202

El comercio ambulante en la capital

<i>El corporativismo político</i>	205
<i>La delincuencia y el ambulante</i>	210
<i>Los mazahuas frente a la represión gubernamental</i>	213

Las organizaciones mazahuas de comerciantes

<i>La Unión Mazahua San Felipe del Progreso</i>	216
<i>Otras organizaciones de comerciantes</i>	225
<i>La solidez de las organizaciones y la pertenencia étnica</i>	228

CAPÍTULO 6. LOS MAZAHUAS EN LA CONFIGURACIÓN
SOCIOESPACIAL DE LA CIUDAD

Introducción	233
El centro de la ciudad de México	
<i>Características persistentes de un “área de transición”</i>	236
<i>La Merced revisitada</i>	239
La competencia en los tugurios: las vecindades	250
Los mazahuas en espacios intersticiales	262
La periferia urbana	269
Los mazahuas frente a la delincuencia y la administración de la justicia	272

CAPÍTULO 7. LA RECONSTITUCIÓN DE LA COMUNIDAD EN LA CIUDAD

Introducción	281
Cambio y continuidad en tres generaciones de migrantes	
<i>Migrantes de primera generación</i>	282
<i>Migrantes de segunda generación</i>	285
<i>Migrantes de tercera generación</i>	287

NOTA DE LA AUTORA

No hay palabras para agradecer todo el apoyo intelectual y afectivo que muchas personas me brindaron para realizar la investigación y redactar el libro que usted tiene en sus manos. Mi agradecimiento al doctor Gilberto Giménez Montiel, quien a lo largo de la investigación me brindó su apoyo teórico y metodológico y discutió conmigo la interpretación y análisis de la información que aquí se presenta. Agradezco también a la doctora Noemí Quezada, quien sembró el mí el interés por conocer la cosmovisión de los mazahuas inmigrantes en la ciudad de México. Su atenta lectura y sugerencias fueron de gran apoyo para la redacción final de este libro. Las doctoras Mary Goldsmith Connelly, María Eugenia D'Aubeterre Buznego, María Eugenia Olavarría Patiño, Margarita de Carmen Zárate, Maya Lorena Pérez Ruiz, Catherine Héau y Ana María Salazar hicieron acertadas observaciones que me permitieron enriquecer esta obra.

Silvia Angélica Bazúa Rueda colaboró estrechamente conmigo para la realización del trabajo de campo. Asimismo, conté con el apoyo de la doctora Virginia Molina Ludy, quien desinteresadamente me obsequió sus notas de campo sobre los indígenas inmigrantes en la frontera norte del país. Agradezco también a Dalia Barrera Bassols y Paloma Bonfil Sánchez, ambas integrantes del Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza, quienes me invitaron a diversos foros para analizar desde una perspectiva de género el fenómeno de la migración.

Un agradecimiento muy especial merecen todos los mazahuas residentes en la ciudad de México. Mi deuda es infinita con doña Margarita Medina y con sus hijas Luisa de Jesús, Graciela de Jesús y Josefina de Jesús, y con sus nietas Georgina e Irma. También agradezco la paciencia de doña Agustina Ramírez y sus hijas Delfina y María. A Nicasio Matías, José Atanasio Benítez, María Elena Duarte, José Lorenzo y su esposa Natalia, doña Cristina Remigio Desiderio, Silvia de Jesús y Maribel, Doña Juana Matías, Lorena Cruz, Esperanza García, a los señores Clemente y Eusebio García y a muchas otras personas más, mil gracias.

Agradezco el apoyo brindado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, a sus órganos colegiados y a todo el personal académico y administrativo y desde luego también al Programa Universitario de Estudios de Género por colaborar en la coedición de este libro.

Dedico esta obra a mis hijos Luis Alberto y Alejandro Garma, así como a mi esposo Carlos Garma Navarro.

Cristina Oehmichen

INTRODUCCIÓN

En la última década, los estudios en torno a las relaciones interétnicas y a los procesos de identidad social que emergen del cruce de fronteras (nacionales, de clase, étnicas, de género) han tomado un impulso renovado. Los flujos migratorios asociados a los procesos de globalización, así como la pluralidad cultural que se registra en las metrópolis y centros urbanos de mediana importancia, han puesto de manifiesto la persistencia de formas de organización social tradicional y su prolongación en más de una región y en más de un estado nacional.

Esta persistencia de formas y los procesos de identidad social que sobreviven a la modernidad han dado lugar a la formación de comunidades extendidas, es decir, a colectividades culturales organizadas en más de una región. Al igual que en otros países del mundo, las ciudades mexicanas se han tornado en espacios crecientemente plurales y multiétnicos. Los indígenas mexicanos se encuentran cada vez más en las ciudades tanto del país como del extranjero. Manifiestan una presencia urbana en aumento y una mayor participación política. Sus derechos étnicos son reivindicados a la vez que demandan su reconocimiento como actores sociales en las urbes. En este proceso, la presencia de las mujeres indígenas se ha venido transformando. Unas veces de manera subrepticia y callada; otras, de manera abierta y desafiante, las mujeres indígenas se convierten de los derechos indígenas en las ciudades. En tanto que hacia fuera de su grupo se movilizan para exigir del Estado el respeto a los derechos humanos de los suyos, hacia el interior también confrontan diversas orientaciones patriarcales que las niegan como sujetos.

En este trabajo me propongo analizar los procesos de continuidad y cambio cultural que sobrevienen con la migración rural-urbana, particularmente en lo que se refiere a las normas, creencias y prácticas que regulan y sancionan la relación entre hombres y mujeres indígenas en la ciudad. Para tal efecto, abordé el estudio de dos comunidades mazahuas que, como muchas otras, conforman colec-

tividades culturales que se han extendido más allá de sus territorios a causa de la migración.

Partí de considerar que con la migración femenina hacia la ciudad y la incorporación de las mujeres al trabajo extradoméstico, se había abierto un umbral de ambigüedad en las marcas o atributos definidos por sus grupos de pertenencia para cada uno de los sexos. La contribución monetaria de las mujeres para el sostenimiento de sus hogares era un elemento importante de cambio, tomando en consideración que, en sus lugares de origen, la tenencia de la tierra y la sucesión de bienes por vía patrilineal las excluía de la posesión de recursos y limitaba sus ámbitos de decisión. En la ciudad, en cambio, las mujeres habían ganado cierta independencia económica, por lo que podía esperarse una relación más igualitaria entre los sexos.

Junto con el cambio había que analizar las persistencias. Efectivamente, las mujeres mazahuas pasaban la mayor parte del día fuera del hogar y manejaban los recursos económicos que obtenían con su trabajo. Pero a la vez, continuaban siendo las principales responsables de la crianza y el cuidado de sus hijos y del hogar, debían obediencia a su marido y sufrían con frecuencia el maltrato físico y verbal.

Con base en observaciones preliminares había podido inferir que las mujeres mazahuas habían venido desempeñando un conjunto de prácticas que podrían caracterizarse como novedosas. La ciudad les había impuesto nuevas formas de relacionarse entre sí y con los varones de sus grupos de pertenencia. También habían sufrido los prejuicios y la discriminación por parte de los ciudadanos y utilizado su distinguibilidad étnica para luchar por sus derechos frente a las instituciones del Estado. Habían establecido relaciones con los mestizos y con indígenas que no eran de su comunidad, con quienes compartían similares condiciones de exclusión y de pobreza. Con su incorporación al medio urbano había cambiado, en síntesis, el contexto en el que desplegaban sus relaciones sociales: con ello habían cambiado algunos referentes constitutivos de su identidad social.

A los pocos meses de iniciada la investigación se presentaron diversos problemas que requerían explicación: ¿Cómo abordar las relaciones de género y tratar, al mismo tiempo, la manera en que los hombres y las mujeres indígenas se relacionan con los mestizos y sus instituciones? ¿Cómo explicar los conflictos conyugales derivados de la incapacidad de los varones y de las mujeres para cumplir cabalmente

con las prescripciones culturales que sus grupos de pertenencia –y de referencia– han definido como atributos de las masculinidades y de las feminidades “legítimas”? Consideré que no se podían analizar los procesos de continuidad y cambio en las relaciones de género sin abordar, a la vez, las pertenencias sociales de las personas emigrantes y sin tomar en consideración los contextos socioculturales específicos en los que interaccionan.

El género es un concepto relacional que permite visualizar las relaciones entre los sexos en contextos históricos específicos y socialmente estructurados. Es una dimensión de la cultura que ofrece la posibilidad de estudiar una amplia gama de fenómenos que habitualmente habían pasado inadvertidos para los investigadores. No obstante, analizar las relaciones de género entre los y las indígenas sin tratar, a la vez, de comprender su relación con la sociedad dominante, constituiría un sesgo que podría llevar a conclusiones erróneas. Fenómenos tales como el trabajo infantil, la poliginia o el abandono paterno podrían haber sido interpretados como una propiedad intrínseca y consustancial del ser mazahua, es decir, una especie de identidad “esencial” inmutable que vendría a confirmar, una vez más, la “naturaleza” de los indios.

Una multiplicidad de problemas que viven las mazahuas en la ciudad se origina no tanto por ser mujeres (categoría asociada con una serie de atributos que tienden a colocar a lo femenino en un estatuto inferior a lo masculino) sino por ser indígenas. Las mujeres mazahuas están sujetas, al igual que los hombres de sus grupos de pertenencia, a procesos de clasificación social que implican una constante valoración con base en los atributos con los que son identificadas y definidas por los otros.

En el curso de la lucha simbólica por las clasificaciones sociales, la categoría indígena ha constituido históricamente una condición minusvalorada. Pertenecer a ésta comporta una identidad negativa que resta posibilidades de vida a los individuos y los inhabilita para la plena aceptación social. Por esta razón, quienes son identificados como indígenas enfrentan situaciones de competencia desventajosa en su lucha por el empleo, la vivienda, la educación, la salud, la justicia y otros ámbitos de la vida social. En otras palabras, tienden a ser colocados en una situación de marginalidad social, entendiéndose por ello el esta-

do de quien en parte y desde ciertos aspectos está incluido en un grupo social y, en parte y desde otros aspectos, es ajeno al mismo.¹

Al igual que otras colectividades culturales que interactúan en calidad de minorías étnicas, los mazahuas se encuentran en una posición de marginalidad, pues en ciertos aspectos son reconocidos como miembros de la nación, y en otros son considerados como extranjeros. Son ubicados como miembros de la nación, pero carecen de derechos específicos. En las ciudades son incorporados como fuerza de trabajo, aunque generalmente en ocupaciones mal pagadas y carentes de derechos laborales. Son residentes en las ciudades, pero se les conmina a que regresen a sus pueblos. Tienen derecho al libre tránsito, pero su presencia en las ciudades es motivo de conflicto. Se les considera, en fin, como extraños.

Lo anterior me condujo a pensar que las relaciones de género podrían ser mejor entendidas en la dinámica de las relaciones interétnicas. Así pues, tuve que remontarme al estudio de la cultura y adoptar un marco teórico que me permitiera incursionar en diversas dimensiones de análisis. El problema de investigación, por tanto, se reorientó hacia el estudio de la cultura, poniendo especial atención a los procesos de continuidad y cambio sociocultural, dentro de los cuales el género constituye sólo una de las dimensiones.

Como se podrá observar a lo largo de este libro, con la migración del campo a la ciudad ha cambiado el contexto de interacción en el que hombres y mujeres indígenas despliegan sus relaciones sociales y les dan significado. En el nuevo contexto, los atributos definidos para cada uno de los sexos se han flexibilizado, así como aquellos que se utilizan para definir la membresía de quienes integran a la comunidad. Los vínculos de parentesco y las pautas matrimoniales

¹ El término “marginalidad” fue utilizado por Park en 1928 para referirse al así llamado “híbrido cultural” que participa “de la vida y de las tradiciones de dos grupos diferentes”. Park enfocó particularmente a los migrantes para subrayar los efectos desorientadores de la marginalidad. Este concepto se emparenta con el de “extranjero”. El extranjero es el sujeto que pertenece a un grupo o a una sociedad, aunque nunca enteramente. Simmel sugirió tres aspectos de la posición social del extranjero, y lo definió en términos sociológicos de la siguiente manera: a) La posición del individuo en los márgenes, es decir, en parte adentro y en parte afuera del grupo; b) una combinación peculiar entre lejanía y proximidad (o distancia

han sufrido también algunas transformaciones. Todo ello, sin embargo, les ha permitido a los mazahuas trazar una línea de continuidad con respecto a sus antepasados y mantenerse como una colectividad étnica distintiva en el lugar de destino.

¿Qué significa para los hombres y mujeres adscribirse y ser adscritos a su comunidad étnica? ¿Cómo se expresan los procesos de continuidad y cambio cultural en el medio urbano? ¿Cómo se reproduce la comunidad en la ciudad y qué factores intervienen para que ello así ocurra? En este libro busco responder a éstas y otras interrogantes.

LA CULTURA EN LOS ESTUDIOS DE LA MIGRACIÓN RURAL URBANA

Desde la famosa distinción de Tönnies entre *Gemeinschaft* (comunidad “primaria”) y *Gesellschaft* (comunidad asociativa o “secundaria”), los científicos sociales establecieron la relación entre lo tradicional y lo moderno en términos de oposición dicotómica. A las comunidades “primarias” se les concibió como comunidades humanas “naturales” e igualitarias, cuyos miembros se asociaban en íntima relación en virtud de participar del mismo origen y ancestros, de adherirse al mismo cuerpo de creencias y valores, y de compartir las mismas reglas. La comunidad asociativa o “secundaria”, por el contrario, se definía por la predominancia de los vínculos civiles y por el contrato social. Desde este criterio, la ciudad moderna fue identificada como un asentamiento relativamente denso, grande y permanente de individuos socialmente heterogéneos, cuyas relaciones se estructuran por los contactos secundarios. Aunque las relaciones entre los individuos en las ciudades fueran cotidianas y cara a cara, sus contactos fueron concebidos como “superficiales, impersonales, transitorios y segmentarios” (Wirth, 1988: 167-171).

social) entre el extranjero y los miembros del grupo; c) una posición que entraña varias implicaciones adicionales en los papeles y en las interacciones con el grupo, que torna a esta posición (de extranjero), en un interés sociológico particular. Todo estos criterios se aplican también a los grupos y culturas de los extranjeros. Por otro lado, el extranjero puede ser un miembro perseguido de las sociedades con las que entra en relación. Puede ser objeto de desconfianza y posible amenaza en las creencias del grupo (cfr. David Jary y Julia Jary, *Dictionary of Sociology*, Harper Perennial, 1991).

A partir de esta dicotomía, se planteó un modelo dual que guiaría las investigaciones sociológicas y antropológicas sobre el cambio sociocultural. Redfield propuso un modelo evolutivo (el *continuum folk-urbano*) con el cual asoció una serie de características a las sociedades tradicionales y a las modernas, con el fin de analizar el cambio sociocultural. De acuerdo con el modelo, las comunidades tradicionales hipotéticamente transitarían hacia la secularización, la desorganización de la cultura y al individualismo en la proporción en que avanzaran en la escala de urbanización (Redfield, 1941, 1975). Según ello, la urbanización constituiría un refuerzo a la inevitable difusión de los rasgos de la modernidad hacia el campo.

Estudios más recientes han formulado propuestas similares para analizar el cambio en las relaciones de género. Por ejemplo, Alberti (1999) propone un modelo dual en que opone un “modelo genérico tradicional” a un “modelo genérico mixto”. A cada “modelo genérico” se le asocia una serie de pautas culturales. Por ejemplo, en el tradicional, los sujetos opinan que la madre se debe a sus hijos y que la mujer no puede “mandarse sola”, no debe trabajar fuera del hogar, no practica la planificación familiar y el valor de la maternidad alcanza un alto nivel. En contraste, en el “modelo genérico mixto” los sujetos opinan que la mujer debe tener independencia económica, aceptan el trabajo remunerado femenino, la planificación familiar, la libertad e independencia de la mujer para elegir marido y “mandarse sola”, entre otras cosas (Alberti, 1999: 124). Así pues, con el cambio de lo tradicional a lo moderno mejora la condición y la situación de la mujer.

Aunque el *continuum folk-urbano* fue concebido para estudiar el cambio sociocultural ocasionado por la urbanización, también fue adoptado para tratar el que se asocia de la migración rural-urbana.

Oscar Lewis fue una de las voces discordantes con el modelo redfieldiano. Durante la reunión anual de la *American Sociological Society* de Chicago, efectuada en 1951, presentó un trabajo que dos años más tarde sería publicado en Estados Unidos. Se trata de la *Reinvestigación de Tepoztlán: crítica al concepto folk-urbano del cambio social* donde mostraba que la sociedad tepozteca no era tan igualitaria, homogénea y sin conflictos como Redfield había planteado años atrás (Lewis, [1951]1986a: 87). En cuanto a las ciudades, el modelo tampoco se ajustaba. Al investigar de cerca la vida de cien familias

tepoztecas que llegaron a la ciudad de México en diferentes periodos, Lewis no encontró las características de desorganización, secularización e individualismo postuladas por el modelo. Paradójicamente, advirtió que “Las familias conservan su fuerza y de hecho, hay indicios de que aumenta la cohesión familiar en la ciudad a resultas de las dificultades de la vida citadina” (Lewis, [1952]1986b: 552). Con ello mostraba la posibilidad de una “urbanización sin desorganización” y advertía que los migrantes no rompían los lazos que los unían con su comunidad natal. Los cambios hacia la desorganización tampoco eran un elemento que se presentara, pues “...si bien en la gran urbe hay mayor libertad para los jóvenes, son mínimos los signos de debilitamiento de la autoridad paterna y es prácticamente inexistente la rebelión contra esta última” (Lewis, [1952]1986b: 552). Tampoco observó una brecha generacional profunda entre los integrantes de las familias emigradas en cuanto a los valores y actitud general hacia la vida. Lejos de confirmar la integración relativamente exitosa de los migrantes rurales a la urbe, Lewis ponía al descubierto patrones persistentes en familias que vivían con “mínimos de economía y educación” que tendían a perpetuar una “cultura de la pobreza” debido a las condiciones de subempleo y desempleo, marginación, hacinamiento y promiscuidad que vivían en la ciudad.

Años mas tarde, otros antropólogos observaron que no todos los migrantes rurales eran pobres, ni que todas las migraciones obedecían a factores económicos (Butterworth, 1962, 1975; Kemper, 1970, 1976, Graves y Graves, 1974). Adoptaron como sujetos de sus estudios a los individuos relativamente “ricos” y aculturados que habían emigrado a la ciudad de México motivados por la búsqueda de movilidad social y de prestigio. Su propósito era conocer el amplio universo de motivaciones sociopsicológicas que incidían en la migración rural-urbana. Observaron que los migrantes se habían incorporado a la vida urbana con relativo éxito, laboraban en la industria y en el comercio y contaban a menudo con membresía en sindicatos y con seguros de salud gubernamentales. A diferencia de los casos estudiados por Lewis, en éstos no se presentaban los rasgos característicos de la cultura de la pobreza. En esta misma perspectiva, la antropóloga polaca Alicja Iwanska (1973) mostraba que los mazahuas de la comunidad El Nopal emigraban hacia la ciudad de México a causa de la pobreza y la falta de alternativas laborales en su lugar de origen. Sin

embargo, también lo hacían con el fin de obtener recursos adicionales para destinarlos a las fiestas patronales de su pueblo. A pesar de su pobreza, los mazahuas de su estudio tampoco compartían los rasgos de la “cultura de la pobreza”.

Los investigadores concluyeron que la condición urbana de los migrantes miembros de la élite rural contrastaba con la de los migrantes de la clase baja, quienes al igual que los nativos de clase baja, tendían a encontrar trabajo en la ciudad en los sectores terciarios de la economía como vendedores ambulantes y ocasionales (Kemper, 1970: 627).

Se observó también que los migrantes –al menos los de primera generación– no rompían con sus lugares de origen. Desde entonces, los vínculos de los migrantes con sus lugares natales fueron puestos de relieve. El envío de dinero, la contribución para la realización de obras y servicios de mejoramiento de sus pueblos, la participación en las fiestas patronales y el apoyo que brindaban a la incorporación de nuevos migrantes en la ciudad, fueron el foco de atención de numerosas investigaciones (Orellana, 1973; Romer, 1982; Odena, 1983; Mora, 1983; e Hirabayashi, 1985, entre otros).

Además, se buscaba conocer el tipo de repercusiones que la migración tendría en las comunidades rurales de origen, pero también se observó que los cambios socioculturales no podían atribuirse únicamente a la migración. Desde los años cuarenta Ralph Beals había advertido que la urbanización no sólo ocurría en las ciudades, pues aun los lugares más “rurales” de México se hallaban estrechamente vinculados a los procesos “urbanos” nacionales e internacionales.² Había que considerar, además, diferentes grados de “ruralidad” en vista de que no era lo mismo una pequeña aldea ubicada en la sierra que un pueblo localizado a la orilla de la carretera. Los mercados y las ferias regionales, el desarrollo de las vías de comunicación y la presencia de agencias gubernamentales, entre otras cosas, mostraban diversos grados de urbanización en las áreas consideradas como rurales (Butterworth, 1971). Es por ello que para los años setenta se concluía que lo rural y lo urbano no podían ser arbitrariamente separados por meros criterios demográficos (Kemper, 1987b: 69).

² “Cherán probablemente se halle más influido por Gary (Indiana, Estados Unidos), la ciudad de México o Morelia (en este orden) que por Uruapan y Pátzcuaro”, Beals, 1946: 211.

De la década de 1970 en adelante, los estudios sobre las migraciones se multiplicaron. El modelo de crecimiento por sustitución de importaciones adoptado en América Latina había llegado a su fin. La migración rural urbana se había convertido en una de las principales alternativas de sobrevivencia para miles de familias expulsadas de un campo empobrecido. La teoría de la dependencia proporcionó nuevas herramientas teóricas que permitieron entender la migración como un síntoma de desequilibrios regionales vinculados con la explotación económica y la extracción de excedentes sistemáticamente drenados desde las periferias menos desarrolladas hacia los centros metropolitanos.

Para este enfoque, también conocido como “histórico-estructural”, la población rural se había visto obligada a emigrar siguiendo el mismo movimiento de los capitales. Las comunidades rurales habían producido una “superpoblación relativa” que era continuamente expulsada de las regiones periféricas empobrecidas hacia los centros urbanos. Los distintos tipos de industrialización condicionaban las distintas modalidades históricas de migración en América Latina (Singer, 1975: 45). La migración internacional reproducía este proceso a gran escala.

El deterioro de la agricultura de subsistencia, el crecimiento de la población y el desarrollo de la industrialización permitieron explicar las causas y la dirección de los movimientos migratorios (Oliveira y Stern, 1972; Muñoz y Oliveira, 1972), así como la notable presencia indígena en las ciudades mexicanas (Arizpe, 1975a, 1978a, 1985; Nolasco, 1979).

El enfoque histórico-estructural otorgó gran peso al sistema económico nacional e internacional en la explicación de las migraciones y, con ello, el estudio del cambio sociocultural se convirtió en un tema marginal. Por tal motivo, no se reflexionó en torno a los conceptos con los que habían trabajado los antropólogos culturalistas, ni se continuó con el estudio de los procesos de continuidad y cambio sociocultural asociados con la migración. Tampoco se discutió en torno a los conceptos de “cultura”, “comunidad”, “tradición”, “modernidad” propuestos en los modelos evolutivos unilineales, los cuales prevalecerían de manera implícita en las investigaciones de corte “histórico-estructural”. Por otra parte, se aplicó un marcado determinismo económico en la explicación de las relaciones

interétnicas en la ciudad. Por ejemplo, en su conocida obra sobre “Las Marías”, Lourdes Arizpe (1975 a: 150) concluía que:

...resulta incorrecto plantear el problema de las “Marías” como un problema étnico. Su posición socioeconómica está dada, no por sus características culturales sino por su falta de educación y capacitación, su dependencia del trabajo asalariado como fuente de ingresos, y por el hecho de que no tienen acceso a los diversos servicios sociales que provee la ciudad [...] Por lo tanto, en términos amplios puede decirse que no son pobres por ser indígenas sino por ser marginales (Arizpe, 1975a: 152-153).

El “problema étnico” se reduce a un problema socioeconómico que tiene que ver parcialmente con la falta de “educación y capacitación” de las “Marías”, pero éste pareciera no ser un asunto de orden sociocultural. No queda claro cuál es la relación entre pobreza y marginalidad, ni tampoco la relación de dichos fenómenos con la pertenencia étnica.

El determinismo económico subyacente no es exclusivo de la obra de Arizpe. En la década de los setenta el estudio de la cultura estuvo ausente del ambiente académico y, en todo caso, adquiriría el mismo estatuto de las ideologías: un mero “reflejo de la realidad” o una “superestructura” determinada “en última instancia” por las relaciones de producción.

Hacia mediados de los años ochenta comenzó a retomarse en México el estudio de la cultura, aunque fue hasta los noventa cuando se aplicó a los estudios sobre migrantes. Méndez y Mercado (1992) y Sánchez (1995) analizaron los procesos de identidad social entre mixtecos y zapotecos desde una perspectiva que resalta la autoadscripción de los migrantes a sus lugares de origen. Otros, además, hicieron referencia a las ocupaciones y a las relaciones entre migrantes indígenas con los miembros de la sociedad receptora (Velasco, 1995 y 1996; Torres, 1997; Maier, 2000).

A pesar de lo anterior, las relaciones interétnicas en las ciudades mexicanas han sido hasta hoy poco estudiadas. Entre las contribuciones más importantes sobre esta temática destaca un artículo de Pérez Ruiz (1993), quien analiza el caso de los mazahuas en Ciudad Juárez, Chihuahua; Lestage (1998 y 1999) analiza las relaciones que mantienen los migrantes mixtecos, zapotecos y triquis en el espacio binacional

entre México y Estados Unidos y los procesos de identidad social que se presentan en uno y otro lado de la frontera; Romer (1998) advierte sobre la discriminación étnica en la ciudad de México; Igreja (2000) estudia las relaciones que tienen los indígenas radicados en la capital mexicana con las instituciones de administración y procuración de justicia; y, Martínez (2001) lo hace en torno a las relaciones de los otomíes con la sociedad tapatía.

Poco se sabe sobre los factores que inciden en la reagrupación o, por el contrario, en el desmembramiento de las colectividades étnicas radicadas en las ciudades. Tampoco se ha explorado en torno a los elementos que inciden en el mantenimiento o en la disolución de las fronteras étnicas. Si consideramos que la identidad es un proceso relacional y situacional que oscila entre el auto-reconocimiento y el hetero-reconocimiento, el análisis de las relaciones que establecen los migrantes indígenas con los miembros de la sociedad receptora es fundamental para explicar de este proceso. ¿Cuáles son los factores que intervienen en la disolución o en el fortalecimiento de las fronteras étnicas? ¿Acaso toda relación intercultural habrá de desembocar, necesariamente, en la asimilación de los migrantes? ¿Cómo viven los hombres y las mujeres su pertenencia a una colectividad étnica?

Actualmente, el cambio sociocultural ha sido puesto en boga a causa de los procesos de globalización y de las migraciones. Los viejos postulados asimilacionistas han sido renovados cuando se busca dar cuenta de las implicaciones que, sobre la cultura, tienen la difusión de mensajes mediáticos, las nuevas tecnologías comunicacionales y las migraciones. Igual que antaño, subyacen los modelos evolutivos que auguran un cambio sociocultural unidireccional, como veremos con detalle en el capítulo 1.

El denominador común que subyace en estas propuestas se funda en una visión dicotómica de la relación entre tradición y modernidad, y en un concepto meramente descriptivo de cultura. Se considera poco la subjetividad de los actores sociales y aquellas formas internalizadas de la cultura que operan como esquemas de percepción e interpretación del mundo y como guías que orientan a los actores sociales y dan sentido a su acción. El estudio de los procesos de continuidad y cambio cultural reviste una enorme complejidad que trasciende el sólo estudio de la dimensión objetivada de la cultura, como se verá a lo largo de este trabajo.

MIGRACIÓN Y RELACIONES DE GÉNERO

La dimensión de género constituye una estrategia analítica que permite descubrir la relación entre los atributos y las funciones que social e históricamente son asignados a los hombres y a las mujeres en los ámbitos de la producción y de la reproducción sociocultural.

Las categorías de género forman parte de las construcciones culturales que toda sociedad realiza a partir de las diferencias objetivas del sexo. Operan como un principio ordenador que establece jerarquías y actúa sobre las valoraciones, interpretaciones y prácticas de los actores sociales. Dichas categorías instituyen los atributos que conforman las identidades femenina o masculina de los sujetos, mediante la selección de aquellos elementos que se consideran socialmente como los más adecuados para cada sexo.

La pertenencia categorial de género desempeña un papel fundamental (aunque no es el único) en la conformación de las identidades individuales y sociales en virtud de los atributos y papeles que se les asocian. Por ejemplo, en la cultura occidental moderna, a la categoría “mujer” se le asoció espontáneamente una serie de “rasgos expresivos” tales como la pasividad, la sumisión, la sensibilidad en las relaciones con otros, mientras que a la categoría “hombre” se le asociaron “rasgos instrumentales” como el activismo, el espíritu de competencia, la independencia, la objetividad y la racionalidad (Lorenzi Cioldi, 1988).

Las mismas nociones de diferenciación, de comparación y de distinción en la clasificación de los actores según su sexo, son inherentes a la búsqueda de valoración, que tiende, por lo general, a colocar a lo masculino por encima de lo femenino. Esta construcción se manifiesta y actualiza en todos los niveles de la vida social: está presente en el hogar a través de la división sexual del trabajo; se incorpora también a todos los ámbitos que no tienen una relación directa con el sexo, pues también se encuentra en las iglesias, en las escuelas, en las instituciones del Estado y, en general, en todos los procesos de significación social y de distribución diferencial de los recursos económicos, culturales y simbólicos. Las categorías de género están presentes en todas las esferas de la vida social. Por ello, también modulan los movimientos migratorios y las prácticas que emprenden los hombres y las mujeres en los lugares de origen y destino.

Las migraciones son acontecimientos que arrastran fuertes implicaciones en la organización de los grupos domésticos, pues sus integrantes deben realizar una serie de adecuaciones ante la situación de presencia/ausencia de uno o varios de sus miembros. Aunque la migración no es producto de una decisión individual "...sino una estrategia de división de labores dentro de la unidad familiar" (Arizpe, 1978a: 87), también es cierto que los grupos domésticos no son agrupaciones homogéneas, ya que no todos sus miembros comparten los mismos intereses ni comportan el mismo nivel de poder y autoridad. Por ello se ha considerado que "...La autoridad y los constrñimientos patriarcales, así como las contenciones y resistencias al patriarcado, modelan las decisiones familiares en lo que respecta a la migración" (Hondagneu-Sotelo, 1992: 397-398).³

Las decisiones que se adoptan para emigrar así como la selectividad de los migrantes, por tanto, pueden ser entendidas también como el resultado de procesos de dominación y negociación al interior de los grupos domésticos. Pueden, por tanto, ser motivo de conflicto cuando ponen en tensión las normas, creencias y representaciones colectivas de lo que socialmente se considera el comportamiento, las prácticas y los papeles más adecuados y "normales" de hombres y mujeres.

Las categorías de género inciden en la selección de los emigrantes y en la dirección de sus desplazamientos. En un estudio pionero, Young (1978) aludía a la jerarquía sexual en las decisiones vinculadas con la emigración en una comunidad zapoteca de Oaxaca que, desde la década de 1940, había llevado a las familias a expulsar a sus hijas porque no había empleo para ellas en el campo. Entre otras cosas, observó que las mujeres emigraban con el propósito de obtener ingresos, pero también lo hacían para escapar de un matrimonio desdichado actual o proyectado. La emigración femenina fue vista como el resultado de un conjunto de cambios ocurridos en la comunidad a partir de la apertura de las tierras de labor a los cultivos comerciales.

³ El término "patriarcado" ha recibido diversas críticas porque no permite distinguir la historicidad en que se presentan las relaciones de género. Por otra parte, el término "patriarcado" fue acuñado por el evolucionismo que presupone la existencia (en algún momento) del "matriarcado". No obstante, a falta de algún otro término que permita aludir a la dominación masculina, aquí lo retomo con las reservas mencionadas.

Cuando la emigración es preponderantemente masculina, las mujeres suelen quedarse al cuidado del hogar y de los hijos, a la vez que se encargan de otras responsabilidades antes consideradas como propias o exclusivas de los varones. En algunos casos, llegan a conformar cuadrillas de trabajo agrícola, a gestionar colectivamente la adquisición de insumos, créditos, o a participar en la defensa de la tierra. Sin embargo, estas nuevas responsabilidades no les confieren por sí mismas un mejor estatus ni fortalecen su poder de decisión. Por lo general se quedan bajo la supervisión de los parientes afines, creándose situaciones potencialmente conflictivas (D'Aubeterre, 2000). Es frecuente que la suegra administre los recursos familiares y custodie la honorabilidad de sus nueras cuando los hijos se encuentran ausentes (Guidi, 1994; Gendreau y Giménez, 1998; M. Zárate, 1998). Este patrón, sin embargo, ha ido cambiando en algunas localidades de larga tradición migratoria hacia Estados Unidos, donde los suegros –migrantes de retorno– rechazan convertirse en guardianes del honor familiar y procuran que las nueras vivan con sus maridos en el lugar de destino (Mummert, 2000: 463).

También se ha observado que cuando la emigración masculina se convierte en la principal fuente de ingresos, el trabajo agrícola de subsistencia se feminiza y, en esa medida, tiende también a devaluarse (Guidi, 1994; Moore, 1990). A ello contribuye el que los ingresos provenientes del trabajo asalariado de los varones se conviertan en uno de los medios más importantes para la reproducción familiar y comunitaria. En este proceso, el continuado desempeño de los maridos como proveedores económicos hace del trabajo migratorio una práctica que se liga el reconocimiento de los varones como figuras de autoridad “legítima” en el hogar y en la comunidad (D'Aubeterre, 2000).

Cuando, por otra parte, son las mujeres quienes salen de sus comunidades, la comprensión de la migración se vuelve más compleja y difusa. Muchas emigran de sus lugares natales con fines matrimoniales, pues la residencia patrivirilocal las lleva a vivir al lado de sus maridos. Por otra parte, la ausencia de estudios previos y la manera de clasificar los datos censales encubren bajo el rubro de “quehaceres del hogar” una multiplicidad de actividades económicas que realizan las mujeres tanto en el medio rural como en el urbano. En el campo, las actividades agrícolas de subsistencia, la ganadería de traspatio, la producción de textiles, alfarería y artesanías, así como la

recolección de plantas alimenticias y medicinales, el trabajo domiciliario y el comercio, son subsumidas como parte de sus quehaceres cotidianos, por lo que no son valoradas como “trabajo” sino como “ayudas”. Las ocupaciones de las mujeres en los lugares de destino tienen también esta característica. A su “invisibilidad” contribuye el que muchas de sus actividades estén ubicadas en el sector informal de la economía (Benería y Roldán, 1992).

El análisis de los lazos que los hombres y las mujeres migrantes mantienen con sus grupos de pertenencia, así como la manera en que se estructuran sus relaciones con los miembros de la sociedad receptora, es necesario para conocer los procesos de continuidad y cambio sociocultural. Los que emigran no rompen necesaria ni irremediablemente con los que permanecen en la comunidad de origen. Unos y otros conforman una comunidad que se ha extendido más allá de los límites de la aldea. Integran una comunidad extendida, cuyas características se definen a continuación.

LA COMUNIDAD EXTENDIDA

La comunidad tradicional y la modernidad

El concepto de comunidad se ha utilizado para definir las formas de vida de los pueblos indígenas y se le han atribuido diversos significados. En una versión, lo comunitario se presenta como lo diferente y anterior a las sociedades industrializadas y occidentales, cuyas características serían la solidaridad, la integración y la ausencia de conflictos.

Es de la civilización que, al estilo rousseauiano, escudriña en los albores de la civilización representada por las sociedades no industrializadas: una utopía perdida. Con la búsqueda de lo comunitario, se constituye el mundo del “otro”. Un mundo integrado y solidario, y se construyen imágenes de aquello que se contrapone a lo moderno y al nosotros (Tejera, 1995: 219).

A la comunidad también se ha identificado con un territorio determinado, económicamente autosuficiente, y cuyos miembros tienen poco o nulo contacto con el exterior. Esta visión se deriva de una lectura modernista del concepto de “comunidad corporativa cerrada” de Wolf (1981), de acuerdo con el cual, la comunidad es entendida como una forma sociocultural distintiva, conformada por campesinos, es decir, por productores agrícolas que mantienen un control efectivo sobre la tierra y que tienen a la agricultura como

medio de subsistencia. Las comunidades corporativas cerradas fueron establecidas en el periodo colonial como fuentes de fuerza de trabajo a las que se asociaba un conjunto de características culturales, entre las que destacan: el mantenimiento de una masa de derechos sobre las posesiones, tales como la tierra; la presión sobre sus miembros para redistribuir los excedentes de que disponen, especialmente mediante el funcionamiento del sistema religioso; el rechazo a que los extraños se conviertan en miembros de la comunidad.

De acuerdo con Wolf, las comunidades no eran “cerradas” a causa de su aislamiento, sino que, por el contrario, éstas se habían cerrado en respuesta a ciertas condiciones en la sociedad más amplia, específicamente aquéllas bajo las cuales los no campesinos dominantes hallaron útil emplear la fuerza de trabajo campesina de tiempo parcial y limitar el acceso de los campesinos a la tierra (Cancian, 1991: 190).

Dada la visión de Wolf, sin embargo, las costumbres y las tradiciones serían mejor entendidas si se las viera como el resultado de un proceso histórico que polarizó a una sociedad ampliada, creando así una cultura campesina que se orientó hacia su propio interior precisamente a causa de su relación con el mundo exterior (Kearney, 1996).

Los límites de los miembros de la comunidad para comunicarse con la sociedad más amplia, se conjugó con la acción de los intermediarios locales y regionales (conocidos también como “caciques”). Se trata de grupos orientados hacia la nación (Wolf 1979) que operan como en la intermediación entre dos grupos o entre grupos con culturas diferentes. Es de suponer que si las relaciones comunitarias con la sociedad más amplia estaban restringidas, más aun se podría esperar en el caso de las mujeres, sobre todo tratándose de las indígenas.

Por todo lo anterior, la comunidad no puede equipararse con una sociedad “primitiva” o “aborigen”, ni su tradicionalidad interpretarse como resultado de su aislamiento. Por el contrario, la comunidad indígena ha formado parte de unidades administrativas más grandes e inclusivas, por estar articulada con un sistema mayor, regional, nacional y mundial.

Vista de esta forma, es posible explicar la existencia de comunidades tradicionales en interacción con la modernidad y, más todavía, la existencia de comunidades “cerradas” en las ciudades y grandes metrópolis. Así pues, la interacción social de los migrantes indígenas en

contextos urbanos puede incidir en la disolución de sus paradigmas tradicionales y vínculos comunitarios o, por el contrario, en el fortalecimiento de sus fronteras identitarias y de los paradigmas tradicionales en que se sustenta su etnicidad.

La tradicionalidad, por tanto, puede ser mejor entendida como una práctica que se construye en la interacción con la modernidad y sus agentes. Las tradiciones son prácticas sociales que pueden incluso ser “inventadas” en respuesta a situaciones novedosas y de cambios bruscos que toman la forma de referencia a situaciones antiguas que establecen (o inventan) su propio pasado (Hobsbawm, 1983: 2-5). Tienen una función significativa para los miembros que las practican, pues les permiten establecer o simbolizar la cohesión social y definir los criterios de membresía de sus grupos. A través de las tradiciones, los actores sociales establecen o legitiman sus instituciones, el estatus o las relaciones de autoridad. También pueden ser vehículos de socialización y de inculcamiento de creencias, sistemas de valores y comportamientos convencionales (Hobsbawm, *ibidem*: 9).

Al parecer, las tradiciones indígenas corresponden a aquellas tradiciones “originales” que simbolizan la cohesión social, mantienen el sentimiento de identificación grupal y propician el inculcamiento de creencias, sistemas de valores y comportamientos. También confieren estatus y legitiman el orden social comunitario, lo cual es posible aun en contextos urbanos y cosmopolitas.

Los migrantes indígenas pueden reactivar su identidad colectiva apoyándose en sus paradigmas tradicionales, o por el contrario, comportar la disolución de esa misma identidad por adopción de paradigmas ajenos. Esta posibilidad queda abierta al observar que las relaciones interétnicas pueden ser aún más conflictivas en los lugares de destino que en los de origen. Las presiones desagregativas que los migrantes experimentan pueden propiciar, paradójicamente, el fortalecimiento de sus tradiciones como un mecanismo de cohesión social.

Por lo anterior, me alejo de los modelos evolutivos que auguran la asimilación de los migrantes indígenas o su “hibridación cultural” y me sitúo en una perspectiva abierta al considerar que la relación entre tradición y modernidad no es de oposición, sino dialéctica (Giménez, 1994a: 158).

Pensar en la comunidad también obliga a reflexionar sobre la relación entre cultura y territorio. Con la migración, las comunida-

des se extienden hacia múltiples lugares de destino que trascienden los límites geográficos de la aldea, de la región e incluso, del Estado nación de origen. Dicho en palabras de Kemper (1987b: 79): "...Los límites de la 'comunidad' han dejado de corresponder a los límites físicos de pueblos específicos".

Es frecuente que la comunidad continúe operando en uno o más lugares, pues los migrantes tienden a mantener los vínculos que los unen con su lugar natal. La comunidad puede operar a través de redes dispersas en el espacio geográfico. No obstante, el lugar de origen constituye uno de los referentes fundamentales de su identidad grupal, de tal forma que la desterritorialización física que ocurre con la migración no significa, necesariamente, la desterritorialización de los migrantes en términos simbólico afectivos. Se trata de comunidades "sin límites territoriales", como fue propuesto por Sánchez (1995), o de "comunidades extendidas" de acuerdo con Kemper (1987b). Se trata, en síntesis, de comunidades que se ubican en más de un espacio y región y que, sin embargo, suelen gravitar en torno a un territorio ancestral o de origen.

El territorio constituye uno de los referentes de identidad más importantes de toda colectividad cultural. En el caso de los migrantes indígenas, el territorio ancestral es un referente al que se apela para convocar a la unidad y a la lealtad grupal. Éste puede constituir uno de sus referentes más importantes de identidad social y ser, junto con el parentesco, uno de los símbolos más recurrentes a los que acuden para convocar a la lealtad grupal y marcar las fronteras étnicas en el contexto urbano.

La comunidad como entidad sociocultural

No obstante la importancia del territorio como referente de identidad, una comunidad tampoco es un grupo integrado solamente por relaciones de vecindad. Los etnólogos de Chicago advirtieron que en las ciudades había barrios donde las personas tendían a desarrollar una relación estrecha y a generar sentimientos de identidad, sobre todo tratándose de las minorías étnicas y de ciertas categorías de clase que tendían a representar al lugar de residencia como un referente metafórico de su grupo de pertenencia. Pero, por otro lado, también observaron que el simple hecho de compartir un mismo espacio residencial no conducía a que los individuos desarrollaran

algún sentimiento de identificación colectiva. La contigüidad vecinal podría crear solamente agregados anónimos de individuos con poca o nula relación entre sí.

La vida en las ciudades podría girar entre esos dos polos. Esto no significa que los individuos que conforman agregados anónimos en las ciudades carecieran de pertenencia social. Simplemente, su filiación grupal no estaba dada por relaciones de vecindad. Es frecuente que en las ciudades las pertenencias sociales de los actores se pluralicen y que los lugares de residencia no coincidan con los de trabajo y esparcimiento. Shils (1979) observaba que la sociedad moderna no es una muchedumbre solitaria. No es sólo *Gesellschaft* ni una colectividad conformada por almas solitarias, egoístas, sin amor, ni integradas por la fuerza de los intereses o por coerción de manera totalmente impersonal. En las sociedades complejas las personas están unidas por una infinidad de lazos personales y obligaciones morales que se establecen en contextos concretos. La vida social gira en torno a las varias clases de relaciones de grupos primarios. En el caso de las etnias, la identificación está fundada en una relación primordial que se presenta como una extensión de la familia y de otras conexiones parentales (Shils, citado por R. Thompson, 1989: 56).

Una comunidad, por tanto, no es un mero agregado residencial, sino una colectividad cultural basada en un conjunto de relaciones primarias significativas en virtud de que sus miembros comparten símbolos comunes, que apelan a un real o supuesto origen e historia comunes, y a las relaciones de parentesco. Puede también ser definida como una forma de integración social primaria que genera vínculos con carácter de primordialidad frente a otras adscripciones o pertenencias sociales. Los sentimientos y vínculos primordiales pueden ser reconstituidos y resignificados en virtud de los cambios que ocurren con la modernización y las migraciones o, por el contrario, pueden entrar en una fase de desestructuración y anomia. Por tanto, la comunidad deja de ser pensada únicamente como una unidad territorial y jurídica para concebirse, fundamentalmente, como un constructo cultural: como una unidad de pertenencias y lealtades. En otras palabras, se trata de una comunidad de derechos y obligaciones que implican criterios de membresía (Ramírez Salazar, 1992).

En este proceso, el territorio ancestral o de origen se integra como uno de los referentes fundamentales de la identidad social de los

migrantes, quienes se adscriben a la comunidad y son reconocidos como sujetos comunitarios aunque sus lugares de residencia se encuentren separados por el espacio geográfico. Así pues, los migrantes y quienes permanecen en el lugar de origen forman parte de una misma comunidad. Conforman comunidades extendidas que operan a través de grupos y redes, y se mantienen unidas a pesar de la distancia física porque sus miembros comparten símbolos comunes.

La pertenencia comunitaria de hombres y mujeres

Si, como señalamos, la comunidad es una forma de integración social primaria que genera vínculos con carácter de primordialidad frente a otras adscripciones o pertenencias sociales, cabe preguntar por la manera en que los hombres y las mujeres intervienen y experimentan su pertenencia a la misma, tomando en consideración la dimensión de género para el análisis. Las comunidades no son homogéneas, pues en su interior ocurren procesos de estratificación social y presentan una distribución desigual de los bienes (económicos, políticos, simbólicos). La dimensión de género nos conduce a indagar sobre la participación diferencial en la construcción de la etnicidad por parte de los sujetos sociales según su sexo.

En este libro trato de aproximarme a la manera en que los hombres y las mujeres mazahuas participan en la construcción de la comunidad extendida. En los dos casos estudiados, la pertenencia comunitaria tanto de hombres como de mujeres está dada por los vínculos de parentesco. Sin embargo, cuando estas últimas se unen conyugalmente, pasan a pertenecer a la familia, al barrio y al pueblo de su marido. Aunque la ciudad les brinda a las mujeres mayores posibilidades de unirse con hombres que no forman parte de su comunidad, generalmente se mantienen relaciones endogámicas a través de las cuales reproducen los vínculos que mantienen unida a la comunidad.

En la ciudad, las mujeres mazahuas son firmes promotoras de la acción comunitaria y su actuación a veces contrasta con la pasividad de los varones. Cuentan con diversas prácticas y tradiciones que reproducen en la ciudad y, aunque no tienen previsto el retorno a su lugar de origen, el territorio ancestral constituye uno de sus referentes identitarios más importantes. Aun para las que nacieron en la ciudad, el apego al territorio ancestral se muestra y ratifica a través de sus frecuentes visitas al pueblo. En la ciudad son las principales responsables

del cuidado del *Nítzimi* (capilla) y participan activamente en la organización de los migrantes, tanto para hacer frente a sus problemas como para acudir a las fiestas patronales y llevar a sepultar a sus muertos. De esta forma, a la vez que han estado sujetas a un proceso de redefinición de su identidad étnica, han creado nuevos modelos que definen los atributos de feminidad. Han modificado su autopercepción e identidad como mujeres y como indígenas.

EL TRABAJO ETNOGRÁFICO

La investigación se sustenta en el trabajo etnográfico que llevé a cabo de febrero de 1997 a octubre de 1999 entre miembros de dos comunidades mazahuas radicados en la ciudad de México. Un grupo procede de San Antonio Pueblo Nuevo, ubicado en el municipio de San Felipe del Progreso, Estado de México. El otro grupo proviene del pueblo de San Mateo (también conocido como Comunidad Indígena de Crescencio Morales), localizada en el municipio de Zitácuaro, Michoacán.

A principios del siglo XX, San Antonio era una comunidad conformada por “hombres libres” que tenían en el trabajo asalariado y en el comercio sus principales fuentes de subsistencia. Para entonces, sus características se asemejaban más a las de una “comunidad abierta”, cuya situación contrastaba con las de los peones acasillados de las haciendas vecinas. En los años veinte los mazahuas emprendieron la lucha por el reparto agrario y hacia los treinta las haciendas perdieron la mayor parte de su tierra. Sin embargo, nuevos intermediarios habrían de intervenir para controlar el proceso productivo de los ejidos recién creados. A partir de 1930 San Antonio Pueblo Nuevo vivió una cruenta lucha faccional auspiciada por las autoridades locales y ex hacendados convertidos en industriales. La creciente ola de violencia, los múltiples homicidios que quedaron en la impunidad, las amenazas de muerte y la consolidación del caciquismo precipitaron la emigración de los mazahuas hacia la ciudad de México.

La historia de la comunidad de San Mateo es diferente. Ubicada en una región serrana poco codiciada por encomenderos y hacendados, hasta principios del siglo XX fue autosuficiente económicamente y tuvo en la agricultura una de sus principales fuentes de ingresos. Sus características se acercan más a la definición que daba Wolf a las comunidades corporativas cerradas. Dedicada a la agricultura de temporal, a la ganadería en pequeña escala y a la producción de textiles, esta

comunidad sufrió el impacto de la minería y del comercio desarrollado en la región de Zitácuaro. A pesar de ser poseedores de grandes reservas territoriales, hacia mediados de la década de 1940 los mazahuas tuvieron que emprender la emigración hacia la ciudad de México cuando los recursos para hacer producir la tierra resultaron insuficientes. A su empobrecimiento contribuyeron diversas empresas madereras vinculadas con intermediarios políticos regionales y funcionarios gubernamentales.

Los antecedentes de una y otra comunidad permiten comprender los factores que intervienen en sus movimientos migratorios, así como las ocupaciones que llevan a cabo en la ciudad.

Actualmente ambas comunidades cuentan con miembros que radican en la capital del país desde hace varias décadas. Pueblo Nuevo tiene alrededor de 600 grupos domésticos cuyos miembros se dedican principalmente al comercio en la vía pública. Sus viviendas se ubican en el Centro Histórico y en los municipios conurbados del norte y del oriente de la ciudad de México. San Mateo tiene aproximadamente 200 grupos domésticos y sus principales ingresos provienen del trabajo de albañilería y del servicio doméstico. Sus viviendas se localizan en diversos puntos de las delegaciones Iztapalapa e Iztacalco y en los municipios conurbados del oriente de la ciudad. Ambas comunidades cuentan, además, con miembros radicados en el centro y la frontera norte del país, así como en Estados Unidos. Allende las fronteras, en Estados Unidos, se extiende la comunidad. Allá, algunos han adquirido una calidad migratoria de “ciudadanos” mientras que otros cruzan al vecino país como indocumentados.

La distancia geográfica que existe entre el lugar de origen y los lugares de destino no ha provocado la ruptura de los vínculos que mantienen unida a la comunidad. Por lo general, los migrantes regresan a sus pueblos, participan de la vida festiva y ceremonial y sostienen una comunicación regular con los que se quedan. También invierten en sus casas y parcelas (los que tienen) y el paisaje rural se empieza a parecer a los pueblos de la Mixteca, donde algunas casas soportan antenas parabólicas, símbolo distintivo de la migración internacional.

Debido a la dispersión geográfica de los miembros de la comunidad extendida, no hubo un solo lugar donde se llevara a cabo el trabajo etnográfico. Aun en la ciudad de México, es grande la dis-

tancia física que separa a los miembros de la comunidad. Por tal motivo, el trabajo etnográfico lo hice a través de las redes con que cuentan los migrantes. En el caso de los procedentes de San Antonio Pueblo Nuevo, la mayor parte de las entrevistas las realicé en la vía pública, donde tienen sus lugares de trabajo y, en menor medida, en sus hogares. En cambio, en el caso de los integrantes de la comunidad de San Mateo, el trabajo lo llevé a cabo en las viviendas y, en menor medida, en las esquinas donde se desempeñan como comerciantes. El 90% del trabajo de campo lo hice en la ciudad de México y sólo acudí a las comunidades de origen a invitación expresa de sus miembros. Ello me permitió acompañarlos en algunas de las festividades y ceremonias.

Privilegié la información cualitativa sobre la cuantitativa debido a dos razones: la primera es que los datos censales me aportaron la información que necesitaba. Dichos datos los complementé con información que obtuve en el Instituto Nacional Indigenista. La segunda razón, tal vez la más importante, es la manera en que el/la antropólogo(a) se aproxima a los sujetos sociales de su estudio, y que opta por ganar en profundidad lo que tal vez se pierde en amplitud.

Entre los mazahuas de la ciudad de México, al igual que sucede con los otomíes, los triquis y otras colectividades culturales minoritarias, existe una percepción negativa de las personas que llegan a interrogarlos. Han sido muchos años en que los encuestadores y entrevistadores de instituciones gubernamentales, de instituciones eclesiásticas, así como reporteros, estudiantes y promotores de organismos no gubernamentales se les han aproximado para preguntarles “siempre sobre lo mismo”: su escolaridad, su alimentación, el monto de sus ingresos, su ocupación y las razones de su emigración, entre otras muchas cosas. En algunas ocasiones he pensado que los mazahuas tienen preparada la “respuesta oficial” a los interrogatorios, montada generalmente sobre un discurso que resalta su pobreza. Esta forma parte de un discurso público y de una actuación que, de acuerdo con Scott (2000: 42-46), la sociedad dominante exige a aquellos que están sujetos a formas sistemáticas de subordinación. Esta “respuesta oficial” también es utilizada por los mazahuas para reiterar sus demandas frente al Estado y sus agentes; entre otras cosas, ellos demandan el respeto a su derecho al trabajo, a la vivienda, a la salud, a la educación, a la justicia y al trato digno. En otras ocasiones, cuando el/la

antropólogo(a) llega a hacer sus preguntas (cosa que para ellos es lo mismo), a veces la respuesta que dan los mazahuas es: “¿para qué sirve eso?”, “¿en qué nos va a beneficiar?”, “y ahora ¿qué nos van a dar?” o peor aún, “¿qué nos vienen a prometer?”.

Su desconfianza a los interrogatorios no carece de bases. Uno de los dirigentes de San Mateo comentó que un sacerdote católico llegó con un grupo a uno de los vecindarios mazahuas para levantar una encuesta y tomar fotografías. Al parecer, se trataba de una organización no gubernamental cuyos integrantes ...sacaron fotos de los niños, de nuestras casas y se fueron, ya nunca los volvimos a ver. Después nos enteramos que con todo eso se anduvieron paseando en Europa consiguiendo dinero que dizque para nosotros, pero nunca nos dieron nada... Otra vez nos vinieron a utilizar.

El rechazo a las entrevistas y a los entrevistadores ha llegado a expresarse de formas más radicales: “¡No somos ratas de laboratorio para que nos vengán a estudiar!”, manifestó en una ocasión un dirigente otomí. La misma percepción tenía un dirigente triqui cuando en tono de revancha advirtió en una actividad académica a todo el auditorio: “Ahora los indios vamos a venir a investigar a los antropólogos”.⁴ Otros rechazan ser considerados como “objetos” de estudio.

La percepción negativa que los mazahuas tienen de las encuestas y la imagen del sujeto que pregunta y anota las respuestas, se ve incrementada por el hostigamiento que reciben como comerciantes de la vía pública. Unos temen que la información se utilice en su contra y que el gobierno les cobre más impuestos. Otros más, consideran que cuando se les convierte en objeto de estudio se vuelven también objeto de explotación.⁵ A pesar de estas dificultades, mi primer intento fue aplicar cuestionarios. Pronto me percaté que la verdadera entrevista iniciaba después de que todas mis preguntas habían sido respondidas y de haber guardado la libreta.

⁴ “Interculturalidad en la ciudad de México: aportes y perspectivas para su estudio”, Mesa redonda convocada por el CIESAS y la Fundación Rigoberta Menchú Tum, 26 de mayo de 1999, ciudad de México.

⁵ En una ocasión que acudí a San Antonio Pueblo Nuevo, una dirigente de comerciantes ambulantes en la ciudad de México, no me permitió tomarle fotografías. Me dijo que con las fotos tal vez yo iba a hacer un libro y posiblemente iba a volverme rica a su costa.

El trabajo de campo lo complementé con una revisión de los expedientes localizados en el Archivo General Agrario (AGA) del Registro Agrario Nacional, así como con el intercambio de información con promotores y empleados del Instituto Nacional Indigenista (INI) y del Gobierno del Distrito Federal.

Finalmente, quiero advertir al lector que he procurado mantener el anonimato de muchas personas que me dieron su confianza y me brindaron su apoyo para realizar esta investigación. En algunos casos, no sólo he cambiado los nombres sino también otros indicios de identidad, pues, como en todas las pequeñas comunidades, entre los mazahuas todas las personas se conocen.

SOBRE LA ESTRUCTURA Y CONTENIDO DE LOS CAPÍTULOOS

El libro está integrado por ocho capítulos. El capítulo 1, “Persistencia y cambio cultural” tiene el propósito de mostrar la complejidad que reviste el estudio de los procesos de cambio cultural, los cuales siempre deben ser analizados a la luz de las persistencias. Se muestra que el problema de las fronteras entre culturas ha sido uno de los tópicos fundamentales que permiten distinguir entre aculturación y asimilación, y entre cambio cultural y la persistencia de las identidades sociales.

Más adelante retomo la concepción simbólica de cultura de Geertz y, sobre todo, la propuesta neomarxista de John B. Thompson para introducir al análisis de los problemas del poder y del conflicto. En esta tónica, acudo a los conceptos de campo y de *habitus* de Pierre Bourdieu y la aplicación que de ellos hace Beverly Skeggs para analizar las relaciones de clase y género.

El capítulo 2 está dedicado a analizar el proceso de etnicización al que históricamente han estado sujetos los mazahuas. Advierto diversos procesos de cambio derivados de las relaciones que han sostenido con la sociedad dominante y que, a su vez, han provocado la estratificación y la lucha faccional al interior de sus comunidades. Discuto el concepto de nación, etnia y grupo étnico para ubicar al nivel comunitario como la forma de integración social más importante con la que cuentan los mazahuas.

En el capítulo 3 analizo los factores objetivos y subjetivos de expulsión y de atracción constitutivos de la diáspora de los mazahuas. A partir de la información que presento, se observa que los factores que precipitan la migración hacia las ciudades no pueden reducirse a los aspectos

económicos y demográficos, sino que es un fenómeno multicausal donde interviene la subjetividad. Asimismo, presento nuevos elementos para entender los procesos migratorios, al introducir las categorías de género como una dimensión del análisis. Muestro la manera diferencial en que operan los factores objetivos y subjetivos de la migración según se trate de hombres o de mujeres y analizo cómo influyen las categorías de género en sus movimientos migratorios.

En el capítulo 4 me refiero a la incorporación de los y las migrantes mazahuas a la ciudad de México. Para tal efecto, analizo el lugar de recepción como un espacio estructurado y socialmente valorado, cuya distribución física tiende a reproducir la desigualdad social. La dinámica de la ciudad genera procesos de inclusión/exclusión y segregación, y la conformación de ciertos “nichos” ecológicos claramente delimitados y diferenciados a partir de criterios étnicos y de clase. Trabajo con el concepto de representaciones sociales de Moscovici y de la escuela francesa de la psicología social, para entender los procesos de construcción y reconstitución de las fronteras étnicas dentro de una teoría general de la cultura.

En el capítulo 5 analizo la manera en que inciden las categorías de género en la inserción laboral de los hombres y las mujeres indígenas. Las mazahuas se desempeñan en el comercio ambulante y en el servicio doméstico en tanto que los varones tienden a ubicarse en aquellos oficios “propios de su sexo”, donde la fuerza física constituye uno de los principales capitales que pueden intercambiar en el mercado laboral. Asimismo, abordo el trabajo femenino y el tipo de capital cultural que es utilizado e intercambiado por las mujeres.

En el capítulo 6 me refiero a la ubicación de los y las migrantes mazahuas en la configuración socioespacial de la ciudad de México. Recupero el concepto de “zona de transición” planteado por Burgess y la Escuela de Chicago para explicar las tensiones desagregativas a las que se encuentran sujetos los mazahuas y muestro cómo la criminalización de la diferencia cultural se convierte en un nuevo atributo con el que los indígenas son definidos por los mestizos. Analizo la manera en que se experimentan los conflictos interétnicos según las pertenencias categoriales de género.

El capítulo 7 lo dedico al análisis de los procesos de reconstitución de los vínculos comunitarios en la ciudad de México. Para tal efecto, escudriño en los procesos de cambio y continuidad cultural a

partir del estudio de tres generaciones de migrantes y aludo a los procesos de identidad social como una variable fundamental del análisis. Distingo entre indicios y atributos de identidad, con el fin de explicar la dinámica sociocultural en que los indígenas están inmersos.

Finalmente, en el capítulo 8 abordo los procesos de reconstitución de la comunidad en la ciudad. Mi propósito es mostrar la manera en que las categorías de género inciden en la reproducción comunitaria. Para ello, atisbo en los procesos de cambio y continuidad en las relaciones de parentesco y en las pautas matrimoniales; también explico cómo las categorías de género inciden en los criterios que se utilizan para definir la membresía comunitaria. La dimensión de género me permite analizar, asimismo, la manera en que la pertenencia a la comunidad es experimentada por los hombres y por las mujeres, y la nueva funcionalidad que, a partir de las categorías de género, han adquirido las vías matrilaterales del parentesco.

CAPÍTULO I

PERSISTENCIA Y CAMBIO CULTURAL

INTRODUCCIÓN

El mundo indígena ha venido experimentando en un tiempo relativamente breve notables cambios a raíz de los procesos de modernización y globalización. Fenómenos asociados con la expansión del modo capitalista de producción en sus dos vertientes (como dependencia creciente del mercado y del dinero, y como proletarización), la urbanización y las migraciones son algunas de sus manifestaciones más evidentes.

A la par, en el ámbito antropológico se ha renovado la discusión en torno a los procesos de cambio y continuidad sociocultural. Ante el fenómeno de la globalización (entendida como un proceso planetario por el que fluyen capitales, tecnologías, comunicaciones y migraciones) se han formulado nuevas preguntas. Se discute ahora si los cambios económicos y tecnológicos asociados con el proceso de globalización han tenido algún impacto de igual magnitud sobre la cultura.

En esta discusión es posible detectar un conjunto de propuestas para el estudio del cambio sociocultural, que en términos generales podemos ubicar en tres grandes tendencias. La primera sostiene que los cambios derivados de la globalización han tendido hacia la fragmentación cultural planetaria y a la pérdida de las identidades distintivas.¹ Según esta posición, el mundo “posmoderno” conduce hacia la hibridación cultural a través de los mecanismos de libre mercado, con lo que se perfila la desaparición de las fronteras que separan lo culto de lo popular así como las distinciones étnicas y nacionales. Esto supuestamente ocurre porque “la incertidumbre

¹ Véase Berman, 1988; García Canclini, 1989, entre otros.

acerca del sentido y el valor de la modernidad deriva no sólo de lo que separa a naciones, etnias y clases, sino de los cruces socio-culturales en que lo tradicional y lo moderno se mezclan” (García Canclini, 1989: 14).

Según esta posición, la globalización da lugar a la formación de culturas híbridas “...generadas por o promovidas por las nuevas tecnologías comunicacionales, por el reordenamiento de lo público y lo privado en el espacio urbano y por la desterritorialización de los procesos simbólicos” (García Canclini, 1989: 24). La “hibridación cultural” constituye un fenómeno más amplio que el sincretismo y el mestizaje, porque “...abarca mezclas interculturales, no sólo las raciales a las que suele limitarse el ‘mestizaje’ y porque permite incluir las formas modernas de hibridación mejor que ‘sincretismo’, fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales” (García Canclini, 1989: 15).

La segunda tendencia pronostica la homogeneización cultural determinada por la influencia que ejercen los medios de comunicación de masas. Esta corriente estaría representada inicialmente por los teóricos de la Escuela de Frankfurt, quienes posteriormente fueron criticados porque no distinguen entre los procesos de codificación de las formas simbólicas y la descodificación que de ellas hacen los actores sociales que las reciben e interpretan (E. P. Thompson, 1993).

La tercera tendencia sugiere que los cambios sociales y tecnológicos no determinan, por sí mismos, la profundidad ni la dirección del cambio sociocultural. Sin descartar la importancia que tienen las nuevas tecnologías en el mundo contemporáneo, considera que la cultura tiene una dinámica propia en virtud de que no es un mero reflejo de la realidad, sino un universo de significaciones con el que los actores sociales se comunican, interpretan el mundo y dan sentido a su experiencia. El cambio sociocultural que se deriva de la modernización se plantea como multidimensional, pues tiene lugar en diversos niveles y temporalidades. Asimismo, esta tendencia rompe con el determinismo evolutivo y concibe al cambio sociocultural como impredecible e incierto. Un grupo o colectividad cultural sujeta a procesos de modernización puede transitar entre el abandono de la tradición y su regeneración readaptativa, y entre su reagrupación y su desmembramiento (Giménez, 1994: 157). También asevera

que, frente a la modernización, se abre una gran diversidad de respuestas locales y regionales que permiten explicar el resurgimiento de luchas étnicas y religiosas en todo el mundo.

El propósito de este capítulo es mostrar de manera breve la forma en que ha sido conceptualizado el problema del cambio sociocultural y presentar los parámetros teóricos y metodológicos que estructuran la línea argumentativa de este libro. Para ello hago la distinción entre dos grandes perspectivas teóricas con las que ha sido analizado el cambio sociocultural: la primera se sustenta en una definición descriptiva de cultura, predominante en el medio antropológico desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX. La segunda corresponde a una definición simbólica que se origina a partir del giro lingüístico en los estudios de la cultura y que la concibe como pautas de significado. Esta propuesta pone de relieve los procesos de identidad social como una variable fundamental en el estudio de la dinámica cultural. Asimismo, abre la posibilidad de estudiar los procesos de continuidad y discontinuidad cultural en lo que se refiere a las relaciones de género.

LA PERSPECTIVA DESCRIPTIVA DEL CAMBIO SOCIOCULTURAL

El cambio y las persistencias socioculturales

El estudio del cambio sociocultural ha sido una constante para la antropología, cuyos antecedentes se encuentran en la escuela culturalista norteamericana. Aunque Franz Boas se preocupó por el estudio de la historia de las sociedades “primitivas”, negó que los datos empíricos descontextualizados pudiesen probar la existencia de alguna ley evolutiva de carácter universal. Criticó a los evolucionistas por la manera en que aplicaron métodos comparativos de “rasgos” aislados de diferentes culturas y mostró que el estudio de dichos rasgos debería hacerse dentro del contexto cultural del que formaban parte. El hecho de que dos sociedades compartieran rasgos culturales comunes no podría ser explicado en términos de su evolución, sino sólo dentro de su propio contexto. Las similitudes entre rasgos de dos culturas no podían explicarse por el cambio evolutivo, pues, por ejemplo, los clanes podían deber su origen a la aglomeración de pequeñas tribus o, por el contrario, a la desintegración de asociaciones más grandes (Boas, 1940: 276-283). Desde entonces, el cambio sociocultural se convirtió en un tema de gran importancia para la antropología.

El concepto de cultura que guió las investigaciones sobre cambio sociocultural fue un concepto descriptivo que, con algunas variantes, correspondió al definido por Tylor en 1871 de la siguiente manera:

La cultura o civilización, tomada en su sentido etnográfico amplio, es esa totalidad compleja que abarca al conocimiento, las creencias, el arte, la moral, la ley, las costumbres y cualesquiera otras habilidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad (Tylor, 1977).

A partir de este concepto, el estudio del cambio sociocultural constituyó un campo de investigación que requeriría de nuevas herramientas teórico metodológicas y, con ello, se definieron conceptos que dieron cuenta de la complejidad del tema. Herskovits (1955) observó que el cambio sociocultural ocurría de varias maneras, en diversos grados, en todos los lugares y constantemente. Pero a la vez que observaba el cambio, también notaba que entre los grupos humanos existía una tendencia a mantener el *status quo*, es decir, una inclinación hacia la perseverancia. De ahí que surgiera esta pregunta: ¿cómo explicar la perseverancia dada la constancia del cambio?

En términos generales, el cambio consiste en pasar de una situación A a una situación B. No obstante esta sencilla definición, su estudio presentaba diversas dificultades. ¿Cuán radical debería ser una transmutación para poder indicar que hubo un cambio? ¿Qué tipo de fenómenos socioculturales deberían enfocarse como representativos del cambio? Para indagar en torno a estas interrogantes, Richardson y Kroeber (1940) y, más tarde, Kroeber (1948) analizaron uno de los aspectos más documentados de la cultura occidental: examinaron casi toda la literatura relacionada con la “alta costura” europea y norteamericana, abarcando un periodo de casi trescientos años. El estudio reveló que la moda cambiaba casi cada año: los escotes se abrieron para más tarde volver a cerrarse; el largo de la falda se acortó en un año, aun se acortó más al siguiente, para volver a alargarse al tercer año. Pero en una perspectiva mayor, pudieron demostrar que

...en realidad la moda femenina de los últimos trescientos años ha sido cíclica en sus patrones, moviéndose entre puntos de máxima

exposición y de máxima cobertura, con periodos de cincuenta años. La investigación demostró que a pesar de que los individuos pensaban que la moda cambiaba según antojos y deseos personales, de hecho las alteraciones anuales y las tendencias de una década, eran meras variaciones de los patrones de cultura básicos occidentales con respecto a los vestidos, un patrón que permanece básicamente inalterado durante todo el periodo (Bee, 1975: 20-21).

Lo anterior conduce a reflexionar sobre la temporalidad del cambio. Por un lado, están los cambios que son de ciclos cortos, que se presentan “a la medida de los individuos, de la vida cotidiana, de nuestras ilusiones, de nuestras rápidas tomas de conciencia” (Braudel, 1986: 66). Por otro lado, están aquéllos que pueden durar décadas e incluso siglos: son de la “larga cuenta histórica”. Esto ocurre porque ciertas estructuras están dotadas de tan larga vida que se convierten en elementos estables de una infinidad de generaciones (Braudel, 1986: 70).

Los estudios antropológicos mostraron que aquellos elementos que en el corto plazo parecieron indicar un cambio, en realidad no siempre lo eran cuando se les analizaba dentro de una temporalidad mayor. Un ejemplo ilustrativo lo proporcionó Leach (1965) en su estudio sobre los *kachin*. Los *kachin* modificaban radicalmente sus estructuras políticas entre dos tipos: una de tipo jerárquico y otra igualitaria. Así pues, en una temporalidad de corta duración se mostraba un cambio radical en la estructura política, pero en una temporalidad más amplia, Leach observó que los cambios entre los dos tipos de organización social constituían parte del patrón de vida de los *kachin*.

Una segunda reflexión consiste en distinguir los niveles y la profundidad del cambio. Un nivel podía observarse, por ejemplo, cuando ocurría un cambio de jefe en un grupo forzado por los factores de edad. Otro nivel era cuando desaparecía el cargo de jefe, situación que encerraba mucho más que un simple cambio de personal. Por tal razón, Wilson y Wilson (1945) marcaron la distinción entre “circulación social” y “cambio social”. El concepto de circulación social fue empleado con referencia a las progresiones rutinarias a través del ciclo de vida de un individuo o de un grupo, en tanto que el cambio social fue concebido como una transformación

profunda en un grupo dado, como sería la desaparición del cargo de jefe. De igual forma, Gluckman (1986) distinguió entre los cambios “normales” al interior de los grupos tribales de aquellas transformaciones “radicales” que implicaban un cambio de sistema. Éste fue el caso del tránsito de relaciones tribales a relaciones de clase entre los obreros del *Copperbelt* en Sudáfrica.

El estudio del cambio siempre estuvo asociado al análisis de las persistencias. Pero aun en el caso de las continuidades, lo que parecería una perseverancia en un punto determinado del tiempo podría concebirse como un cambio ocurrido a un paso relativamente lento.

Así, el estudio del cambio requiere fijar una temporalidad para analizar las modificaciones entre una situación A y una situación B. Pero eso no basta. Es preciso, además, definir el conjunto de elementos sujetos a la observación con el propósito de conocer la infinita serie de ajustes entre tendencias hacia el cambio y la perseverancia. Es necesario seleccionar una amplia gama de elementos dignos de ser analizados a lo largo del tiempo, por ejemplo: el uso o desuso de la lengua materna de un grupo étnico determinado, la división sexual y social del trabajo, los sistemas de matrimonio y parentesco, la religión, la economía, la organización política y los rituales, entre otros. Cada elemento podría mostrar cambios o continuidades, pero aun así, las transformaciones no ocurren de la misma manera ni con la misma velocidad en todos los *ítems* o elementos.

Para ilustrar lo anterior, conviene retomar uno de los pasajes del estudio de Bastide (1973) en torno a las relaciones raciales y de clase en el Brasil. Señala el autor que durante la esclavitud, el trabajo en las grandes plantaciones de tipo capitalista y en el de las minas había hecho desaparecer la antigua organización del trabajo tribal familiar y, naturalmente, la organización política de las naciones africanas. Así que consideró:

Cuando la esclavitud sea abolida, los negros se verán obligados a reorganizar sus vidas sociales, pero entonces ya no podrán hacerlo sino según el modelo de la sociedad brasileña, de la cual copiarán las instituciones, adoptarán las costumbres y tipo de familia [...] En cambio la esclavitud dejó intacto el mundo de los valores, las ideas y las creencias religiosas (Bastide, 1973: 225).

Bastide mostró la persistencia de los valores africanos expresados en las creencias y prácticas religiosas adaptadas al nuevo contexto, coexistiendo al lado de profundos cambios en otras esferas de la vida social.

En las comunidades mazahuas se presentan a primera vista algunos elementos que hablan del cambio. Se observa que la proletarización, la migración masiva y el comercio se encuentran integrados a sus formas de vida. ¿Cuán nuevo es este fenómeno para que podamos hablar de un cambio? Las estructuras hacendarias que predominaron en su lugar de origen hasta bien entrado el siglo XX muestran que en algunas comunidades el trabajo asalariado y el comercio ambulante constituían las principales actividades económicas de los indios “libres”. Éste es el caso de San Antonio Pueblo Nuevo constituida en su inmensa mayoría por jornaleros y comerciantes, como veremos en el siguiente capítulo. Entonces, cuando estas mismas actividades las practican en la ciudad de México, lo que se observa es un cambio de contexto y no tanto de las actividades económicas que desde hace un siglo, por lo menos, han venido desempeñando. Entre los mazahuas que radican en la ciudad de México se observan cambios lingüísticos y de indumentaria, pero no en el reconocimiento de la amplia red de parientes, en el apego simbólico afectivo al territorio de origen y en diversas expresiones de religiosidad popular a través de las cuales mantienen y ratifican su pertenencia a la comunidad.

Un tercer elemento de reflexión consiste en considerar el grado o la magnitud del cambio: conocer si se trata de una transformación adaptativa o si implica un cambio de sistema (Giménez, 1994). Esta reflexión es aplicable tanto al estudio de las relaciones interétnicas como a las de clase y de género.

Cambio cultural, aculturación y asimilación

El cambio sociocultural puede originarse de dos maneras: la primera consiste en las modificaciones que se generan en el interior mismo de una sociedad, ya sea por invenciones, nuevos descubrimientos, desarrollo tecnológico o económico, y por todos aquellos elementos que confluyen en su proceso evolutivo interno. Este tipo de cambio habría que distinguirlo de las transformaciones que ocurren cuando los miembros de dos o más culturas entran en contacto. En este

segundo caso, los antropólogos norteamericanos marcaron algunas distinciones entre las que destacan la aculturación y la asimilación.

Redfield, Linton y Herskovits (1954) acuñaron el concepto de aculturación para distinguirlo del cambio cultural y de la “difusión cultural”. Esta última tendría lugar en todos los casos de aculturación, pero sólo constituiría un aspecto en el proceso de aculturación.

El proceso de aculturación fue entendido como “aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de individuos de culturas diferentes entran en contacto continuo y de primera mano con cambios subsecuentes en los patrones culturales originales de uno o de ambos grupos” (Redfield, Linton y Herskovits, 1954). Se presentó, pues, como resultado del intercambio de artefactos, creencias y costumbres a partir del contacto de pueblos con diferentes antecedentes culturales.

Aunque para entonces no estaba delimitado un concepto de identidad, los antropólogos hablaban de las *fronteras* como un elemento fundamental para distinguir la aculturación de la asimilación. Su primera consideración fue señalar que todos los sistemas culturales involucrados en el contacto poseen ciertas propiedades que les permiten persistir como unidades independientes. Dichas propiedades “son mecanismos que mantienen las fronteras, la flexibilidad de la estructura interna y los mecanismos de auto-corrección” (Bee, 1975: 88) que se ponen en marcha para seleccionar lo que toman y lo que descartan de los otros. De acuerdo con ello, se pensó que las fronteras podrían operar de forma variable: se concibió la existencia de sistemas “cerrados” donde la adopción de elementos extraños era constante y cuidadosamente limitada por el grupo, ya que “Cualquier ideología o actividad que refuerce las convicciones de un grupo hasta el punto en que sus miembros piensen que son mejores que los miembros de otras culturas –cualquier cosa que tienda a reforzar el centrismo étnico– sirve como mecanismo para mantener las fronteras” (Bee, 1975: 89).

Las fronteras pueden tener cierta flexibilidad prescrita culturalmente. Un pueblo puede adoptar como propios los artefactos, las creencias o cualquier otro elemento procedente de otro grupo sin que ello signifique, necesariamente, un cambio cultural, sino el enriquecimiento de la cultura propia por la añadidura de los elementos culturales ajenos dentro de los ya existentes.

Finalmente, se observa que entre los pueblos con culturas diferentes también existen mecanismos de auto-corrección que se manifiestan en caso de conflicto, y que operan como fuerzas de cohesión. Ésta fue una consideración de suma importancia que merece adelantar un comentario. La cultura no es algo externo a los actores que la practican. Los mecanismos de auto-corrección son aplicados por actores sociales situados dentro de un contexto histórico y social determinado. Por ello, también cuentan con una posición de poder para presionar hacia el cambio o hacia la perseverancia (Shinar, 1994). Los mecanismos de auto-corrección pueden estar presentes en los contextos migratorios y ser puestos en marcha frente a las presiones aculturativas.

Para dar cuenta del proceso de aculturación, los antropólogos culturalistas sugirieron la distinción entre lo que llamaron “culturas invertebradas o de cáscara suave”, es decir, de sistemas que poseen fronteras permeables, estructuras internas flexibles y mecanismos de auto-corrección no muy eficaces, por lo que son más susceptibles a los cambios aculturativos. Éstos los distinguieron de los “sistemas vertebrados, de cáscara dura” que cuentan con rígidas fronteras, estructuras internas inflexibles y mecanismos eficaces de corrección. Pero también advirtieron lo opuesto, ya que

...bajo ciertas condiciones de extrema presión de aculturación, los “sistemas vertebrados, de cáscara dura” pueden agrietarse; y bajo otras condiciones, parecía probable que las “culturas invertebradas, de cáscara suave” podrían “ingerir” grandes cantidades de material cultural ajeno pero preservando muchos de sus patrones y valores básicos (SSRC Seminar, 1954, citado por Bee, 1975: 90).

Otra distinción metodológica para explicar el proceso de aculturación consiste en conocer la situación de contacto. De hecho, el contacto no tiene lugar entre “culturas” sino entre individuos y grupos que establecen lazos de comunicación entre sí. Dichos lazos tienen dos aspectos: uno estructural, definido como “el papel de la red intercultural” y, el otro, por los elementos que se comunican en dicha relación.

Los papeles interculturales se caracterizan por el tipo de relación establecida entre miembros de culturas diferentes. Pueden implicar relación binaria y recíproca o, por el contrario, una relación desigual y expresar relaciones entre los grupos dominante y los grupos domina-

dos. En el tipo de comunidad corporativa cerrada a la que se refería Wolf (1981), por ejemplo, las autoridades locales podrían representar el papel de intermediarios culturales en su trato con el exterior (agencias municipales, gobiernos estatales), sin que dichos lazos de comunicación involucraran a todos los miembros del grupo comunitario. En las sociedades patriarcales, cabe esperar también que las relaciones con el exterior estuvieran en manos de los varones.

El otro aspecto consiste, como señalamos, en los elementos que se comunican en el contacto intercultural. Toda vez que son personas y no culturas las que entran en mutuo contacto, y en virtud de que ninguna persona ni grupo puede revelar todos los aspectos de su propia cultura a los miembros de otra, una situación de aculturación jamás se presenta como un inventario o sistema cultural completo. Ninguna cultura revela jamás todos sus aspectos.

Lo que se transmite sobre un sistema de vida dado es restringido, pero existe otro corolario de comunicación intercultural: lo que se transmite casi siempre es interpretado de nuevo por los receptores, tanto a través de su propio sistema de valores o por medio de algunas variables idiosincrásicas que se presentan en un específico contexto de comunicación (Bee, 1975: 92).

El contacto intercultural produce “filtraciones” de las transmisiones que ocurren entre los portadores de las culturas. Así pues, a pesar de los esfuerzos del grupo dador,

...son las percepciones y las interpretaciones de los receptores y no las de los dadores, las que determinan las áreas de acuerdo o desacuerdo entre culturas y el grado de aceptación de las ideas o rasgos propuestos. No obstante, hay que admitir que la aceptación de algunas ideas impopulares es debido a la coacción de los dadores; pero en casi todos los casos la aceptación es superficial, y normalmente tan sólo dura el tiempo que es aplicada la coacción (Bee, 1975: 93).

Los miembros de la cultura receptora seleccionan para aceptar o rechazar los elementos culturales ajenos, a pesar de que la selectividad puede verse considerablemente limitada cuando los dadores esgrimen algún poder de coacción.

La obra más acabada sobre el proceso de aculturación llevada a cabo en México, es precisamente *El proceso de aculturación* de Gonzalo Aguirre Beltrán (1957) quien, como discípulo de Herskovits, retomó la conceptualización teórica sobre cambio sociocultural de la antropología norteamericana. Este autor definió el proceso de aculturación de las poblaciones indígenas de México como un proceso caracterizado por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas entre formas de vida de sentido opuesto que manifestaban niveles variados de contradicción. Consideraba que los pueblos mesoamericanos habían convivido al lado de la modernidad, pero este contacto no había significado el traspaso mecánico de los elementos de una cultura a otra. Los pueblos mesoamericanos habían sufrido una imposición selectiva de elementos de la cultura occidental, pero también habían presentado una resistencia selectiva a la aceptación de esos elementos, por lo que "...coexistieron lo viejo y lo nuevo selectivamente utilizados en su particular contexto y con su propio valor y significado" (Aguirre Beltrán, 1957: 24).

Los procesos de imposición selectiva y resistencia selectiva fueron considerados como el origen de numerosos conflictos derivados del contacto con una cultura ajena que presionaba hacia el cambio y de las fuerzas internas que presionaban hacia la continuidad. El caso de los migrantes indígenas fue puesto como ejemplo del conflicto de fuerzas que surgen del contacto entre individuos que pertenecen a dos culturas. Durante su estancia fuera de la comunidad –señaló Aguirre Beltrán– el migrante indígena es compelido a abandonar sus elementos culturales, a vestirse a la usanza mestiza, aprender la lengua nacional y observar ciertas reglas de comportamiento. Todo ello es ocasionado por el hecho de que el migrante sufre inevitablemente la hostilidad y la discriminación de la población extraña. Así, el migrante se enfrenta a fuerzas aculturativas impuestas por la sociedad subrogada que lo obliga al cambio. Sin embargo, cuando retorna a su comunidad es objeto de la coacción de los mecanismos de defensa contra-aculturativos que pronto aseguran su conformidad a las normas comunitarias. Abandona la indumentaria mestiza y las nuevas conductas aprendidas con el fin de evitar el repudio de su grupo de origen. Este fenómeno se presenta cuando el migrante no ha roto con el "cordón umbilical" que lo une con su comunidad de origen (Aguirre Beltrán, 1957: 27-32).

Para Aguirre Beltrán, todo cambio habría de conducir a la homogeneización cultural, pero también marcaba la complejidad de este proceso. También concebía el tradicionalismo en oposición a la modernidad y, con ello, se situaba al lado de los evolucionistas unilineales.

La asimilación estructural: un problema de fronteras

La antropología y la sociología dieron cuenta de las dificultades para que una cultura se asimile a otra. En la década de los sesenta, en Estados Unidos, los sociólogos mostraban que el *melting pot* (la mezcla de razas y culturas) estaba muy lejos de cumplirse. Milton Gordon (1964) analizó el proceso de aculturación de los migrantes y mostró que éste no significaba ni conducía necesariamente a la asimilación. Estudió las relaciones interétnicas en contextos urbanos, tomando como sujetos de su investigación a los inmigrantes y a los grupos raciales, étnicos y religiosos, buscando explicar por qué no se había producido hasta entonces el *melting pot* para originar una nueva cultura: “la norteamericana”.

Al igual que los antropólogos antes citados, Gordon distinguió entre aculturación y asimilación. Estableció grados de profundidad creciente de aculturación y advirtió que sólo en contados casos se alcanzaba el nivel de “asimilación estructural”, la cual ocurre cuando los miembros de culturas diferentes eliminan las fronteras que los distinguen. Para que la asimilación estructural se produzca es necesario, en primer lugar, que un grupo tenga la disposición de renunciar a sus pertenencias sociales y a sus elementos culturales, para sustituirlos por las pertenencias y elementos culturales del grupo al cual busca asimilarse. Esto es muy difícil que suceda por el solo contacto intercultural, y si así llegara a ocurrir –planteó Gordon– se trataría solamente de casos individuales, lo que implica la asimilación individual y no de un grupo. Quien busca asimilarse debe romper con su grupo de origen y abandonar sus elementos culturales para sustituirlos por los del otro grupo. Pero aunque así fuera, esto es insuficiente. También se necesita que la persona que busca ser asimilada sea aceptada por los miembros del grupo al cual quiere asimilarse, y ser adoptada como un miembro pleno de los suyos. El que busca asimilarse, por tanto, debe romper una doble barrera: la que mantiene su propio grupo de pertenencia y la que establece el grupo al cual se quiere asimilar.

Gordon estableció siete dimensiones de asimilación, que pueden ser vistas como un modelo que permitió estudiar los procesos de aculturación de los inmigrantes en Estados Unidos, a la vez que mostraba la dificultad para que se produjera la asimilación estructural. De acuerdo con el modelo, dicho proceso inicia con la aculturación en sus grados preliminares, consistentes en la adopción de elementos culturales ajenos. Posteriormente, vendría la asimilación marital, seguida por la asimilación estructural, asimilación identificacional y, finalmente, la asimilación por receptividad actitudinal. Esta última entraña la ausencia de conflictos de valores entre el asimilado y la sociedad receptora. Entre estas dimensiones, la asimilación estructural es la más importante de todas, ya que implica que los individuos o grupos que buscan ser asimilados puedan penetrar y ser aceptados en las instituciones de la sociedad a la que pretenden asimilarse *al nivel de grupo primario*. Esto involucra no únicamente el contacto permanente y de primera mano entre miembros de dos grupos con culturas diferentes. Requiere, además, que sus miembros o integrantes estén dispuestos a entablar relaciones íntimas de amistad duraderas con los miembros del otro grupo: ser invitados a sus fiestas, a sus clubes, cliques y a sus reuniones familiares. También deben entablar relaciones de íntima amistad y contraer libre y frecuentemente alianzas matrimoniales. La asimilación matrimonial es un paso muy importante en el proceso de asimilación estructural, pero su realización involucra no únicamente a los contrayentes de la alianza matrimonial, sino que entraña, además, la aceptación de dicha unión por la parentela y el círculo primario de relaciones de ambos cónyuges.

En el plano civil, los migrantes deberían tener igualdad de derechos, acceso a la educación a todos los niveles, contar con sus médicos, abogados, intelectuales y artistas al igual que los blancos anglosajones; tener derecho al libre tránsito, al uso común del transporte y a los espacios públicos, a los centros de recreación, y tener igualdad de derechos en el acceso al empleo y a la vivienda, entre otras cosas más.

La asimilación estructural desempeña el papel de umbral estratégico, ya que abre la posibilidad de cambios identitarios de fondo y, una vez alcanzada, siguen de modo cuasi automático los demás tipos de asimilación “como una hilera de bolos abatidos en rápida sucesión mediante un lanzamiento certero” (Gordon, 1964: 81). Dentro de

este esquema se reconoce que la aculturación (o asimilación cultural en sus fases iniciales) tiene grados variables en cuanto a su intensidad. Es el primer tipo de asimilación que se produce cuando un grupo minoritario entra en contacto con el *mainstream* cultural de la sociedad receptora. Dicho contacto, sin embargo, puede continuar indefinidamente sin que alcance jamás el nivel de asimilación estructural, o lo que es lo mismo, un grupo puede cambiar en sus elementos culturales sin poner en juego la propia identidad cultural, por lo menos en lo que concierne a sus “zonas de persistencia” (Gordon, 1964: 77).

La asimilación, por tanto, presupone la integración de un proceso subjetivo, individual y social, que engloba cambios de actitud de los grupos en contacto, la remoción de temores, de los estereotipos, de los prejuicios, de las supersticiones y de la discriminación étnica y racial, así como la eliminación de barreras en el grupo primario de relaciones y de la vida comunal de los grupos étnicos.

En el estudio de la asimilación es importante observar no sólo los deseos de los migrantes que buscan asimilarse, sino también la actitud y la conducta recepcional de la sociedad de acogida, así como la eliminación de los prejuicios y de la discriminación. Si esto no se presenta, sólo se produce aculturación, pero no asimilación estructural. No necesariamente la primera está ligada a la segunda, pero esta última inevitablemente implica aculturación. *La asimilación es la desaparición del grupo étnico como entidad separada, una vez que se evaporan sus valores distintivos.*

El proceso de cambio y continuidad cultural fue un tema ampliamente tratado por las ciencias sociales y sus aportaciones no pueden ser desechadas en el estudio de los cambios socioculturales que se presentan con la globalización. Como señalamos, es muy difícil demostrar que el cambio tecnológico, las migraciones y/o la influencia de los medios de comunicación puedan conducir al *melting pot* o a sus otras variables: el sincretismo, la hibridación cultural y la pérdida de las identidades distintivas.

LA PERSPECTIVA SIMBÓLICA DE LA CULTURA

La tradición culturalista aportó un invaluable marco teórico y un conjunto de conceptos que sirvieron para analizar de manera sistemática y rigurosa el cambio sociocultural. Sin embargo, esta corriente

también fue criticada porque "...la única aculturación que despertaba el interés de los investigadores era la aculturación 'material', la que se inscribe en los hechos perceptibles; difusión de un rasgo cultural, transformación de un ritual, propagación de un mito" (Bastide, 1973: 145). Una sociedad puede cambiar diversos elementos de su cultura material, pero ello implica sólo un nivel de aculturación. Para Bastide, por ejemplo, la aculturación "material" constituye una dimensión que no compromete los niveles más profundos, pues:

...el aspecto material de una cultura puede haber desaparecido casi por completo, haber sido arrastrada por la marea de la cultura de la raza dominante a punto tal que un negro diga con toda buena fe "nosotros, los latinos" o "nosotros, los anglosajones" y pese a ello las estructuras profundas pueden mantenerse incólumes, las formas de organización pueden no haber sido afectadas (Bastide, 1973: 156).

Bastide indica que fueron las aportaciones de la psicología las que propiciaron el interés de algunos etnólogos –entre ellos Herskovits– por otro tipo de aculturación, que él denominó "aculturación formal" (Bastide, 1973: 145). No bastaba con observar ciertos cambios en la cultura material, concepto con el cual se refería a las modificaciones en los contenidos de la conciencia psíquica. Era preciso, además, analizar las transformaciones o metamorfosis de la forma de sentir y aprehender propia de la conciencia, lo que entraña un principio de ruptura en las "organizaciones mentales", es decir, en las formas de percepción, de pensamiento, de estructuración del conocimiento que, en última instancia, están determinados por la cultura.

En esta misma tónica, otros autores han planteado la distinción entre formas objetivadas y formas subjetivadas de la cultura desde una perspectiva simbólica que establece puentes entre la antropología y la sociología con la psicología social.

La cultura en los procesos de significación

La cultura ha sido objeto de definiciones muy diversas, según las propuestas teóricas y metodológicas en que se sustentan. A partir de los años cincuenta, los estudios de la cultura registraron un giro lingüístico con la obra de Lévi-Strauss, quien la concibió como intercambio comunicativo. Sin embargo, en las últimas décadas ha

cochado consenso una concepción simbólica, a partir de la definición de Clifford Geertz que la concibe como pautas de significado. Éstas entrañan la existencia de reglas y normas convencionales que hacen posible la comunicación, por lo que también la cultura puede ser entendida como repertorio de pautas de significados. El concepto de “pautas” sugiere que las interpretaciones no se producen de manera libre y arbitraria, pues en la comunicación entran en juego un conjunto de reglas y normas que generalmente son implícitas.

Un grupo de símbolos conforma un código, es decir, cada símbolo expresa su sentido a partir de su ubicación en un sistema (Leeds, 1993). La manera en que los símbolos se relacionan produce el significado. Un signo o un símbolo particular no puede indicar por sí sólo cuáles significados son los que el sujeto pretende transmitir en un enunciado o comunicar de manera no verbal. Un signo aislado es como un guiño de ojo que no puede interpretarse correctamente sin considerar del contexto en que se produce. Dicho contexto está integrado por los códigos culturales.

Los códigos, a su vez, son sistemas de convenciones que para producir el significado requieren, al igual que la lengua, de un conjunto de normas y reglas. El código implica más que la sola agrupación de símbolos, es decir, requiere de reglas de organización de los símbolos individuales y de su uso. Pero aun existiendo reglas que hacen posible la comunicación, entre codificación y decodificación siempre hay una brecha. Los significados transmitidos (codificados) a través de signos y símbolos particulares, son interpretados (descodificados) por los actores sociales. En este proceso, el significado puede cambiar y, aun entre miembros de una misma cultura, este proceso puede crear la confusión entre “lo que te dije” y “lo que te quise decir”, y entre “lo que dije” y “lo que entendiste”. Esto se debe a que, a diferencia de los códigos lógicos en los que el significado y el significante siempre son los mismos (por ejemplo el número cuatro representa siempre el mismo número de *ítems*), los códigos sociales se caracterizan por ser polisémicos, pues tienen más de un significado. Los códigos lógicos tienen una sola posibilidad de decodificación, mientras que los códigos sociales tienen posibilidades de decodificación abierta. En los códigos lógicos hay acuerdo explícito y deliberado sobre el significado, mientras que en los códigos sociales, por el contrario, las pistas para decodificar raramente

son explícitas, pues están basadas en una experiencia compartida para decodificar (Leeds, 1993).

En las sociedades pluriculturales, la polisemia de los códigos sociales puede ser aún mayor, debido a que se ensancha la brecha entre codificación y decodificación. El que codifica lo hace con un código y el que decodifica, lo hace con otro código cultural. Los códigos están limitados por la cultura y por los contextos históricos específicos en que se emplean. Las reglas no son evidentes por sí mismas ni están disponibles a todo el mundo, por lo que no todas las personas de una misma cultura manejan todos los códigos, sino sólo un grupo disponible para apoyar acuerdos. Sólo un miembro legítimo de la cultura en cuestión utiliza el código de su grupo de pertenencia correctamente.

Por lo anterior, es claro que el sólo contacto intercultural no conduce, necesariamente, a la homogeneización cultural. Aun dentro de una misma cultura los sujetos cuentan con símbolos de prestigio, que se utilizan para distinguir a los individuos y a los grupos, y para legitimar jerarquías.

Cultura y relaciones de poder

John B. Thompson introduce una definición corregida del concepto de cultura de Geertz, y propone una “concepción estructural”. Critica la obra de Geertz en varios aspectos, pero, sobre todo, destaca que éste no presta suficiente atención a los problemas del poder y el conflicto social. Considera que:

Los enunciados y las acciones cotidianas, así como fenómenos más elaborados como los rituales, los festivales o las obras de arte, son producidos o actuados siempre en circunstancias sociohistóricas particulares, por individuos específicos que aprovechan ciertos recursos y poseen distintos niveles de poder y autoridad [...] Vistos de esta manera, los fenómenos culturales pueden considerarse como si expresaran relaciones de poder, como si sirvieran en circunstancias específicas para mantenerlas o interrumpirlas, y como si estuvieran sujetos a múltiples interpretaciones divergentes y conflictivas por parte de los individuos que reciben y perciben dichos fenómenos en el curso de sus vidas diarias (J. B. Thompson, 1993: 201-202).

El análisis cultural es definido, por tanto, como el estudio de las formas simbólicas "...en relación con los contextos y procesos históricamente específicos y estructurados socialmente en los cuales, y por medio de los cuales, se producen, transmiten y reciben tales formas simbólicas" (Thompson, 1993: 203).

Lo simbólico o cultural es una dimensión constitutiva de todas las prácticas sociales cuya realidad no se agota en su función comunicativa, sino que abarca los diferentes empleos que de las formas simbólicas hacen sus usuarios para actuar sobre el mundo y transformarlo en función de sus intereses. Dicho de otro modo, los símbolos y, por tanto, la cultura, son también instrumentos de intervención sobre el mundo y dispositivos de poder. Son al mismo tiempo representaciones (modelos del mundo) y orientaciones para la acción (modelos para la acción) que revisten una dimensión normativa en la vida social.

Las formas simbólicas son expresiones de un sujeto pero, además, son producidas generalmente por agentes situados en un contexto sociohistórico específico, y dotados de recursos y habilidades de diversos tipos. Además de ser expresiones dirigidas a un sujeto (o sujetos), "...son por lo regular recibidas e interpretadas por individuos que se sitúan también en contextos sociohistóricos específicos y que están en posesión de diversos tipos de recursos" (Thompson, 1993: 217). De esta forma, se abre la posibilidad de que con los procesos de interpretación se pluralicen, de modo que las pautas de significado pueden ser diversas, incluso opuestas y entrar en conflicto. De ahí que pueda hablarse de significados hegemónicos y dominantes, y de significados subalternos.

Una de las características de las formas simbólicas, es el uso que los sujetos hacen de ellas para imponer los significados de manera persuasiva. Esta característica conforma una dimensión retórica, por la cual, las resultantes de las relaciones de poder determinan los significados considerados social e históricamente como "legítimos". Las formas simbólicas son valoradas y evaluadas, aprobadas y refutadas constantemente por los individuos que las producen y las reciben. Son objeto de "procesos de valoración", es decir, de procesos en virtud de los cuales y por medio de los cuales se les asignan ciertos tipos de "valor" que se pueden intercambiar. Sin dejar de subrayar la influencia ejercida por la producción de las formas simbólicas y por las relaciones

económicas donde dicha producción sucede, Thompson ofrece una teoría de la hegemonía que permite reflexionar en torno a la relación entre cultura, poder y conflicto que es de utilidad para interpretar los procesos de continuidad y cambio sociocultural, incluyendo aquellos que tienen que ver con la relación entre los sexos.

Persistencia y cambio sociocultural

Cambio social y cambio sociocultural

La cultura es una dimensión analítica de todas las prácticas sociales. No es, por tanto, una entidad separada de la economía, de la política y de la estructura social. La cultura es la expresión de lo social a través de los símbolos y su importancia radica en su capacidad de controlar y orientar el funcionamiento de las sociedades (Giménez, 1999b).

Si la cultura es una dimensión analítica de todas las prácticas sociales, entonces será útil plantear la relación entre cambio social y cambio cultural. Geertz propone separar la “cultura” de “estructura social” con fines analíticos, pues considera que sólo en las sociedades que han sido estables durante un periodo extenso es posible observar un estrecho ajuste entre los aspectos sociales y culturales. Por tanto, la cultura es un sistema ordenado de significaciones y de símbolos en cuyos términos tiene lugar la interacción social misma. En otro plano del análisis ubica la estructura social, entendida como el proceso en marcha de la conducta interactiva que se muestra de forma persistente (Geertz, 1987: 133).

Por su parte, Thompson no hace la distinción entre cultura y estructura social, pues sólo hay prácticas estructuradas por la acción social. Su propuesta se inscribe dentro de una teoría de la acción social, de acuerdo con la cual, los sujetos interpretan e intercambian significados, pero también son agentes de la acción situados en contextos sociohistóricos específicos que poseen determinados recursos con los que luchan por sus intereses. Para Thompson, el concepto de cultura se construye desde una teoría de la acción social. La cultura, por lo tanto, es entendida como coextensiva con la sociedad: como el equivalente de lo social expresado, percibido, transmitido e interpretado a través de las formas simbólicas.

El cambio sociocultural se explica por la acción de actores que cuentan con distintos capitales con los que se ubican en el campo social y luchan por sus intereses. Sin embargo, esta lucha no es

abierta e ilimitada. La cultura se encuentra internalizada en los sujetos en forma de *habitus* y se expresa en sus prácticas. El *habitus* determina, en última instancia, el umbral de lo posible y lo deseable (Bourdieu, 1991: 89 y ss).

El concepto de *habitus* permite analizar la relación entre libertad y determinismo, entre cultura como construcción constante y cotidiana, y como sistema de disposiciones duraderas. El umbral de libertad hacia el cambio está limitado por las condiciones particulares de su producción (Bourdieu, 1991: 96). El *habitus* tiende a engendrar todas las conductas “razonables” o de “sentido común” posibles dentro de los límites de estas regularidades.

Desde esta perspectiva, el mundo social se construye a partir de lo ya construido en el pasado, es decir, “[...] las formas simbólicas del pasado son reproducidas, apropiadas, desplazadas y transformadas por las prácticas de los actores sociales; este trabajo cotidiano sobre la herencia del pasado abre un campo de posibilidades en el futuro” (Giménez, 1999b).

Formas objetivadas e internalizadas de la cultura

Para explicar la dinámica sociocultural, diversos autores han hecho la distinción entre las formas objetivadas y las formas subjetivadas o interiorizadas de la cultura. Estas últimas corresponden al concepto de *habitus*. Las formas objetivadas o símbolos objetivados son todos aquellos elementos simbólico-expresivos que pueden ser reconocidos por el observador externo tales como la lengua, los objetos, rituales, ceremonias, atuendos, las instituciones y, en general, todos aquellos que corresponden a la cultura “etnográfica” de un pueblo. Las formas subjetivadas, en cambio, pueden definirse como las estructuras mentales interiorizadas bajo la forma de creencias, valores, conocimientos del saber común, visión del mundo. Constituyen “mapas mentales” que a la vez que representan la realidad, orientan y dan sentido a la acción (Giménez, 1998b: 9) y están incorporadas por los actores sociales bajo la forma de *habitus*.

El concepto de formas subjetivadas de la cultura es homologable al de representaciones sociales desarrollado por Moscovici (1979, 1989) y la escuela francesa de psicología social.² De acuerdo con esta

²La teoría de las representaciones sociales procede de la sociología de Durkheim, particularmente de su concepto de representaciones colectivas. Fue recuperado y

corriente, las representaciones sociales son constructos socio-cognitivos propios del pensamiento ingenuo o del sentido común que constituyen “una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido, que tiene una intencionalidad práctica y contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social” (Jodelet, 1989: 36).

Las representaciones sociales no son un simple reflejo de la realidad, sino “una organización significante de la misma que depende, a su vez, de circunstancias contingentes y de factores más generales como el contexto social e ideológico, el lugar de los actores sociales en la sociedad, la historia del individuo o del grupo, y, en fin, de los intereses en juego” (Giménez, 1998b).

Los procesos de cambio y continuidad cultural pueden explicarse a partir de las principales funciones que desempeñan las representaciones sociales, a saber:

Función cognitiva, en la medida en que constituyen el esquema de percepción a través del cual los actores individuales y colectivos perciben, comprenden y explican la realidad.

Función identificadora, ya que las representaciones sociales son las que, en última instancia, definen la identidad social y permiten salvaguardar la especificidad de los grupos. La identidad resulta de la interiorización selectiva, distintiva y contrastiva de valores y pautas de significados por parte de los individuos y de los grupos.

Función de orientación, en cuanto a que constituyen guías potenciales de los comportamientos y de las prácticas.

Función de legitimación, en virtud de que las representaciones permiten justificar *a posteriori* las prácticas realizadas por los individuos y los grupos.

Las representaciones sociales generan un sistema de anticipaciones y expectativas que implican la selección y filtración de informaciones que influyen sobre los individuos y los grupos para interpretar

desarrollado por Serge Moscovici en su clásico libro *El psicoanálisis, su imagen y su público*, publicado por primera vez en 1951 y traducido al español en 1979. Ha sido utilizado por diversos investigadores de la psicología cognitiva (véase Jodelet, 1989; Abric, 1994; Doise, Clémence y Lorenzi-Cioldi, 1992, entre otros).

la realidad y acomodarla a la representación *a priori* de la misma; prescriben, en cuanto expresión de las reglas y de las normas sociales, los comportamientos y las prácticas obligadas. Con otras palabras: las representaciones sociales definen lo que es lícito, tolerable o inaceptable en un contexto social determinado.

Las representaciones sociales son sistemas cognitivos que responden a una doble lógica: la cognitiva y la social. Moscovici (1979) ha identificado algunos mecanismos centrales de las representaciones sociales: la objetivación y el anclaje. El primero consiste en la tendencia en los seres humanos a representar los objetos abstractos en esquemas figurativos; el anclaje expresa la tendencia a incorporar lo nuevo dentro de esquemas previamente conocidos.

También se ha observado que las representaciones sociales se encuentran firmemente estructuradas. Son *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas de percepción, interpretación y acción. A partir de los estudios realizados bajo esta teoría, ha sido posible identificar que en toda representación social existe una estructura donde se distingue un núcleo duro (*core symbol*) y una periferia. La dinámica cultural es explicada a partir de la relación entre núcleo y periferia de las representaciones sociales. Según esta teoría, todas las informaciones, elementos cognitivos, acontecimientos novedosos, etc., son incorporados de manera selectiva por los actores sociales. Debido a que las representaciones están estructuradas, se ha llegado a la conclusión de que los cambios que ocurren en la vida social y en el mundo natural son incorporados por los actores a través de la periferia de la representación social, sin que este proceso afecte inicialmente al núcleo. La periferia envuelve y protege al núcleo, que si bien también tiende a cambiar, lo hace más lentamente. El núcleo central es relativamente más consistente, mientras que la periferia es elástica y movediza. Constituye la parte más accesible, vívida y concreta de las representaciones sociales.

Los elementos periféricos de una representación están constituidos por estereotipos, creencias e informaciones cuya función principal parece ser la de proteger al núcleo acogiendo, acomodando y absorbiendo, en primera instancia, las novedades incómodas. Según los teóricos de esta corriente, el sistema central de las representaciones está ligado a condiciones históricas, sociales e ideológicas más profundas, y define los valores fundamentales de un grupo. Se

caracteriza por su estabilidad y su coherencia y es relativamente independiente del contexto inmediato. El sistema periférico, en cambio, depende más de contextos inmediatos y específicos, permite a los actores sociales adaptarse a las exigencias cotidianas, modulando en forma personalizada los temas del núcleo común, y funciona como una especie de parachoques que protege al núcleo central permitiendo integrar informaciones nuevas y a veces contradictorias (Abric, 1994: 19-29).

La multidimensionalidad, la incertidumbre y la multidireccionalidad del cambio sociocultural

El giro lingüístico en los estudios culturales vino a cambiar las coordenadas de la discusión en torno a los procesos de persistencia y cambio sociocultural. Clifford Geertz (1987) formula una teoría del cambio cultural abierta y sin determinismo. Ve el cambio social como la interrelación entre cambio institucional y reconstitución cultural a partir de la coexistencia e interacción entre la tradición y la modernidad. Recalca la convergencia entre el esencialismo (relacionado con el inherente curso de la tradición y símbolos indígenas) y el epocalismo (el trabajo ideológico, tecnológico, económico y otras influencias de la modernización). A partir de la interrelación entre el esencialismo y el epocalismo, es decir, entre tradición y modernidad, el cambio es impredecible e incierto.

Geertz analiza los *kampongs* javaneses (los arrabales donde viven los campesinos llegados a la ciudad, o los hijos y nietos de campesinos) y observa que están lejos de cumplir con los pronósticos del modelo evolutivo de Redfield sobre el *continuum* folk-urbano.

Lo que está ocurriendo en los kampongs no es tanto la destrucción de estilos tradicionales de vida como la construcción de un nuevo estilo; el agudo conflicto social característico de estos arrabales de clase baja indica no simplemente una pérdida de consenso cultural sino más bien una búsqueda, todavía no del todo lograda, de nuevos, más generales y más flexibles valores y creencias (Geertz, 1987: 137).

Víctor Turner (1979) comparte esta visión no determinista y plantea que el cambio sólo puede conceptualizarse a partir de un determinado umbral, de una “situación liminal”. De acuerdo con

ello, considera que la liminalidad está asociada a los periodos de crisis, de desorden y a los procesos de desintegración que emergen en periodos de cambio radical. Liminalidad y *communitas* establecen una situación de ambigüedad entre el pasado y el futuro.

El cambio que ocurre con la modernización es un drama social cuya estructura es similar a la de los ritos de paso: involucra un constructo hacia un “futuro orientado” que provee opciones tanto regenerativas como destructivas. Dependiendo de la fortaleza cultural del grupo, las fases postliminales del cambio pueden variar entre la reconstitución regenerativa y el olvido; y, entre el reagrupamiento y el desmembramiento, dependiendo de la fortaleza cultural de la sociedad o del grupo en cuestión (Shinar, 1994: 94-96).

La reagrupación involucra el esfuerzo de agentes sociales que presionan hacia la transformación adaptativa formulando, aplicando y regularizando un nuevo colectivo consciente basado en paradigmas tradicionales (conscientemente reconocidos y basados en modelos culturales propios, vinculantes emocionalmente y étnicamente eficaces para la acción pública en circunstancias críticas). La desagregación involucra la acción de agentes en la disolución y destrucción de las identidades y paradigmas tradicionales, y/o su reemplazo por paradigmas ajenos, y/o su fragmentación causada por presiones y conflictos.

Ante los cambios drásticos es imposible identificar una total reagregación. Ningún estado postliminal puede llegar a ser como el preliminar y el liminal. La estabilidad de cualquier reagrupamiento (y paradigma tradicional) está siempre amenazada por otras reagregaciones o desagregaciones. En toda sociedad, muchos dispositivos están activos, por lo que la dimensión del poder en el estudio del cambio y continuidad cultural adquiere una gran relevancia.

Frente a la modernización, el cambio sociocultural puede fortalecer las fronteras entre grupos y colectividades culturales diferentes, o puede comportar la disolución de las mismas. Los actores sociales involucrados en este proceso seleccionan aquellos elementos que habrán de retener de su propia tradición y aquellos que habrán de modificar. En este sentido, lejos de propiciar la disolución de sus identidades étnicas y tradicionales, los migrantes pueden acentuar la importancia de la tradicionalidad como instrumento de cohesión comunitaria, de distintividad étnica y de resistencia a las presiones disolventes de la sociedad dominante. Con ello, participan de la

construcción de su comunidad más allá de los límites del territorio al que estaba confinada.

Profundidad del cambio cultural e identidades sociales

El concepto de identidad permite romper con el determinismo para explicar por qué la modernización no conduce, necesariamente, a la desintegración de las colectividades culturales y de los paradigmas tradicionales. Más aún, permite analizar por qué, en determinados contextos, se recrean las identidades étnicas que muchos consideraban próximas a su extinción.

La identidad social es un proceso de autopercepción de un “nosotros” relativamente homogéneo en contraposición con los “otros”, con base en atributos, marcas o rasgos distintivos subjetivamente seleccionados y valorizados que, a la vez, funcionan como símbolos que delimitan el espacio de la “mismidad” identitaria (Giménez, 1994: 170). La identidad étnica es una especificación de la identidad social y consiste en la autopercepción subjetiva que de sí mismos tienen los actores llamados “grupos étnicos”. Se trata de unidades social y culturalmente diferenciadas constituidas como grupos primordiales que se caracterizan por formas “tradicionales” y no emergentes de solidaridad social, y que interactúan en situación de minorías dentro de sociedades más amplias y envolventes. Al precisar la relación entre identidad, cultura y aculturación, Giménez señala que:

La identidad requiere siempre, como punto de apoyo, una “matriz cultural” portadora de los “emblemas de contraste” que marcan sus límites, pero esa matriz no se identifica con la cultura objetivada observable desde el exterior, sino con la cultura subjetivada resultante de la internalización selectiva de algunos elementos de la cultura institucionalmente preconstruida (Giménez, 1994: 172).

La identidad de un grupo no es como una esencia inmutable sino como un proceso relacional y situacional; puede variar en cuanto a los emblemas de contraste que surgen como resultado de conflictos y luchas. La tesis central referente a la identidad consiste en que “si se asume una perspectiva diacrónica, la identidad se define primariamente por la continuidad de sus límites, es decir, por sus diferencias, y no tanto por el contenido cultural que en un momento

determinado marca simbólicamente dichos límites o diferencias...” (Giménez, 1994: 174).

De acuerdo con ello, los elementos culturales en los que se sustenta la tradición pueden transformarse con el tiempo, sin que signifique la pérdida de identidad de los grupos que la comparten. La modernización, señala Giménez, no entraña por sí misma una mutación de identidad, sino sólo su redefinición adaptativa. Más aún, la modernización puede reactivar las identidades mediante procesos reintegrativos, con lo que queda abierta la posibilidad de que los grupos étnicos se modernicen sin destradicionalizarse y sin abdicar de su identidad. Con ello formula que la tradición no constituye por sí misma la antítesis de la modernización, sino que también puede ser su fuerza motivadora.

A partir de esta distinción, Giménez (1994) propone un modelo en que se distinguen dos formas específicas para comprender el cambio sociocultural: la transformación y la mutación. La transformación es un proceso adaptativo y gradual que ocurre en la continuidad, sin afectar significativamente la estructura de un sistema. En otras palabras, los grupos étnicos pueden cambiar algunos elementos de su cultura sin perder su identidad distintiva. La mutación, en cambio, supone la alteración cualitativa del sistema, es decir, el paso de una estructura a otra, como se muestra en el cuadro 1.

La principal consecuencia que se deriva de esta tesis es la siguiente: “la modernización por aculturación o transculturación no implica por sí misma una mutación de identidad, sino sólo su redefinición adaptativa. Incluso puede provocar la reactivación de la identidad mediante procesos de exaltación regenerativa (‘procesos reintegrativos’)” (Giménez, 1994:174). Así pues, el cambio sociocultural es multidireccional y es incierto, por lo que la modernización no significa irremediamente la pérdida del tradicionalismo, ni la asimilación, la hibridación de las culturas o el *melting pot*.

RELACIONES DE GÉNERO Y CAMBIO SOCIOCULTURAL

Así como la pertenencia a una determinada nación, grupo étnico y clase social modula la manera en que los actores sociales son afectados por la globalización excluyente, la pertenencia a una determinada categoría de género matiza la manera en que ésta es experimentada. La emigración masiva y la dependencia creciente del trabajo asalariado

CUADRO 1

Profundidad del cambio cultural

<i>Cambio por transformación</i>	<i>Cambio por mutación</i>
<p>Constituye un proceso adaptativo y gradual en la continuidad:</p> <p>a) Puede cambiar el contenido cultural, incluso los emblemas de contraste de un grupo o colectividad, sin que se altere su identidad.</p> <p>b) En casos de acelerada “aculturación”, los cambios suceden en la periferia de las representaciones sociales, sin que tenga efectos equivalentes en el núcleo duro de la representación o “matriz cultural”.</p>	<p>Por fusión: equivalente a asimilación:</p> <p>a) La amalgamación que resulta de la unión de dos o más grupos, con sus respectivas identidades para formar un nuevo grupo con su nueva identidad.</p> <p>b) La incorporación o asimilación total supone la pérdida de la identidad de un grupo a raíz de su absorción por otro que mantiene inalterada su identidad.</p> <p>Por fisión: cambio por diferenciación:</p> <p>a) La división implica la escisión de un grupo en sus componentes previos.</p> <p>b) La proliferación designa la formación de uno o más grupos con identidad o identidades nuevas a partir de un grupo-madre o, más frecuentemente, de dos grupos originarios que mantienen su identidad.</p>

afectan la estructura de los núcleos familiares, que se deben adaptar ante las nuevas circunstancias.

Para dar cuenta de los procesos de continuidad y discontinuidad cultural en las relaciones de género derivados de la modernización, es conveniente partir de un análisis del contexto específico en que hombres y mujeres se relacionan. También es importante distinguir entre los cambios adaptativos que se presentan ante situaciones de crisis, de aquellos que pudieran implicar una alteración en la estructura del sistema de distinciones y jerarquías entre los sexos. Evidentemente, la situación de las mujeres se ha venido transformando a lo largo de la historia. La modernización ha traído consigo importantes cambios en la vida cotidiana de hombres y mujeres. El acceso a la educación escolarizada, al trabajo remunerado, a la actividad políti-

ca, ha permitido a las mujeres incrementar el monto y tipo de capital que pueden intercambiar.

Sin embargo, una de las relaciones que muestran la mayor persistencia radica en la estructura de significados que tienden a conferir a los varones un estatuto de mayor poder y de prestigio que a las mujeres. La persistencia de la dominación masculina ha sido explicada como el resultado de un trabajo continuado de construcción de las asimetrías entre los sexos. Se encuentra inscrita en la cultura como una especie de “inconsciente androcéntrico” (Bourdieu, 1998) al estar incorporada en las mentes y en los cuerpos bajo la forma de *habitus*, es decir, bajo la forma de principios de percepción, pensamiento y acción, que suelen garantizar la conformidad con las normas y las prácticas a través del tiempo. Conforman esquemas heredados del pasado y, a la vez, constituye una construcción constante y permanente. En la lucha simbólica por las clasificaciones sociales, las formas simbólicas constituyen un dispositivo de poder.

La dominación masculina se impone (y se soporta) a través de la violencia simbólica, es decir, a través de aquella forma de violencia que es invisible para sus propias víctimas, quienes contribuyen a perpetuar su propia dominación (Bourdieu, 1998). Así, la dominación masculina constituye un hecho que se presenta como resultado de un prolongado trabajo colectivo de socialización de lo biológico y biologización de lo social, que la hace aparecer como un hecho social “naturalizado”.

Las asimetrías de género son un producto relacional que se construye a través de las prácticas. En este proceso, los actores sociales dotados de diversos recursos bajo la forma de distintos tipos de capital (económico, cultural, social y simbólico) luchan por imponer (o modificar) los significados atribuidos a lo masculino y a lo femenino. Las formas simbólicas no sólo son utilizadas para establecer la comunicación, sino también para imponer persuasivamente los significados. En este sentido, la cultura no sólo encubre o enmascara relaciones de poder, también contribuye a su reproducción y actualización.

Aunque la dominación masculina es vivida por las mujeres de maneras diferentes, también es cierto que, por muy distinta que sea su posición en el campo social, las personas que se ubican dentro de la categoría “mujer” comparten una característica común: la perte-

nencia a una categoría que implica, por sí misma, una valencia negativa que opera en la conformación del capital cultural con relación a los varones de sus grupos de pertenencia.

Todos los capitales se intercambian en contextos históricos específicos, por lo que cada clase de capital solamente puede existir como tal y valorizarse en los intercambios que se realizan en el espacio social. Así, cuando la masculinidad es reconocida y valorada como autoridad legítima, las mujeres encuentran fuertes limitaciones para intercambiar sus diferentes tipos de capital por capital simbólico, en virtud de que la cultura otorga a la categoría “mujer” un estatuto minusvalorado.

La dominación masculina es percibida, interpretada y experimentada por las mujeres conforme al lugar que ocupan dentro del espacio social. Así, por ejemplo, para las mujeres de la clase obrera inglesa estudiadas por Skeggs (1997), los atributos de “feminidad” legítima, constituyen un capital cultural que sólo puede ser intercambiado en el mercado matrimonial, sobre todo cuando no hay empleo para ellas. Esto las distingue de los hombres de su propia clase, que cuentan con la capacidad de intercambiar sus masculinidades en un mercado de trabajo restringido y, a la vez, tienen la posibilidad de convertirlo en capital simbólico en su relación con las mujeres. El capital simbólico constituye la manera en que los diferentes tipos de capital son percibidos y reconocidos como legítimos. La legitimación es un mecanismo que permite la conversión de capital en poder.

Cuando las mujeres intercambian su feminidad en el mercado matrimonial, también se involucran como objetos de intercambio. En el mercado de trabajo al que no pueden acceder, las mujeres de la clase obrera tienen recursos limitados para intercambiar. Su capacidad para incrementar sus posesiones de capital y de convertirlo en capital simbólico, también se encuentra limitada.

Las mujeres de las clases subalternas, por tanto, se distinguen de las mujeres de los grupos dominantes. La distinción se encuentra definida por la posición diferencial que ocupan en el espacio social, así como por el tipo y volumen de capital que poseen y la capacidad para intercambiarlo. Dicha distinción reduce la posibilidad de un conocimiento y reconocimiento de intereses comunes y, con ello, la emergencia de una identidad colectiva de género.

Sin embargo,

...sea cual sea su posición en el espacio social, las mujeres tienen en común su separación de los hombres por un coeficiente simbólico negativo que, al igual que el color de la piel para los negros o cualquier otro signo de pertenencia a un grupo estigmatizado, afecta de manera negativa a todo lo que son y a todo lo que hacen, y está en el principio de un conjunto sistemático de diferencias homólogas (Bourdieu, 1998: 116).

Al nacer en sociedades diferenciadas por clase, etnia y género, los individuos ocupan posiciones heredadas asociadas a las categorías “hombre”, “mujer”, “burguesía”, “clase obrera”, “blanco”, “indígena” o “mestizo”. También heredan formas de entendimiento, es decir, heredan *habitus* y, con ello, los atributos asociados a su condición social. Género, clase y etnia no son capitales en sí mismos, sino categorías que proveen las relaciones en que cada capital es valorado históricamente. Así, la masculinidad, la blancura de la piel y la posesión de capital económico, por ejemplo, son valorados y normalizados en nuestra cultura como formas de capital cultural legítimo.

En la lucha simbólica por las clasificaciones sociales, pertenecer a la categoría “indígena” trae consigo limitados montos y tipos de capital cultural legítimo. La lengua, los conocimientos, las tradiciones y todos aquellos elementos que comparten los miembros de esta categoría, no constituyen un capital cultural “legítimo”, por lo que tiene importantes restricciones para ser intercambiado. La carencia de capital económico, así como de créditos educativos, hace que los varones intercambien su masculinidad en el mercado de trabajo en aquellas labores en que la fuerza física es el atributo más valorado. Algunos hombres pueden estar inhabilitados para intercambiar su fuerza de trabajo en el mercado laboral, sea porque no hay empleos, o porque tienen algún problema físico. Sin embargo, la masculinidad les confiere el capital simbólico para ejercer el poder sobre sus mujeres.

En el caso de las mujeres indígenas de nuestro estudio, las posesiones de capital son realmente limitadas. Carecen de recursos económicos y de escolaridad, así como de ciertas formas valoradas de capital cultural entre las que se incluye la lengua, el atuendo, y hasta una *hexis* corporal que no corresponde a los atributos raciales y

culturales definidos por las clases dominantes como atributos constitutivos de las feminidades “legítimas”.

La posición de los y las migrantes indígenas en el espacio social los ha conducido a emplearse en actividades de tipo informal y a vivir en condiciones de marginalidad. Sin embargo, las redes comunitarias han llegado a convertirse en un capital social que es movilizado (e intercambiado) en las relaciones con los mestizos y sus instituciones. En dichos intercambios, las mujeres han logrado colocarse en una mejor posición en el espacio social para ganar un mayor poder y acceso a recursos, sin que ello haya afectado en lo sustancial el sistema de relaciones de género al interior de sus grupos de pertenencia.

Hablar de las persistencias en las relaciones de género, implica también aludir a procesos de cambio adaptativo que no afectan la estructura del sistema de distinciones entre hombres y mujeres. Su estudio nos permite investigar las fuerzas que contribuyen al mantenimiento del sistema.

CAPÍTULO 2

ETNICIZACIÓN EN EL CENTRO DE MÉXICO: EL CASO DE LOS MAZAHUAS

INTRODUCCIÓN

Los mazahuas han estado sujetos a un proceso histórico de larga duración, que puede caracterizarse como una continuidad o como un fenómeno estructural, de acuerdo con la definición de Braudel (1986: 70). Es estructural porque entraña una organización, una coherencia y unas relaciones sociales suficientemente fijadas en el tiempo, y que han sido estables para numerosas generaciones. Dicha estructura se deriva de un largo proceso de etnicización al que han estado sometidos los mazahuas desde el siglo XVI cuando, al igual que los otros pueblos americanos, sufrieron una primera fase de expansión colonialista. Dicho proceso de etnicización se prolongó con la constitución de los estados “nacionales” y continúa hasta nuestros días con la globalización neoliberal.

Parto de considerar que todas las colectividades culturales que hoy llamamos “étnicas” son producto de un largo proceso histórico llamado “proceso de etnicización”, por el cual, ciertas colectividades son definidas y percibidas como foráneas (*outsiders*), como extranjeras en sus propios territorios (Oommen, 1997; Giménez, 2000). Existen diversos tipos de etnicización, pero todos tienen una característica en común: la separación o alteración de los vínculos de las colectividades culturales con sus territorios ancestrales o adoptados. Implica básicamente

... la desterritorialización, por lo general violenta y forzada, de ciertas comunidades culturales, es decir, la ruptura o por lo menos la distorsión o atenuación de sus vínculos (físicos, morales y simbólico-expresivos) con sus territorios ancestrales, lo que a su vez habría desembocado en la desnacionalización, la marginalización, el extrañamiento y la expoliación de las mismas (Giménez, 2000: 46).

La relación entre cultura y territorio permite distinguir el concepto de nación del de etnia. Tanto la una como la otra tienen en común el que son comunidades culturales “...que comparten un nombre común, mitos de origen, lengua propia o adoptada, historia común, cultura distintiva y sentido de lealtad y solidaridad” (Giménez, 2000: 51). Pero a diferencia de la etnia, la nación es una colectividad cultural “plena y exitosamente identificada con su territorio. Es la fusión entre territorio y cultura, o también, entre territorio y lenguaje” (Giménez, 2000: 51).

El proceso de etnicización significa, por tanto, la ruptura entre cultura y territorio y la puesta en riesgo de una nación originaria (*First Nation*) pues “...una nación no podría mantener su *ethos* cultural e incluso su identidad como comunidad imaginada sin la referencia a un territorio que le sirve como lugar de anclaje, espacio de inscripción de su cultura y referente simbólico” (Giménez, 2000: 51-52). En este sentido, las etnias son naciones desterritorializadas, disociadas de su territorio ancestral.

Esta definición nos permite analizar el fenómeno de la etnicización como resultado del proceso de expansión y colonialismo europeos iniciado en el siglo XVI. En algunos casos, las colectividades culturales fueron abruptamente separadas de sus territorios por medio de la esclavización y el traslado forzado de sus integrantes a tierras lejanas, como es el caso de los africanos trasladados a América. Otros pueblos siguieron ocupando sus territorios, pero también fueron etnicizados, debido a que fueron dominados por otra colectividad colonizadora y dominante. Éste es el caso de los pueblos originarios de América, hoy conocidos bajo el apelativo común de indígenas.

Con el advenimiento del Estado moderno, ciertas colectividades culturales se constituyeron en naciones merced a un poder centralizado –el del Estado– que tiene la capacidad para imponer su propio territorio sobre todas las demás colectividades culturales. Así, en la misma Europa éstas se convirtieron en minorías étnicas que, al igual que las mujeres de estas sociedades, entrarían en la modernidad sin el reconocimiento de su ciudadanía plena.

Ninguna nación se imagina a sí misma como ilimitada: todas cuentan con un territorio que se distingue de otros territorios, a la vez que generan sus propios mecanismos internos y externos de inclusión y exclusión. En el proceso de construcción de lo nacional,

el Estado genera toda una gramática, un nacionalismo orientado a incorporar a los propios y excluir a los diferentes. "...De hecho, podríamos llegar hasta decir que el Estado imaginó a sus adversarios locales, como un ominoso sueño profético, mucho antes de que cobraran auténtica existencia histórica" (Anderson, 1997: 15). Así, serían etnicizadas diversas colectividades culturales originarias de Europa, cuyos ejemplos contemporáneos más conocidos serían los campesinos del sur de Italia en relación con el norte urbanizado e industrializado; los judíos en la Alemania fascista; los vascos y catalanes en España durante el franquismo. Los nacionalismos se expresarían a través de la negación, la marginalización o, incluso, el exterminio de las comunidades culturales minoritarias que coexisten al interior de las fronteras de un estado "nacional".

En el caso de México, como en otros países de Latinoamérica, el proceso de etnicización de los pueblos originarios inició en el siglo XVI. Durante las primeras décadas que siguieron a la conquista europea, la población originaria del México central disminuyó bruscamente, pasando de casi 17 millones de habitantes en 1532 a poco más de un millón en 1605 (Woodrow y Cook, 1963, en Quezada, 1972). Aunque la causa principal del decremento poblacional fueron las continuas epidemias, así como el exterminio en algunas regiones a consecuencia de los malos tratos recibidos, todo ello fue, en última instancia, resultado del proceso de etnicización.¹

Las colectividades culturales que sobrevivieron al primer impacto de la Conquista fueron convertidas en minorías* étnicas expoliadas, explotadas y marginalizadas. Durante los años en que imperó el dominio colonial, hubo cambios y continuidades en las formas de vida de los pueblos dominados. Algunos lograron reestructurar de manera selectiva sus formas de gobierno, que fueron adaptadas a las exigencias del dominio colonial. Las Repúblicas de Indios aparecieron como las formas de organización social de los pueblos dominados. A la vez,

¹ Otros autores han calculado que la población originaria del territorio actual de México ascendía a alrededor de 25 millones de personas. Hacia 1650 se contabilizó una población de 130 mil mestizos, 120 mil blancos y 1,270,000 indios sobrevivientes (Bartolomé, 1997: 25).

*Al hablar de minorías, no me refiero al número de individuos de un grupo, sino a la condición de minorías sociológicas.

los gobernadores, *tatamandonos* y principales indios fungieron como representantes de sus pueblos e intermediarios en las relaciones con los dominadores. Estas autoridades indias detentaron la facultad de recabar el tributo exigido por los colonizadores y la capacidad para gobernar a los pueblos bajo su jurisdicción. En el terreno económico, la explotación de la fuerza de trabajo de los indios en la producción de alimentos y de mercancías, destinados a los mercados interno e internacional, coexistiría con la producción agrícola de subsistencia.

Durante el siglo XIX se constituyeron la mayoría de los estados nacionales en Latinoamérica, pero la situación de los pueblos colonizados no fue mejor. El proceso de etnicización se prolongaría y adoptaría características particulares. En México, los indios perdieron la mayor parte de sus tierras y la relación con sus territorios nuevamente se vio afectada con la desaparición formal de las Repúblicas de Indios.

El naciente Estado construiría culturalmente a la nación, apoyado en una ideología nacionalista orientada a forjar una identidad colectiva distintiva: la identidad nacional. Desde las primeras constituciones republicanas se proclamó la igualdad formal de todos los mexicanos, con base en una ideología apoyada en una gramática orientada a reagrupar a los propios (los nacionales) para combatir las incursiones militares de los enemigos externos (primero los españoles, posteriormente los invasores franceses y norteamericanos). En el plano interno, se readaptaron las clasificaciones sociales de origen colonial que, para inicios del siglo XX, se presentarían bajo la dicotomía indio/mestizo. El término "indio" fue sustituido por el de "indígena", de tal suerte que los pueblos originarios siguen apareciendo hasta hoy como una categoría supraétnica, es decir, a través de un término empleado para designar al colonizado dentro de la estructura colonial, en la cual el otro referente es el colonizador.

El sistema de clasificación indio/mestizo se expresaría tanto en la conformación del Estado que aparecía como representante de conjuntos culturales homogéneos (lo mexicano como imagen de la macro-etnia mestiza). Éste se materializaría en diversas prácticas tendientes a profundizar la separación entre cultura y territorio de las colectividades culturales originarias, al imponerles una normatividad que regula y sanciona la convivencia social; una división político admi-

nistrativa sobre sus territorios ancestrales y una política social, sobre todo educativa, orientada a la homogeneización cultural.

El proceso de etnicización condujo a la polisegmentarización de los pueblos originarios, a su control político y a su negación como componentes “legítimos” de la nación. En esta gramática de inclusiones y exclusiones, los herederos de los pueblos originarios son identificados como “indígenas”, apelativo con el que se actualizan las distancias y jerarquías sociales. Dicha gramática invade el ambiente de la escuela, de las políticas públicas, de las iglesias, de los mensajes mediáticos, a la vez que se encuentra arraigada en la cultura bajo la forma de representaciones colectivas entre los diferentes actores sociales que constituyen la nación. Esta gramática tiende a colocar a los miembros de las culturas originarias en una posición de minoría, quienes, al igual que otras minorías étnicas del mundo, se convierten en colectividades culturales desterritorializadas y marginalizadas.

LOS MAZAHUAS EN LAS CULTURAS MESOAMERICANAS

Clasificación lingüística

La lengua mazahua ha sido clasificada dentro de la familia otopame, integrada por lenguas agrupadas en tres grupos principales: la otomí y la mazahua; la matlatzinca y la atzinca; y el pame y chichimeca (Soustelle, 1937: 402; Swadesh, 1960: 83). Manrique (1967: 331-348) sigue la misma clasificación, distinguiendo a los pames del norte de los del sur. Quezada comparte las clasificaciones antes señaladas, pero discute sobre la posición exacta de la lengua matlatzinca en la familia otopame y propone subagrupar al matlatzinca-ocuilteco con el otomí-mazahua, dentro de una misma entidad: el otomiano (Quezada, 1972: 24). De todas las lenguas otomianas, el otomí y el mazahua son los idiomas que tienen relaciones más estrechas y se considera que su diferenciación ocurrió entre 400 y 800 a.C. (Manrique, en Limón, 1978: 9).

La palabra “mazahua” proviene del náhuatl y ha tenido diferentes acepciones. Para Sahagún, “mazahua” es el término con el que son identificados los mazahuas, cuyo nombre provendría de Mazaltecutli, su primer caudillo (Sahagún, 1969: 201). A éstos los consideraba de la misma vida y costumbre que los matlatzincas y ocuiltecas. Para Carrasco, la palabra “mazahua” significa en lengua náhuatl “gente de venado” (Carrasco, 1979: 13).

La gente que habla mazahua ha llegado a definir su idioma como *Ñato* y a las personas que hablan mazahua como *Teeto*, los hombres originarios del lugar. Una traducción similar me la dio doña Agustina Ramírez, de la comunidad indígena de San Mateo, Michoacán: *Ñato* es la lengua que conocemos como mazahua, y *Teeto* son los niños que crecen hablando. Entonces *Teeto Ñato* significa “los que crecen hablando *Ñato*”.

Yolanda Lastra (1998) ubica tres variantes regionales del mazahua que se habla actualmente: a) al norte, la que es hablada en los alrededores de Temascalcingo, Estado de México; b) al sur, la que se emplea en el municipio de San Felipe del Progreso, también en el Estado de México; y, c) al occidente, donde se ubica la comunidad indígena de Crescencio Morales, Michoacán. No obstante, por observaciones que he podido realizar en diversas ocasiones cuando los mazahuas de estas tres regiones llegan a reunirse en la ciudad de México, estas variantes no constituyen ningún impedimento para mantener una comunicación fluida. Para ellos no existe ninguna diferencia entre tales variantes dialectales. A pregunta expresa mía han señalado que: “Para nosotros es lo mismo lo que hablamos, lo mismo”. Sin embargo, he podido percibir algunos pequeños cambios. Por ejemplo, la pronunciaci3n de *masha* (que le vaya a usted bien) entre los originarios de San Felipe del Progreso y *dash-coyá* entre los originarios de Crescencio Morales y Francisco Serrato, Michoacán. Pero igualmente se entiende y se intercambia como un gesto de cortesía.

Relaci3n con otras culturas

Los mazahuas nunca estuvieron aislados de otras culturas. Diversos autores coinciden en se~alalar que, al igual que otros pueblos otomianos, los mazahuas estuvieron relacionados con las altas culturas mesoamericanas (Carrasco, 1979; Quezada, 1972 y 1998; Sugiura, 1998). Soustelle consideraba que los mazahuas y matlatzincas habían arribado a los valles de Toluca e Ixtlahuaca a m3s tardar en el siglo VIII d.C. Ambos valles formaban parte del 3rea de influencia de Teotihuac3n, por lo que se presume que los otomianos estuvieron vinculados con los teotihuacanos (Lim3n, 1978).

Como parte de los pueblos otomianos, los mazahuas tambi3n tuvieron contacto con los pueblos chichimecas y mantuvieron algunas

prácticas propias de cazadores-recolectores, así como actividades pesqueras. Su economía se basaba en la agricultura: maíz, frijol, chile y calabaza eran sus cultivos principales. Sus tierras eran de temporal, aunque era posible que aplicaran el riego o aprovecharan los terrenos cercanos a los ríos en las labores agrícolas (Albores, 1998).

Diversos autores han señalado la importancia del comercio en toda la región otomiana de los valles de Toluca, Ixtlahuaca y Temascalcingo, ya que por su ubicación geográfica conectaban al centro de México con el Bajío y con la región de Tierra Caliente de los actuales estados de Guerrero y Michoacán. El sistema fluvial Lerma-Santiago pudo haber ofrecido las facilidades necesarias como vía de comunicación entre el occidente y norte, y con la cuenca de México (Limón, 1978). Durante la Colonia, las rutas comerciales novohispanas utilizarían las mismas que los otomianos previamente habían establecido, incluyendo caminos reales y veredas.

Los arqueólogos han proporcionado nuevos elementos para interpretar la historia mazahua. Entre sus hallazgos existen datos que "...hacen referencia a la provincia de Mazahuacán, cuya cabecera era el pueblo de Jocotitlán" (Limón, 1978). Se estima que las personas que habitaban Jocotitlán en la época de la conquista, hablaban mazahua. Limón ubica a Mazahuacan como cabecera de Jocotitlán, y Carrasco se refiere a ella como una importante ciudad. "...El nombre Mazahuacan puede haberse aplicado al país de los mazahua pero parece que era el nombre de una importante ciudad mazahua hoy desaparecida" (Carrasco, 1979: 29-30). Habrá que esperar a que los estudios arqueológicos y etnohistóricos puedan aclarar la situación de esta importante ciudad.

Entre otras referencias, se observa que Mazahuacan ya existía en el siglo XIII, fecha en que Tula cayó en manos de los chichimecas. Esta apreciación se deduce del hecho de que, cuando Xólotl, señor de los chichimecas, conquistó el valle de Toluca, repartió entre sus seguidores diversas provincias, entre ellas, Mazahuacan (Gutiérrez de Limón, 1979).

Antes de la caída de Tula, algunos grupos otomianos se vieron obligados a abandonar sus áreas de asentamiento ante los continuos ataques chichimecas. Quienes emigraron fueron hacia el este, buscando relacionarse con otros pueblos de alta cultura. Así, se observa que los señores matlatzincas abandonaron sus tierras para no rendir

tributo a los vencedores. Con ellos también emigraron otomíes y mazahuas. En su emigración llegaron a refugiarse en Azcapotzalco y Tacuba. Éstos eran grupos fuertemente militarizados, y sus destrezas en el arte de la guerra los convertiría en una fuerza capaz de dar origen "...al imperio tepaneca, lo que explicaría la presencia de las lenguas matlatzinca, mazahua y otomí en Tacuba y Azcapotzalco, además del náhuatl, que era originario de esa zona" (Quezada, 1998: 169). Los tepanecas formaron el señorío de Azcapotzalco y merced a su poderío militar pudieron expulsar a los chichimecas, con lo cual las provincias de Mazahuacan y Tolloacan se convirtieron años más tarde en tributarias de aquel imperio tepaneca (Quezada, 1998: 169). Carrasco también muestra la filiación otomiana de los tepanecas a partir de los idiomas que hablaban. El nahua y el otomí eran predominantes, aunque también se hablaba mazahua, matlatzinca, chocho y chichimeca. Se trata, desde luego, de un señorío pluricultural que establecía alianzas o entraban en guerra con otros señoríos.

En cuanto a elementos o rasgos culturales que compartían los pueblos otomianos, el más importante de los que se tiene referencia es el culto a "*Otonteuctli*", identificado como el dios del fuego y de los muertos. Los tepanecas lo tenían por dios y antepasado tribal. También ha sido identificado como señor de los otomíes, matlatzincas y mazahuas (Carrasco, 1979: 15). Era adorado también por los mexicanos y los rituales realizados en su honor estaban relacionados con el culto a los muertos (Carrasco, 1979: 140).

Son escasas las referencias históricas que se tienen respecto a los mazahuas, pero su cercanía (geográfica y cultural) con los otomíes nos permiten aventurar la hipótesis de que sus condiciones de vida y formas de organización social no diferían mucho a la de ellos. Al momento de la conquista europea los pueblos otomíes eran agricultores y artesanos. Contaban con un sistema político territorial organizado en señoríos y en un sistema social estratificado en señores y campesinos, una religión con dioses, templos y sacerdotes y un calendario: estos rasgos culturales eran compartidos con otros grupos del área (Carrasco, 1979).

La organización social de los otomíes es referida por Carrasco (1979: 91), quien señala que la gente vivía en pueblos y barrios que ellos llamaban calpules. Un calpul era un "barrio de gente conocida o linaje antiguo que contaba con tierras a las que llamaban *calpulli*.

Un calpul era un grupo de parientes (o linaje) que vivía en un territorio definido y contaba con una reserva de tierra para futuras familias, así como el uso de montes y agua” (Carrasco 1979: 91).

El conjunto de varios clanes, cada uno con su territorio definido, formaba un pueblo, entidad que contaba con un centro geográfico determinado y una organización política común. La unidad política superior a la familia y al clan era el pueblo-señorío. Las relaciones económicas y políticas más amplias, basadas en la tributación, fluctuaban con la formación y disolución de señoríos y alianzas. El pueblo-señorío contaba con una organización política propia y una cultura más o menos uniforme, aunque los estratos superiores estaban nahuatizados.

Dentro de un pueblo se podían encontrar diferencias culturales entre los distintos segmentos de la sociedad. Como ha indicado Carrasco:

Entre todos los otomianos encontramos ejemplificada esta situación: el estamento superior estaba nahuatizado en forma considerable, mientras que en numerosos lugares convivían elementos (seguramente clanes) de distinto idioma, por ejemplo, otomíes, matlatzinca y naua en varios pueblos del Valle de Toluca, los mismos mazahua, chocho y chichimeca entre los tepaneca (Carrasco, 1979: 107).

Una de las aportaciones que me parecen más esclarecedoras en la obra de Carrasco consiste en proponer que las personas de un mismo idioma y cultura semejante no llegaron a constituir unidades políticas, ni desarrollaron un sentimiento de solidaridad que las hiciera aspirar a ella. La única excepción se encontraba en grupos muy pequeños que sólo habitaban un pueblo, como los oculteca. Es decir, las unidades políticas no eran los grupos etnolingüísticos sino los señoríos. Por tanto, parece que la identidad mazahua propiamente dicha no existía como un proceso de autoadscripción derivado del solo hecho de que sus miembros compartieran el idioma. De ser así, la identificación de sus miembros como “mazahuas” podría derivarse de una categoría social dada desde el exterior, particularmente por los nahuas y posteriormente por los españoles, para quienes la lengua aparecía como un indicador de clasificación. En otras palabras, el hecho de compartir la lengua no significó para estos pueblos desarrollar un sentido de pertenencia.

En el periodo prehispánico las pertenencias sociales estaban ligadas a los clanes y señoríos. Se trataba de pertenencias socioterritoriales, no lingüísticas. Lo que definiría los procesos de identidad social no sería, por tanto, el hecho de compartir una lengua sino todo un sistema de organización social pluriétnico basado en el calpul y en el señorío, con un territorio propio y delimitado.

A la llegada de los españoles, todos los otomianos estaban bajo el poder de la Triple Alianza, con excepción de los refugiados en Michoacán y Tlaxcala, y los de los señoríos independientes de Mezquitlan, Uayacocotla y Tototepec, en la sierra de Puebla (Carrasco, 1979: 273). Cuando los españoles conquistaron el valle de Toluca, a principios del siglo XVI, esta región multiétnica era habitada principalmente por matlatzincas, otomíes, mazahuas y nahuas (Sugiura, 1998: 99).

LOS MAZAHUAS EN EL PERIODO COLONIAL

La separación entre cultura y territorio

Los territorios ocupados por los pueblos mesoamericanos fueron fragmentados con la conquista europea y sobre ellos se impusieron nuevas fronteras a partir de los sistemas de encomienda, estancias y otros tipos de propiedad.

En 1523, poco después de consumada la conquista, Hernán Cortés dio en encomienda a sus soldados las tierras y mano de obra de los ahora “indios”. El sistema de encomienda y los repartimientos se basaron en la distribución de los indios, tanto hombres como mujeres, entre los conquistadores. A cada colono se le dio un jefe indio con sus súbditos, a quienes se les obligó a trabajar la tierra, las minas y a transportar cargas. Las mujeres indias contribuirían con su trabajo al pago del tributo y realizarían diversas actividades consideradas por los ibéricos como “femeninas”, tales como la preparación de los alimentos, la limpieza y la confección de ropa, y todas aquellas actividades vinculadas con los servicios personales (Goldsmith, 1990). Por su parte, el encomendero debía instruir a “sus” indios en el cristianismo y fomentarles las “costumbres civilizadas”. También debía tratarlos con justicia y protegerlos.

La conquista y la posterior consolidación de la encomienda trajeron consigo la desarticulación de la organización otomiana. El pago de tributos se realizaba por la intermediación de los caciques indios, cuya figura surgía de un proceso de desplazamiento del

gobierno indígena al inicio de la Colonia. Así pues, las comunidades corporativas tendrían en sus jefes políticos a los intermediarios en la red intercultural. Gran parte de los caciques habían sido tlatoques o jefes políticos en la sociedad prehispánica. En la Colonia, éstos fueron reconocidos y recompensados por las autoridades españolas por sus servicios. Al paso del tiempo se fueron limitando sus atribuciones hasta quedar formalmente eliminadas con la promulgación de las Leyes de Reforma en el siglo XIX. Sin embargo, su papel de intermediación tuvo continuidad.

La imposición del territorio del conquistador sobre los territorios de la población otomiana inició inmediatamente después de la conquista. En el valle de Toluca, lugar donde habitaban los pueblos otomianos, muy pronto se formaron las congregaciones. Así, se integraron las de Capulhuac en 1557, Atlapulco en 1560, Zinacantepec en 1560 y Metepec en 1561. A éstas siguieron las de Atlacomulco en 1592, Jocotitlán en 1592 y Jiquipilco 1593 (Jarquín, 1996). Toluca pasó de ser un asentamiento pluricultural otomiano a una ciudad de españoles y portugueses, cuya presencia ya era notable hacia 1580. Al igual que otras ciudades coloniales, para el siglo XVII Toluca estaba constituida en una ciudad esencialmente española, en tanto que los indígenas habían sido empujados hacia la periferia y los barrios (Iracheta, 1996; Aguirre Beltrán, 1967; Feixa, 1996). Con ello se originó un proceso de ruralización de la población originaria, que ha sido muy persistente. Hasta hoy, la identificación de la población indígena como gente “del campo” se encuentra presente en las representaciones de la sociedad urbana. Lo rural se fijaría como un atributo identificador de las personas categorizadas como indios/indias, en oposición a los blancos y mestizos, identificados como urbanos.

La Corona española imprimió su territorio y articuló la economía novohispana con la europea. Entre 1542 y 1560 se consolidó el proceso de colonización que trasformaría los espacios y a las sociedades americanas, en una disposición socioterritorial que prevalecería a lo largo de los siglos siguientes.

La penetración europea más temprana en la región otomiana se dio en la zona centro, propiamente en el valle de Toluca (Metalcingo en la época colonial). Toluca contaba con una llanura fértil adecuada para la agricultura y la ganadería, y con suficientes asentamientos de población. Al igual que en la época prehispánica, el valle de Toluca

continuó siendo el granero de la ciudad de México, a la que abastecía principalmente de maíz. El norte de la región otomiana, conformada por los valles de Ixtlahuaca y Temascalcingo, fue destinado por los españoles a la ganadería extensiva. Así pues, se observa que

... el movimiento de ganado en la subregión norte del valle de Toluca, desde mediados del siglo XVI aproximadamente hasta las primeras décadas del XVII, evidenció una alta comercialización del ganado ovino, vendido principalmente en la ciudad de México, en los centros mineros del sur del valle Temascaltepec, Sultepec, Taxco y Tlatlaya y los del norte de Pachuca y Tula (Iracheta, 1996: 96).

La zona sur del actual Estado de México fue rica por su producción minera. Así, en el norte las tierras se dedicaron a la ganadería y, en menor medida, a la minería. Esta última se llevó a cabo en Tlalpujahua, cuyas minas comenzaron a explotarse en 1560.

La actividad económica novohispana se articuló con la de las comunidades indígenas que aportaron la fuerza de trabajo. La actividad comercial también vinculó de manera asimétrica a las comunidades indígenas con la economía europea. Sin embargo, la dominación colonial no logró desestructurar totalmente las redes de comercialización indígenas. Para el siglo XIX, una buena parte de los mazahuas vivían como peones acasillados de las haciendas. Otros estaban integrados como pueblos de “hombres libres” que también trabajaban para las haciendas a cambio de un jornal. Es de suponer que los ingresos que percibían los peones también fuesen complementados con el trabajo agrícola de subsistencia y la manufactura de diversos productos, tales como los alfareros, forestales y textiles, así como los adquiridos por el comercio indígena, el cual nunca fue totalmente eliminado.

Los conquistadores explotaron a los indios, tanto a los hombres como a las mujeres, bajo diversas modalidades. Durante los primeros años de la conquista, los niños y adultos, hombres y mujeres, fueron tomados como esclavos. Es lógico suponer que el uso de las mujeres indias, tanto para servicios domésticos como sexuales, provocaría desequilibrios demográficos entre la población indígena, si tomamos en cuenta que alrededor del 90% de los primeros colonizadores europeos fueron varones. Con el fin de desalentar la mezcla de sangre y asegurar el control político sobre las colonias, la Corona

promovería la migración de mujeres españolas. Sin embargo, éstas siguieron siendo escasas en relación con el número de inmigrantes varones (Vilar, 1963, citado por Goldsmith, 1990).

La división sexual del trabajo presentó diversas modalidades bajo el dominio colonial. En unos casos, la fuerza de trabajo masculina fue utilizada en las minas, en el transporte de productos, en la construcción y en otras actividades económicas que realizaban muchas veces en sitios alejados de su lugar de origen. Cansados y enfermos, morían muy jóvenes, por lo que las mujeres tenían que asegurar por sí mismas la manutención de su prole y el pago de tributo.

En estas adversas condiciones, los pueblos originarios desarrollaron diversas estrategias que les permitieron su continuidad. El repartimiento de indios basado en el traslado de los varones por largos periodos hacia las plantaciones agrícolas, obras de construcción y reales mineros, obligó a las comunidades a realizar una serie de adaptaciones que afectaron la división sexual del trabajo.

El proceso de etnicización, por tanto, impregnó de manera selectiva y jerarquizada la distinguibilidad entre los sexos construidas por los pueblos originarios. La dominación colonial buscaría asimismo imponer su hegemonía a través de la religiosidad judeo-cristiana, que difundió el catolicismo como ideología dominante.²

Los mazahuas ante la nación mexicana

En el movimiento de independencia los mazahuas participaron ocasionalmente pero sin tomar partido definitivamente, ya que en un momento ayudaban a los rebeldes anti-ibéricos y en otro participaban al lado de la Corona. Esta actitud es atribuida a la falta de demandas propias en la lucha independentista, pues los conflictos principales se enmarcaban primero en las pugnas intercriollas y después en las que emprenderían conservadores contra liberales,

² Chant y Brydon (1989) sugieren que el machismo latinoamericano es un fenómeno con profundas raíces históricas que se remonta al periodo colonial, durante el cual la Corona y la Iglesia Católica Romana se coludieron para promover un parentesco patrilineal y una ideología de la castidad, fidelidad y obediencia femeninas. También se ha señalado que durante el dominio colonial, los conceptos de honor y de vergüenza que tuvieron arraigo en muchos países del Mediterráneo, florecieron en grado superlativo en el Nuevo Mundo (Cubbit, 1988, en M. Zárate, 1997).

y federalistas contra centralistas. En ellas, los intereses de los indios quedaban fuera de la contienda (Carrasco, 1979: 27). Mario Colín (1975) señala que los mazahuas no participaron siquiera como soldados forzados.

Quizá la excepción la constituyeron los mazahuas del pueblo de Santiago del Monte, junto a la vieja hacienda de La Gavia (quienes) siguieron al Cura Hidalgo en octubre de 1810 y combatieron con valor y fiereza contra los soldados españoles de Castillo Bustamante y de Porlier (Colín, 1975: xxiv).

Con la independencia de México, la relación estructural que se presenta con el proceso de etnicización no cambia en lo sustancial. Al igual que otros pueblos originarios, los mazahuas sufrirían un golpe que fragmentaría aún más sus territorios con la promulgación de las leyes de desamortización de bienes que se conjuntó con la disminución de sus derechos políticos, al abolirse las Repúblicas de Indios. Bajo el precepto de igualdad formal, los gobernadores indígenas dejaron de ser reconocidos.

Por otra parte, en la región mazahua el régimen colonial había dejado tras de sí una propiedad rural –la hacienda– como unidad de producción dominante. En San Felipe del Progreso, por ejemplo, las haciendas subsistieron durante todo el siglo XIX y primeros treinta años del siglo XX, ejerciendo gran influencia en la vida entera del municipio, como veremos más adelante. Basta señalar que en 1857, en San Felipe se registraron 25 haciendas, 10 ranchos, 8 pueblos, 3 barrios y 2 rancherías con una población total de 11,256 habitantes, de los cuales 4,847 eran hombres y 6,409 mujeres (Alonso, 1982). Es de suponer que la mayor presencia demográfica de mujeres se debía a que había muchas viudas, o bien, a que los varones hubieran sido trasladados hacia los reales mineros.

Al parecer, la situación en el distrito de Ixtlahuaca era semejante, pues a principios del siglo XX las haciendas ocupaban 65% del territorio y tenían bajo su mando a un ejército laboral de aproximadamente 12 mil trabajadores agrícolas, de los cuales 7 mil vivían en calidad de peones.

A principios del siglo XX, la vida de los mazahuas estaba regida por el dominio de estas grandes haciendas que contaban con exten-

Los latifundios y controlaban la producción y comercialización agrícola y ganadera. En ellas se cultivaba predominantemente maíz, trigo, frijol, cebada, avena, habas y alfalfa, lo que se combinaba con la producción ganadera. Los productos eran enviados por los hacendados hacia otras regiones, incluyendo la ciudad de México. Sin embargo, lo que vino a dar un mayor impulso económico a la región norte del Estado de México fue la producción zacatonera destinada al mercado internacional. El jornal en la hacienda era muy reducido, lo que permitía a los hacendados asegurar la mano de obra a través del endeudamiento de los peones y la incorporación de todos los miembros de la unidad doméstica indígena al trabajo asalariado.

Las mujeres y los niños mazahuas laboraban para los hacendados realizando actividades relacionadas con los servicios personales, el trabajo agrícola y con algunas fases del proceso productivo del zacatón. Los jornales pagados a las mujeres y a los niños eran inferiores al de los varones. La desvalorización de su trabajo se apoyaba en una ideología patriarcal cuyo principal beneficiario fueron los dueños de las haciendas y del capital. Esta ideología repercutiría negativamente en el conjunto de los peones acasillados y en los pueblos de peones “libres”, al devaluar de manera drástica los ingresos de buena parte de su población. Tan sólo en el municipio de San Felipe se tenían registrados a 3 mil jornaleros, de los cuales 900 eran mujeres, quienes percibían un salario de 15 centavos por jornada, mientras que el de los varones se pagaba en 25 centavos (Alonso, 1982).

A finales del siglo XIX y primeras décadas del XX, el municipio de San Felipe tuvo su época de oro y esplendor, debido al florecimiento de la industria zacatonera, cuya producción se destinaba a la exportación. En esa demarcación, una de las haciendas más importantes fue La Providencia, cuyo casco se ubicaba en las cercanías a San Antonio Pueblo Nuevo. Ésta fue la iniciadora de la explotación de la raíz. De allí se expandió a toda la región sur del municipio de San Felipe, así como a los municipios de Villa Victoria, San José Malacatepec, Valle de Bravo, llegando hasta las inmediaciones del valle de Toluca. El producto se industrializó en La Providencia, lo que posteriormente sirvió de base para fomentar su producción en los estados de Morelos, Hidalgo, Tlaxcala, Puebla, Veracruz, Michoacán, Jalisco y parte de Colima. Desde 1892 la raíz fue exportada a Europa, pero desde 1876 ya se comercializaba en la ciudad de México.

En torno a la producción zacatonera y a los intereses de las haciendas se entreteje un conjunto de historias que se entrelazan con numerosos conflictos y con la violencia, así como con las causas objetivas y subjetivas de la emigración de los mazahuas a la ciudad de México. Para dar cuenta de ello analizaremos el caso de San Antonio Pueblo Nuevo, pues ejemplifica la relación de los mazahuas con las haciendas y posteriormente con los gobiernos postrevolucionarios.

San Antonio Pueblo Nuevo es el pueblo más grande y uno de los más antiguos del municipio de San Felipe del Progreso. Cuenta con una historia ligada a la producción hacendaria. El otro pueblo que analizaremos es San Mateo, rebautizado con el nombre de “Comunidad Indígena de Crescencio Morales” ubicada en el municipio de Zitácuaro, Michoacán. A diferencia de San Antonio, en el segundo caso las fuentes documentales son muy escasas. En la literatura etnográfica sólo contamos con una investigación realizada en los años cincuenta por Alfonso Fabila, quien dio cuenta de la indiscriminada explotación forestal por parte de grandes compañías madereras. Al parecer, las cosas no han cambiado mucho desde entonces.

LOS MAZAHUAS EN LA REVOLUCIÓN MEXICANA

Hasta mediados de la década de 1920 los mazahuas vivían como peones acasillados de las haciendas, aunque también había pueblos de hombres y mujeres “libres”. Entre estos últimos se encuentran los de San Antonio Mextepec y San Antonio Pueblo Nuevo, ubicados en el municipio de San Felipe del Progreso. Las personas de Pueblo Nuevo trabajaban para las haciendas y se dedicaban al comercio. Aunque se trataba de gente “libre”, esta libertad podía ser efímera debido a que podían ser enganchados bajo el sistema de adeudos por parte de los hacendados.

Lejos de caracterizar a los mazahuas como un pueblo aislado del contexto regional y nacional, la historia muestra que tradicionalmente han contado con un conjunto de relaciones mediante las cuales las que se han vinculado con un sistema mayor, regional, nacional y mundial.

En 1682 fue fundado San Antonio Pueblo Nuevo, una vez que los caciques indios de San Felipe del Obraje (hoy San Felipe del Progreso) acudieron con el cura y juez eclesiástico para conseguir tierras y

fundar el pueblo.³ En diferentes momentos, los mazahuas de Pueblo Nuevo se movilizaron para defender sus tierras y obtuvieron el apoyo de personas ajenas a la comunidad. Así sucedió, por ejemplo, en 1780, cuando la dueña de la hacienda de San Nicolás, doña Brígida Berrio, promovió un juicio para anular la cesión de las tierras que les habían sido otorgadas un siglo atrás.⁴

Los conflictos por la tierra entre los pueblos y las haciendas vecinas fueron constantes. En 1877, por ejemplo, los vecinos de Pueblo Nuevo entablaron un pleito contra la hacienda La Providencia (antes Tierra Quemada) porque los había despojado de parte de sus tierras.⁵ Asimismo, comparecieron en Ixtlahuaca para hacer frente a la ley del 25 de junio de 1856, referida a la desamortización de bienes de las congregaciones civiles y eclesiásticas. En esta ocasión, acudieron a los tribunales a manifestar que habían formado una sociedad agrícola y expresaron su interés por “...poner en explotación las tenencias conocidas con el antiguo nombre de ‘común repartimiento’...”

Los mazahuas no participaron directamente en la lucha armada durante el periodo revolucionario, pero eso no significa que “...quizá por falta de información los indios ni se inmutaron; empezaron a reaccionar más tarde, cuando ya se había empezado a hacer efectivo el reparto de tierras” (Arizpe, 1978a: 19; ver también Iwanska, 1972). En los primeros años del siglo XX, la lucha de los mazahuas por la defensa de la tierra se combinó con las movilizaciones de tipo proletario que llevaron en calidad de peones y jornaleros. En estos

³ El 25 de marzo de 1682 fue fundado el pueblo con la intervención de José Gómez María, cura beneficiado del Partido de San Francisco Ixtlahuaca, distrito de Metepec, Estado de México, en atención a una solicitud que le hicieron los indios “principales y casiques” Don Pedro González, Don Francisco Santiago Pérez y una india que dijo llamarse Doña Agustina Teresa, vecinos de la hacienda de San Nicolás. Con la intervención del cura, las tierras que solicitaban los “naturales” fueron cedidas por los señores Onofre Garduño, Félix Garduño y Miguel Bermeo (AGA, exp. 24/2152 “Restituciones (local)”, San Antonio Pueblo Nuevo, legajo 8, folios 17-18).

⁴ AGA, exp. 24/2152, “Restituciones (local)”, San Antonio Pueblo Nuevo, legajo 8, folio 17, 9 de septiembre de 1779.

⁵ AGA, exp. 24/2152, “Restituciones (local)”, San Antonio Pueblo Nuevo, legajo 8, folio 14, 17 de septiembre de 1877.

conflictos se expresaría la alianza entre los hacendados y las autoridades locales y estatales, por un lado. Por el otro, los indígenas se movilizaban para obtener el respaldo de instituciones y funcionarios del gobierno federal, como lo ilustra el caso de San Antonio Pueblo Nuevo.

En 1910, los mazahuas de Pueblo Nuevo habían perdido parte de las tierras que obtuvieron durante la Colonia debido a los sistemas de endeudamiento establecidos por las haciendas. Sus bajos ingresos y escasos recursos los había llevado a solicitar préstamos en dinero y en especie, dejando en prenda sus títulos primordiales. Al no poder pagar los elevados réditos que se les exigían, algunos cedieron los títulos de propiedad de 326 hectáreas al señor Juan de la Fuente Parres, dueño de la hacienda La Providencia⁶ en perjuicio de 150 comuneros. En 1914 denunciaron que sólo 15 de ellos eran deudores, por lo que se castigaba a quienes no habían contraído deuda alguna. Con la promulgación de la ley de enero de 1915, demandaron al gobierno constitucionalista la restitución de sus tierras y denunciaron una práctica similar al “anatocismo” bancario de nuestros días, pues los hacendados elevaban enormemente las deudas de los peones al cobrarles intereses sobre intereses. Indicaron que el señor Juan de la Fuente Parres, de origen español

...resolvió embargarnos nuestros terrenos de labor a lo cual no accedimos pues comprendimos que sería un gran perjuicio para nuestro pueblo, pues si bien se nos habían recogido nuestros títulos de propiedad como garantía del dinero, no todos habíamos hecho hipoteca de ello pues muy pocos fuimos los que hipotecamos, mas habiendo perjuicio se nos dijo pagar con pedazo de terreno que corresponde a nuestra comunidad que tienen más valor que el pago, en su mayor parte la deuda eran réditos.⁷

El 2 de marzo de 1917, la Comisión Local Agraria resolvió que no procedía la restitución en virtud de que los comuneros habían cedido a la hacienda las tierras demandadas. El 19 de julio de 1917, el gobernador del Estado de México ratificaba esa misma resolución.⁸

⁶ AGA, exp. 24/2152, “Restituciones (local)”, San Antonio Pueblo Nuevo, legajo 8, folios 37-38, 3 de diciembre de 1910.

⁷ *Ibidem*, folio 72.

⁸ *Ibidem*, folios 58-72 y 74, respectivamente.

Los mazahuas encontraron el apoyo de la Comisión Nacional Agraria (federal), la cual estimó que la comisión local había actuado de manera injusta. Señaló que los vecinos de Pueblo Nuevo habían sido víctimas de un sistema de deudas y de “...un despojo con visos de legalidad de los que frecuentemente cometiéronse en la época de gobiernos dictatoriales”.⁹

El 2 de febrero de 1918, el presidente de la República Venustiano Carranza ratificó la negativa de restitución. En esta ocasión, los vecinos de Pueblo Nuevo interpretaron que su pertenencia étnica había sido una de las causas más importantes de la negativa del gobierno revolucionario a sus peticiones:

...Nos quejamos al gobierno del estado y después de formarse un voluminoso expediente nada conseguimos, como era de esperarse, dada la diferente condición de nosotros pobres indígenas y el rico propietario español. Vino el periodo revolucionario y cuando lo creímos oportuno, durante el gobierno pre-constitucional, gestionamos la devolución de nuestro monte y llegamos a obtener orden para que se nos entregara [...] Pero vino el periodo constitucional del general Agustín Millán, y pronto el Sr. de la Fuente Parres (dueño de La Providencia) nos logró quitar nuestro monte y nos amenazó...¹⁰

Ante la negativa de Carranza, los mazahuas no se dieron por vencidos y, en 1921, se dirigieron de nuevo a la Federación para solicitar una dotación ejidal, señalando para tal efecto la expropiación de las tierras que la hacienda La Providencia les había quitado. La petición fue dirigida al secretario de Agricultura y Fomento de la Federación, y tuvo también el propósito de lograr la suspensión de la tala inmoderada del monte que les fue arrebatado por la hacienda La Providencia, la cual había metido aserraderos y destruido buena parte de los recursos forestales. Los mazahuas buscaron el respaldo de las autoridades federales en contraposición con el gobierno estatal, al que consideraban aliado de los hacendados: “...Inútiles han sido nuestros esfuerzos ante *el gobierno de nuestro estado pues sabido es*

⁹ *Ibidem*, folio 91.

¹⁰ AGA, exp. 24/2152, “Restituciones (local)”, legajo 5, folio 23, cursivas mías.

que tiene tendencias capitalistas, lo que nos hace comprender que nuestras quejas nunca serán oídas”.¹¹ Este escrito nos muestra nuevamente que los mazahuas no estaban aislados del contexto regional ni nacional. Posiblemente la referencia a las “tendencias capitalistas” del gobierno del estado proviene de las luchas de los mineros de Tlalpujahua, El Oro y Angangueo con quienes los mazahuas de Pueblo Nuevo estaban relacionados, sobre todo considerando su carácter de comerciantes que debían recorrer grandes distancias. Cabe señalar que a 5 km. de Pueblo Nuevo estaba la estación “Covadonga” del ferrocarril y que a 47 km. se encontraba el mineral de El Oro.¹² Asimismo, es probable que el Partido Socialista de los Trabajadores del Estado de México haya ejercido alguna influencia entre los mazahuas de San Antonio.

Los mazahuas se autodefinían como indígenas y consideraban como su enemigo al “rico hacendado español”, que era apoyado por un gobierno estatal de tendencias capitalistas. Ellos, por el contrario, se concebían a sí mismos como “indígenas” que no estaban en condiciones de hacer gestiones “...por ser en extremo pobres y no poder, por lo mismo, competir con nuestro adversario al que por esa razón tiene que vencernos...¡Pedimos justicia!”. Así, frente al gobierno federal los mazahuas se autodefinían como indios y pobres, en oposición a los españoles y ricos de la región.

El 10 de junio de 1922, los mazahuas de Pueblo Nuevo se dirigieron nuevamente al Presidente de la República.¹³ En esta ocasión hicieron referencia al poder e influencia del hacendado y a sus vínculos con el gobierno del presidente Carranza y solicitaron al nuevo presidente, el general Obregón, reconsiderar el acuerdo y amenazaron con marchar todos al Palacio Nacional y esperar allí todo el tiempo que fuese necesario hasta obtener una respuesta satisfactoria. En 1923, finalmente, se llevó a cabo un censo de po-

¹¹ AGA, exp. 24/2152, “Restituciones (local)”, legajo 5, folio 33.

¹² AGA, exp. 24/2152, “Restituciones (local)”, legajo 4, folio 186.

¹³ AGA, exp. 23/2152, “Ejidros, dotaciones”, legajo 1, folio 3. Firman 104 solicitantes, y señalan que la tierra podría ser tomada de la hacienda La Providencia. La misma solicitud se encuentra en Gaceta de Gobierno, Periódico oficial del Gobierno Constitucional del Estado de México, Tomo XIV, Toluca de Lerdo, miércoles 26 de julio de 1922, pág. 61.

blación para determinar si procedía o no el reparto agrario. En éste fueron registradas 999 personas, de las cuales, 253 eran jefes de hogar y solteros mayores de 18 años, quienes fueron considerados como posibles sujetos del reparto agrario.¹⁴

Llama la atención que en el censo aparezcan los nombres y una descripción de las ocupaciones de los varones, quienes en todos los casos fueron registrados como jornaleros. También aparecen las mujeres, quienes, a diferencia de los varones, no registran ocupación alguna, a pesar de que muchas de ellas trabajaban en los obrajes, eran comerciantes o laboraban en la industria del zacatón en algunas fases del proceso productivo, tales como el lavado y acomodo de la raíz. También llama la atención que las mujeres aparezcan sin apellidos. Todas fueron registradas con el nombre de “María” y se distinguían entre sí por su segundo nombre, de tal forma que sólo aparecen con el nombre de María Tomasa, María Agustina, María Candelaria, María Teresa, etc. La carencia de apellido es una forma de aniquilación simbólica de las mujeres, y de negarles su carácter de personas. Para efectos del censo agrario, tampoco aparecen como sujetos del reparto de tierras, con excepción de las viudas, quienes al igual que en los demás casos, carecen de apellido.

Al censo acudieron también los dueños y los representantes de la hacienda La Providencia y de los ranchos Dolores y Tres Estrellas, quienes se opusieron al reparto agrario. Uno de sus argumentos consistía en señalar que los vecinos de Pueblo Nuevo no eran agricultores, pues:

...no todos son jornaleros [...] sino que se dedican al comercio fijo o ambulante o a diversos trabajos industriales, por lo que no necesitan tierras, no conocen el cultivo ni muestran interés en esa actividad, y muestra de ello es que obtienen mejores rendimientos del comercio [...] gran número de los terrenos de San Antonio Pueblo Nuevo se encuentran abandonados, porque nadie los quiere trabajar.¹⁵

¹⁴ AGA, exp. 23/2152, “Ejid, dotaciones”, legajo 1, folios 81-111. Censo general agrario de San Antonio Pueblo Nuevo, San Felipe del Progreso, Distrito de Ixtlahuaca, noviembre 26 de 1923.

¹⁵ AGA, exp. 24/2152, “Ejid, Dotaciones” (TOCA), legajo 4, folio 81, 22 de agosto de 1927.

Los hacendados señalaron, asimismo, que la hacienda constituía una unidad agrícola industrial en explotación, donde trabajaban “más de dos mil braceros con una remuneración muy superior a las que pagan las haciendas vecinas”.¹⁶

En efecto, Pueblo Nuevo no era una comunidad de campesinos o agricultores porque la mayoría de sus miembros vivía de la venta de su fuerza de trabajo y del comercio. No obstante, sus ingresos eran muy reducidos: un jornalero recibía de 25 a 40 centavos diarios por 10 horas de trabajo, en tanto que el pago de transporte (a lomo de burro) a Ixtlahuaca o a San Felipe del Progreso costaba 50 centavos.¹⁷ Se trataba de una comunidad conformada básicamente por jornaleros y comerciantes que complementaban sus ingresos con la siembra de dos cuartillos en promedio, en tierras que, además, eran de muy bajo rendimiento.

Los documentos de la época nos permiten observar que muchos solicitantes de tierra se ausentaban del pueblo por varios días, debido a sus actividades comerciales. El día en que se efectuó el censo no se presentaron porque

*La falta de tierras laborables de que adolecen contribuye a que la mayor parte de dichos vecinos trabajan como arrieros y como jornaleros en las fincas colindantes no bastándoles para medio remediar sus más apremiantes necesidades del exiguo jornal que perciben.*¹⁸

De nueva cuenta, los hacendados lograron ganar el juicio pues el gobernador del Estado de México resolvió negativamente la solicitud de dotación ejidal y el 27 de febrero de 1927 dicha decisión fue ratificada por el presidente Plutarco Elías Calles.¹⁹ No obstante, la Comisión Nacional Agraria (federal) se inconformó con esta resolución y debatió los argumentos presentados por los hacendados. El 3 de mayo de 1928, con base en el artículo 27 de la Constitución, los vecinos de Pueblo

¹⁶ AGA, exp. 23/2152, “Ejididos, dotaciones”, legajo 1, folio 139. Dicha información es corroborada por la Comisión Local Agraria (folio 142) el 4 de abril de 1925.

¹⁷ AGA, exp. 23/2152, “Ejididos, dotaciones”, legajo 1, folios 124 y 125, oficio suscrito por ilegible Romero Paredes, de la Comisión Nacional Agraria, 11 de enero de 1925.

¹⁸ *Ibidem*, folios 124 y 125.

¹⁹ AGA, exp. 23/2152, “Ejididos, dotaciones”, legajo 4, folios 120 a 122.

Nuevo solicitaron nuevamente dotación ejidal, señalando las fincas y haciendas que podían ser afectadas.²⁰ Fueron entonces 451 solicitantes de tierra, entre los que se encontraban 17 mujeres, todas ellas viudas, cuyas edades oscilaban alrededor de los 30 años, siendo la más vieja de 45. Todas también se llamaban “María”. Fueron pocos los hombres de más de 45 años, pues sólo dos superaban dicha edad: uno de 50 años y otro de 55. No había más viejos.²¹ Los solicitantes eligieron a Trinidad Valdés y J. Guadalupe Valdés como sus representantes, quienes, según mis informantes, eran padre e hijo.

Según el censo agrario de 1923, la totalidad de los varones de Pueblo Nuevo era jornaleros que laboraban para las haciendas. En el censo de 1929 se presentan datos más precisos sobre los entonces 451 jefes de familia solicitantes de tierras. Éstos tenían las siguientes ocupaciones:

CUADRO 2

San Antonio Pueblo Nuevo Censo Agrario de 1929		
<i>Ocupación</i>	<i>Nº de jefes de familia</i>	<i>% del total</i>
Comerciantes y “fruteros”	198	43.9
“Raiceros” y jornaleros	189	41.5
Agricultores	16	4.0
Oficios: coheteros, carniceros, cereros, panaderos, tejamanileros y otros	14	3.5
Viudas que no registraron ninguna ocupación	14	3.5
Personas que no acudieron al censo porque se encontraban fuera de la comunidad	20	4.4

Fuente: elaboración propia con base en: Comisión Nacional Agraria, Censo Agrario, San Antonio Pueblo Nuevo, 10 y 11 junio de 1929. Archivo General Agrario (AGA), exp. 23/2152, “Ejididos, dotaciones”, legajo 2, folios 26 a 31 y 34-43.

²⁰ La solicitud fue hecha el 3 de mayo de 1928, y publicada en la Gaceta del Gobierno, tomo XXVIII, núm. 1, Toluca de Lerdo, miércoles 3 de julio de 1929, pág. 5.

²¹ AGA, exp. 23/2152.

Como se observa, 85.4% de los jefes de familia de Pueblo Nuevo estaba constituido por comerciantes y jornaleros, y sólo 4% tenía a la agricultura como su actividad fundamental. Al igual que en 1923, hubo personas que no acudieron al censo porque se dedicaban al comercio, ya que

...por su necesidad y falta de recursos tienen que hacer viajes a diferentes lugares para expender fruta, pues son pequeños comerciantes que se dedican a este género de comercio [...] La ausencia de su pueblo dura generalmente pocos días, los necesarios para terminar de expender su pequeña mercancía en algunos pueblos de la región.²²

Los dueños de las haciendas nuevamente argumentaron que los vecinos de Pueblo Nuevo no eran sujetos de reparto agrario, y señalaron que no eran agricultores, que no sabían trabajar la tierra y que esta actividad tampoco les interesaba.²³ Asimismo, indicaron que

Estos individuos dedican todo su tiempo a ir al Estado de Michoacán a comprar fruta para revenderla en los mercados próximos a “Pueblo Nuevo” [...] no pueden ser agricultores sino verdaderos comerciantes sin derecho a recibir parcela individual. Los raiceros son “braceros” de la Industria de Extracción y Beneficio de la Raíz de Zacatón a la que dedican todo su tiempo y que, por lo mismo, no son tampoco agricultores ocupados habitualmente a la agricultura.²⁴

Por su parte, el ingeniero Eduardo Juárez, el representante de la Comisión Nacional Agraria que fue comisionado para levantar el censo, defendió el derecho de los mazahuas a recibir tierra y señaló que: “...comerciantes y todo, tienen pequeños terrenos sembrados y como son insuficientes, se dedican a otras ocupaciones. Todo lo

²² AGA, exp. 23/2152, “Ejidios, dotación”, legajo 2, folio 44-46. Oficio dirigido al C. Delegado de la Comisión Nacional Agraria en el Estado. Firma, Ing. Eduardo Juárez, 13 de junio de 1929.

²³ AGA, exp. 23/2152, “Ejidios, dotación”, legajo 4, folio 186.

²⁴ *Ibidem*, folios 186 y 187, 2 de agosto de 1929.

cultivan excepto las zonas reservadas de superficie comunal, que son de uso común de pastos y montes”.²⁵

Finalmente, el 5 de septiembre de 1929 se dotó a los vecinos de Pueblo Nuevo con 2,860 hectáreas de las cuales 1,150 se tomaron de la hacienda La Providencia y 1,710 de la hacienda de San Diego Suchitepec.²⁶ Las tierras que se tomaron de La Providencia fueron adjudicadas a los ejidatarios, pero el hacendado interpuso de inmediato una solicitud de relocalización del terreno afectado. Las pertenecientes a la hacienda de San Diego Suchitepec no les fueron entregadas, pues a la hora de ejecutar la resolución presidencial, los peones de Suchitepec, que “desde tiempos inmemoriales” habían ocupado dichas tierras, se posesionaron de ellas y se opusieron a que los de Pueblo Nuevo las ocuparan. Asimismo, gestionaron su dotación ejidal, que fue resuelta favorablemente por el gobernador del Estado de México el 25 de febrero de 1931.²⁷

A partir de entonces se vivió una situación de tensión y enfrentamiento entre los dos núcleos ejidales, pues ambos habían sido dotados de los mismos terrenos. Las autoridades agrarias mediaron en el conflicto y se acordó que los de Pueblo Nuevo obtendrían la reposición de la misma cantidad de tierra en otro lugar. Sin embargo, dicha reposición no se llevó a cabo, pues aún en 1961, seguían peleando por ella.

Los mazahuas de Pueblo Nuevo también denunciaron el despojo de tierra ejidal por parte de La Providencia. El 16 de agosto de 1933, señalaron que dicha hacienda había invadido una parte de sus terrenos y estaban explotando la raíz de zacatón bajo el cuidado de un grupo de soldados. Obtuvieron apoyo de la Liga de Comunidades Agrarias, la cual solicitó la devolución de la tierra y la salida del ejército. En efecto, el antiguo administrador de la hacienda, Fortino Rojas, se había posesionado de una parte de sus tierras. Sin embargo, ahora éste aparecía como presidente del comisariado del ejido de El Depósito, otra comunidad debido a que, según se dijo, “abrazó la

²⁵ AGA, exp. 23/2152, legajo 2, folio 46. Oficio que acompaña al censo agrario, suscrito por Eduardo Juárez, Ing. Sub-Auxiliar de la Comisión Nacional Agraria, junio 13, 1929.

²⁶ Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos, jueves 14 de noviembre de 1929, tomo LVII, núm. 11, pág.7.

²⁷ AGA, exp. 23/2152, “Ejididos, dotaciones” (TOCA), legajo 4, folio 357.

causa del agrarismo” y asesoró a los peones acasillados para que obtuvieran tierra.²⁸

Cuando los mazahuas fueron dotados de tierra, sus aspiraciones de campesinizarse se vieron obstaculizadas por otros factores. De acuerdo con la resolución presidencial, se les entregaba la tierra en usufructo, pero no para usos agrícolas sino para actividades “forestales”. En la resolución se previno a los ejidatarios sobre las cláusulas de la Ley Forestal que regulaban el acceso a dicho recurso. Aunque buena parte del bosque había sido destruida por las haciendas, la resolución obligaba a los ejidatarios a continuar con la única actividad de tipo “forestal” que en dichos terrenos se podía realizar: la extracción de raíz de zacatón. Los ejidatarios también deberían “observar” la explotación comunal de las tierras dadas en usufructo, para lo cual se conformaría un “Comité Particular Administrativo”, con base en las disposiciones del artículo 27 constitucional, párrafo 7, fracción 6.

Bajo tales disposiciones, el reparto agrario significaba para los mazahuas de Pueblo Nuevo dejar de ser jornaleros sin tierra para seguir siendo jornaleros, pero ahora en sus propias terrenos. Así pues, Adolfo de la Fuente Parres, heredero de las haciendas La Providencia y Anexas, perdía la posesión legal de los terrenos pero continuaría controlando el procesamiento y la comercialización del zacatón. También suministraría al ejido la semilla, a condición de que los ejidatarios le vendieran el producto con el lavado inicial. El zacatón fue monopolizado por el ex hacendado, quien sólo permitió a sus sobrinos realizar la compra y procesamiento total de la raíz producida en la región. Para 1932, esta familia contaba con tres plantas industriales en San Felipe del Progreso. En 1934, gran parte de la raíz extraída en el municipio se beneficiaba en los talleres de la región, y otro tanto se enviaba a Toluca y a la ciudad de México, de donde se exportaba a Europa.

Las viejas estructuras hacendarias lograban adaptarse a los nuevos tiempos postrevolucionarios. Los antiguos hacendados perdían el control de una fase del proceso productivo sin abdicar de su calidad de acaparadores, industrializadores y exportadores.

²⁸ *Ibidem*, legajo 4, folio 458.

La producción zacatonera comenzó a menguar después del reparto agrario, pues a pesar de las prohibiciones establecidas en la Ley Forestal, muchos ejidatarios decidieron dejar de ser “raiceros” para dedicarse a la siembra de maíz, avena y otros cultivos. Años después, el cambio en el uso de la tierra se conjugó con la caída del precio del zacatón en el mercado internacional: la fabricación de las fibras sintéticas lo desplazaron en los años de la Segunda Guerra Mundial.

De lo anterior se puede concluir que en el proceso de conformación de los núcleos agrarios, los conflictos de linderos y las rivalidades entre comunidades vecinas ahondaron el proceso de segmentarización de la etnia mazahua en múltiples comunidades locales. En la lucha agraria los mazahuas no actuaron de manera unificada como una etnia, sino de manera atomizada como solicitantes de tierra.

En todo el conflicto agrario se mostró una profunda división entre los órganos de gobierno local y federal. El grupo local, integrado por hacendados y juntas locales, se aglutinó en torno a la presidencia municipal de San Felipe del Progreso y el gobierno del Estado de México. El otro grupo estaba conformado por funcionarios de la Federación, particularmente de la Comisión Nacional Agraria que había apoyado abiertamente a los mazahuas de San Antonio Pueblo Nuevo. Esto nos revela por qué Aguirre Beltrán confiaba en que el gobierno revolucionario podría operar como factor de cambio en las regiones interculturales.

Las alianzas coyunturales de los vecinos de Pueblo Nuevo constituyeron un capital social que les permitió movilizar a su favor las contradicciones entre los órdenes de gobierno local y federal. En este caso, los mazahuas obtuvieron un mayor apoyo de las instituciones federales para enfrentar a la fuerza organizada del poder local integrada por los hacendados, las autoridades municipales y del gobierno del estado.

LOS MAZAHUAS Y SU TERRITORIO

La ubicación geográfica

El territorio de los mazahuas está dividido por el eje neovolcánico transversal y por las fronteras municipales y estatales del Estado nacional. En el Estado de México el territorio se divide en once municipios: San Felipe del Progreso, Atlacomulco, Temascalcingo, Villa Victoria, Villa de Allende, El Oro, Jocotitlán, Ixtlahuaca, Do-

nato Guerra, una parte de Jiquipilco y Valle de Bravo. En el estado de Michoacán se ubica en Zitácuaro y Angangueo, siendo el primero el que tiene mayor concentración de hablantes de lengua mazahua.

CUADRO 3

Estado de México
Población de 5 años y más hablante de mazahua

<i>Municipio</i>	<i>H.L.I.</i>	<i>Municipio</i>	<i>H.L.I.</i>
San Felipe del Progreso	44,633	Villa Victoria	4,827
Ixtlahuaca	19,665	Donato Guerra	4,246
Temascalcingo	14,011	Villa de Allende	958
Atacomulco	11,360	Jiquipilco	852
El Oro	5,011	Valle de Bravo	222

Fuente: elaboración con base en los tabuladores del XI Censo General de Población y Vivienda, INEGI, 1990, México.

CUADRO 4

Estado de Michoacán
Población de 5 años y más hablante de mazahua

<i>Municipio</i>	<i>H.L.I.</i>
Zitácuaro	2,722
Susupuato	112
Angangueo	10

Fuente: elaboración con base en los tabuladores del XI Censo General de Población y Vivienda, INEGI, 1990, México.

De acuerdo con el XI Censo General de Población y Vivienda (INEGI, 1990) la población hablante de mazahua de cinco años y más asciende a un total de 127,826 personas. Su distribución es la siguiente:

Con motivo de su emigración, los mazahuas se han ido extendiendo en el espacio al emigrar a las ciudades de México, Tijuana, Baja California, Ciudad Juárez, Chihuahua, e incluso hacia Estados Unidos. De acuerdo con los datos del propio censo, en la zona metropolitana de la ciudad de México se registró en 1990 a un total

de 12,827 hablantes de mazahua de cinco años de edad y más. Es de suponer que las familias mazahuas son más numerosas que el número de hablantes de lengua indígena que registra el censo, sobre todo considerando el ocultamiento de datos por parte de los censados, así como por el hecho de que muchos migrantes de segunda generación han dejado de hablar la lengua de sus padres, aunque se autoadscriben a la comunidad de sus progenitores.

La relación de los mazahuas con su territorio

Los mazahuas han sufrido un proceso de separación entre su cultura y territorio desde el siglo XVI, situación que se ha prolongado hasta el presente. Sin embargo, esto no significa necesariamente su des-territorialización en términos simbólico-afectivos. El territorio continúa siendo una de las formas de objetivación y anclaje simbólico de su identidad. Los montes y montañas, los ríos, ojos de agua, etc., se integran como geosímbolos y referentes de la tradición oral, de los mitos, de la ritualidad. En ese sentido los territorios se constituyen como territorios culturales.

¿Qué es el territorio y cuál la relación con los procesos culturales? Giménez (1999a: 29) define al territorio como “el espacio apropiado y valorizado –simbólica y/o instrumentalmente– por los grupos humanos”, lo que lo distingue del espacio, el cual aparece como la realidad material preexistente a todo conocimiento y a toda práctica. De acuerdo con esta definición, el territorio sería el resultado de la apropiación y valorización del espacio mediante la representación y el trabajo. Es el espacio apropiado y valorizado simbólica y/o instrumentalmente por los grupos humanos. Por tanto, el territorio no se reduce a ser un mero escenario o contenedor de los modos de producción y de la organización del flujo de mercancías, capitales y personas: también constituye un significante denso de significados.

Al hablar de los territorios culturales, Giménez señala que frecuentemente éstos se encuentran superpuestos a los territorios geográficos, económicos y políticos. El territorio de los conquistadores primero y el del Estado “nacional” después, estableció una distribución geoeconómica según las diversas actividades productivas y económicas. También el territorio quedó fragmentado por fronteras político-administrativas, tanto en el periodo colonial como en el independiente. En estos periodos, las ciudades constituyeron el nudo

a través del cual los grupos dominantes articularon diversas redes regionales, nacionales e internacionales, a la vez que ejercieron su control sobre los grupos dominados.

No obstante, los territorios culturales han tenido una dinámica diferente. Por ejemplo, se puede observar una geografía cultural del territorio mazahua distinta a la geografía política del Estado “nacional”. Mientras que este último divide el territorio en municipios y fronteras estatales, la geografía cultural de los mazahuas expresa un proceso de apropiación que realizan en términos simbólico-expresivos. La región norte del Estado de México y parte de Michoacán constituye una sola región cultural reconocida por los mazahuas contemporáneos a través de toda una geografía que les es propia y que les permite identificar y valorar diversos lugares. Está presente en sus rituales, en los ciclos ceremoniales, en las referencias geo-simbólicas asociadas con sus mitos. También se encuentra en la tradición oral que alude a los lugares sagrados y a sitios prohibidos, a entidades anímicas benefactoras y malélicas.

Para los emigrantes, el territorio ancestral constituye un referente de identidad. A éste acuden continuamente por diversos motivos, ya sea para rendir homenaje a sus muertos, enterrar a sus difuntos, bautizar a los hijos, celebrar una boda, asistir a las fiestas del santo patrón o bien, para curarse o atender a algún familiar enfermo.

Los mazahuas constituyen una etnia singular de campesinos-proletarios que continuamente realizan movimientos pendulares entre el lugar de origen y de destino. Sus visitas continuas al territorio ancestral han sido una práctica que permite la actualización de su identidad étnica. Entre aquellos que han dejado de hablar su lengua y desconocen las tradiciones de las comunidades de origen de sus padres y abuelos, la ida a la comunidad se presenta como una especie de “curso intensivo” por medio del cual la lengua es reaprendida. Lo mismo sucede con algunas costumbres. Basta con que los jóvenes que nacieron en la ciudad vayan a vivir allá por unos meses para que se actualicen. Los migrantes guardan relaciones estrechas con sus territorios a través del intercambio de bienes materiales y simbólicos, del intercambio matrimonial, de las relaciones con sus antepasados, en su participación en el sistema festivo y ceremonial y, en las representaciones colectivas que hacen referencia a los geo-símbolos ubicados en su territorio ancestral. Ello nos confirma que

se puede abandonar físicamente un territorio “... se puede perderlo como espacio en el que despliegan las actividades instrumentales, productivas o políticas, pero ello no implica necesariamente su pérdida como referente simbólico y subjetivo” (Giménez, 1999a: 54).

¿Son los mazahuas un grupo étnico?

Con esta pregunta entro en un último punto de reflexión: ¿constituyen los mazahuas una etnia o son un grupo étnico? Junto con Figueroa, parto de considerar que para reconocer un grupo étnico no basta con identificar a cierto número de personas que poseen rasgos culturales comunes. Es necesario, además, que entre sus miembros se establezca un sistema de interacciones con base en un sentimiento de pertenencia generado a partir de tales rasgos (Figueroa, 1994: 163).

El proceso de etnicización ha conducido a que los mazahuas, como conjunto, no constituyan un grupo real de interacción. Sus grupos de interacción real están situados al nivel de pequeñas comunidades y su autoadscripción está limitada a la comunidad local, siendo éste el tipo de organización primario al que se adscriben. A diferencia de otras etnias, como los yaquis (Figueroa, 1994: 164), los mazahuas no se encuentran integrados a una organización más amplia y abarcadora más allá de su comunidad local. La fragmentación y desarticulación que viven es el resultado de la fragmentación y pérdida de su territorio. De acuerdo con la definición de “grupo étnico” de Barth (1976), los mazahuas no constituyen un grupo étnico “organizacional”, pues las personas que comparten la lengua y la cultura mazahuas no cuentan con un sistema de organización social más allá de la comunidad local. El grupo étnico organizacional, por tanto, sólo se ubica al nivel de la comunidad, siendo éste uno de los niveles que una etnia puede manifestarse.

Una etnia es una entidad distinta a lo que conforma un grupo étnico ya que

... mientras que todo grupo étnico es una etnia, no todas las etnias se manifiestan como grupos étnicos (en sentido estricto)... Muy pocas etnias (al menos este es el caso de las etnias originarias de México) constituyen grupos reales. En algunos casos las etnias sólo existen como comunidades dispersas e inconexas, sin una organización

interna y con un sentido de adscripción meramente comunitario (Figueroa, 1994: 163).

Barabás (1996: 46-47) y Bartolomé (1997: 41-55) también han advertido diversos problemas que se presentan cuando se confunde una etnia con un grupo étnico. Para estos autores, los hablantes de una misma lengua que se relacionan con una cultura específica no constituyen, por ese solo hecho, grupos étnicos sino “grupos etnolingüísticos”. Estos últimos son entidades históricas que en mayor o menor medida comparten lengua y cultura. El grupo etnolingüístico es aquel que se integra por “...los hablantes de un conjunto de variantes de una lengua y de las normas regionales de cada una de ellas” (Barabás, 1996: 46).

Los grupos etnolingüísticos son identificados a partir de la clasificación externa a los sujetos que los integran, ya que conforman “categorías no conscientes para las personas clasificadas y que, por lo tanto, no aluden a identidades abarcativas ni tienen, comúnmente, poder de convocatoria para la acción colectiva” (Barabás, 1996: 47). Los grupos etnolingüísticos (o etnias de acuerdo con Figueroa) son categorías estadísticas construidas por las instituciones del Estado para identificar poblaciones a partir de ciertas características (fundamentalmente la lengua) pero que, al igual que las cosas, no son por ese solo hecho actores sociales.

Se ha señalado que uno de los errores que se han cometido cuando se equipara a la etnia o al “grupo etnolingüístico” con el “grupo étnico” es presuponer que los grupos etnolingüísticos constituyen unidades de autoadscripción, contra toda evidencia empírica. Los yaquis y mayos, por ejemplo, conforman un mismo grupo etnolingüístico porque hablan la misma lengua (el *cahíta*) y tienen un mismo origen racial, poseen religión y costumbres semejantes. Sin embargo, no se autoadscriben al mismo grupo étnico (Figueroa, 1994: 159). De acuerdo con ello, los grupos etnolingüísticos suelen estar integrados por grupos étnicos, los cuales pueden ser definidos como “unidades de conciencia para sí y de sí en relación, que tienen poder de convocatoria para la acción colectiva y que permiten, por lo tanto, entender la dinámica concreta de la etnicidad en la interacción social y política” (Barabás, 1996: 48).

En los grupos etnolingüísticos existen “formaciones étnicas”, es decir, grupos capaces de comportarse como tipos organizacionales que pueden generar categorías de autoadscripción y de adscripción por otros que definen una identidad colectiva. Así pues, los grupos etnolingüísticos pueden bajo ciertas circunstancias y contextos específicos, convertirse en grupos étnicos.

La organización social contemporánea de los mazahuas, como señalamos, se encuentra fragmentada en decenas de pequeñas comunidades, en ocasiones enfrentadas entre sí por conflictos de linderos. Carecen de una organización política propia más allá del ámbito meramente pueblerino. Sin embargo, esta afirmación habría que matizarla, pues tampoco se trata de grupos que se encuentren totalmente atomizados y carentes de toda interacción. Es frecuente que los integrantes de los pueblos vecinos acudan a las fiestas de San Antonio Pueblo Nuevo y de San Mateo, y que éstos correspondan a sus visitas. Existe un nivel de interacción intercomunitario sustentado en el sistema festivo y ceremonial que convendría conocer con mayor profundidad. Así pues, aunque los mazahuas no conforman un grupo étnico en sentido estricto, es decir, no integran un grupo étnico “organizacional” con capacidad de convocatoria a la acción política, sí lo son potencialmente dependiendo del contexto. Las relaciones que las comunidades establecen a través del sistema festivo y ceremonial propician la interacción social y en un momento dado, les permite identificarse en la acción colectiva.

Por otra parte, aunque el apego socioterritorial de los mazahuas se presenta a partir de la pertenencia a la comunidad local, también es cierto que su noción de territorio rebasa el ámbito meramente pueblerino. Los mazahuas identifican y nombran un gran número de lugares relativamente alejados de sus comunidades locales. Pueblos, rancherías, parajes, cerros y montañas cuyas toponimias tienen nombre en náhuatl o en español, también son nombrados en mazahua. Éstos se integran a una geografía cultural que les es propia y que engloba a todo el norte del Estado de México (desde Ixtlahuaca hasta Temascalcingo) y parte de Michoacán (en la zona de Zitácuaro). En esta amplia región, tanto los migrantes de Pueblo Nuevo como los de San Mateo conocen las toponimias en lengua mazahua, sobre todo las personas de mayor edad. También afirman que en los diversos pueblos de la región

norte del Estado de México y en Michoacán “hay gente que habla como nosotros”, y también que “hay personas que son como nosotros”. Este reconocimiento obliga a la solidaridad aun en ausencia de toda interacción social. Así se observa en un testimonio de la señora Agustina Ramírez, de 64 años, originaria de San Mateo. Ella dijo:

Hace mucho tiempo me subí en un camión que no era el que iba a mi pueblo y me perdí. Llegué hasta Santa Ana Nichi, que yo no conocía. No traía dinero ni había comido nada, pero la gente [de allá] me dio de comer y para los pasajes. Ellos me vieron así, que hablamos lo mismo, que yo era como ellos...

Los mazahuas, en tanto colectividad cultural, pueden experimentar cierto sentimiento de solidaridad aun en ausencia de toda interacción y contacto próximo en virtud de que sus miembros comparten la lengua y ciertos valores que les son comunes, así como por el hecho de pertenecer a una determinada categoría social. Las pertenencias sociales desempeñan un papel fundamental en la conformación de algunas identidades sociales, entre ellas, las identidades étnicas, lo que les permite reconocerse cuando se encuentran en la ciudad.

Las mujeres y el territorio

Por último, cabe reflexionar en torno a la relación que guardan las mujeres con el territorio. Como mencionamos en la Introducción, en una sociedad patriarcal como la mazahua, las mujeres cuentan con espacios restringidos. Su acceso a los recursos se encuentra limitado por los sistemas de herencia patripotestal y su pertenencia a la comunidad está dada por los vínculos con un varón, sea el padre, el hermano o el cónyuge. Cuando las mujeres se unen conyugalmente, pasan a pertenecer a la familia, al barrio y al pueblo del varón.

Las mujeres no pueden heredar la tierra y cuando así ocurre, es en el caso de las viudas que llegan a fungir como depositarias de la misma en espera de que sus hijos crezcan y la puedan heredar. Este sistema se ve reflejado en el hecho de que las asambleas ejidales y comunales son espacios masculinizados, de tal suerte que las viudas procuran evitarlas, pues en algunos casos han sido objeto de “bromas” ofensivas y de burlas.

El uso del espacio por parte de las mujeres se encuentra restringido. Son comunes las sanciones que reciben cuando andan solas por el monte, como veremos en el capítulo siguiente. Adicionalmente, no existen fuentes de trabajo para ellas en el lugar de origen, por lo que difícilmente las migrantes han considerado emprender el retorno.

No obstante el uso diferencial del territorio de acuerdo con las categorías de género, no se observa una diferencia sustancial entre hombres y mujeres con respecto al apego simbólico afectivo al mismo. Las mujeres suelen ser importantes promotoras de las visitas de los migrantes al lugar de origen, a pesar de que en el pueblo ellas (al igual que los hombres que han emigrado) no siempre son bien vistas. Algunos en el pueblo expresan que los migrantes varones son quienes llevan las drogas y las armas al pueblo y los chismes se refieren a la inapropiada conducta sexual de las mujeres que se han marchado.

Por otra parte, las migrantes reprueban una serie de costumbres, tales como los abusos sexuales y el “robo” de la novia, práctica que distinguen de la fuga concertada. También rechazan el maltrato físico del que son objeto por parte de sus cónyuges. Sin embargo, estas prácticas no las alejan de su comunidad ni las compele a abandonar sus tradiciones para adoptar las costumbres de los mestizos. Hay mujeres migrantes que logran reunir algún dinero para comprar un terreno en su pueblo a fin de edificar una vivienda. Otras, sin embargo, se ven obligadas a vender su tierra a algún pariente del marido (éste es el caso de las viudas), pues sus recursos no siempre les permiten tener una casa en la ciudad y otra en el pueblo. Los recursos que obtienen por su tierra los invierten en las viviendas que tienen en la ciudad. Sin embargo, reciben alojamiento entre sus parientes en sus continuas visitas a la comunidad de origen. Otras más, dejan a los hijos en el pueblo mientras que ellas trabajan en la ciudad para llevarles el dinero.

Las mazahuas consideran que las mujeres carecen de derechos en sus pueblos. Sin embargo, esta percepción no se contrasta negativamente con la situación que viven las mujeres mestizas de la ciudad de México. Consideran que los mestizos de la ciudad llegan a tener costumbres aún más negativas pues también maltratan a sus mujeres, suelen ser viciosos y más violentos que los hombres de sus pueblos.

El apego simbólico afectivo al territorio constituye una metáfora de su identidad étnica. El lugar de origen es tenido como un refe-

rente de identidad que continuamente utilizan para contrastarlo positivamente con la ciudad. Aunque la urbe les provee de recursos económicos, también les acarrea una gran cantidad de problemas: desde la violencia que se vive a diario con la discriminación, hasta aquellos que tienen que ver con el consumo de drogas y prácticas delictivas en las que algunos de sus muchachos se han visto involucrados. Hacen alusión a la moral comunitaria para contrastarla con la moral de los “urbanos”. ¿Por qué habrían de cambiar sus pertenencias socioterritoriales si la sociedad urbana y mestiza no ofrece una alternativa mejor?

Hasta hace muy poco, las mujeres no accedían al poder político del pueblo. En 1997, por primera vez una de ellas (emigrante por cierto) postuló su candidatura a delegada municipal de San Antonio Pueblo Nuevo. Logró su triunfo apoyada por otras mujeres migrantes, y también por algunos varones. Gobernó en ese ámbito por tres años, aunque a costa de un enorme sacrificio (Oehmichen, 2000). En contraste, ninguna mujer mazahua ha logrado conquistar algún cargo político o puesto de representación popular en la ciudad de México.

Podemos concluir que el proceso de etnicización que condujo a la separación de la cultura y territorio, llevó a la segmentarización organizativa de los mazahuas en pequeñas comunidades locales. Actualmente, la comunidad local se presenta como una forma primaria de organización social que se expresa también en la lucha por la tierra. Los mazahuas no lucharon como un grupo etnolingüístico para reterritorializarse, sino que cada comunidad local lo hizo por su cuenta. En la lucha agraria esta forma de organización llevó al enfrentamiento entre comunidades vecinas, dificultando un proceso de identificación étnica y regional frente a la nación y los intereses de las haciendas. Hasta hoy, entre los mazahuas la identidad étnica se expresa a través del apego a la comunidad local. No obstante, el hecho de que se compartan elementos culturales comunes abre la posibilidad de que en el futuro los mazahuas puedan actuar como grupo étnico organizacional. Compartir una cultura y lengua comunes ha propiciado que los migrantes mazahuas de diversas regiones y comunidades se reconozcan en la ciudad.

CAPÍTULO 3

LA MIGRACIÓN MAZAHUA

INTRODUCCIÓN

La migración es el resultado de un conjunto de factores objetivos y subjetivos que actúan tanto en la expulsión como en la atracción de la fuerza laboral campesina. En este capítulo exploro algunos factores presentes en los movimientos migratorios de los mazahuas. Para ello he retomado un modelo analítico propuesto por Enrique Santos Jara (1991). De acuerdo con este autor, la migración rural-urbana es el resultado de la articulación de un conjunto de factores objetivos y subjetivos, tanto de carácter rural como urbano, que expulsan o atraen, respectivamente, a la fuerza laboral campesina.

Los factores objetivos de expulsión tienen que ver con un conjunto de determinantes, básicamente económicas, que impulsan a la fuerza laboral a emigrar. Entre ellos están: la incapacidad de los campesinos de vivir del producto de la tierra debido al fraccionamiento de sus parcelas y a la dificultad para acceder a mejores tierras; la erosión de los suelos; la expansión de la producción capitalista en su doble proceso (la expropiación de tierras y/o de sus productos y la proletarización de fuerza la de trabajo); la ausencia de alternativas laborales en las localidades rurales; el incremento en el precio de los insumos agrícolas y el crecimiento de la población. A estos se agrega la ausencia o la insuficiencia de servicios básicos tales como: la electrificación, sistemas de agua potable, escuelas de educación media y superior, infraestructura productiva y la violencia. Dichos factores, sin embargo, no serían tales si no existiesen factores objetivos de atracción. Éstos son, sobre todo, de tipo económico y social, ya que la estructura urbana abre mayores posibilidades de acceso al empleo y a los servicios, aunque los migrantes no siempre se beneficien de estas ventajas relativas.

Los factores subjetivos, tanto de expulsión como de atracción, hacen referencia a la percepción del contraste que el campesino elabora entre el campo y la ciudad, a partir de la comparación subjetiva entre el “agro real” y la urbe posible.

Pero no sólo existen factores objetivos y subjetivos de atracción y expulsión. De ser así, la mayoría de los habitantes del medio rural ya hubiese emigrado. Santos Jara plantea la existencia de factores objetivos y subjetivos de contención que impulsan a las personas a permanecer en sus lugares de origen.

En las comunidades mazahuas se presentan factores objetivos y subjetivos que impulsan a la gente a emigrar. Éstos adquieren características particulares dependiendo de las condiciones particulares de cada comunidad y de la composición de los grupos domésticos.

En este capítulo analizaré los procesos migratorios de San Antonio Pueblo Nuevo y de San Mateo cuyos factores objetivos y subjetivos, tanto de expulsión como de atracción, tienen como trasfondo la pobreza derivada de la articulación desventajosa de sus comunidades con el proceso más amplio de acumulación de capitales. Dicha articulación ha generado procesos de estratificación social, la lucha faccional y la violencia que ha incidido en la expulsión de los migrantes indígenas. Asimismo, abordaré la manera en que la pertenencia categorial de género matiza las condiciones particulares de vida de los hombres y de las mujeres indígenas, tanto en los lugares de origen como de destino, y la manera en que modula las causas objetivas y subjetivas de sus movimientos migratorios.

Parto de considerar que las migraciones de las mujeres se encuentran más condicionadas que las de los varones por: la etapa que viven en su trayectoria de vida, su estado civil, la situación de presencia/ausencia de hijos y de la pareja, y por la estructura del hogar (Szasz, 1995: 130). El papel asignado a las mujeres en la reproducción hace que el contexto familiar tenga una mayor importancia en la emigración femenina que en la masculina. Por otra parte, la migración se encuentra condicionada por el mercado laboral, en virtud de que en éste opera una selección de los individuos que son incorporados para desempeñar determinado tipo de trabajo de acuerdo con su sexo, escolaridad, etnia, edad y clase social.

Al igual que los hombres, las mujeres indígenas que emigran a las ciudades encuentran ocupación en aquellas actividades cuyo

acceso no se encuentra obstaculizado por su escaso capital cultural para intercambiar en el mercado laboral. El capital cultural –socialmente valorado– es aún más reducido para las mujeres si tomamos en cuenta que en ellas se acentúan la baja o nula escolaridad y un dominio más limitado del idioma español.¹

Las mujeres procedentes del medio rural tienden a ocuparse en actividades que tanto en la ciudad como en el campo son consideradas y valoradas socialmente como “propias de su sexo”, tales como el servicio doméstico, la maquila y el trabajo domiciliario. Pero a diferencia de otras migrantes rurales, las mujeres indígenas deben atravesar por una especie de *rite de passage* para acceder al empleo remunerado o a cualquier otro espacio ocupacional. El caso más evidente se presenta cuando son contratadas como empleadas domésticas donde deben aprender a utilizar diversos aparatos de los que carecen en sus hogares y a preparar y consumir alimentos que anteriormente no estaban en su dieta. Además, habrán de adquirir otros hábitos: diferentes maneras de peinarse y de vestirse, y expresarse con mayor fluidez en español de acuerdo con las exigencias de la sociedad receptora.²

¹ La baja escolaridad, el analfabetismo y el monolingüismo son más frecuentes entre las mujeres que entre los hombres indígenas. El XI Censo General de Población y Vivienda (INEGI, 1990) registró en el ámbito nacional a un total de 1,564,862 hablantes de lengua indígena (HLI) de 15 años y más bajo la condición de analfabetismo. De ese total, 36% fueron hombres y 63.98% mujeres. Entre los HLI de 5 años y más, se registró un total de 4,032,067 personas que no asistían a la escuela. De ellas, 48.55% fueron hombres y 51.4% mujeres. En esta misma población se registraron 836,2245 personas que no hablaban español, de las cuales 35.6% fueron hombres y 64.4% mujeres.

² La adquisición de nuevos hábitos no significa necesariamente la adopción, por parte de las indígenas, de las formas mestizas de feminidad valoradas por la clase media. Por otra parte, las empleadoras se asegurarán que sus empleadas domésticas no se conviertan en una competencia. Cuando el caso lo requiere, le comprarán un uniforme para que todos se enteren quién es la patrona y quién la empleada (Goldsmith, 1990). El uso generalizado de los “cuartos de servicio” en casas y apartamentos expresa que la disposición arquitectónica sirve para marcar distancias y jerarquías. Estos casos muestran que los grupos dominantes siempre son los más activos promotores del mantenimiento de las fronteras étnicas y de clase.

Cientos de mujeres indígenas no tienen acceso al empleo remunerado y realizan actividades económicas que pueden hacerse compatibles con su papel reproductivo. Son productoras de artesanías y comerciantes informales que expenden su mercancía en la vía pública. Esto les permite obtener ingresos y atender a sus hijos pequeños en el lugar de trabajo, como se ha podido observar en el Distrito Federal (Arizpe, 1975a), en Ciudad Juárez, Chihuahua (Pérez Ruiz, 1993) y en Tijuana, B. C. (Velasco, 1996). Otras mujeres indígenas se incorporan al trabajo como sexo-servidoras (Angoa, 1999) y sólo una minoría ha logrado acceder a empleos como profesionistas.

Las características que adquieren los movimientos migratorios, tanto de hombres como de mujeres, tienen que ver con un conjunto de factores, objetivos y subjetivos, presentes tanto en las zonas rurales como en las ciudades, como veremos en el caso de los y las mazahuas de este estudio.

SAN ANTONIO PUEBLO NUEVO

El caciquismo y la violencia

Como señalé en el capítulo anterior, los mazahuas de San Antonio Pueblo Nuevo habían luchado por campesinizarse, es decir, por contar con un pedazo de tierra que les permitiera acceder a sus productos. Éste era un pueblo de “hombres libres” que se distinguía de sus vecinos, los peones acasillados de las haciendas, por tener la posibilidad de salir de la región y dedicarse al comercio. Sus principales ingresos no provenían de la agricultura sino del trabajo asalariado y del comercio. Es decir, no era una “comunidad campesina” en sentido estricto, ni tampoco una comunidad de peones acasillados.

Poco después del reparto agrario, Pueblo Nuevo vivió una cadena de conflictos violentos que dejaron una profunda fractura en la comunidad que, hasta hoy, está presente entre diversas familias.³ Se

³ Los conflictos entre familias aumentaron el número de muertos y alcanzaron a los emigrantes de segunda y tercera generación residentes en la ciudad de México. En 1996, un migrante de retorno fue asesinado en el pueblo y el crimen quedó impune. Su hija, una mujer de 46 años, dice que no se ha hecho justicia, por lo que pensó en ir a cobrar venganza: “...Yo me iba a jugar el todo por el todo. Les dije a mis hermanos que estoy dispuesta a todo porque desde que mataron a mi papá ya nada me importa”. Otro caso se presentó en junio de 1997 durante la fiesta en

generó un conflicto faccional por el control de la producción zacatonera, auspiciado y alimentado por intereses externos a la comunidad.

Los hacendados dejaron de controlar la fase primaria de la producción, pero un nuevo actor social aparecería en la escena como uno de sus principales aliados para controlar la producción zacatonera de la región: el Banco Nacional de Crédito Ejidal. Dicha institución buscó controlar el proceso productivo de los ejidos a fin de asegurar y “racionalizar” el abasto a la industria y fiscalizar la administración de los recursos ejidales. En respuesta, los ejidatarios se aglutinaron en torno a sus representantes para formar un bloque común frente a los “otros”, los “de fuera”, considerados como aliados de uno de sus principales enemigos históricos: los ex hacendados.

Así pues, en 1932, a tres años de haberse constituido el ejido, los agentes del banco se dirigieron a las autoridades agrarias para acusar a los representantes del comisariado ejidal de atraer la simpatía de sus compañeros al permitirles explotar, sin control ni vigilancia, la raíz de zacatón y sin permitir al banco intervenir en la supervisión administrativa del ejido. A los ejidatarios también se les imputó una actitud de franca oposición a todo tipo de intervención y fiscalización por parte de las instituciones del Estado.

En 1936, un inspector del departamento agrario informó, entre otras cosas, que el banco había tratado infructuosamente de controlar la compra y venta de la raíz y acusó al tesorero del comisariado ejidal de ser

...un agitador, quien al igual que en otros comisariados ejidales, ha mal aconsejado para poner resistencia al control que pretende poner el banco en esa materia y en el presente caso en San Antonio Pueblo Nuevo, los campesinos han tenido dificultades con empleados del banco debido a la impericia, mala administración, consejos y poco

honor a San Antonio, donde un joven residente en el D.F. fue asesinado en la pista de baile. Los mazahuas atribuyen este crimen al consumo de drogas. En 1998, acudí a la fiesta con Doña Margarita Medina y tuve la oportunidad de conversar con muchos de sus parientes. Meses más tarde me enteré de que algunas personas de una familia rival andaba temerosa de una venganza debido a un conflicto suscitado en la ciudad de México, por lo que su estancia en el pueblo fue muy breve. Al parecer, todo fue una falsa alarma.

escrúpulo del agitador Eligio Maya que por todos los conceptos pretende ser absoluto y manejar el ejido a su capricho sin permitir que fuera de su personal nadie pueda prejuzgar sus actos [sic].⁴

La lucha por el control de la producción desató la violencia y adquirió matices de un conflicto interétnico que propició la expulsión de la comunidad de todas las personas ajenas a la misma, asentadas en el centro del pueblo. La violencia se precipitó el 12 de octubre de 1936 cuando un grupo de soldados se dirigió a San Antonio Pueblo Nuevo para detener a los dirigentes ejidales.⁵ De los hechos ocurridos ese día existen dos versiones. La primera proviene del jefe del Departamento Agrario (federal), quien manifestó que los soldados se encaminaron hacia las casas Eligio Maya y Eusebio García, ambos miembros del comisariado y como no los encontraron empezaron a amenazar a los ejidatarios y sus familiares, y luego los golpearon y los balacearon,

...y como los soldados ya estaban ebrios golpearon también a una mujer en “estado interesante”. Luego entraron a las casas de los ejidatarios y sacaron sus cobijas y lo que encontraban. Cuando las fuerzas iban con rumbo a La Purísima se encontraron a los ejidatarios que venían de su trabajo con sus familiares y los balacearon, por lo que corrieron para salvar sus vidas. Eligio Maya y Eusebio García no han cometido delito alguno, ni deben ser perseguidos.⁶

Esta afirmación fue respaldada por los ejidatarios que rindieron su declaración, quienes también señalaron que todos esos atropellos

⁴ AGA, exp. 23/2152 “Ejididos, dotaciones” (TOCA), legajo 4, folio 463, reporte de Guillermo Davis, Inspector del Depto. Agrario, 9 de noviembre de 1936.

⁵ *Ibidem*, folio 360.

⁶ AGA, exp. 23/2152, legajo 4, “Ejididos, dotación” (TOCA), folios 454 y 455. Oficio dirigido al C. Andrés Figueroa, General de División, Palacio Nacional, y suscrito por el Lic. Sabino Vázquez, Jefe del Departamento Agrario el 14 de octubre de 1936. En este escrito se pidió castigo a los culpables del enfrentamiento. En otro oficio, del 13 de noviembre de 1936, (legajo 4, folio 456 del mismo expediente agrario), la Confederación Campesina Mexicana también a Eligio Maya y a Eusebio García, a quienes reconoció como “los auténticos representantes del ejido”.

no tuvieron motivo legal alguno, y que “aun suponiendo que hubiere alguna acusación en su contra, todos los demás ejidatarios son inocentes”. Pidieron, asimismo, castigo para quienes cometieron tales desmanes y solicitaron la intervención del presidente de la República para que ordenara una investigación.

La otra versión proviene del sargento segundo y de cuatro soldados del mencionado batallón, cuyas aseveraciones fueron respaldadas por quienes vivían en el centro del pueblo y por el presidente municipal de San Felipe del Progreso. Ellos afirmaron que de forma “amistosa y amable” mandaron a llamar a los representantes ejidales para interrogarlos. Éstos se fueron a esconder y mandaron tocar las campanas “en son de motín”, con lo que el pueblo se congregó en la plaza y

...en una actitud hostil contra las fuerzas federales, primero las mujeres y luego los hombres, comenzaron a lapidar a pedradas a los soldados[...] se amotinaron más de 300 personas entre hombres, mujeres y niños que hicieron causa común [...] Los amotinados hicieron varias descargas con armas de fuego, [del destacamento de La Purísima, localizado a 5 km.] llegaron más soldados y sólo así se calmaron los ánimos belicosos de los revoltosos.⁷

Por su parte, el presidente municipal, Rodolfo Salgado, aseguró que no hubo ninguna agresión ni amenazas por parte de la fuerza federal, sino que “por el contrario, los ejidatarios hostilizaron y faltaron el respeto a los soldados con pedradas y balazos”.⁸ Los prejuicios étnicos se expresaron plenamente, como se hace constar en la declaración del inspector agrario que rindió su testimonio:

Los ejidatarios se dedican a extraer junto con todos sus familiares la raíz de zacatón durante 10 o 15 días cada mes. Cada jefe saca hasta 100 kg. de raíz que les produce de 45 a 50 pesos. Los otros 15 días restantes se dedican a vender sus mercancías y parte de su producto

⁷ *Ibidem*, folio 467. Inspector Guillermo Davis, 9 de noviembre de 1936. Se anexa la transcripción de la parte que rindió el comandante de policía de San Felipe del Progreso.

⁸ *Ibidem*, folio 468.

lo emplean en la compra de alcohol y pulque embriagándose constantemente en todo el periodo que no trabajan. Este poblado y los adyacentes conforman comunidades indígenas de raza mazahua que no entienden el español y acostumbrados desde su origen a vivir en un sistema de tribu o cacicazgo, la cultura y la civilización está muy distanciada de estos grupos... (que)... hacen resistencia a la influencia civilizadora de la cultura y sociedad del Supremo Gobierno ha tratado de impartirles. [sic, cursivas mías].⁹

Con el propósito de exhibir la “indiferencia y abulia” de los individuos de la “raza mazahua”, el gerente agregó: “hay más de 500 niños de ambos sexos y sólo concurren a la escuela 45 niños y el profesorado de esta escuela pudo presentar en exámenes a 9 escolares”. Acusó a los ejidatarios de no corresponder a la labor educativa del gobierno ni obligar a sus hijos a acudir a la escuela. Asimismo, indicó que Eligio Maya había usurpado el comisariado “... porque es cacique que se encuentra apoyado por la mayoría de sus compañeros, hay anarquía en el orden moral y económico”.

El informe antes citado señala también que el comisariado ejidal estaba dividido y que algunos de sus miembros habían huido del pueblo temerosos de un atentado hacia sus personas. Además se informaba que los tres miembros del Consejo de Vigilancia estaban amenazados de muerte por Eligio Maya, a quien también se le imputó la mala administración del dinero recaudado por la venta de la raíz de zacatón.

Al parecer, Eligio murió asesinado en 1938. Se nombró entonces a un nuevo comisariado ejidal encabezado por Manuel Valdés. Sin embargo, los ex hacendados y banqueros no permitieron que los nuevos representantes ejidales tomaran posesión de sus cargos, y auspiciaron la lucha faccional al interior de la comunidad. Esto se deduce de la aparición en escena de un nuevo sujeto que pronto se haría famoso en toda la región mazahua, al ser conocido como el jefe de un grupo de gatilleros: Jacinto Pérez. Este sujeto, originario de Pueblo Nuevo, recibía el apoyo de Rodolfo Salgado, ex presidente municipal de San Felipe del Progreso. Según consta en diversas denuncias, fue

⁹ Informe presentado por el Inspector Guillermo Davis, Comisión Nacional Agraria, *Ibidem*, folio 468.

identificado como un aliado incondicional de los agentes del banco y de los ex hacendados, ahora llamados “pequeños propietarios”.

A los pocos días de haber sido electo el nuevo comisariado, Salgado y los banqueros acudieron a las autoridades agrarias del Estado de México, a fin de evitar su reconocimiento. Éstas hicieron intervenir al inspector Valentín Vidrios, quien “se presentó para obligar por la fuerza a los miembros del comisariado ejidal a poner su renuncia, sobornado por el líder troglodita Jacinto Pérez”.¹⁰

Fueron frecuentes las denuncias contra Jacinto Pérez y su grupo de gatilleros, a quien se le acusó de ser el autor material e intelectual de diversos crímenes ocurridos en el pueblo y en comunidades vecinas, entre ellas, San Antonio Mextepec. Ante la ola de violencia, el 10 de diciembre de 1938, los ejidatarios de San Antonio Pueblo Nuevo se dirigieron a la ciudad de México para solicitar la intervención de la Secretaría de Gobernación y señalaron:

*Desde hace cerca de dos años hemos venido luchando en nuestro pueblo para que sea desterrada la influencia de algunos pequeños propietarios de la región interesados en controlar la explotación de la raíz de zacatón que se produce en nuestras tierras ejidales [...] Los pequeños propietarios para conseguir sus propósitos no han vacilado en dividir a nuestro pueblo y ya han creado una situación de un sinnúmero de víctimas y para ello se han valido de Jacinto Pérez, a quien le han proporcionado armas de fuego y parque para que por medio del terror nos subordine a las pretensiones de los terratenientes.*¹¹

Jacinto Pérez, protegido por el ex presidente municipal de San Felipe del Progreso, según diversas denuncias, había formado un grupo armado de individuos que habían cometido múltiples asesinatos “[...] sin que hasta la fecha las autoridades judiciales hayan procedido a castigar sus crímenes, pues en 3 ocasiones que han estado presos por el delito de homicidio, han salido bajo fianza o libre por cohecho a las autoridades judiciales” [sic]. Tan sólo entre enero y octubre de 1938

¹⁰ AGA, exp. 23/2152 “Ejididos, dotación”, (TOCA), legajo 4, folio 480, 15 de junio de 1938.

¹¹ *Ibidem*, folio 482, 10 de diciembre de 1938. Oficio dirigido al Lic. Ignacio García Tellez, Secretario de Gobernación, México, D.F.

fueron asesinados los siguientes ejidatarios: Eusebio García, Francisco Cruz, Braulio Sánchez, Faustino Luciano, Felipe Luciano, Andrés Maya, Guillermo Correa, Cruz Trinidad, Tomas Serapio, Crescencio Serapio, Eleuterio Cruz y Secundino Cruz. Los dos últimos, a sabiendas de que los andaban buscando para matarlos, corrieron a esconderse a casa de su padre, donde poco después fueron alcanzados por un grupo de 50 hombres capitaneados por Jacinto Arias y Luis Cruz, quienes los mataron sin ningún escrúpulo. También fue golpeada la señora María Magdalena, viuda del difunto Eusebio García, quien fuera miembro del comisariado ejidal.¹²

En julio de 1940, fueron asesinados Esteban Gómez y su esposa, María Cirila. En junio de 1942, Felipa García fue ultimada en su casa. En 1943, corrieron la misma suerte María Aceveda, Julián Desiderio y J. Melquiades Martínez, este último en la escuela del poblado.

El 22 de agosto de 1945, al frente de los indígenas y campesinos de San Antonio Pueblo Nuevo, Manuel Cruz y Bartolo Laureano denunciaron nuevamente los asesinatos alevosos que hasta entonces habían quedado impunes, debido a que las autoridades de Ixtlahuaca no habían procedido con energía y advirtieron que ellos estaban señalados para ser las siguientes víctimas. Anteriormente los miembros del comisariado habían solicitado garantías a la jefatura de la 22 zona militar, la que envió su destacamento bajo las órdenes del capitán Segundo Rodríguez, pero desgraciadamente

*...el citado capitán después de tener una comida en casa de Rodolfo Salgado, ex-presidente municipal de San Felipe del Progreso y cabeza principal del grupo de terratenientes que ha querido apoderarse de nuestros productos ejidales, cambió de parecer y en vez de darnos las garantías para lo que fue comisionado, entró en abierta camaradería con Salgado, con Jacinto Pérez y demás asesinos dándoles garantías a los mismos.*¹³

Nuevas denuncias se presentaron pocas semanas después, pero ahora también en contra del ejército debido a que muchas mujeres habían sido golpeadas por los soldados. Así lo hicieron saber las señoras

¹² *Ibidem*, folio 482.

¹³ *Ibidem*, folio 482-483.

María Magdalena García, María Atilana y María Romualda, quienes fueron agredidas por un capitán acompañado de otros militares.

Ante este cúmulo de atrocidades, los mazahuas demandaron el encarcelamiento de Luis Cruz, Jacinto Pérez y de otros asesinos, así como desarmar a la gavilla comandada por este último. También informaron que 300 personas irían al Palacio Nacional y no se irían sin ser atendidos por el presidente de la República.

El clima de violencia había sembrado el terror en la comunidad a grado tal que, en lo sucesivo, todos los escritos y denuncias dirigidos a las autoridades sólo contendrían la firma y huella digital de los ejidatarios sin que sea posible reconocer ninguno de sus nombres. A pesar de estas denuncias, Luis Cruz y Jacinto Pérez gozaron de gran impunidad.

El grupo caciquil, además, les impidió a las viudas y a los huérfanos ejercer sus derechos ejidales, por lo que tuvieron que abandonar el pueblo. Con las viudas también se marcharon otros ejidatarios amenazados de muerte. Todos ellos se dirigieron a la ciudad de México y llegaron al único lugar que ésta les ofrecía: el mercado de La Merced y su área de influencia. Desde la ciudad proseguirían la lucha, en alianza con los parientes que se quedaban en el pueblo.

Yo estaba muy chica, tendría yo como 5 años, pero todavía me acuerdo que en casa llegaba con mi papá muchas mujeres con sus niños [...] Iban llorando, estaban muy asustadas, no tenían qué comer ni a dónde irse. Todos nos venimos para acá. Todo fue por la matazón que hicieron los caciques ¿Y todo para qué? Se acabó la raíz. No sirvió para nada (Sra. Cristina Remigio, 47 años).

Uno de los hijos del difunto Manuel Cruz, con su madre y hermanos salió de la comunidad cuando era muy pequeño. Desde la ciudad de México proseguiría la lucha de su padre y se convertiría en un agente transformador de la comunidad emigrada que contribuiría a la reconstitución del grupo, teniendo como eje la lucha por la recuperación de la tierra que les fue arrebatada por los caciques. Él comenta:

Desde que cumplí 17 años he luchado siempre por los pobres. A nosotros los mazahuas siempre nos han pisoteado, siempre nos han querido tener abajo [...] Acá [en la ciudad de México] se vino mucha gente pobre porque los caciques no dejaban trabajar, no había ni para

comer [...] No todos los pobres se vinieron, muchos se quedaron allá. Entonces, desde que yo era muy joven iba a la Reforma Agraria, iba allá en Toluca para hacer trámites pero nunca nos hicieron caso. Ya lo ve ahora, hubo reparto agrario en 1993 y todo se lo repartieron entre ellos otra vez, nada más les tocó a los ricos. A los pobres otra vez no nos dieron nada.

Este dirigente no podía visitar el pueblo porque estaba amenazado de muerte. Hacía apenas unos años los caciques le tendieron una trampa: le hicieron creer que debería acudir al pueblo porque irían las autoridades agrarias a resolver lo del reparto de tierras que había venido gestionando. Acudió al llamado junto con su familia y otros solicitantes radicados en la ciudad de México. Sin embargo, antes de llegar al pueblo cayeron en una emboscada:

Los caciques le gritaron a mi tío “¿quieres tierra? ¿sí, de veras, quieres tierra? pues te la vamos a dar, pero tres metros abajo”. Entonces los caciques sacaron su pistola y cortaron cartucho. Eran muchos. Mi tío se bajó de la camioneta y les dijo que entraran en razón, que no dispararan porque con él iban muchas mujeres y niños inocentes (Lorena Cruz, 26 años).

La violencia ejercida desde el poder político local tomó carta de naturalización: todos los asesinatos quedaron impunes y se impuso la “ley del revólver” con la plena complicidad de los agentes gubernamentales. En los años siguientes, muchos otros fueron abandonando el pueblo y se dirigieron a la ciudad de México.

Una tensa calma se impuso en Pueblo Nuevo, una vez que hacia finales de los cuarenta, Luis Cruz Gil, el gatillero aliado a Jacinto Pérez, fue nombrado presidente del Comisariado Ejidal, cargo que desempeñaría hasta mediados de la década de 1980, apoyado en su gestión por los jefes agrarios de la zona ejidal y por las sucesivas autoridades municipales. Diversas denuncias hablan del abuso y de la impunidad de que gozó sin que hubiera poder dispuesto a enfrentarlo. En 1953, por ejemplo, se le acusó de exigir a los ejidatarios entre 40 y 50 pesos por pago de contribuciones; de haberles embargado a otros sus aperos de labranza y semillas; y de detener y mantener encerrados a diez campesinos que le exigieron aclarar el

destino de los fondos comunales. En 1957, fue denunciado por su antiguo aliado, Jacinto Pérez, a causa de sus prácticas abusivas y lo acusó de acaparar tierras, despojar a los campesinos de sus parcelas y enseres del hogar, y de no rendir cuenta de las utilidades obtenidas por la venta de raíz de zacatón. Este hombre tuvo que salir de la comunidad e irse a vivir a la ciudad de México con su familia.¹⁴

Luis Cruz se mantuvo en el poder gracias al apoyo que le brindaron desde el exterior de la comunidad y a la colaboración de once hombres armados que tenía bajo su mando. Para 1957, se denunciaron dos nuevos homicidios perpetrados por este grupo. Ese mismo año, un grupo de vecinos de Pueblo Nuevo se dirigió al presidente de la República para manifestar que: “El comisariado ejidal nos impide entrar a trabajar a nuestras parcelas porque estamos amenazados de muerte y como ya ha habido asesinatos pedimos respetuosamente la inmediata intervención de Usted ordenando al Jefe de la XXII Zona Militar nos imparta garantías para que podamos trabajar”.¹⁵ En octubre de 1972, un grupo de 54 ejidatarios radicados en la ciudad de México denunció a Luis Cruz, por haber acaparado 150 hectáreas de terreno ejidal y 30 hectáreas de terreno comunal, y por tener asolado al ejido con sus pistoleros.¹⁶

Con el triunfo de Luis Cruz se consolidó el caciquismo indígena, un sistema de control e intermediación política que reinaría en San Antonio Pueblo Nuevo por más de tres décadas. Durante este periodo, el poder del cacique en la comunidad fue casi absoluto. La señora MJT, de 76 años de edad, sobrina de Luis Cruz, recuerda que en su juventud ella estaba encargada de pesar la raíz de zacatón antes de enviarla a San Felipe del Progreso. Tenía bajo su mando cuadrillas de hasta 120 trabajadores que laboraban en la extracción de la raíz. Cuenta que en diversas ocasiones tuvo que empuñar el rifle para ahuyentar a quienes intentaban meterse a las tierras que su tío usufructuaba.

¹⁴ AGA, exp. 23/2152 “Ejididos, dotación”, (TOCA), legajo 4, folio 660. Escrito firmado por Jacinto Pérez y Tiburcio Valdés, quienes se ostentan como “representantes” del pueblo. 30 de abril de 1957.

¹⁵ AGA, exp. 25/2152, “Ejididos, ampliación”, legajo 14, folio 82. Oficio del 16 de mayo de 1957 firmado por Eleuterio Cruz Valdés y Esteban G. Ilegible.

¹⁶ *Ibidem*, folio 88 y 89. En esa fecha, los ejidatarios nombraron a Manuel Cruz Maya como su representante en la ciudad de México.

Hasta mediados de la década de 1980, Luis Cruz Gil fue la autoridad máxima en el pueblo: el cacique. Tenía el control político al interior del ejido y de la producción zacatonera. Su poder derivaba de sus relaciones con el exterior, particularmente de sus vínculos con los sucesivos presidentes municipales. Fungió como intermediario entre la comunidad y las instituciones del Estado. Centralizó el trato con los agentes gubernamentales en todos los asuntos de interés público. También se convirtió en un agente transformador que impulsaría al interior de la comunidad las políticas aculturativas y homogenizadoras del Estado mexicano. La señora MJT, de 76 años de edad, sobrina del cacique, dice que su tío

...hizo muchas cosas buenas para el pueblo. Me acuerdo que se iba montado en su caballo hasta por allá en el monte para llevarse a los niños para la escuela [...] Su esposa era la maestra. La gente no quería a los niños mandarlos a la escuela, pero mi tío por la fuerza se los llevaban [...] Muchos no estaban de acuerdo con él, pero ahora se lo agradecen.

El poder de Luis Cruz Gil era tan absoluto que ni los agentes del Centro Coordinador Indigenista Mazahua Otomí, con sede en Atlacomulco, habían podido ingresar. Su sombra domina aún después de su muerte y está presente en la memoria colectiva entre los emigrantes. Muchos han señalado que los hijos del difunto Luis Cruz también son caciques y viven en el centro del pueblo. Sin embargo, también reconocen que el caciquismo se ha reblandecido, pues “ya no es como antes, ahora por lo menos ya podemos ir al pueblo, antes no”.

La violencia y el empobrecimiento de las familias precipitaron la emigración masiva hacia la ciudad de México, a la que llegaron para seguir haciendo lo que ya hacían en su pueblo: desempeñar el trabajo pesado y el comercio de frutas. Pero a diferencia de lo que hacían en el pueblo, el comercio de frutas en la ciudad se convertiría en una actividad realizada principalmente por las mujeres. Los hombres trabajarían como peones en la industria de la construcción, o como cargadores, macheteros y “diablos” en el mercado de La Merced. Algunos se desplazaron hacia el comercio cuando lograron incorporarse a una organización de tianguistas. Todos estos oficios los dejaron en herencia a las nuevas generaciones, quienes en el curso de los años han tenido pocas oportunidades de movilidad social.

La producción zacatonera recibió un golpe mortal a partir de la fabricación de fibras sintéticas. El zacatón continuó exportándose, pero en escala más reducida y con menores dividendos, y con ello menos empleos. Actualmente, el zacatón se produce para la fabricación de escobetas, escobas y otros artículos de limpieza. Al igual que en otras épocas, los ejidatarios venden la raíz a los intermediarios. En ocasiones, la raíz es enganchada por los intermediarios a través de sistemas de créditos en especie. La producción se compromete por los campesinos a cambio del pago anticipado en maíz y otros alimentos o en bebidas alcohólicas.

Con el declive de la industria del zacatón los ingresos de la comunidad fueron menguando, por lo que aun las familias que no fueron expulsadas a causa de los conflictos faccionales, se vieron forzadas a emprender la emigración para subsistir. Así, por ejemplo, a pesar de que doña JC está emparentada con los caciques, tuvo que emprender la emigración. Su salida de la comunidad fue precipitada cuando su marido la abandonó. Sin marido ni dinero y sin hijos mayores que suplieran al padre, se dirigió con sus ocho hijos a la ciudad, donde vivió en casa de un hermano suyo. En los años sesenta, se convirtió en una importante dirigente de comerciantes mazahuas en la ciudad de México. Su capacidad de liderazgo y su extensa red de parientes le permitieron aglutinar a las comerciantes ambulantes de su pueblo que vendían en el centro de la ciudad. Fungió como representante de su grupo en las negociaciones con el gobierno y consiguió espacios para la venta callejera de frutas y golosinas. Su capacidad de lucha y negociación la dejó en herencia a una de sus nietas, quien se desempeña hoy en día como dirigente de dos organizaciones: una de comerciantes en el centro de la ciudad y otra de *vagoneros* que expenden su mercancía en los trenes del Sistema de Transporte Colectivo (Metro).

A la primera oleada de emigrantes siguieron otros que se fueron incorporando a la capital. Las familias enemistadas por los conflictos faccionales en el pueblo siguen distanciadas y su rivalidad se expresa aun en la ciudad. A pesar de todo, bajo ciertas circunstancias, han tenido que aliarse para conformar frentes en defensa de sus intereses comunes. Hacen valer su distinguibilidad étnica para obtener su reconocimiento como un actor social colectivo para reclamar su derecho al trabajo y/o a la vivienda. La ciudad los ha vuelto a juntar y hay al menos un caso en

que el amor pudo más que la guerra. Dos jovencitos descendientes de familias rivales, hace algunos años se conocieron “en la calle” en la ciudad de México. Cuando ella tenía 14 años de edad y él 16 se unieron conyugalmente a pesar de la oposición de los padres de ambos.

CUADRO 5

Comunidad de San Antonio Pueblo Nuevo
(población y vivienda)

<i>Barrio</i> ⁽¹⁾	<i>Población total</i>	<i>% de viviendas con piso de tierra</i>	<i>% de viviendas sin agua entubada</i>	<i>% de viviendas s/energía eléctrica</i>
El Cuarenta y Cuatro	488	27.2	96.3	19.8
Santa Ana	301	96.4	96.4	61.8
San Diego	636	61.0	86.3	93.2
Santa Cruz	171	41.2	100	94.1
El Cerrito ⁽¹⁾	359	62.3	98.4	50.8
Agua Zarca ⁽²⁾	743	56.4	99.1	46.4
El Pintado ⁽³⁾	250	56.8	100	100
Centro	393	23.8	49.2	38.1

Fuente: elaboración propia por agregación en el ámbito de la localidad. *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas*, Instituto Nacional Indigenista, 1993. Debido a que los *Indicadores* proporcionan información por localidad (no por comunidad), sólo conociendo los nombres de los barrios que integran a la comunidad se pudieron obtener las cifras censales.

(1) Existían dos localidades con el nombre de El Cerrito en el municipio de San Felipe del Progreso. Opté por incorporar la que registraba menor población, pues sus cifras son las que más concuerdan con la información de campo.

(2) Existen dos localidades en el mismo municipio con el nombre de “Agua Zarca”. Seleccioné la que decía Agua Zarca-Pueblo Nuevo.

(3) Aparecen dos localidades con el nombre de “El Pintado”. Sin embargo, El Pintado-Pueblo Nuevo tiene una población superior a los 1000 habitantes. Esta información no concuerda con la obtenida en campo, pues dicho barrio tiene menos de 100 habitantes. Las cifras sobre las carencias de servicios en ambas localidades son similares.

La pobreza rural

Los miembros de San Antonio Pueblo Nuevo viven en condiciones de pobreza,¹⁷ aunque éste no es el caso de todos. Los procesos de estratificación han ocasionado que las familias del centro del pueblo concentren los mayores recursos. La ausencia de fuentes de empleo, la baja productividad y la escasez de tierra cultivable, el crecimiento demográfico, el alto costo de los insumos agrícolas y la ausencia de diversos servicios, constituyen causas objetivas de expulsión. Algunas de estas

CUADRO 6

San Antonio Pueblo Nuevo
(alfabetismo y escolaridad)

<i>Barrio</i> ⁽¹⁾	<i>Población total</i>	<i>% monolingües</i>	<i>% analfabetas</i>	<i>% con primaria incompleta</i>
El Cuarenta y Cuatro	488	0.7	41.5	60.5
Santa Ana	301	0	50.6	82.2
San Diego	636	3.4	47.6	80.9
Santa Cruz	171	0	50.0	69.4
El Cerrito	359	3.6	55.6	82.7
Agua Zarca	743	3.7	35.1	68.4
El Pintado	250	1.1	53.7	78.4
Centro	393	0.8	28.5	64.8

Fuente: elaboración propia con agregación en el ámbito de localidad. *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas*, Instituto Nacional Indigenista, 1993. Al igual que en el cuadro anterior, aquí se muestra que el porcentaje de analfabetismo en el centro es más bajo que en los barrios periféricos.

¹⁷ Se entiende por pobreza cuando el ingreso o la autoproducción de un hogar no bastan para cubrir las necesidades de la Canasta Normativa de Satisfactores Esenciales, elaborada por COPLAMAR. Esta canasta incluye: alimentación, vivienda, salud, higiene, educación, cultura y recreación, transporte, vestido y calzado. La pobreza extrema se presenta cuando no se pueden cubrir las necesidades de la canasta submínima: alimentación, vivienda, salud, higiene y educación. Véase Hernández Laos, 1992.

condiciones se pueden observar en los indicadores socioeconómicos del XI Censo General de Población y Vivienda levantado en 1990.

Como se observa en el cuadro, en el centro del pueblo se registran los porcentajes más elevados de viviendas con energía eléctrica, agua entubada y con pisos de cemento. El centro está formado por una traza cuadrangular en donde se ubican la iglesia, los comercios y las oficinas de la delegación municipal. Contrasta con el resto de la comunidad por el tipo de viviendas, ya que alberga construcciones residenciales de buen tamaño y de cemento, en tanto que en los barrios periféricos aún es posible observar viviendas de tejamanil. Al interior de la comunidad se expresa la pugna entre el centro y los barrios periféricos a causa de la centralización política y administrativa que tiende a beneficiar a los que viven en el centro.

Aunque las cifras en este nivel de agregación no están desglosadas por sexo, todo hace suponer que el mayor porcentaje de monolingüismo y analfabetismo se concentra en las mujeres. Esto se deduce por observaciones realizadas en el trabajo de campo. Por lo general, las mujeres mayores de 40 años no aprendieron a leer y escribir durante su infancia. Algunas residentes en la ciudad de México acuden a cursos de alfabetización para adultos y han comentado que sus padres no las enviaron a la escuela porque estudiar se consideraba una actividad “para las ricas”. Ahora ellas envían a sus hijas a la escuela, al igual que a los varones. Otras han dicho que sus padres no veían ninguna utilidad a que las mujeres fueran a la escuela, pues en el pueblo bastaba con que supieran preparar el *nixcometl* (nixtamal) y “echar tortillas”.

COMUNIDAD INDÍGENA DE CRESCENCIO MORALES (SAN MATEO)

Una “región de refugio” indígena

La región mazahua está dividida por las fronteras que dividen a los estados de México y Michoacán. También está separada por el Eje Neovolcánico Transversal, que conforma una geografía montañosa de pendientes inclinadas.

En lo que hoy es el municipio de Zitácuaro, Michoacán, en 1585 se hablaban cuatro lenguas indígenas: otomí, mazahua, tarasco y matlatzinca (Gerhard, citado por E. Zárate, 1987: 47). De ellas, las dos últimas desaparecieron de la región en los primeros años de la Colonia. Entre 1593 y 1604 los indios fueron congregados y ubicados

en las regiones serranas. Zitácuaro se convirtió en una ciudad que llevó el nombre de Villa de Peñaranda y Bracamonte, ubicada junto al pueblo de indios de San Juan Zitácuaro, el cual terminó por imponer su nombre a la ciudad y al municipio.

Durante el Virreinato, la Villa de Zitácuaro se convirtió en un importante centro económico y político que unía al Valle de Toluca con toda la región de Tierra Caliente de Michoacán y Guerrero. Hacia 1897, el ferrocarril la unió con Maravatío y con las zonas mineras de Angangueo y El Oro. Con ello se convirtió en el centro comercial más importante de la región.

La topografía de Zitácuaro se caracteriza por lo escarpado de sus pendientes, razón por la que no se desarrollaron grandes haciendas, ya que las áreas montañosas no fueron codiciadas por encomenderos ni hacendados. Tampoco se tienen noticias de la existencia de latifundios. A diferencia de los mazahuas ubicados en los valles del Estado de México, los de Michoacán no fueron peones acasillados de las haciendas.

Los mazahuas y otomíes quedaron asentados en las regiones serranas, en tanto que la población blanca y mestiza se ubicó en los pequeños valles. Las características de las relaciones indomestizas de Zitácuaro se asemejan a las “regiones interétnicas de refugio” descritas por Aguirre Beltrán (1967). Se trata de relaciones de dominación indomestizas de origen colonial cuyo “centro rector” se ubica en la ciudad, desde donde los blancos y mestizos desplegarían su dominio económico y político sobre su *hinterland* indígena.

En la ciudad de Zitácuaro se concentró un conjunto de actividades administrativas y comerciales. A ella acudían los indígenas a trabajar y/o a dejar el producto de su trabajo. De la etapa revolucionaria no se tienen noticias de movimientos armados de indígenas o comuneros. La reforma agraria se efectuó, al parecer, sin ningún problema, pues las tierras pertenecientes a las comunidades indígenas les habían sido otorgadas desde el periodo colonial. Durante el cardenismo (1934-1940) se crearon nuevos ejidos y se restituyeron las tierras a las comunidades indígenas que habían sido invadidas por las haciendas vecinas de San Diego Suchitepec y La Providencia, cuyos cascos se ubicaban en el Estado de México, y a las cuales me referí en el capítulo anterior.

Hasta ahora, Zitácuaro sigue siendo una importante ciudad comercial. Las calles alrededor de los mercados y las plazas públicas son invadidas por mujeres mazahuas y otomíes que van a comercializar textiles, animales y productos agrícolas. Gran parte de la ciudad se dedica al comercio y los servicios, y alberga las oficinas de diferentes instituciones gubernamentales (Secretaría de Agricultura, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca) además de sucursales bancarias y escuelas de niveles medio y superior.

El municipio de Zitácuaro tiene diez demarcaciones político administrativas denominadas “tenencias” que funcionan como agencias municipales. De ellas, ocho son indígenas: Los Bernal (Ziráhuato), Los Alzati (San Felipe) y Curungueo son otomíes. Los mazahuas ocupan las tenencias de Nicolás Romero (San Andrés), Francisco Serrato (San Bartolo), Crescencio Morales (San Mateo y Macho de Agua) y Donaciano Ojeda (San Francisco). Las comunidades de Coatepec de Morelos, Chichimequillas de Escobedo, Aputzio de Juárez y Zitácuaro (Carpinteros y San Juan) son mestizas. Cada tenencia agrupa cierto número de núcleos agrarios (comunidades agrarias y ejidos). Todas cuentan con tierras que jurídicamente son reconocidas como bienes comunales y como ejido, con excepción de Carpinteros y Donaciano Ojeda, que sólo tienen bienes comunales (E. Zárate, 1987).

La administración de estas demarcaciones está a cargo de un jefe de tenencia, en quien se delega la autoridad municipal y es electo por votación. El patrón de asentamiento en las tenencias es disperso, pero cuentan con un centro donde se ubican la iglesia, las oficinas de la jefatura de tenencia y algunos servicios. Esta distribución propicia que la toma de decisiones se concentre entre los que viven en el centro y que no siempre se consulte a las bases para la toma de decisiones.

Crescencio Morales es una de las tenencias más grandes de todo el municipio. Cuenta con una extensión de 8 mil hectáreas de tierra boscosa, cuya mayor proporción le fue otorgada desde tiempos virreinales. En su interior viven comuneros, ejidatarios y propietarios particulares. El comisariado de bienes comunales también funge como comisariado ejidal. Los pequeños propietarios no participan de las asambleas de bienes comunales y ejidales.

Crescencio Morales tiene dos comunidades: San Mateo y Macho de Agua. La primera está conformada por cuatro manzanas cuyos

integrantes poseen y trabajan uno o varios pedazos de tierra. La actividad agrícola es el eje de la producción y el maíz el principal cultivo, que es destinado al autoconsumo. San Mateo es atravesado por un pequeño riachuelo que es aprovechado en labores de riego. Sin embargo, el riego sólo favorece a los campesinos de la manzana I, ubicada en el centro del poblado. La ganadería es una actividad complementaria a la agricultura. El tipo de ganado más abundante es el ovino, especialmente importante para los mazahuas, pues de él obtienen lana que emplean para la producción de textiles y carne con la que preparan (y algunos expenden) ricas barbacoas. Los ingresos provenientes de la actividad forestal son importantes para la comunidad, sobre todo para las familias que carecen de riego y que se encuentran asentadas en las manzanas periféricas. Las mujeres realizan bordados que llevan a vender a Zitácuaro y a la ciudad de México en pequeñas cantidades. Participan también del cuidado de los animales y de la recolección de algunas plantas comestibles y medicinales y de ramas que son empleadas como combustible.

Las personas de San Mateo no saben la razón por la cual su tenencia lleva el nombre de “Crescencio Morales”. Al parecer, este nombre les fue impuesto desde el exterior para honrar a un prócer que combatió contra los franceses durante la Intervención. Algunos miembros del comisariado han tratado de averiguar quién era ese hombre, pero no han obtenido respuesta. Los mazahuas se autodefinen como gente de “San Mateo” y se distinguen de quienes viven en “Macho de Agua”, caserío habitado por mestizos que se encuentra ubicado en el entronque que une a la terracería que conduce a San Mateo con la carretera México-Zitácuaro. Los vecinos de la Comunidad Indígena de Francisco Serrato se autodefinen como gente de “San Bartolo”. Al igual que la gente de San Mateo, éstos suelen referirse a su comunidad con el nombre de su santo patrón, y no por la denominación impuesta desde fuera.

En una de mis visitas a San Mateo pregunté a un pequeño grupo de personas por la ubicación de algunas comunidades vecinas. Al interrogar por San Antonio Pueblo Nuevo señalaron hacia el oriente. También señalaron que bajando esa montaña estaba San Miguel Agua Bendita, comunidad mazahua ubicada en San Felipe del Progreso, Estado de México. Los mazahuas de San Mateo reconocen que en aquel pueblo “vive gente como nosotros”, pero aclararon: “allá están

peores que nosotros porque tienen un gobierno que abusa mucho de ellos”. Al preguntar por los nombres de algunos parajes, cerros y montañas, dijeron que habría que preguntarle a algunos viejos y señalaron: “ellos saben todos los nombres. Todo tiene su nombre en mazahua”. Al interrogar al grupo por la ubicación de la comunidad vecina de Francisco Serrato nadie supo dar respuesta. Pero cuando les pregunté por San Bartolo, respondieron hacia donde se localizaba. Entonces comenzaron a fluir historias relacionadas con esta comunidad vecina, a la cual le reconocen muchos méritos. Entre otras cosas, los mazahuas de San Mateo atribuyen a sus vecinos un gran valor y perseverancia, y señalan que anteriormente “ellos estaban más pobres que nosotros. No tenían carretera ni tiendas. Siempre tenían que pasar por aquí caminando para llegar a la carretera. También venían a comprar en las tiendas de aquí. Ahora ya tienen su carretera, sus tiendas... han salido adelante”. Esto lo atribuyen a que los de San Bartolo son “gente de pelea, de lucha y no son dejados”.

Al referirse a los nombres con los que fueron “bautizadas” las tenencias, consideran que esos nombres debieron haber pertenecido a gente muy importante. Un señor me comentó que el nombre verdadero de la comunidad “...debe ser Don Crescencio Morales”, pues para él, quien así se llamaba debió haber sido una persona muy importante y por lo mismo, debe anteponérsele el “Don”. “¿Cómo Crescencio Morales así nomás? No, ¡eso está mal!”. En el expediente agrario de la comunidad de Francisco Serrato son constantes las referencias al pueblo de “San Francisco Serrato”, pues como en el caso anterior, debió haber sido de alguien muy importante, en este caso, un santo.

La explotación forestal

Las actividades productivas de las comunidades indígenas han estado organizadas en torno a la agricultura para el autoconsumo, complementadas con la explotación forestal. Desde el tiempo de la Colonia se inició la explotación del bosque, actividad que estuvo ligada al desarrollo de la minería en la región. La extracción de madera se intensificó hacia finales del siglo XIX con la construcción de las líneas de ferrocarril México-Toluca, México-Morelia y el ramal Zitácuaro-Maravatío entre 1883-1897.

En ese periodo surgieron diversos aserraderos que proveían durmientes de ferrocarril y madera a las ciudades de Zitácuaro, Toluca y México. En la década de 1930, los comuneros de San Mateo y San Bartolo tuvieron fuertes conflictos con los hacendados del Estado de México, según se desprende de los expedientes agrarios. Así se observa que, para 1934, los dueños de la ex hacienda de La Providencia (los mismos contra los cuales lucharon los mazahuas de Pueblo Nuevo) habían invadido las tierras comunales. Los ex hacendados, despojados de la tierra por el reparto agrario en el Estado de México, disputaban la posesión del bosque perteneciente a las comunidades indígenas de Michoacán. En un oficio dirigido a la autoridad agraria, los dueños de las antiguas haciendas acusaban a los comuneros de Crescencio Morales de llevar a cabo la tala inmoderada de los montes que consideraban como de su propiedad. Acusaron a los comuneros del derribo y traslado a Zitácuaro de más de 2 mil árboles desarrollados para la producción de durmientes de ferrocarril. Los dueños de la hacienda La Providencia pidieron la intervención del ejército para prohibir la explotación y aprehender a los destructores. Ese mismo año, la firma Rancho Verde, contratista de La Providencia, promovió otro juicio en contra de la comunidad de Crescencio Morales por las mismas razones. Posiblemente estos conflictos expliquen por qué entre los mazahuas de Zitácuaro existe una percepción muy negativa del gobierno del Estado de México, pues señalan que éste “siempre ha querido apropiarse de nuestras tierras”.

Con el reparto agrario, los terrenos forestales fueron restituidos a los comuneros, quienes además recibieron tierras ejidales. En este proceso, personas externas a la comunidad lograron comprar algunas tierras. Para entonces, ya se habían desmontado importantes superficies boscosas para destinar la tierra a la agricultura.

Entre las pocas referencias documentales a las que pude tener acceso, destaca el estudio presentado por Alfonso Fabila al Instituto Nacional Indigenista. El autor manifestaba su honda preocupación por la desmedida explotación de los recursos forestales que se había venido realizado en la región. Señalaba que: “desde hace tiempo se ha explotado a las maderables en forma desconsiderada, pero tan exageradamente que no pocas montañas de la comarca ofrecen aspectos desolados y otras con grandes calveros explotados de forma descomunal” (Fabila, 1955: 4-5).

Después de la Revolución y del reparto agrario, la explotación forestal fue promovida y usufructuada por diversas empresas madereras de la región con la intermediación del Banco de Crédito Ejidal. Las comunidades indígenas vendían sus recursos forestales a los intermediarios para complementar sus reducidos ingresos. Al respecto, Fabila observó que las comunidades indígenas de la región

...sacan de los bosques durmientes para ferrocarril, postes y trozos para usos industriales como tejamanil, cabos para herramienta, manceras, arados, yugos, vigas, viguetas, morillos, leña, carbón, etc., sin quien lo impida ya que especialmente muchos de los indígenas carecen de tierras agrícolas que cultivar o las poseen insuficientemente y empobrecidas por el monocultivo tradicional, por ser de fuerte pendiente también erosionadas (Fabila, 1955).

La explotación del bosque dejaba pocas utilidades a las comunidades, ya que los principales o únicos beneficiarios fueron los rapamontes y los funcionarios gubernamentales ligados a esta actividad. Fabila advirtió que el dinero que obtenían los comuneros por la explotación forestal era administrado por el Banco Nacional de Crédito Ejidal, institución que entonces se había negado de manera persistente a entregarles el dinero proveniente de esta actividad a los indígenas de Nicolás Romero, Crescencio Morales, Francisco Serrato, Donaciano Ojeda con diferentes excusas. Entre otras, se decía que los indios no sabían administrar su riqueza. Este caso explica por qué los ejidatarios de San Antonio Pueblo Nuevo opusieron tanta resistencia a la intervención del banco.

Fabila también observó la enorme necesidad que tenían los comuneros de abrir nuevas tierras al cultivo. Pudo percatarse de que la tierra cultivada no descansaba entre cada ciclo agrícola. La escasez de pastos los obligaba también a meter a su ganado a pastar en las parcelas, y con ello, los suelos quedaban totalmente erosionados.

Debido a la extracción desmedida de la madera, el gobierno federal decretó la veda total para evitar que los bosques continuaran siendo devastados. La veda estuvo en vigor entre 1955 y 1976. Esta medida, sin embargo, acarreó nuevos problemas, entre ellos: la tala clandestina del bosque y la corrupción entre los miembros de los sucesivos comisariados de bienes comunales y funcionarios gubernamentales.

mentales. Con el clandestinaje se abarató el precio de la madera, se eludió todo tipo de control sobre la producción y se cerró la posibilidad de generar planes de manejo que permitieran renovar los recursos forestales. Cuando se derogaron los reglamentos de veda se propició una acelerada explotación del bosque que pronto convirtió a Michoacán en el tercer productor forestal del país (E. Zárate, 1987).

Uno de los principales beneficiarios de la tala de los bosques ha sido Industrias Resistol, empresa que cuenta con una planta industrial (la planta “Vikingo”) instalada desde 1980 en los terrenos de la comunidad otomí de San Felipe de los Alzati. La empresa había prometido a los comuneros otorgarles empleos y hacer un uso “racional” de los recursos forestales. Sin embargo, ninguna persona de la comunidad consiguió trabajo en la planta, pues “cuando ésta se estaba construyendo sí se empleó alguna gente, pero sólo como albañiles o ayudantes de albañiles, luego que entró en funcionamiento trajeron gente de México D.F. y de Toluca. Las relaciones entre la empresa y la comunidad siempre han sido tirantes” (E. Zárate, 1987). Tampoco se hizo un aprovechamiento “racional” de los recursos, pues la planta industrial tiene una capacidad instalada para procesar cantidades de madera muy superiores a lo que oficialmente se le permite (Leticia Merino, conversación personal).

Para 1996, la planta Vikingo procesaba 68.7% de la madera de la región. El 34% de la producción se destinaba a la fabricación de tablas que eran comercializadas en la ciudad de México y su zona metropolitana (Caro, Naranjo y Merino, 1996, vol. II: 95).

A todo lo anterior se vino a sumar otro hecho importante: en 1976 se difundió la existencia de santuarios de la mariposa monarca, merced a un reportaje de la National Geographic Society publicado el 9 de enero de 1979. Poco después llegó la empresa Televisa que difundió en el ámbito nacional la localización de los santuarios, con lo que aumentó notablemente el número de turistas en la región. Las visitas masivas y la falta de reglamentación se sumaron a la denuncia de la tala clandestina que amenazaba con acabar con los bosques en que hiberna la mariposa. Ante tal situación, en 1980 se emitió un decreto de protección y en 1986 el Gobierno Federal hizo una declaratoria para la creación de la Reserva Especial de la Biosfera de la Mariposa Monarca con la finalidad de proteger las áreas de hibernación. A través del decreto, se declaró la veda total e indefinida para

las zonas núcleo de la reserva, se prohibió la construcción de obras públicas y privadas, y únicamente se permitió la realización de actividades de investigación con el previo permiso de la autoridad competente.¹⁸

La Reserva Especial está compuesta por cinco santuarios protegidos, agrupados en dos zonas: la primera es la “zona central” compuesta por los santuarios de Cerro Pelón, Campanario, Chivatí-Huacal y Sierra Chincua, ubicados en los municipios michoacanos de Zitácuaro, Angangueo, Aporo, Senguio y Ocampo. La segunda, corresponde a la “zona de amortiguamiento”, ubicada en los municipios de San Felipe del Progreso, Donato Guerra y Villa de Allende en el Estado de México. Tanto en la zona central como en la de amortiguamiento se encuentran enclavadas las comunidades mazahuas y otomíes.

La política gubernamental llevada a cabo para la creación y conservación de la Reserva ha sido la reiterada exclusión de los campesinos de la toma de decisiones. El mismo espíritu excluyente se ha mostrado en los programas de manejo, desde el primer decreto de protección de 1980 (Chapela *et al.*, 1996). El decreto se emitió contraviniendo las disposiciones legales vigentes en ese tiempo (leyes forestales de 1970 y 1986) que otorgaban el derecho de consulta a los pobladores de las áreas forestales susceptibles de ser afectadas por decretos de vedas forestales en cualesquiera de sus modalidades. No se consultó ni se tomó en cuenta la opinión de los ejidatarios y comuneros que iban a ser afectados (Merino, 1996, vol. II:77).

Las comunidades indígenas se vieron afectadas negativamente por el decreto, ya que las autoridades les negaron los permisos para realizar “limpias” dentro de las áreas de núcleo de la reserva y aprovechar las maderas muertas. Así, para 1996, ninguna de las comunidades indígenas contaba con permisos de aprovechamiento maderable, lo que significaba que en ningún caso se realizaba manejo forestal que apoyara la permanencia del recurso (Merino, 1996: 89). A causa de las prohibiciones, la madera se siguió extrayendo de manera clandestina.

¹⁸ Dicha autoridad ha recaído en la Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología, posteriormente en la Secretaría de Desarrollo Social y la actualidad en la Secretaría de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca. Se trata básicamente de la misma institución, modificada en su nombre y en algunas de sus funciones.

En torno a la actividad forestal se han entretendido redes de intereses que vinculan a los comisariados de bienes comunales con los intermediarios y madereros de la región, todos ellos ligados al Partido Revolucionario Institucional. Según Chapela (1996), las redes de intermediarismo están controladas regionalmente por tres políticos influyentes. Éstos son: Ascensión Orihuela (ex delegado de Secretaría de Agricultura) quien a su vez está ligado al grupo del ex gobernador Ausencio Chávez y con el ex senador priísta Víctor M. Tinoco Rubí, ex gobernador de Michoacán. Asociados a esta estructura de poder, se acoplan los principales madereros de la región.

Frente al poder entrelazado de madereros y funcionarios gubernamentales, varios ejidos de la Reserva se organizaron en torno a la Unión de Ejidos Melchor Ocampo, organización que ha luchado por el control del proceso productivo. Para tal efecto, la agrupación realizó estudios dasonómicos¹⁹ y planes de manejo, con lo que obtuvo permisos persistentes para el aprovechamiento forestal. Ninguna de las comunidades mazahuas participó en la Unión y, por tanto, tampoco obtuvo permisos para el aprovechamiento forestal.

La explotación forestal ha propiciado la corrupción de los comisariados de bienes comunales y ejidales. En Crescencio Morales ha acentuado las diferencias al interior de la comunidad y propiciado la apropiación individual de los recursos colectivos. Los que cuentan con agricultura de riego se distinguen de los que se ubican en terrenos forestales de ladera. Los aprovechamientos forestales son la actividad central de las manzanas ubicadas en ladera y sus habitantes son considerados como “talamontes” por las personas de las manzanas del centro y cuya tarea principal es la agrícola. Las manzanas forestales han sido afectadas drásticamente por la creación de la reserva de la biosfera, pero no han recibido el apoyo de quienes radican en el centro ni de las instituciones gubernamentales.

En Crescencio Morales el manejo discrecional de los recursos obtenidos de la venta de la madera ha propiciado conflictos al interior de la comunidad. Los comisariados de bienes comunales controlan los ingresos colectivos sin informar a las bases sobre su manejo. Se

¹⁹ Dichos estudios constituyen un requisito indispensable para obtener permisos persistentes para el aprovechamiento forestal. Consiste en registrar la densidad de árboles por hectárea, su edad, su estado de salud, entre otras cosas.

comenta que varios de sus miembros se han enriquecido a expensas de los demás, al tener por costumbre no informar a la asamblea sobre el monto del dinero recibido. Esta práctica se fortalece a causa de la falta de participación de los comuneros en la toma de decisiones, en virtud de que las asambleas sólo se reúnen a convocatoria del presidente del comisariado y, por lo general, esto sucede cada tres años para realizar el cambio de autoridades comunales y ejidales. La centralización en la toma de decisiones se ve favorecida, además, por la dispersión de los asentamientos de los comuneros, ya que sus viviendas y tierras de labor se encuentran distribuidas en una amplia extensión territorial. Dicha dispersión limita o impide el funcionamiento regular de instancias colectivas de información y toma de decisiones.

Algunos comuneros están amenazados de muerte, por lo que han emigrado hacia las ciudades de México y Tijuana, donde suelen reunirse para intercambiar información y concertar acciones colectivas. Por ejemplo, en noviembre de 1997, los que radican en la ciudad de México y en Tijuana decidieron postular a sus candidatos para ocupar distintos cargos en el comisariado ejidal. La lucha faccional ha ocasionado que acudan armados a las asambleas, pues temen por sus vidas.

En 1998, los emigrantes acudieron a su pueblo para detener cinco camiones cargados de madera que mantuvieron secuestrados durante varios días. Según comentaron, los camiones eran propiedad de un comprador externo que obtuvo la madera de forma clandestina, actuando en contubernio con el presidente del comisariado. En otras ocasiones, los emigrantes se han reunido con los comuneros de sus manzanas respectivas para realizar mítines y plantones frente a las oficinas municipales, a efecto de exigir el cumplimiento de algunos compromisos adquiridos, tales como: el préstamo de maquinaria para la construcción de carreteras y la electrificación de las manzanas más apartadas del centro.

Aunque residen en la ciudad, los emigrantes participan en el trabajo colectivo (las faenas) en beneficio de sus manzanas y están al pendiente de todo lo que ocurre en el pueblo. Luchan también por conservar los derechos agrarios que les corresponden a sus hijos, a quienes registran en Zitácuaro aunque hayan nacido en la ciudad de México. Por su parte, quienes detentan el poder económico y político local luchan por excluir a los emigrantes y retirarles sus derechos agrarios y políticos. Hasta hoy, la adquisición de los derechos agrarios está abierta a todos los

varones mayores de 18 años, lo que incluye a los hijos de los comuneros. Sin embargo, la tierra a la que los jóvenes pueden tener acceso es escasa y de mala calidad. El minifundismo es cada vez más fuerte. A pesar de ello, algunas personas externas a la comunidad han ido adquiriendo tierra, al contar con la autorización del comisariado de bienes comunales, que también controla el acceso a los recursos colectivos.

Durante el sexenio de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) se puso en marcha el Programa Nacional de Solidaridad. A partir de 1991 el Instituto Nacional Indigenista promovió la creación de los Fondos Regionales de Solidaridad (FRS). La Secretaría de Desarrollo Social también impulsó diversos programas de “crédito a la palabra”, entre ellos, uno de ecología productiva. A través de los FRS se buscaba, al menos en teoría, promover el desarrollo autogestivo y autónomo de las comunidades indígenas, a través de la aportación de una bolsa de recursos de la federación con los cuales las organizaciones, en asamblea general, definirían el tipo de proyectos a impulsar en sus comunidades, así como los plazos de recuperación de las inversiones. Sin embargo, por la forma en que fueron operados dichos FRS, el proyecto organizativo de Solidaridad resultó un fracaso. Al igual que en muchos otros casos (Oehmichen, 1999), los FRS organizaron “grupos de trabajo” dispersos, agrupados cada uno en torno a la administración y aprovechamiento de tractores, estanques, granjas de faisanes, proyectos ganaderos y de máquinas de coser. En Crescencio Morales el FRS financió proyectos de ganadería (ovinos) y la compra de una flotilla de automóviles que serían utilizados como taxis. Algunos proyectos ganaderos tuvieron recuperación, otros fracasaron y sus beneficiarios no devolvieron los recursos al fondo. Quienes obtuvieron el crédito para la adquisición de la flotilla de automóviles no obtuvieron los permisos para habilitarlos como taxis a causa de la abierta oposición de un intermediario que controla el transporte local. Por tal motivo, los vehículos permanecieron parados, enmoheciéndose sin ningún tipo de utilidad.

La propia acción institucional que le dio origen a los FRS tuvo una política contradictoria, pues a la vez que promovía la organización interejidal e intercomunitaria, impulsaba iniciativas dispersantes a través de la asignación de recursos a grupos de trabajo aislados de sus comunidades y/o a comunidades que no se vincularon entre sí. En otros casos, la puesta en marcha del programa desató enfrenta-

mientos inter e intracomunitarios por obtener de los escasos recursos (Oehmichen y Hernández, 1994; Oehmichen, 1999). El caso vino a mostrar, una vez más, que la política social focalizada para combatir la pobreza afecta negativamente las relaciones comunitarias.

La pobreza rural

El municipio de Zitácuaro, al igual que los demás de la región, constituye hoy en día una zona de fuerte expulsión de población. Por lo menos 50% de los jóvenes de las comunidades y ejidos de la reserva de la biosfera, tanto hombres como mujeres, la abandonan permanentemente en busca de empleos (Merino, 1996).

Un número muy elevado de comuneros se ocupa temporalmente fuera de la región, aunque sus familias continúan habitando allí y desarrollando algunas actividades productivas. El destino más frecuente de las migraciones temporal y permanente es la ciudad de México, aunque también las ciudades de Toluca, Tijuana y Nueva York. La gran mayoría de los migrantes se emplea en puestos que requieren poca capacitación laboral. Muchos son trabajadores de la construcción o estibadores en los mercados de las ciudades a las que acuden, mientras que las mujeres se emplean como trabajadoras domésticas, aunque en los últimos años, se han incorporado al comercio en la vía pública.

Los indicadores socioeconómicos proporcionados por el XI Censo General de Población y Vivienda (INEGI 1990) muestran las condiciones de pobreza y marginación de algunas de las comunidades indígenas de Zitácuaro, como se puede apreciar en los cuadros 7 y 8.

La migración se ha convertido en uno de los pilares fundamentales de la economía indígena, y ésta se ha venido verificando, según información obtenida en campo, desde la década de los cuarenta, cuando varios de sus hombres emigraban temporalmente hacia la ciudad de México para trabajar como cargadores, macheteros y estibadores en el mercado de La Merced. Actualmente, las familias han adoptado una estrategia de sobrevivencia que consiste en combinar el trabajo agrícola con la emigración.

La migración es una estrategia familiar, por medio de la cual, los miembros de un mismo grupo doméstico se distribuyen en diferentes puntos geográficos. Esta práctica se ha venido realizando tanto en Crescencio Morales como en otras comunidades indígenas de la

CUADRO 7

Comunidades Indígenas de Zitácuaro, Michoacán
(población y vivienda)

<i>Municipio y comunidades</i>	<i>Población total en localidades de 30% y más de HLI</i>	<i>% viviendas con piso de tierra</i>	<i>% viviendas sin agua entubada</i>	<i>% viviendas sin energía eléctrica</i>
Zitácuaro ⁽¹⁾	14,188	51.7	47.3	61.7
Crescencio Morales (San Mateo) ⁽²⁾	2,588	50.9	36.2	47.0
Francisco Serrato (San Bartolo)	1,296	60.7	63.7	94.6

Fuente: elaboración propia, con base en los Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas. Instituto Nacional Indigenista, 1993.

(1) La información contenida en los indicadores no reporta la situación de las otras localidades indígenas del municipio, por lo cual opté por incorporar la información agregada en el ámbito municipal. Crescencio Morales y Francisco Serrato forman parte del Municipio de Zitácuaro, por lo que las cifras desagregadas de estas dos últimas localidades están contenidas y promediadas en el nivel municipal.

(2) De acuerdo con información obtenida en campo, las cifras de población total son correctas. Sin embargo, dudo mucho de los porcentajes en cuanto al acceso a los servicios, tomando en cuenta que en San Mateo éstos (agua entubada, energía eléctrica) se concentran en el centro. Buena parte de las viviendas son de tejamanil, por lo que el porcentaje de habitaciones con piso de tierra puede ser mucho más elevado de lo que se reporta por el censo.

región. Por ejemplo, un migrante de San Felipe de los Alzati, en 1984 no vivía en el pueblo y sólo iba a su casa algunos fines de semana. Él y su mujer se dedicaban al comercio en la ciudad de México. Hacía varios años habían dejado de cultivar la tierra y su principal ocupación era vender flores. Una de las hijas, la mayor, se hacía cargo de la casa (E. Zárate, 1987). Una situación similar vivía en 1998 la familia Benítez, originaria de Crescencio Morales. El jefe de familia había regresado de Estados Unidos, donde trabajó durante tres años. A su regreso, se incorporó a la venta de flores en la ciudad de México, a un lado de donde su esposa vendía desayunos todas las mañanas. Su

CUADRO 8

**Comunidades mazahuas de Michoacán
(alfabetismo y escolaridad)**

<i>Municipio y comunidades</i>	<i>Población total en localidades de 30% y más de HLI</i>	<i>% de mono- lingües</i>	<i>% de analfa- betas</i>	<i>% con primaria incompleta</i>
Zitácuaro ⁽¹⁾	14,188	3.2	58.6	85.1
Crescencio Morales (San Mateo)	2,588	3.0	56.8	83.6
Francisco Serrato (San Bartola)	1,296	4.7	63.4	93.6

Fuente: elaboración propia, con base en los Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas. Instituto Nacional Indigenista, 1993.

(1) Aquí incorporo información agregada sobre población indígena en todo el municipio. Los datos de las comunidades indígenas de Crescencio Morales y Francisco Serrato están contenidos en dichas cifras. Al igual que en el caso de San Antonio Pueblo Nuevo, las cifras no vienen desglosadas por sexo, pero todo hace suponer también que los mayores porcentajes de monolingüismo y analfabetismo se concentran entre las mujeres.

hija mayor residía en el pueblo y estaba a cargo de la casa y de sus hermanos menores, quienes viajaban diariamente a Zitácuaro para cursar la secundaria y la preparatoria. Uno de sus hijos, el mayor, trabaja como obrero en una fábrica de la ciudad de México. Este grupo doméstico contaba con dos viviendas: una en la ciudad y otra en el lugar de origen. Ambos casos nos hacen pensar en que los grupos domésticos de nuevo tipo, que ya no se ajustan a los esquemas tradicionales en que todos vivían bajo un mismo techo y compartían gastos. Ahora los grupos domésticos se han convertido, al igual que sus comunidades, en grupos extraterritoriales.

Entre los emigrantes hay familias que no cuentan con tierra ni con vivienda en el lugar de origen, aunque siempre mantienen algún vínculo que los une con quienes viven en el pueblo. Por ejemplo, la señora Agustina Ramírez (de 64 años de edad) emigró a la ciudad de México hace más de tres décadas para trabajar en la producción y venta

de textiles. Sus viajes al pueblo son frecuentes, ya que acude a surtir-se de manteles, gabanes, colchas, cojines de lana y otros textiles que son fabricados en telar de pedal (por los hombres) y objetos bordados (por las mujeres). Sus idas a la comunidad son también para visitar a sus parientes, con quienes suele vivir por cortas temporadas.

Entre los emigrantes jóvenes carentes de tierra y vivienda, los vínculos con el lugar de origen tampoco han sido rotos. Son frecuentes las alianzas matrimoniales entre los que viven en la ciudad y los que residen en el pueblo. Las fiestas patronales, las visitas a los parientes, la asistencia a las peregrinaciones y las ofrendas a los difuntos, son ocasiones propicias para la socialización. Incluso se han llegado a integrar equipos de fútbol en los que juegan emigrantes y nativos.

La historia de estas dos comunidades nos muestra que los procesos de acumulación de capital y la intervención de las instituciones del Estado les afectaron de manera directa. En ambos casos se promovió desde el exterior la lucha faccional que fue mermando la capacidad de resistencia de las comunidades para hacer frente a la explotación de sus recursos.

LA DIMENSIÓN DE GÉNERO EN LOS MOVIMIENTOS MIGRATORIOS DE LAS MUJERES

Los hombres y las mujeres de las comunidades mazahuas, como hemos visto, han emigrado a causa de la pobreza, de la escasez de tierra y de empleos remunerados y de la violencia, entre otras causas. Tanto unos como las otras comparten problemas comunes. Sin embargo, es conveniente detenernos para analizar los procesos migratorios desde una óptica que nos permita comprender con mayor detalle los factores objetivos y subjetivos que intervienen en la emigración de hombres y mujeres.

En un estudio sobre niños mazahuas, Juan Luis Ramírez (1985) observó que éstos, desde pequeños trabajaban en La Merced. Habían inmigrado a la ciudad de México solos o en compañía de otros niños. A partir de los 8 o 10 años de edad, habían salido de sus comunidades por la miseria en sus hogares y a causa de los maltratos físicos que les daban sus padres. A su llegada a la ciudad de México se incorporaban al trabajo asalariado como carretilleros y cargadores en el mercado de La Merced. En 1999, también lo hacían en la Central de Abastos

ubicada en el oriente de la ciudad. Tanto ayer como hoy, los niños han conseguido alojamiento en las bodegas donde trabajan.

Esta posibilidad, en cambio, no se presenta para las mujeres, ya que ellas no pueden emigrar y residir solas en las bodegas. Aunque existen mujeres mazahuas procedentes de Michoacán que duermen en las bodegas de La Merced, esto lo hacen invariablemente en compañía de sus esposos, de sus padres o de otros parientes.

Las mujeres mazahuas procedentes de San Antonio Pueblo Nuevo, San Miguel Agua Bendita, Crescencio Morales, Villa Victoria y de otras localidades, llegan a residir en la ciudad con sus parientes. Otras encuentran acomodo en los hogares a los que llegan a trabajar como empleadas domésticas. Las redes de parentesco son movilizadas para encontrar acomodo a las niñas y adolescentes, a fin de que consigan empleo en una casa donde vivan “buenas personas”, para lo cual emplean las relaciones que han establecido con los mestizos. Otras niñas emigran cuando sus padres las encomiendan con algún miembro de la comunidad que cuenta con alojamiento para ellas en la ciudad. Existen niñas que trabajan como empleadas domésticas en hogares de familias mazahuas. En dichos hogares colaboran en el cuidado y crianza de los niños y/o se inician en el comercio informal.

A diferencia de los varones, las mujeres mazahuas no emigran ni viven solas, sino siempre en compañía, con el apoyo y con la supervisión de sus parientes o “conocidos” de su comunidad. La elección de su lugar de destino y ocupación se encuentran reguladas por su condición de género. Ellas deben contar con un lugar de alojamiento entre familiares, o acceder a ocupaciones que las provean de vivienda, pues en ausencia de su familia, no pueden habitar solas o con extraños (Szasz, 1995). Esto se debe a que la migración puede ser considerada como un factor que pone en tensión las creencias que se tienen sobre el control de la moralidad y la sexualidad de las mujeres. Como observó Obbo (citada por Moore, 1990: 95) en un estudio realizado en África, las mujeres que emigran y son económicamente independientes, corren el riesgo de ser caracterizadas como sexual o moralmente perdidas.²⁰ En Mé-

²⁰ En la literatura, *Tieta do Agreste*, novela del escritor brasileño Jorge Amado, representa una interesante visión latinoamericana sobre este estereotipo con el que son percibidas las mujeres que emigran solas del medio rural para dirigirse a las ciudades.

xico, Lewis (1968: 133) aludía al control de la sexualidad de las mujeres tepoztecas como un mecanismo que limitaba sus desplazamientos, pues:

La mayor parte de los hombres impide que sus mujeres vendan en el mercado de Cuernavaca, a pesar de que verían con buenos ojos el dinero adicional ganado de esa forma. Anteriormente este tipo de trabajo lo desempeñaban exclusivamente las viudas o mujeres “que no tienen un hombre que las controle” y muchas de ellas llevaban una vida sexual promiscua y tenían una baja posición.

No sabemos si Lewis pudo comprobar si dichas mujeres tuvieron, efectivamente, una vida sexual promiscua, o si se trataba de una caracterización hecha por sus informantes. Una pregunta similar podría formularse a Münch respecto a las mujeres nahuas y popolucas del sur de Veracruz. Este autor señala:

La prostitución se presenta en las mujeres solas que abandonan sus comunidades para irse a vivir a las ciudades como Acayucan, Minatitlán o Coatzacoalcos, donde empiezan a trabajar como sirvientas, cocineras o empleadas. La prostitución les ofrece ingresos que compensan económicamente estas actividades mal retribuidas (Münch, 1983: 133).

Realmente es difícil saber si las mujeres a las que aluden dichos estudios laboraban como sexo-servidoras, o si se trataba de un estigma impuesto en las comunidades a las que emigraban solas. Al igual que en esos casos, algunas mazahuas han sido calificadas como “prostitutas” cuando contravienen los deseos de su cónyuge, quien la conmina a permanecer en el hogar.

Aunque muchas migrantes rurales trabajan en el comercio sexual, éste no es el caso de todas las mujeres rurales que emigran a la ciudad. Tampoco ha sido, hasta hoy, el caso de las mazahuas. Todo ello nos hace suponer que dicha caracterización se refiere a un prejuicio más que a una descripción de las ocupaciones de las emigrantes. Las mujeres que viajan y residen solas fuera de su comunidad corren el riesgo de ser estigmatizadas a causa de los prejuicios. El aspecto normativo del género, sobre todo en lo que atañe al control de la sexualidad feme-

nina, constituye un elemento que sanciona la conducta de las mujeres y les impide o les limita la posibilidad de emigrar solas.

Factores de expulsión en la migración femenina

Retomando el modelo propuesto por Santos Jara (1991), considero que existe un conjunto de factores de expulsión que se amplía enormemente al introducir la categoría de género como una dimensión de análisis. Entre los factores objetivos que expulsan a las mujeres de sus comunidades podemos ubicar, desde luego, a que acompañan a sus padres y cónyuges. Se trata, en este caso, de una migración de tipo familiar. Otras emigran porque se unen conyugalmente con hombres que no son de su mismo lugar de origen y la residencia patrivirilocal las lleva a vivir al lugar donde reside su marido. Están también las decisiones que toman las familias de enviar a sus hijas a trabajar a las ciudades, sobre todo cuando constituyen una fuerza de trabajo excedente que puede maximizarse fuera del hogar en periodos de crisis.

Estas situaciones, aunque frecuentes y extendidas, no son las únicas, como se ha dado por sentado de manera implícita en la mayoría de los estudios sobre la migración rural-urbana. Los factores objetivos que obligan a las mujeres a emigrar y que en esencia son distintos a los de los varones consisten, primero, en que su salida de la comunidad está fuertemente determinada por las condiciones del hogar; y, segundo, en que los factores económicos, sociales o políticos que las impulsan a emigrar, están modulados por las categorías de género construidas desde sus grupos de pertenencia y por la existencia de redes y mercados de trabajo en los lugares de destino.

Entre los factores objetivos de tipo genérico, encontramos que la migración de las mujeres también se presenta en situaciones de desamparo a causa de la viudez, del “fracaso matrimonial” o del abandono por parte del cónyuge, la poliginia, la violencia intrafamiliar y social, la soltería después de cierta edad y los problemas asociados con el alcoholismo de la pareja. Todos estos factores se encuentran ligados de manera particular a la situación del grupo doméstico y pueden ser más frecuentes en unas comunidades que en otras; también se pueden ampliar o reducir, dependiendo de las condiciones particulares de cada caso al interior de la misma comunidad. Veamos cada uno de ellos.

La viudez como causa objetiva de expulsión es un hecho que afecta de manera particular a las mujeres, sobre todo cuando sus familias de origen y/o de sus parientes afines no les pueden brindar el apoyo que ellas y sus hijos necesitan. Esto sucede también cuando las mujeres no tienen hijos mayores que puedan suplir al padre en el trabajo agrícola, ni proveer los recursos necesarios para la adquisición de insumos, el pago de la yunta y de jornal. La condición de viudez de las mujeres se agudiza con la muerte prematura de su cónyuge a causa del alcoholismo, las riñas, los accidentes de trabajo y los conflictos violentos. Todos estos factores estuvieron presentes como causales de la emigración femenina de San Antonio Pueblo Nuevo.

Las viudas que formaban parte de la facción vencida fueron despojadas de sus derechos agrarios y obligadas a salir de su comunidad con sus hijos. Emigraron en grupo y se dirigieron a la ciudad de México a través de las redes de parientes que ya habían empezado a establecerse en ella. Las emparentadas con las familias vencedoras en el conflicto faccional, también tuvieron como destino la emigración, sobre todo aquellas que carecían de recursos para procurarse su manutención y la de su prole.

Un segundo factor de expulsión en la emigración femenina es el “fracaso matrimonial”, ocasionado principalmente por el abandono del cónyuge. Varios testimonios de las mujeres muestran que ellas se vieron obligadas a salir de sus comunidades a causa de que su cónyuge las abandonó con sus hijos, ya sea porque ellos emigraron primero y encontraron otra mujer en el lugar de destino, o porque se fueron y no enviaron dinero. La emigración se convirtió para ellas en la única alternativa para sobrevivir y mantener a sus hijos.

El abandono paterno ha sido una práctica que se ha verificado tanto en el medio rural como en el urbano, y no solamente entre los mazahuas. Al respecto, Fromm y Maccoby analizaron dicho fenómeno en “un pueblo” del estado de Morelos. Para estos autores, el abandono paterno tenía lugar en todos los estratos sociales, pero se presentaba de manera más amplia entre las familias más pobres. Atribuyeron a la pobreza la causa del abandono paterno, pues entre las familias más pobres “la esposa puede trabajar, y un hombre derrotado puede sentirse también económicamente inútil y puede acabar por abandonar la casa” (Fromm y Maccoby, 1982: 207). Entre las mazahuas hay

quienes atribuyen el abandono paterno al hecho de que las mujeres no pueden atenderlos debido a que trabajan todo el día en la calle.

Vinculado con este fenómeno, entre los mazahuas se encuentra la poliginia. Esta práctica ha sido definida como “un sistema en el que a un hombre se le autoriza tener varias mujeres” (Lévi-Strauss, 1976: 13). Por el momento, planteo dicho fenómeno sólo como una tendencia, ya que se requiere de un estudio centrado en las relaciones de parentesco para indicar si la poliginia constituye o no una práctica sistémica entre los mazahuas.

Según Noemí Quezada (1996: 100-101), en la sociedad mexicana “...la poliginia entre los *pillis* o nobles fue una norma aceptada por la sociedad como la estructura familiar más común”. La organización del trabajo recaía en la primera esposa, “quien coordinaba a las otras mujeres, aun para ‘dormir o sestar’ con el esposo”. También indica que dicha institución fue perseguida y duramente sancionada, pero también advierte que los españoles, varones mestizos y mulatos “gozaron de la poliginia prohibida pero socialmente reconocida” (Quezada, 1996: 184).

Las colectividades indígenas (y mestizas) han estado sujetas a la influencia aculturativa del Estado y de las iglesias, que han promovido el ideal de familia monógama como único tipo de familia “legítima”. Sin embargo, esto no significa, necesariamente, que dicho modelo haya sido asumido como parte de sus valores. En un estudio realizado a finales de la década de 1930, Francisco Rojas González observó que los mazahuas de Atlacomulco habían incorporado las costumbres de la sociedad mexicana. Éstos se mostraban “respetuosos de las leyes y de las disposiciones que rigen en el país, se han olvidado de posibles costumbres poligámicas; sin embargo, es frecuente que entre los indígenas acomodados se acostumbre mantener a una o dos amantes” (Rojas, 1939: 108). Cabe señalar, sin embargo, que en ninguna sociedad la poliginia se presenta como una práctica generalizada y que “...en todas las sociedades polígamas el privilegio de poseer varias esposas es disfrutado solamente por una pequeña minoría” (Lévi-Strauss, 1976: 18).

La tendencia hacia la poliginia entre los mazahuas se presenta como un factor objetivo que obliga a las esposas y/o a las madres solas a emigrar en busca de su sustento y el de sus hijos, sobre todo cuando carecen del apoyo económico del cónyuge o de sus parientes. Ello,

porque las mujeres mazahuas que tienen el derecho de ser apoyadas y protegidas por los parientes afines son siempre las primeras esposas. Son ellas quienes tienen mayores posibilidades –y derecho– de recibir el auxilio de los parientes afines, así como la probabilidad de heredar la tierra de su marido en caso de viudez. Las otras mujeres no siempre son reconocidas como esposas, no tienen tal estatus marital y, por tanto, carecen de derechos. La primera esposa es la única mujer que los parientes afines reconocen. Solamente la primera unión conyugal se ritualiza y se reconoce socialmente a través de los sistemas de cargos, pues solamente la primera esposa es la que puede recibir el cargo, junto con su esposo. En la segunda o tercera unión conyugal no hay boda, no hay fiesta, no hay reconocimiento social comunitario para la coesposa, haya o no hijos de por medio:

Yo me vine a la ciudad cuando Ruiz Cortines era presidente de la República. Vine para acá porque mi marido me abandonó con mis ocho hijos. Él se fue con otra [...] Yo pensaba venirme sola a la ciudad y dejar abandonados a mis hijos, pero me dije: “pobrecitos niños ¿de qué van a vivir?, ¿quién les va a dar de comer?” Me vine pues con mis ocho hijos a vivir a la casa de mi hermano. Empecé vendiendo fruta, después estuve trabajando en el Departamento (del Distrito Federal). Pasaron los años y cuando mi marido murió, la tierra me la dieron a mí, porque la familia de él sólo me reconocía a mí y no a la otra. Yo era la primera esposa (Señora JC, migrante de primera generación, de Pueblo Nuevo, 76 años).

Lévi-Strauss (1976: 17-18) ya advertía este fenómeno al señalar que “un buen número de las llamadas sociedades polígamas son auténticamente tales, pero muchas otras establecen una marcada diferencia entre la ‘primera’, y estrictamente la única y auténtica esposa, dotada con todos los derechos que concede el estatus conyugal, y las otras que en ocasiones son poco más que concubinas”.

La poliginia es una tendencia extendida en las comunidades mazahuas, tanto en el medio rural como en el urbano, aunque no en todos los casos. En la ciudad de México, aun entre los hombres pobres hay quienes tienen dos o más mujeres en virtud de que son ellas quienes se encargan de su propia manutención y la de los hijos.

Diversos testimonios de las mazahuas nos hablan de las relaciones que sus cónyuges sostienen con las otras mujeres. A regañadientes toleran dicha situación y están al tanto de los sucesos de la vida matrimonial que viven sus maridos con las coesposas. Algunas manifiestan no tener inconveniente alguno en que su marido tenga otra mujer y alterne sus visitas entre uno y otro hogar. Los matrimonios pueden durar muchos años en estas condiciones. Otras manifiestan no ser celosas, pero reprueban la conducta de su marido cuando llega borracho o de mal humor. Repudian la violencia, así como el maltrato físico y verbal que les infringe el cónyuge cuando supuestamente lo hicieron “enojar” en su otro hogar:

Mi ex marido tenía otra mujer, pero eso a mí no me importaba. Lo que no me gustaba era cuando llegaba a la casa borracho o de mal humor. En su otra casa lo hacían enojar y venía a desquitarse conmigo y con mis niñas. Venía y nos pegaba. Eso sí yo no lo aguantaba. Por eso nos dejamos [...] (ST, migrante de tercera generación, de Pueblo Nuevo, 32 años).

Las relaciones de los varones con otras mujeres no son motivo para deshacer el vínculo conyugal y hay cierta condescendencia con quienes lo practican. En una ocasión, una dirigente de comerciantes de la vía pública gestionó ante el Instituto Nacional Indigenista el apoyo económico para la compra de útiles escolares. Cuando le comentaron que a ella no le podían otorgar ningún apoyo debido a que no tenía hijos en edad escolar, replicó: “no son para mis hijos, sino para los hijos que tiene mi marido con su otra mujer”.

La tendencia hacia la poliginia es un proceso que se encuentra más marcado entre los procedentes de San Antonio Pueblo Nuevo que entre los que pertenecen a San Mateo. Es una práctica que se corresponde con la construcción de las masculinidades socialmente valoradas como positivas. Por ejemplo, en San Felipe del Progreso se ha visto que:

Respecto a las relaciones sexuales, los hombres opinan que tienen derecho a tenerlas con varias mujeres al mismo tiempo. Los jóvenes expresan el deseo de tener relaciones con el máximo de mujeres, pues lo consideran signo de masculinidad. Tener muchos hijos varones es interpretado como un hecho de poseer potencia sexual, expresión de masculinidad (Sandoval, 1996: 71).

La práctica de la poliginia ha sido, al parecer, un fenómeno extendido, por lo que quiero recalcar que no se trata de una costumbre que se verifique únicamente entre los mazahuas. A ésta se le conoce como “la casa chica” entre los mestizos de la capital. No obstante que dicha práctica entra en contradicción con el ideal de familia monógama, hasta hoy ha sido poco estudiada por la antropología en México. Entre las escasas referencias, contamos con el estudio de Oscar Lewis, quien mostraba que la poliginia –a la que él llamó “adulterio masculino”– se encontraba diseminada en Tepoztlán y gozaba de cierta aceptación social. Lewis nos relata:

La promiscuidad sexual es prerrogativa masculina en Tepoztlán, y los hombres están bajo la presión de demostrar su hombría teniendo muchos “líos amorosos” [...] Aunque el adulterio masculino se considera como una conducta inconveniente, se ve, empero, como “natural” y se piensa que una buena esposa no debe molestarse por tal fenómeno (Lewis, 1968: 134).

De este caso se deduce que la poliginia era una práctica que confería a los hombres un mayor prestigio. No obstante, otros estudios la explican a partir de la importancia del trabajo femenino en la economía campesina. Münch considera a la “poligamia” como una práctica socialmente aceptada entre los nahuas y populucas de Veracruz y señala que ésta: “Tiene su origen en el aprovechamiento de la fuerza de trabajo para la producción de bienes y servicios que se consumen en el hogar. El papel de la mujer es muy importante en las faenas del campo, ya que sustituye a los peones asalariados” (Münch, 1983: 132-133). El autor también advierte que los mestizos se habían aprovechado de esta costumbre para poner varios negocios con sus esposas en diferentes lugares.

La poliginia es una práctica que, por un lado, confiere al varón el poder sobre sus mujeres y sobre los hijos que con ellas procrea, lo cual le puede reeditar económicamente al disponer de su fuerza de trabajo; por otro, le otorga prestigio frente a otros los hombres con quienes compite por dicho capital simbólico. En este sentido, la poliginia puede interpretarse como un atributo constitutivo de las masculinidades “legítimas”. Entre los mazahuas, la poliginia no reedita económicamente a los varones en virtud de que los ingresos

adquiridos por las mujeres y los hijos apenas les alcanzan para subsistir. Ellos no pueden capitalizar ni acumular bienes sino, en todo caso, acceder a una especie de seguro en que la fuerza de trabajo familiar se convierte en un apoyo ocasional para hacer frente a la adversidad.

Entre los mazahuas la poliginia se considera una conducta inconveniente, sobre todo por parte de las mujeres. Su práctica muestra las desigualdades de género si consideramos que ellas no tienen las mismas prerrogativas y que, por el contrario, su comportamiento es cuidadosamente vigilado y castigado con el estigma, y en ocasiones con el maltrato físico y verbal, cuando el marido tiene dudas acerca de su fidelidad conyugal.

Como señalé, la poliginia confiere prestigio a los hombres y, a la par, devalúa el estatus de las mujeres que se convierten en concubinas por haber transgredido la regla que les prohíbe relacionarse con hombres casados por lo que, bajo ciertas circunstancias, deben emprender la emigración para asegurar su subsistencia y la de sus hijos. En la ciudad, las mujeres que se convierten en madres solas tampoco son bien vistas. Sin embargo, reciben el apoyo de sus parientes más cercanos para conseguir un empleo y puedan hacerse cargo de su manutención y la de sus hijos.

Un cuarto factor de la emigración femenina está asociado con el consumo del alcohol por el cónyuge. En este caso, el hombre no abandona a su mujer y a sus hijos, pero sí se desentiende de sus deberes como proveedor del sustento familiar. El alcoholismo se presenta como un problema que merma los recursos económicos para el sostenimiento familiar, además de que conlleva toda una secuela de violencia intrafamiliar.

Mi esposo todo se lo gastaba en la bebida y no daba para comer. Por eso me vine a trabajar con una prima. Él y sus hermanas decían que yo andaba con otro hombre, pero eso no es verdad, yo me vine para darles de comer a mis hijos que estaban muy chiquitos (señora BM, emigrante de primera generación, 68 años, de San Mateo).

Doña Beatriz emigró a la ciudad de México y se fue a vivir al lado de su prima. Dejó su hogar, a su marido y a sus dos hijos más pequeños. En represalia, fue despojada de sus escasas propiedades por los parientes del esposo, incluyendo una pequeña casa y la tierra que

le correspondían a ella y a sus hijos una vez que enviudó. Una de sus hijas, la más pequeña, heredó el estigma de su madre:

Cuando iba a algún mandado y me tardaba, mi tía [paterna] me decía: “Te tardaste mucho, de seguro ya anduviste de zorra, moviendo la cola”. Yo no sabía qué era eso de zorra, ni tampoco lo de la cola. Ya hasta que fui grande entendí muy bien lo que me quería decir [...] que las zorras son las que andan tras los hombres (señora DR, emigrante de segunda generación, de San Mateo, 32 años).

Hasta ahora no he sabido de hombres que sean estigmatizados por salir a trabajar fuera de su comunidad. No les llaman “zorros”, como tampoco les dicen que andan “moviendo la cola”. Tampoco he sabido de hombres que tengan que emigrar con sus hijos porque su mujer sea poliándrica, o alcohólica, o porque el hombre haya enviudado. En cambio, sí hay muchos hombres que tuvieron que emigrar desde que eran niños debido a la muerte o al abandono de su padre.

El quinto factor de gran importancia consiste en que en las comunidades de origen existen muy reducidas posibilidades de que las mujeres puedan encontrar un empleo o actividad remunerados. En sus comunidades y en las zonas circunvecinas, no existe un mercado de trabajo femenino por fuera del comercio local y regional, el cual, por cierto, suele estar acaparado. La pobreza ha llevado, en algunos casos, a que las familias hayan decidido expulsar a sus hijas porque, a diferencia de los varones, no hay trabajo para ellas en el campo. En el caso de las mazahuas de Pueblo Nuevo, el comercio regional ha sido, como señalamos, una actividad que históricamente habían desempeñado al lado de sus hombres. Sin embargo, el alto costo de los pasajes y lo limitado del mercado regional, hace que las mazahuas hagan una estimación sobre el costo/beneficio de permanecer en la región o de emigrar a la ciudad de México. Para las comerciantes y las que radican en la ciudad de México, esto último resulta más rentable.

La soltería femenina se ubica como un factor adicional que propicia la emigración de las mujeres cuando han sobrepasado la edad socialmente aceptable para contraer nupcias y a quienes la comunidad rural no ofrece oportunidades de empleo ni una posición social

aceptable (Arizpe, 1978b: 319). En el caso de las mujeres de mi estudio, estos casos son realmente excepcionales.

Los factores de expulsión de las mujeres no serían tales si no existiesen factores objetivos de atracción, donde la existencia previa de redes familiares y espacios laborales hacen posible o facilitan su salida de la comunidad. Harris (1998) ha mostrado que ante el incremento de la violencia asociada con la siembra de estupefacientes en la Sierra Tarahumara, mestizas e indígenas han recurrido a diferentes estrategias. Las primeras tienden a emigrar debido a que cuentan con familiares en las ciudades más cercanas, en tanto que las segundas han tendido a compactar sus asentamientos antes dispersos para encontrar auxilio frente a un eventual ataque de los narcotraficantes. Esto se debe a que las mujeres *warrihó* carecen de redes fuera de sus comunidades.

Los factores subjetivos de expulsión y atracción se amplían al introducir en el análisis la dimensión de género. Entre ellos, está la percepción que tienen las mujeres sobre la carencia de derechos y las alternativas que tienen en su comunidad. En el pueblo, las mujeres hacen una evaluación a veces muy positiva de lo que será su vida en la ciudad, a lo cual contribuyen las hermanas, las tías, las primas, las cuñadas y los hombres que han emigrado, así como la propaganda que realizan los medios de comunicación. Diversos testimonios nos hablan al respecto. En primer lugar, se observa que el acceso a la educación escolarizada privilegia a los hombres. Al llegar a los 12 o 13 años de edad las mujeres se casan y se casan “con toda la familia” del marido (Torres, 1997). La recién casada debe realizar todas las labores domésticas para atender a su marido, y a toda la familia de éste. La joven se encuentra sujeta al poder de su cónyuge y de los parientes por afinidad, particularmente a las decisiones de la suegra en la distribución del trabajo doméstico. La suegra aparece como una segunda madre que debe educar a la nuera en las labores del hogar. No obstante, casi todas las mujeres se refieren a los primeros años de su matrimonio, como una de las etapas más tristes de su vida.

Las mujeres que han emigrado a la ciudad perciben que en su comunidad de origen no hay derechos para ellas. No reparan en el hecho de que con la edad, es decir, cuando lleguen a ser suegras, irán adquiriendo un mejor estatus y un mayor poder sobre sus hijos e hijas

y, sobre todo, sobre sus nueras. Incluso aquéllas que ya son suegras, tienen una opinión negativa sobre el trato que se les da a las mujeres. La carencia de derechos de las mujeres es percibida por ellas mismas desde la manera en que se dan los matrimonios hasta lo que sucede en la vida conyugal. El rapto ha sido un mecanismo frecuente con el que se han iniciado muchas uniones conyugales, las cuales se formalizan y se ritualizan con el tiempo. Sobre todo, se posponen para cuando haya dinero, ya que una boda implica un enorme gasto. Una mujer que nació en la ciudad de México señala:

Yo no me casé por mi gusto, a mí me encerraron. Tenía yo 13 años cuando conocí a mi ex marido, una vez que fui a mi pueblo. La primera vez platicué con él. Pasaron cerca de tres meses cuando lo volví a ver. Entonces me invitó a dar una vuelta y que me encierra (OC, migrante de tercera generación de Pueblo Nuevo, 30 años).

Esta modalidad con la que inician las uniones conyugales, se convierte en un elemento subjetivo que compele a las mujeres a emigrar. Torres (1997) presenta un testimonio vertido por una mujer de Pueblo Nuevo que señala que a la edad de 12 años se fue con una tía a la ciudad de México debido a que temía que se la robara alguno de los hombres que ya rondaban por su casa. Sin embargo, en el lugar de destino las mujeres no dejan de correr este riesgo, como veremos con detalle en el capítulo “Género, parentesco y matrimonio en la comunidad extendida”.

El género constituye un sistema de signos relacionados que tienden a la coherencia simbólica y a eliminar la ambigüedad. Es fortalecido por la prédica de la Iglesia católica que traza el destino de las mujeres a través de la imagen del sufrimiento, que transforma en virtud todo aquello que va modelando su “deber ser”. Al interrogar sobre los derechos que tienen en el pueblo, varias mujeres reunidas exclamaron casi al unísono: “¿cuáles?”. Una de ellas tomó la palabra y explicó:

Allá no hay derechos. Una mujer puede estar medio muerta por las golpizas que le da su marido. Entonces ella va con sus padres. Ellos le dicen “ni modo, aguántate, ese es el marido que te tocó y ni modo, debes regresar a tu casa”. La pobre mujer entonces va a la iglesia pero el padre le dice: hija, ese es el marido que Dios te dio, es tu cruz, es la

prueba que Dios te ha dado. Una como mujer no tiene ningún derecho (ML, migrante de segunda generación, de Pueblo Nuevo, 48 años).

El tono de este testimonio denota una fuerte crítica a “la costumbre” de la comunidad y a la actitud del cura. Es dado por una mujer que emigró hacia la ciudad de México durante su niñez. Su testimonio fue vertido frente a otras seis mujeres de distintas edades, y todas ellas la respaldaron. Ampliaron la conversación para referirse a las violaciones sexuales.

El abuso sexual es un hecho adicional que es puesto de relieve por las mujeres para explicar su falta de derechos en el pueblo. La violación puede ser considerada como un poderoso mecanismo de control social que “gira en torno al atemorizamiento y a la humillación de la víctima, recalca las diferencias jerárquicas entre los géneros, y simboliza el sometimiento de la mujer al poder (físico) político del hombre” (Lagarde, 1990: 261). Consiste en “meter en cintura” a las mujeres que salen de sus casas sin motivo alguno, que andan solas por el monte, o que se alejan de los espacios necesarios para el desempeño de sus actividades cotidianas. Una mujer no puede ir sola hacia sitios distantes y, cuando lo hace, debe ser acompañada. Según diversos testimonios, la violación ha sido un hecho frecuente en Pueblo Nuevo, pero también se dice que ha ido disminuyendo en los últimos años.

En San Mateo las bodas inician muchas veces con la fuga concertada entre los novios, práctica a la que también le llaman “robo de la novia”. La unión conyugal es posteriormente ritualizada a través del matrimonio religioso, muchas veces cuando sus hijos ya son grandes. En esta comunidad no se habla de mujeres que hayan sido violadas, aunque en los últimos años amaneció muerta una niña que fue víctima de un ataque sexual. Éste es el único caso que se conoce. Seguramente, la mayor frecuencia de este delito en Pueblo Nuevo tuvo condiciones para germinar durante el periodo en que dominó la hacienda y, posteriormente, en los años en que los conflictos faccionales estuvieron en su apogeo. El uso y la posesión del cuerpo femenino se convirtieron en un medio de agresión hacia los hombres de la facción rival. Su importancia política radica en la transgresión “del tabú sobre la posesión de la mujer de otro” que “rompe también con la posesión de la mujer sin la mediación de las

instituciones y las normas positivas” (Lagarde, 1990: 265) y de las normas que regulan el matrimonio en la comunidad como un mecanismo de alianza entre familias. Cuando el caciquismo se consolidó, la violación sexual continuó siendo un mecanismo en el que se expresarían los conflictos intracomunitarios, que a la vez operaría como una fuente de control y atemorizamiento sobre las mujeres, pues

No importaba si una mujer era joven o vieja, bonita o fea, si tenía o no marido [...] Todas las mujeres éramos como las gallinas que cualquiera puede agarrar. Si a un hombre le gustaba una mujer, decía “a ésta me la echo”, y se la echaba (ML., migrante de segunda generación, de Pueblo Nuevo, 48 años).

Es interesante observar en este testimonio la analogía entre las mujeres y las gallinas. Tomar una mujer, es como tomar una gallina en la fiesta de “La Cortadera” que se realiza el 11 de diciembre. Ésta consiste en que dos o más jinetes se montan en un caballo y a pleno galope tienen que desenterrar y arrancar la cabeza del cuerpo de una gallina. El primero en separar la cabeza del cuerpo del animal, es quien gana. La comparación de las mujeres con animales (gallinas y zorras) en la cultura mazahua contemporánea puede ser entendida como un ejemplo más de los simbolismos que connotan significados sexuales. Como han señalado Ortner y Whitehead (1991), el simbolismo en las relaciones de género puede variar de una cultura a otra, pero con frecuencia destaca la diferencia entre los sexos. Las metáforas animales marcan una relación de distancia con respecto a lo humano (Leach, 1978), que es masculinizado en este caso.

Según los testimonios de las mujeres, las violaciones sexuales no son algo que no hubiese ocurrido anteriormente, de acuerdo con el testimonio de una mujer de 47 años, migrante de segunda generación: “...estando mi abuelita en su lecho de muerte, le confesó a mi mamá y a mis tíos que su segundo hijo no era su hermano. Pobrecita, toda la vida guardó ese secreto y fue hasta el final que dijo que mi tío R.P. había nacido por una violación”.

Las violaciones, al igual que los homicidios en Pueblo Nuevo, quedaron impunes. Al preguntar las razones por las cuales no han sido denunciados estos delitos, algunas mujeres señalaron que fue

por temor a ser culpadas de la violación; otras, por el miedo a perder al padre, al hermano o al marido a causa de una riña violenta.

En síntesis, podemos decir que la poliginia, el abandono y la violación muestran que las asimetrías de género se convierten también en factores que inciden en la emigración femenina. Dichas desigualdades se observan en los diversos ámbitos de la vida comunitaria: en los sistemas de herencia y filiación; en el usufructo de la tierra y los derechos agrarios; en la carencia de apellidos para las mujeres (al menos durante las primeras décadas del siglo XX), así como en la ausencia de otros derechos.

La carencia de derechos y la violencia ejercida contra las mujeres como causa objetiva, y la percepción que ellas mismas tienen sobre su destino, constituye un factor subjetivo que impulsa a las jóvenes a buscar su futuro fuera de su pueblo. Esto lo pueden hacer porque existen otras mujeres de su comunidad (las hermanas, las tías y otros parientes) que radican en la ciudad. Por otra parte, la expectativa de ganar dinero, de satisfacer sus necesidades y de encontrar una movilidad ascendente a través de un buen matrimonio, las impulsa a dejar el pueblo y dirigirse a la ciudad.

La capital del país está lejos de disolver los lazos comunitarios. Las relaciones que las mujeres y los hombres mazahuas establecen en ella recrean el vínculo comunitario, por lo que, muchas veces, las jóvenes terminan uniéndose conyugalmente con un muchacho de su pueblo, aunque a éste lo haya conocido en la ciudad, o como algunas afirman, “en la calle”. ¿Qué fuerzas hacen posible que las personas de un mismo pueblo se encuentren en una metrópoli poblada por millones de habitantes? A esta interrogante busco dar respuesta en los siguientes capítulos.

CAPÍTULO 4

LA PRESENCIA INDÍGENA EN LA CIUDAD DE MÉXICO Y LAS REPRESENTACIONES SOCIALES

INTRODUCCIÓN

Al igual que en sus lugares de origen, los indígenas se encuentran en una condición de minoría étnica en la ciudad de México. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en el medio rural, donde los contactos con los agentes de la categoría mestiza suelen ser menos frecuentes, la relación cara a cara entre indios y mestizos en la ciudad es un hecho de todos los días. Indígenas y mestizos entablan relaciones cotidianas al compartir y competir por el espacio físico de la ciudad. La lucha por la vivienda y el trabajo, y el uso en común del transporte y de los lugares públicos, los pone en contacto diario.

La creciente presencia de los indígenas en la ciudad no ha significado una transformación del sistema de distinciones y clasificaciones sociales que tienden a colocarlos por debajo de los no indígenas. La competencia por el espacio y por las posiciones sociales puede parecer más difusa en la ciudad que en las tradicionales “regiones interculturales de refugio”. Esto se debe a que en la metrópoli las fronteras físicas que separan a los indios de los mestizos no se encuentran tan claramente delimitadas. No obstante, esto no significa que no existan fronteras. El contacto cotidiano entre miembros de ambas categorías puede hacer que las confrontaciones interétnicas sean más agudas, aunque también más difusas.

En la capital del país, las fronteras étnicas no siempre se corresponden con las fronteras físicas que separan a las categorías sociales. No existen, por ejemplo, barrios o guetos que se distingan sobre bases étnicas. Sin embargo, son frecuentes los vecindarios étnicos que llegan a agrupar a personas de una misma comunidad de origen y a sus descendientes. En el caso de los mazahuas dichos vecindarios se encuentran dispersos en el área metropolitana, aunque suelen

concentrarse en las áreas más deterioradas del Centro Histórico y en las zonas periféricas más pobres de la ciudad en virtud de que las líneas de diferenciación étnica suelen corresponder con las de clase.

La disposición de sus asentamientos está ligada al proceso de urbanización de la capital, cuya configuración expresa la competencia –pretérita y contemporánea– por espacios valorados de manera desigual. El suelo urbano se valora en función del equipamiento y los servicios, y por su ubicación. Además, se valora de manera desigual en función de su reconocimiento como capital cultural, al estar inscrito en la lucha simbólica por el prestigio y el estatus. Esta lucha propicia la expulsión de los más desprotegidos hacia las zonas menos favorecidas, lo que hace que los inmigrantes indígenas compartan vecindarios con mestizos de las clases más desfavorecidas y otros inmigrantes rurales.

En este capítulo, analizo los procesos de construcción de las fronteras étnicas, con lo cual busco descubrir una lógica subyacente en la ubicación socioespacial y ocupacional de las colectividades indígenas inmigrantes en la metrópoli.

UN SEGUNDO PROCESO DE ETNICIZACIÓN

En la capital del país los indígenas viven un segundo proceso de etnicización, en la medida en que se ensancha la brecha que separa la cultura y el territorio. Con la migración, cambia el contexto en el cual indios y mestizos entablan relaciones, mas no el sistema de distinciones y clasificaciones sociales: cambia el contexto de interacción, mas no la estructura de significados atribuida a una y otra categoría de adscripción. Las comunidades indígenas forman parte de unidades administrativas más grandes e inclusivas, articuladas con un sistema mayor, regional, nacional y mundial. Esto hace que los migrantes indígenas experimenten en las ciudades un segundo proceso de etnicización, en virtud de que las clasificaciones sociales forman parte de condiciones históricas y sociales ligadas a la construcción cultural de la nación.

El Estado construyó lo “nacional” a partir de un sistema de clasificación que implicaría inclusiones y exclusiones. Dicho sistema se expresaría tanto en la conformación de una nación imaginada como culturalmente homogénea que cobraría expresión en los diferentes ámbitos de la vida social. La Constitución General de la República

instituyó la igualdad de todos los mexicanos sin mención alguna de su naturaleza pluricultural. A la población indígena sólo la concebía como depositaria de las tierras dadas en usufructo bajo la figura las comunidades agrarias, forma de propiedad que se distingue de los ejidos de acuerdo con la legislación agraria postrevolucionaria. Así, la ausencia de reconocimiento jurídico a la diversidad étnica y cultural de la nación ha sido consistente con la exclusión y marginalización de las colectividades culturales originarias.

Como ha sido documentado por diversos autores, el Estado ejecutó una política tendiente a “forjar patria” a través de programas sociales orientados a homogeneizar culturalmente a la población. Los miembros de las comunidades culturales originarias quedaron sujetos a las políticas educativas del Estado, en las cuales la alfabetización y la castellanización adquirieron diversos matices, según la región y el contexto histórico específico. El Estado, asimismo, impuso sus instituciones negando todo tipo de reconocimiento a los derechos de los pueblos originarios sobre sus territorios. Pero no solamente. La dicotomía indio/mestizo forma parte de un conocimiento socialmente elaborado y compartido que depende de la historia y del contexto ideológico de definición de lo “nacional”.

Así, emplear los términos “indio” o “indígena” es reproducir un sistema de clasificación por medio del cual se realiza una doble operación que consiste en realzar las similitudes entre elementos de una misma clase (en este caso, los pueblos originarios identificados como si fueran homogéneos), y exagerar las diferencias entre elementos insertos en dos clases diferentes y opuestas (como sería la dicotomía indio/mestizo). Esta doble operación implica la construcción de estereotipos que niegan la complejidad cultural de “los otros” y desdibujan sus identidades propias y autodefinidas, para imponerles una identidad desde el exterior, por quienes detentan el poder (Lorenzi-Cioldi, 1988: 13).

En el proceso de construcción de la identidad nacional, el mestizaje aparece como un símbolo articulador de la noción de mexicanidad. El Estado moderno, que monopoliza el poder para autodefinirse y, a la vez, imponer a “los otros” las identidades “legítimas” se presenta como el soporte de la nación (de la macro-etnia mestiza) y excluye a los miembros no asimilados a esta categoría. La distinción entre indios y mestizos fue asociada a una serie de elementos que

operarían como atributos identificadores. Dichos atributos se encuentran incorporados en las representaciones sociales, tanto de indígenas como de mestizos, y se encuentran presentes en sus esquemas de percepción, interpretación y acción.

Lo indígena como objeto de representación

Como mencioné en el primer capítulo, las representaciones sociales constituyen sistemas de disposiciones duraderas de percepción, interpretación y acción. En este sentido se encuentran internalizadas y se integran como formas subjetivadas de la cultura bajo la forma de *habitus*.

De acuerdo con la teoría de las representaciones sociales, existen palabras que en determinados contextos sociales y culturales adquieren una fuerte carga valorativa, pues se vinculan con el ejercicio del poder al ser empleadas en la lucha simbólica por las clasificaciones sociales. En México y en otros países de América Latina, las palabras “indio” o “indígena” son términos que se convierten en objeto de representación al constituirse en elementos de categorización social. Constituyen herramientas de imposición de atributos sobre los cuales se expresa cierta gama de prejuicios.

Los prejuicios son “el conjunto de sentimientos, de juicios y, naturalmente, de actitudes individuales que provocan –o al menos favorecen y en ocasiones simplemente justifican– medidas de discriminación” (Bastide, 1973: 16). De acuerdo con los teóricos de las representaciones sociales, los prejuicios no se refieren tanto a los que se tienen hacia un individuo, sino a los que se expresan hacia grupos enteros. Constituyen “opiniones dogmáticas y desfavorables respecto a otros grupos y, por extensión, respecto a miembros individuales de estos grupos” (Billig, 1986: 576). Los estereotipos son un tipo particularmente rígido de prejuicio. Así, se ha observado que las personas con prejuicios tienden a generalizar ciertos clichés a todos los miembros del grupo estereotipado. Tienen opiniones muy firmes acerca de diferentes tipos de personas y una tendencia a describir de “forma típica” a los individuos que forman parte de los grupos estereotipados como crueles, impulsivos, perezosos, utilizando un conjunto diferente de rasgos (Billig, 1986: 584-586).

Las representaciones sociales son formas cognitivas y valorativas presentes en el pensamiento común. Para tener una aproximación a las representaciones que los habitantes mestizos de la ciudad de

México tienen sobre los indígenas, realicé una exploración de los términos, atributos o calificativos que se asocian espontáneamente a ciertas “palabras-estímulo”. Dicha exploración se llevó a cabo en dos grupos de veinte personas cada uno, a quienes les pedí que expresaran individualmente y por escrito cinco términos asociados con la palabras “indio” e “indígena”. El primer grupo se conformó con residentes de una colonia urbana popular del Distrito Federal, integrado por jubilados, pensionados y amas de casa de la denominada “tercera edad”. El diccionario que obtuve lo comparé con otro que resultó de un ejercicio similar que apliqué a veinte empleados del Instituto Nacional Indigenista. El procedimiento consistió en realizar un ejercicio previo en el que los participantes pronunciaron de manera libre y espontánea cinco términos afines o semejantes a la palabra “amor”. Posteriormente, se hizo este mismo ejercicio con las palabras “indio” e “indígena”. Los resultados fueron los siguientes:

¿Qué significan para usted las palabras “indio” e “indígena”?

Las personas del grupo urbano popular coincidieron en emplear las palabras autóctono, nativo, aborígen, mismas que los participantes de manera colectiva agruparon como sinónimos. Debido a que debían completar el ejercicio (señalar cinco palabras y no sólo dos o tres sinónimos o palabras afines) utilizaron otras palabras. Así, “indio” e “indígena” fueron términos asociados con: gente del campo, gente sin cultura, gente con tradiciones, gente sin preparación, gente que no es de aquí (de la ciudad), gente sucia, indigentes, miserables, marginados, nuestros antepasados, sucios y borrachos, gente que no quiere trabajar, gente que explota a sus hijos, ignorantes, sumisos, sirvientas.

El grupo de profesionales del INI, por esos días estaba concluyendo un curso de capacitación, utilizó las palabras: autóctono, nativo, aborígen, gente con otra cultura, gente del campo, nuestras raíces, arraigo a la tierra, los sin voz, los marginados, los sin derechos, amor a la tierra, cultura propia, sumisos.

En el primer grupo, los entrevistados coincidieron en diversos aspectos de identificación negativa. Valladares (1998) obtuvo resultados similares con esta misma pregunta efectuada a profesionistas de un grupo más amplio. En el caso de los trabajadores del INI se reprodujo el discurso oficial promovido por la institución, que no se refiere a los indígenas como gente “sin cultura” sino como grupos

con otra cultura, marginados, pobres, extremadamente pobres, y no utilizaron los términos sucios, borrachos, flojos, ni las categorías ocupacionales, como sirvientas, indigentes.

No obstante las diferencias entre ambos grupos, la exploración también mostró una amplia coincidencia, sobre todo al señalar los términos autóctono, aborigen o nativo como sinónimo de indio o indígena. Por tal motivo, posteriormente se preguntó de manera separada:

¿Qué es un aborigen o un autóctono?

Las personas de ambos grupos consideraron que aborigen, nativo o autóctono significa: gente del lugar, originaria del lugar en que habitan y donde nació, gente de un lugar que nunca se ha movido de donde está puesto que allí vivieron sus padres, sus abuelos, sus bisabuelos, sus tatarabuelos, es decir, sus antepasados. Gente que no se ha movido nunca de su lugar de origen, que sigue allí, que siempre ha estado en el mismo lugar.

Suponiendo que nosotros somos gente de aquí, de la ciudad, y que nuestros abuelos, bisabuelos, tatarabuelos también son de aquí, y no nos hemos movido de este lugar, ¿eso significa que también somos aborígenes o nativos?

Las respuestas coincidieron en señalar que no somos aborígenes, porque nuestros antepasados no son de aquí y porque “nuestra sangre ya está mezclada”, o bien, “nosotros ya estamos bien mezclados”, pues “tenemos sangre indígena y sangre europea”.

En ambos grupos, la idea de aborigen o autóctono se refiere al arraigo de los indígenas a sus lugares de origen desde un tiempo inmemorial, a su desempeño en las labores agrícolas y a la ausencia de mezcla de sangre.

Lo indígena como sinónimo de ruralidad

En el ejercicio exploratorio los indígenas que radican en la ciudad estuvieron fuera de lugar. Sólo dos personas del grupo del INI se refirieron a los indígenas como inmigrantes urbanos. En otras palabras, los indígenas en la ciudad fueron ubicados como foráneos, *outsiders*, o fueron incorporados en las escalas más bajas y depauperadas de la población urbana, al ser identificados como indigentes, miserables, personas que viven de la caridad pública y sirvientas.

Las representaciones sociales sobre lo indio y lo indígena muestran que difícilmente se puede aceptar su presencia en las ciudades. Dichas representaciones tienen un trasfondo de origen colonial que parece indicar que la ciudad no es para los indios. Desde que se consumó la conquista, la población nativa fue expulsada de las ciudades y ruralizada. En la Colonia hubo drásticas disposiciones para asegurar la separación residencial entre colonizadores y colonizados: los peninsulares tenían prohibido vivir en localidades indias y éstos, a su vez, eran obligados a habitar exclusivamente en los barrios periféricos de la ciudad y en las áreas rurales. Las ciudades se erigieron como núcleos del poder del conquistador y de la segregación del “otro” al mundo rural y, por tanto, de identificar la oposición entre blancos e indios con el contraste urbano-rural.

En todas las ciudades coloniales se mantuvo una distribución socioespacial que consistió en que los blancos se asentaban en el centro y los indios en las periferias urbanas y en las zonas rurales. Dicha disposición espacial ha perdurado hasta épocas recientes. En *Regiones de refugio*, Aguirre Beltrán explicaba que las comunidades indígenas conformaban el *hinterland* de las ciudades ladinas, mismas que se habían constituido desde la época colonial como el centro rector (ciudad primada o ciudad señorial) desde donde operaban las relaciones dominicales de explotación sobre las “regiones de refugio indígena”. Dentro de esta perspectiva, lejos de posibilitar la urbanización de las comunidades indígenas ubicadas en su *hinterland*, las ciudades ladinas actuarían como un freno para su desarrollo. Esto le permitió a Aguirre Beltrán formular una conclusión que me parece de suma importancia: “La permanencia de la gran masa india en su situación de ancestral subordinación, con el goce de una cultura folk fuertemente estabilizada, no sólo fue deseada por la ciudad, sino aun impuesta en forma coercitiva” (Aguirre Beltrán, 1967: 135-136).

En otro estudio, Marroquín (1957) mostraba que la ciudad de Tlaxiaco dominaba todo un amplio *hinterland* habitado por los indios, cuyas comunidades se habían especializado en la producción de bienes y artículos diversos según sus regiones a partir de la demanda y de las necesidades de la ciudad mestiza que operaba como su centro rector. Malinowski y de la Fuente (1957) se referirían a la dominación que ejercía el mercado de Oaxaca como centro sobre su periferia indígena. Dotson y Dotson (1988) confirmarían la misma regla en la ciudad de Mérida.

La dicotomía urbano/rural se incorporaría como atributo para identificar a los españoles y los indios y, posteriormente, para distinguir a los mestizos (o ladinos) de los indios. De ahí que Bonfil señalara: “...Algo pocas veces reconocido explícitamente y casi siempre soslayado en los marcos conceptuales de análisis de la dicotomía rural/urbano, es el hecho de que las ciudades latinoamericanas son y han sido históricamente el asiento y el espacio del colonizador” (Bonfil, 1991: 33).

La mezcla de sangre y la “naturaleza” de los indios

El ejercicio exploratorio mostró que los términos “indio” e “indígena” siguen siendo empleados como un medio para marcar distancias y jerarquías. Nominar “indio” o “indígena” a una persona, es identificarla como gente de sangre “no mezclada”, lo que conduce a considerar la permanencia de criterios raciales de clasificación empleados durante el periodo colonial. Esta imagen ha sido promovida por el Estado –entidad que puede imponer las identidades “legítimas”– que ha tenido en la escuela una de sus instituciones decisivas en el esfuerzo por construir el concepto de mestizaje como uno de los mitos fundacionales de la moderna nación mexicana.

El problema fundamental, sin embargo, no radica solamente en la representación social de “lo indio” como gente que conserva la “pureza de su sangre”, sino en todos los demás atributos asociados con esta categoría. Finalmente, la superioridad atribuida a los mestizos se debe a que por sus venas corre alguna porción de sangre europea.

La “pureza de la sangre de los indios” es una imagen que nos muestra que la discriminación cultural encarna una forma del racismo (Castellanos, 1998; San Román, 1996). Sin embargo, aunque la idea de “raza” se encuentra presente en las representaciones, también es cierto que los rasgos físicos no constituyen el único elemento para definir a las categorías sociales. De acuerdo con Bastide (1973: 20):

...a un indio puro desde el punto de vista racial que en virtud de su instrucción o su riqueza alcance una posición de cierta importancia (en el comercio, por ejemplo) dentro de la clase intermedia, se lo dejará de llamar indio y pasará a ser un ladino, aunque no sea un mestizo...

Existen símbolos de prestigio y símbolos de estigma. Los portadores de éstos últimos son identificados en la representación social como sinónimo del ser “indio”. Por tal motivo, raza, cultura y clase se asocian en la representación social. Mientras que para el grupo de profesionales la palabra indio se relacionó mayoritariamente al concepto de otras culturas, para el otro grupo ser indígena es sinónimo de gente ignorante, sin cultura o gente sin preparación.

Los elementos que emergen al momento de hacer explícita la representación social sobre los “indios” pueden variar, pero ello no significa que no se comparta, al menos parcialmente, el núcleo de las representaciones sociales propio de sus grupos de pertenencia.

LA DISCRIMINACIÓN

Como indicamos anteriormente, las representaciones sociales tienen una función cognitiva en la medida que constituyen esquemas de percepción a través de los cuales los actores individuales y colectivos perciben, comprenden y explican la realidad, a la vez que participan en su construcción. Tienen, además, una función de orientación, en cuanto constituyen guías potenciales para la acción. Esto no quiere decir, sin embargo, que la representación social mantenga una relación mecánica con los comportamientos.

Al respecto, se ha observado que los prejuicios no siempre conducen a la discriminación pues no existe entre ellos un enlace automático. El prejuicio “se refiere a las actitudes negativas y la discriminación es un comportamiento dirigido contra los individuos objeto del prejuicio” (Billig, 1986: 576). Aunque la discriminación viene tras el prejuicio, existen complejas relaciones entre las actitudes y los comportamientos. El hecho de que una persona exprese prejuicios negativos hacia un grupo determinado no significa forzosamente que esa persona siempre se comporte de manera hostil hacia cada miembro individual de dicho grupo. Es el contexto lo que permite explicar el sentido de la acción y determina cuando el prejuicio se expresa a través de la discriminación. Un grupo puede tener una opinión desfavorable acerca de otro grupo sin que ello se torne automáticamente en un comportamiento discriminatorio.

A continuación veremos algunas actitudes y comportamientos de la población urbana en interacción con los indígenas de la ciudad de México. La información que se presenta es el resultado del trabajo

etnográfico. Algunos aspectos fueron obtenidos a través de la observación directa y otros por medio de la entrevista.

En las escuelas los niños indígenas son con frecuencia objeto de la discriminación. Reciben burlas de sus compañeros con frases tales como: “Tu mamá es una india pata-rajada” o “indio cochino”. Por ello, los niños y las niñas mazahuas no suelen desarrollar relaciones duraderas de amistad con niños mestizos (Villasana, *et al.*: 1996).

De acuerdo con información de los profesores de la escuela Ponciano Arriaga, ubicada atrás de Palacio Nacional, los niños triquis que acuden a dicho plantel sufren graves problemas al relacionarse con los niños mestizos, ya que con ellos no desarrollan amistad y tienden a crear círculos cerrados y separados del resto de la población infantil.

En un estudio realizado con mixtecos inmigrantes de segunda generación, Romer también encontró que los niños eran objeto de agresiones verbales en la escuela con insultos tales como “tus padres son unos indios patarrajada”, “oaxaco”, “paisanos”, “paisanitos”, “indios, no tienen educación” y “pinches oaxacos”, entre otros (Romer, 1998: 239). Por ello, buscan ocultar algunos indicios de una identidad impuesta y estigmatizada, es decir, cambiar aquellos elementos de su cultura que resultan disfuncionales en la ciudad, aunque no siempre lo logran.

Las relaciones de vecindad son también conflictivas. En la colonia San Andrés Tetepilco de la Delegación Iztapalapa, viven alrededor de 120 familias procedentes de Crescencio Morales, Michoacán. Sus vecinos se quejaban constantemente de ellos y comentaban en voz alta: “qué coraje que se nos hayan venido a meter estos pinches indios a la colonia”. En noviembre de 1997 llevaron a los reporteros de Televisión Azteca para hacer un reportaje donde los mazahuas fueron dados a conocer como viciosos y criminales. Los vecinos protestaban porque los mazahuas había desalojado el terreno que habitaban e invadido la calle para construir sus viviendas con material de cemento. En el reportaje, transmitido en horario estelar, los mazahuas fueron exhibidos como viciosos, borrachos, padres de hijos drogadictos. Sus vecinos consideraban que los mazahuas se habían convertido en una fuente de peligro y exigían su salida de la colonia.

Otro caso es el de un grupo de otomíes procedentes de Santiago Mezquitlán, Querétaro, que habitan en un lote de la Colonia Roma,

baldío a causa del terremoto de 1985. Sacaron los escombros del terreno y allí construyeron sus casas de cartón, las cuales se incendiaron en la Semana Santa de abril de 1998. Isaac Martínez, uno de sus dirigentes, consideraba que sus casas habían sido incendiadas por sus vecinos, quienes frecuentemente habían manifestado su rechazo a que vivieran en esa colonia de clase media.

A pocas cuadras del lugar del incendio, sobre Avenida Chapultepec, dos terrenos eran ocupados por otras familias otomíes de la misma comunidad. Uno de ellos se había convertido en basurero en virtud de que los vecinos de la colonia eligieron precisamente la puerta de entrada de este vecindario étnico para depositar sus bolsas de basura. Al interior del predio un amplio jacal estaba habilitado como salón de clases, pues ahí se impartían cursos de alfabetización para niños y adultos. Un hombre de alrededor de 35 años comentó que los vecinos del edificio contiguo se divertían arrojándoles objetos y agua con lodo. Recuerda que durante su infancia, él y su familia dormían en los camellones de las avenidas por no tener hogar.

En el Centro Histórico algunos comerciantes en vía pública me aconsejaron no acercarme a los mazahuas de San Antonio Pueblo Nuevo, pues supuestamente correría el peligro de ser asaltada. Estos y otros ejemplos muestran que las personas identificadas como indígenas en la ciudad de México viven un segundo proceso de etnicización mediante el cual la discriminación de la que son objeto los obliga a transformar algunos indicios de identificación.

Asimismo, se observa que, en condiciones de competencia, los conflictos interétnicos conducen a la invención de nuevos atributos por parte del oponente con el fin de marcar las distancias y las jerarquías. Teresa San Román (1994) señala que a veces estos atributos suelen tener un cierto trasfondo visible y conocido. En efecto, entre los migrantes mazahuas existen jóvenes que han cometido algún delito y consumen drogas, lo que ocasiona que los mazahuas (en su conjunto) sean vistos como gente que delinque y consume drogas. Se criminaliza así la diferencia cultural, con lo cual los comportamientos valorados negativamente son atribuidos a los indígenas a partir de las representaciones previas que tienen y comparten los mestizos. El prejuicio no consiste exactamente en el mensaje que comunica sino "...en hacer de ese contenido un atributo hereditario

y consustancial a todo el grupo étnico opuesto y en aplicarlo indiscriminadamente” (San Román, 1994: 210).

Las representaciones sociales tienen la capacidad de producir efectos y fortalecer el poder de quien mantiene una posición superior. En este proceso se utilizan las imágenes preexistentes para significar la lejanía o el rechazo. Así, el prejuicio contra los indígenas, con todas sus imágenes tomadas del repertorio simbólico constitutivo de la identidad nacional, es utilizado para expresar la distancia social en la relación interétnica. Dicha relación se agudiza en tiempos de crisis y de competencia por el espacio urbano, el empleo y la vivienda.

Los agentes de las instituciones gubernamentales muestran actitudes y comportamientos discriminatorios hacia los indígenas. En las agencias del Ministerio Público, por ejemplo, los mazahuas de San Antonio son continuos visitantes. Con frecuencia son detenidos y conducidos a los reclusorios a causa de delitos que no cometieron, o por faltas menores como lo es golpear un teléfono público para recuperar una moneda. El señor Eusebio García, de Pueblo Nuevo, fue aprehendido por la policía por esa causa, estuvo 15 días encerrado en la cárcel, recibió una golpiza y tuvo que pagar una fianza para obtener su libertad. Los reclusorios se han ido convirtiendo en un importante lugar de convivencia social para los mazahuas debido a que muchos de ellos están encerrados y sus parientes acuden a visitarlos y a llevarles comida.

Las representaciones sociales que refuerzan simbólicamente la supremacía de los mestizos no sólo se encuentran en las instituciones de procuración y administración de justicia. En 1995, los mazahuas de Francisco Serrato, Michoacán, recibieron “ayuda” para transportar sus pertenencias desde su antiguo domicilio (una bodega de La Merced) hacia un predio que adquirieron en Canal Nacional, ubicado en una de las más insalubres periferias de la ciudad de México (allí se encuentra un canal de desagüe de aguas negras). El Departamento del Distrito Federal, dirigido en ese tiempo por Óscar Espinosa Villarreal, envió un camión recogedor de basura para transportar las escasas pertenencias de los mazahuas.

Con el cambio de gobierno, en 1998 se fundó el Centro de Atención al Indígena Migrante (CATIM), cuyas oficinas se ubicaron en un comedor para indigentes, en la cercanía del mercado de La Merced. Dicho Centro formó parte de un programa de apoyo a

grupos “vulnerables” de la ciudad de México y su propósito fue atender a indígenas, indigentes y niños de la calle. La ubicación de los indígenas al lado de los indigentes ofende tanto a unos como a otros. Un indigente jamás aceptará que se le considere como indígena. La gente que trabaja en el comedor para indigentes se encontraba muy molesta por la presencia de los indígenas que acudían al CATIM. Según ellos, los indígenas llegaban a “contaminar los alimentos”.

Por otra parte, los indígenas jamás aceptarán que se les considere como indigentes, como señala el señor José Atanasio, originario de San Mateo, quien manifiesta que sus hijos se dedican a vender chicles y a limpiar parabrisas para que aprendan a trabajar y no a robar, y condena a aquellos miembros de su grupo que han empezado a pedir limosna en las calles.

En julio de 1998 estos equívocos produjeron un hecho lamentable. Una banda de música de aliento de los mixes de Tlahuilotepc acudió a la ciudad de México por invitación del Museo Nacional de Culturas Populares. Entre los músicos había hombres, mujeres y niños, quienes eran acompañados por la autoridad municipal. En esa ocasión, el gobierno de la ciudad de México les proporcionó alojamiento. Todos los músicos fueron conducidos al único sitio que se disponía en ese momento para ellos: un albergue para indigentes, lo cual significó para ellos una ofensa. El equívoco obligó a las autoridades capitalinas a destinar este inmueble únicamente para grupos indígenas.

Las instituciones privadas no se quedan atrás. En 1998, diversas organizaciones indígenas de la ciudad recibieron recursos económicos proporcionados por el Instituto Nacional Indigenista. Con base en la normatividad de dicha institución era necesario que se abrieran cuentas bancarias individuales y mancomunadas. Sin embargo, “ningún banco quería atender a los indios. Yo los tuve que acompañar, fuimos a todos. Sólo el banco Santander Mexicano S.A. nos pudo tener paciencia, dialogar y tomar los datos de cada persona” (Silvia Bazúa, Programa Metropolitano del INI).

Estos ejemplos se multiplican en clínicas y hospitales, lugares donde los indígenas son discriminados. A los museos, cines, restaurantes, tiendas departamentales y otros espacios públicos generalmente no acuden. Incluso en el transporte público la gente no quiere ni arrimárseles. Algunas mujeres han comentado sobre los insultos que

reciben de otras mujeres, pues “creen que estamos sucios [...] nos dicen que les vamos a pegar los piojos”. Es común que los capitalinos tuteen a los indígenas, aun tratándose de personas de edad avanzada.

Los medios de comunicación de masas contribuyen a la construcción de los estereotipos que colocan a los indígenas en una situación minusvalorada. En la televisión pocas veces aparecen personas de piel morena. Cuando así sucede, los actores salen representando a la servidumbre o a patéticos personajes cómicos.

LA CIUDAD Y LOS “URBANOS”. LA REPRESENTACIÓN CONSTRUIDA POR LOS “INDIOS”

Los malos tratos que reciben en la ciudad contribuyen a formar la representación social que los indígenas tienen acerca de la ciudad y de los “urbanos”, como ellos suelen designar a los originarios de la ciudad de México. Los indígenas han aprendido a relacionarse con los mestizos y con el Estado a partir de las experiencias vividas previamente en sus lugares de origen.

En la representación social que los mazahuas tienen sobre los “urbanos” se entremezclan elementos propios de su relación con las élites blancas y mestizas dominantes de sus pueblos natales, básicamente, con aquellos que viven en las cabeceras municipales, lugares donde se concentra el poder político y económico de sus regiones. Con su llegada a la ciudad, los inmigrantes interpretan sus relaciones con el mundo circundante a partir de las imágenes previamente formadas en sus lugares de origen. Tiene lugar un proceso de anclaje, esto es, la incorporación de lo nuevo dentro de esquemas preexistentes de representación.

Con el fin de conocer las representaciones que los mazahuas tienen acerca de los “urbanos”, bastó con preguntarles lo siguiente:

¿Cómo son los ciudadanos? ¿Cómo es la gente de la ciudad?

Los entrevistados coincidieron en señalar que en la capital existe gente buena y gente mala, pero que la mayoría de los urbanos son presumidos, gente que se cree superior a ellos: “creen que son más que nosotros nada más porque hablan mejor; son abusivos y gandallas; son gente de razón”. También dijeron que se creen muy popis (término con el que designan a los ricos y presumidos), porque “se visten mejor: nos dicen que somos unos indios ignorantes, que somos su-

cios, que les vamos a pegar los piojos. Ellos no saben hacer lo que sí sabemos nosotros, no saben hablar como nosotros. Nada más porque hablamos distinto nos quieren ver abajo”.

También señalaron que en la ciudad hay gente muy mala y viciosa, gente que se aprovecha del indio. En relación con las mujeres señalaron que son “muy libertinas” (promiscuas) y que una cosa es la libertad y otra el libertinaje. Un muchacho muy joven me aseguró que nunca se casaría con una mujer “popis” de la ciudad, pues creía que éstas eran muy flojas.

Si bien los “urbanos” son descritos como gente “presumida”, “que se cree superior a nosotros”, en algunos conflictos interétnicos a los que se sobreponen conflictos de clase social, la imagen del español sale a relucir una y otra vez. Esto se ha presentado en contextos de conflicto interclasista, por ejemplo, cuando el dueño del comercio establecido se opone a que los ambulantes se instalen frente a su negocio. Tales comerciantes son identificados con frecuencia como “españoles”.

La identificación del hombre rico como español tuvo su origen en el periodo colonial, aunque su presencia en la región mazahua se prolongó hasta fechas muy recientes, como vimos en los capítulos anteriores. Entre los mazahuas de Pueblo Nuevo, los españoles son identificados como personas que provienen de una “raza maldita”, gente que lleva en sus venas una “mala sangre”, una “sangre maldita” y despiadada porque no tiene valores ni sentimientos. Son identificados como personas capaces de matar hasta a sus propios padres para conseguir lo que se proponen. Incluso me comentaron una anécdota en la que está involucrada una mujer, hija “ilegítima” de un español y una indígena, quien en el pueblo veía cómo su padre moría desangrado a causa de un enfrentamiento violento, sin brindarle ningún auxilio. La misma imagen negativa se aplica a las mujeres blancas. Son las que se casan pero no trabajan, viven “de mantenidas”, usan medias, etcétera.

Los indígenas migrantes viven en la ciudad un segundo proceso de etnicización que los conduce a eliminar aquellos rasgos de su cultura que, en este contexto les resultan disfuncionales. Buscan transformar aquellos elementos de la cultura objetivada que operan como indicios de identificación. En muchos casos, las madres han decidido no enseñar a sus hijos a hablar en mazahua. A su vez, los hijos desean

que sus madres no se vistan “como inditas” y presionan para que cambien de indumentaria.

En el capítulo “La reconstitución de la comunidad en la ciudad” abordaré con mayor detalle los procesos de identidad social. Por lo pronto, basta con señalar que mostrar los indicios de identificación –como el atuendo tradicional– es una práctica que realizan las mujeres. Los varones mazahuas no utilizan ninguna indumentaria distintiva, pues tanto en la ciudad como en el pueblo visten a la manera de los mestizos. Ellos pueden pasar “desapercibidos” en las calles de la ciudad al confundirse fácilmente con los mestizos.

Los mazahuas han interiorizado una imagen negativa de sí mismos. Esto los ha conducido a ocultar los indicios de identidad en unos contextos y, en otros, a mostrarlos y utilizarlos a su favor. También luchan por transformar el significado de las palabras “indio” e “indígena” y actúan de manera unificada con inmigrantes de otros grupos etnolingüísticos. El significado de “indio” e “indígena” adquiere una connotación distinta que alude a la dignidad, sobre todo a partir del alzamiento zapatista de enero de 1994.

LOS INDÍGENAS EN LA CONFIGURACIÓN SOCIOESPACIAL DE LA CIUDAD

La ciudad de México desarrolló la distribución socioespacial característica de todas las ciudades coloniales: una ciudad señorial rodeada de una periferia urbana carente de infraestructura y servicios, y un amplio *hinterland* de pueblos y barrios rurales y semirurales articulados por el centro.

Con el proceso de modernización que se inició durante el porfiriato, sobre todo en el último tercio del siglo XIX y primeras décadas del XX, la ciudad de México vivió una acelerada transformación. La Iglesia católica perdió buena parte de sus bienes y los grupos más acomodados de la ciudad empezaron a abandonar el centro para trasladarse a las nuevas colonias residenciales ubicadas al sur y al poniente de la capital. El corazón de la ciudad se convirtió en un área ecológica de “transición” que albergaría a la mayoría de los inmigrantes rurales y a los grupos más empobrecidos del Distrito Federal, carácter que permaneció en las décadas siguientes.

Los inmigrantes rurales pobres se incorporaron a la ciudad franqueando la principal puerta de acceso: el mercado de La Merced

y su área de influencia, ubicada en el centro de la ciudad. La presencia de los inmigrantes rurales empobrecidos en esta parte de la urbe se explica por la existencia de un mercado de trabajo y por la localización de las principales vías de comunicación que unían al campo con la ciudad.

Las casonas y los edificios eclesiásticos fueron convertidos en bodegas y en vecindades destinadas a alojar a los sectores de más bajos recursos. Al igual que otras zonas de transición en el mundo, La Merced vivió un proceso de deterioro físico combinado con una creciente elevación del valor comercial del suelo urbano y el deterioro de las construcciones utilizadas como habitación y vivienda. La Merced se convirtió en lo que los urbanistas norteamericanos han denominado *blighted areas*, donde se concentran los llamados “barrios bajos”, los *slums* o zonas de tugurios en los que se dan cita el hacinamiento, la pobreza y la delincuencia.

Para 1930, La Merced se había consolidado como el espacio que articulaba al campo y la ciudad. A las vías de comunicación fluvial que comunicaban el centro de la ciudad con su *hinterland* rural, se añadieron los sistemas de tranvías y, posteriormente, las terminales de autobuses foráneos. Para estos años, La Merced había incorporado a un número creciente de inmigrantes rurales empobrecidos, provenientes principalmente del centro del país.

Si para la década de 1910-1920 la llegada de inmigrantes rurales podía interpretarse como el resultado de la violencia desatada durante la Revolución, para 1930 su afluencia fue interpretada como resultado de la quiebra de la economía agrícola y de la desaparición de las haciendas por un lado y, por el otro, como efecto del desarrollo de las comunicaciones viales, especialmente de las carreteras, cuyo impulso inicial se produjo en 1927 durante el gobierno de Calles (Valencia, 1965: 84).

Durante los años treinta la ciudad de México creció de manera acelerada. Su configuración socioespacial siguió un proceso de crecimiento por círculos concéntricos diferenciados, cuya distribución física seguiría patrones claramente definidos. Así, para los años cincuenta, los habitantes más pobres de la ciudad habitaban en las colonias ubicadas en la periferia norte y oriente de lo que hoy es el “primer cuadro” de la ciudad. Peter Ward (1991) observa que la suburbanización reprodujo la misma distribución socioespacial que

tuvo la ciudad a finales del periodo colonial. Al analizar la distribución de la población según sus niveles de ingreso, observa que las primeras oleadas de habitantes adinerados se fueron asentando en el occidente y sur de la ciudad, por ser zonas con las mejores condiciones externas (bosques, agua fresca, bajos niveles de contaminación, acceso a carreteras y cercanía a los pequeños poblados extraurbanos y servicios). Así se fueron creando colonias residenciales, como el Pedregal de San Ángel y Las Lomas (de Chapultepec y Reforma). Siguiendo con esta misma disposición del espacio, se crearon más adelante las colonias residenciales de Tecamachalco y en la década de los noventa, se extendieron hacia Santa Fe y Cuajimalpa. Estas áreas de asentamientos se distinguen claramente de las áreas de una segunda categoría, como las colonias Nápoles, Polanco y del Valle.

En contraste, las zonas más pobres se han concentrado en las periferias oriente y norte de la ciudad, que también deben distinguirse. La suburbanización del norte y noreste estuvo íntimamente relacionada con el crecimiento de la industria. La creación de parques industriales (Atlampa, Vallejo, Naucalpan, Tlalnepantla y Ecatepec) incorporó a una masa laboral que se fue asentando en sus cercanías desde la década de los cuarenta hasta los años setenta.

A partir de los años setenta, la ciudad se extendió hacia el oriente, ya que allí se asentaron los inmigrantes que ya no pudieron ingresar a la industria y cuya composición social se caracteriza por albergar a amplios sectores de la denominada “economía informal”. Estas localizaciones, junto con la inadecuada urbanización del ex lago de Texcoco, determinaron que el extremo más barato del mercado de bienes raíces se situara hacia el oriente y el norte (Ward, 1991: 91-92).

Este mismo autor demuestra esquemáticamente que la distribución espacial de la ciudad de México

...puede representarse como una serie de zonas, sectores y núcleos que forman un patrón más amplio de la ecología de la ciudad [...] Las áreas pobres se han desarrollado como una serie de zonas concéntricas en el oriente y el norte. Siguiendo una trayectoria hacia fuera, los asentamientos se vuelven más pobres y recientes (Ward, 1991: 95).

Nieto (1998) muestra que la periferia está diferenciada socialmente. Coincide con Ward en que la zona poniente es un lugar de

asentamiento de sectores medios y altos que buscan escapar de la contaminación y de la densidad poblacional. En ellos se intercalan franjas de colonias populares con las que comparten el espacio. El sur reproduce la heterogeneidad del poniente, pero conserva en su interior una dinámica de pueblos semirurales.

Todo lo anterior nos permite explicar la distribución socioespacial de los migrantes indígenas en la ciudad de México. Actualmente, los menos favorecidos continúan viviendo en viejas vecindades del centro de la ciudad y en las bodegas de La Merced mientras que los que cuentan con mayores recursos (redes sociales, relaciones políticas o cierto capital económico) se movieron al interior de la ciudad, saliendo del centro para irse al oriente, noreste y noroeste de la ciudad, con el fin de edificar sus viviendas en terrenos baldíos no urbanizados, frecuentemente mediante el paracaidismo y la compra de lotes de bajo precio. Un aspecto importante es que a partir de los años setenta la mayoría de los migrantes rurales no se incorporaba al centro de la ciudad, sino que iba directamente a la periferia. Sin embargo, si esto pudieron hacerlo, fue porque contaban con redes sociales que les permitieron adentrarse en estas zonas y porque en ellas ya estaban constituidos ciertos “nichos ecológicos” para su arribo.

La distribución espacial de la población indígena en la zona metropolitana de la ciudad de México puede apreciarse a partir de los datos del XI Censo General de Población y Vivienda (INEGI, 1990) en el cual se toma a la lengua como criterio de clasificación. Con base en el censo, se observa que en la zona metropolitana de la ciudad de México en 1990 radicaban más de 18 millones de habitantes, de los cuales 213,324 (alrededor de 1.19%) fueron hablantes de lengua indígena (HLI) mayores de 5 años de edad. De ellos, 111,552 se ubicaron en el Distrito Federal y 101,772 en los 27 municipios conurbados del Estado de México.

Es lógico suponer que estas cifras son aproximadas si tomamos en cuenta que mucha gente se niega a ser identificada como indígena (o hablante de lengua indígena). Bajo este criterio, tampoco se tomaron en cuenta a las personas que han dejado de hablar su lengua, aunque la entiendan y formen parte de las colectividades culturales originarias, como es el caso de los mazahuas migrantes de segunda y tercera generación.

De acuerdo con el mismo censo, las lenguas mayoritarias fueron el náhuatl con 49,912 hablantes, el otomí con 32,321, el mixteco con 30,379, el zapoteco con 25,557 y el mazahua con 12,827. Siguen en la lista los hablantes de mazateco, totonaca, mixe, maya, purépecha, tlapaneco, huasteco, chinanteco, triqui, chocho, tzeltal, cuicateco, amuzgo y tarahumara, este último con 151 HLI.

Los hablantes de lengua indígena se concentraron en las delegaciones y municipios periféricos de la ciudad: Iztapalapa con 22,242 HLI, Naucalpan con 18,890, Nezahualcóyotl con 17,582, Ecatepec con 16,112 y Gustavo A. Madero con 13,743.

Como se aprecia en el cuadro 9, las mayores concentraciones de hablantes de mazahua se ubicaron en las delegaciones Cuauhtémoc e Iztapalapa. En la primera se incluyen los mazahuas procedentes de San Antonio Pueblo Nuevo, quienes desde hace décadas habitan en viejas vecindades de esa demarcación. En la segunda también residen personas originarias de San Antonio Pueblo Nuevo y de Crescencio Morales, distribuidas en diferentes colonias. Por información de campo se sabe que los hablantes de mazahua que radican en Milpa Alta son jornaleros agrícolas que trabajan en la producción de nopal.

Llama la atención que los mayores índices de feminidad se hayan concentrado en aquellas delegaciones que cuentan con colonias residenciales de clase media y alta, como son Benito Juárez, Álvaro Obregón, Coyoacán, Miguel Hidalgo, Magdalena Contreras y Tlalpan. Posiblemente esto se debe a que las mujeres trabajan como empleadas domésticas y residen en casa de sus patrones. Por información de campo, pude observar que las mujeres mazahuas que trabajan en el servicio doméstico proceden de los municipios de Villa Victoria, Temascalcingo, San Felipe del Progreso, en el Estado de México, y de Zitácuaro, en Michoacán. Al analizar estos datos por grupos de edad, se aprecia que la mayor concentración de mujeres mazahuas en estas delegaciones se dio en el grupo de 15 a 19 años de edad.

En delegaciones donde predominan colonias populares, como Iztapalapa, la proporción entre hombres y mujeres fue equilibrada. Lo mismo sucede en los municipios conurbados del Estado de México.

Continúan por orden decreciente los municipios de Cuautitlán Izcalli con 76 hablantes de mazahua, Tultitlán con 60, Ixtapaluca con 52, La Paz con 45, Coacalco con 23, Tecamac con 25 y Texcoco con 10. En Naucalpan (colonia Valle Dorado) se encuentran concentradas en

CUADRO 9

Hablantes de mazahua en el Distrito Federal
(Total 12,827 HLI de 5 años y más)

<i>Delegación</i>	<i>Total</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Índice de feminidad</i>
Azcapotzalco	237	97	140	59.1
Álvaro Obregón	765	275	490	64.0
Benito Juárez	427	61	366	85.7
Coyoacán	560	160	400	71.4
Cuauhtémoc	1048	523	525	50.0
Cuajimalpa	191	69	122	63.9
G.A.Madero	491	208	283	57.6
Iztacalco	349	175	174	49.9
Iztapalapa	1641	830	811	49.4
Magdalena Contreras	168	43	125	74.4
Miguel Hidalgo	612	102	510	83.3
Milpa Alta	77	35	42	54.5
Tláhuac	113	46	67	59.3
Tlalpan	418	150	268	64.1
V. Carranza	488	241	247	50.6
Xochimilco	279	136	143	51.2
TOTAL	7864	3151	4713	59.9

Fuente: XI Censo General de Población y Vivienda, 1990. Demografía Indígena del Area Metropolitana, Sistematización del Censo de 1990, INI, 1994.

CUADRO 10

Hablantes de mazahua en los municipios conurbados
(Total 4,782 HLI de 5 años y más)
Municipios con concentraciones mayores de 100 hablantes

<i>Municipio</i>	<i>Total</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Índice de feminidad</i>
Naucalpan	1435	527	908	63.3
Nezahualcóyotl	784	390	394	50.2
Ecatepec	570	301	269	47.2
Chimalhuacán	417	218	199	47.7
Tlalnepantla	354	142	212	60.0
Atizapán	238	89	149	62.7

Fuente: XI Censo General de Población y Vivienda, 1990. Demografía Indígena del Area Metropolitana, Sistematización del Censo de 1990, INI, 1994.

un solo predio alrededor de 100 familias mazahuas (aproximadamente 700 personas). En Chimalhuacán y Nezahualcóyotl habitan alrededor de 60 familias, aunque de manera dispersa porque no pudieron conseguir lotes que pudieran albergar a todos juntos.

De lo anterior se puede observar que existen procesos de segregación espacial según el nivel de ingresos de la población, pero también según pertenencias étnicas. Esto explica por qué las personas de una misma condición social se reagrupen. Así sucede cuando se observa una mayor concentración de migrantes indígenas en determinadas delegaciones y municipios del oriente y del centro histórico de la ciudad. La configuración de “nichos ecológicos” para los migrantes indígenas hace posible que haya personas procedentes de una misma comunidad que se reconocen y se reencuentran en “la calle”.

Los lugares de trabajo y de vivienda, así como los sitios de esparcimiento a los que pueden acudir son en realidad escasos. Las representaciones sociales en torno a la dualidad indio-mestizo tienden a cobrar expresión material en la disposición física de los asentamientos indígenas en la ciudad y en las barreras que tienen que traspasar para conseguir empleo y acceso a los servicios.

En la sociedad urbana prevalecen criterios racistas de clasificación y exclusión social, que se encuentran presentes en las representaciones sociales de los mestizos y de los indígenas. Dichas representaciones corresponden a una visión del mundo que se encuentra incorporada a la cultura y en la conformación misma de la nación mexicana. El racismo se hace patente en la capital al observar los procesos de segregación social. Las representaciones sociales generan prácticas de exclusión que son las mismas que hacen que un mestizo no acepte vivir al lado de una vecindad étnica, y que un indígena no intente entrar en lugares en los que sabe o considera que va a ser maltratado o rechazado.

CAPÍTULO 5

LOS MAZAHUAS EN LA CIUDAD DE MÉXICO: TRABAJO Y LUCHAS GREMIALES

INTRODUCCIÓN

Los procesos de exclusión y segregación de la población indígena en la ciudad de México no sólo se ha de expresar en el espacio urbano, sino también en el tipo de ocupaciones a las que tienen acceso. A partir de los años treinta y, sobre todo, de los cuarenta en adelante, México vivió su revolución industrial. El llamado “milagro mexicano” incorporaba a la industria a una fuerza laboral que mejoraba su calidad de vida, al garantizarle un salario y un conjunto de prestaciones y servicios de seguridad social. La población urbana creció un 6% anual entre 1940 y 1950. A partir de entonces, las tasas de crecimiento oscilaron alrededor del 5.5% anual (Hansen, 1971: 7) debido, en buena medida, a la migración del campo a la ciudad. Algunos autores han señalado que entre 1950 y 1970 los inmigrantes rurales que llegaban a la ciudad de México tuvieron la oportunidad de acceder al empleo y a la movilidad social (Kemper, 1973, 1976; Butterworth, 1971 y 1975). La expansión industrial en dicho periodo hacía difícil observar diferencias económicas o de vivienda entre los nacidos en la ciudad y los emigrantes, “...incluso en los casos en que debido a las menores oportunidades de educación existentes en las zonas rurales, los niveles de escolaridad son significativamente más bajos” (Gilbert y Ward, citado por Ward, 1991:65).

Empero, no todos los migrantes rurales lograron incorporarse a la industria. Hubo una masa laboral que no accedió a la movilidad social ni logró beneficiarse del crecimiento urbano-industrial. Éste es el caso de los mazahuas que llegaron a establecerse de manera definitiva en la capital y cuya condición de analfabetismo, la baja o nula escolaridad, la carencia de capacitación laboral, el escaso dominio de la lengua nacional y la falta de cualquier tipo de documento

o credenciales, tales como el acta de nacimiento y certificados de estudios, los colocó en una situación de franca desventaja frente a otros sectores de la población trabajadora y de otros inmigrantes rurales en relativa mejor posición.

La competencia desventajosa por el empleo y el espacio urbanos colocó a los mazahuas en la principal puerta de entrada por la que ingresaba la mayoría de los inmigrantes rurales pobres a la ciudad: La Merced y su área de influencia. Ubicada en el corazón de la ciudad de México, La Merced se había consolidado como el centro de abastecimiento y distribución de alimentos de la ciudad y de los estados circunvecinos. En esta área también se encontraban las terminales de las vías de comunicación que unían al campo con la ciudad. Para los años cuarenta, La Merced se había convertido en el principal mercado mayorista de alimentos en América Latina. En 1982, el mercado fue trasladado a la Delegación Iztapalapa, donde actualmente se encuentra la Central de Abasto. Las terminales de autobuses también fueron trasladadas fuera del centro de la ciudad.

Los mazahuas llegaron a La Merced para laborar como cargadores, macheteros y estibadores, actividades todas ellas físicamente agotadoras, mal pagadas, poco prestigiosas y al margen de cualquier sistema de seguridad social. Los que poseían un pedazo de tierra en su lugar de origen, combinaban las labores agrícolas con el trabajo asalariado o el comercio. Arizpe (1978a: 70) se refiere a la vocación comercial de los mazahuas quienes ya desde la década de 1930 acudían a La Merced para realizar la venta de sus productos.

En La Merced y sus alrededores los mazahuas encontraron vivienda de alquiler a bajo costo en las vecindades que alojaban a la mayoría de los inmigrantes rurales y los grupos más pobres del Distrito Federal. Otros llegaban a dormir en las bodegas y algunos más se empleaban como albañiles, con lo que obtenían permiso de sus patrones para alojarse y albergar en la obra a su mujer e hijos. Otros más llegaron a residir a las zonas rurales del D.F. (Iwanska, 1972). No obstante, La Merced y sus alrededores terminaron como el lugar de arribo de la mayoría.

La ubicación de los mazahuas en esta parte de la ciudad obedece a que La Merced ya tenía un área ecológica para su arribo. Su contacto con la ciudad sería a través de esta zona de explotación de la fuerza de trabajo campesina que no tenía acomodo en otras ramas

de actividad. Esto es importante recalcarlo por las consecuencias sociológicas que reviste. En primer lugar, los mazahuas no llegaron a “la ciudad” en abstracto ni a un espacio carente de significados, sino a una zona específica con rasgos particulares donde se concentraban la marginación, la pobreza, el vicio y el delito, característica de todas las “zonas de transición” de las grandes metrópolis. En segundo lugar, esta zona albergaba para los mazahuas a la alteridad: los portadores de otras culturas. Pero no se trata de “los otros” en abstracto, sino de personas que compartían con ellos similares condiciones de marginalidad y de pobreza. Para los mazahuas, las “alteridades” que encontraban en la ciudad estaban encarnadas por otros indígenas, campesinos y mestizos pobres originarios de la ciudad, así como por los bodegueros, comerciantes, acaparadores, terratenientes urbanos, policías, políticos y delincuentes. En tercer lugar, los mazahuas interpretaban su experiencia migratoria –y las relaciones sociales que adquirirían en el nuevo entorno– con herramientas simbólicas de su cultura para leer e interpretar la ciudad y orientar su acción a partir de la experiencia de las relaciones indomestizas en su lugar de origen.

Actualmente, numerosas familias mazahuas viven en el centro de la ciudad, donde La Merced y su área de influencia continúan siendo un lugar importante de comercio y sus características son similares a las de un “área ecológica de transición”, tal como fue descrita en la década de los sesenta por Enrique Valencia. Dichas características han dejado sus marcas más visibles en las deterioradas y lóbregas vecindades utilizadas como viviendas y bodegas en cuyos espacios se entremezclan el comercio, las actividades ilícitas.

Muchas personas anhelan salir del centro de la ciudad porque lo consideran inadecuado para que crezcan sus hijos, ya que la drogadicción y el delito en esta zona de la ciudad constituyen las principales amenazas de desintegración familiar y comunitaria. Empero, no se marchan del centro porque allí laboran. Algunas familias han recibido créditos para la adquisición de terrenos y construcción de sus viviendas en la periferia de la ciudad, pero lo cierto es que nunca se desalojan las vecindades. Unos se van, pero otros ingresan. En ellas residen los hijos que han creado nuevos hogares y parientes que no tienen alojamiento. Por otra parte, en la periferia se carece de servicios, situación que afecta de manera especial a las mujeres, sobre

todo a las que tienen niños pequeños, pues en su inmensa mayoría desempeña una doble jornada de trabajo. Ellas laboran como comerciantes en la vía pública y tienen en el centro uno de sus principales lugares de venta y aprovisionamiento. Vivir en el centro evita el pago de transporte o lo reduce considerablemente. En cambio, quienes habitan en la periferia deben invertir entre tres y cuatro horas diarias para transportarse y gastar sus reducidos ingresos en el pago de pasajes. Además, la distancia entre el trabajo y el hogar dificulta enormemente el cuidado de sus hijos, por lo que habitar en el centro facilita a las mujeres trabajar fuera de su casa y, a la vez, hacerse cargo del hogar.

El centro de la ciudad de México ha mostrado su persistencia como nicho ecológico y lugar de arribo de los indígenas migrantes. Para los mazahuas, La Merced y su área de influencia es, además, uno de los espacios más compactos de inserción laboral, de residencia y de sociabilidad, lo que ha contribuido a afianzar los lazos de relación comunitaria.

En este capítulo analizo las condiciones laborales de los mazahuas y muestro la importancia del comercio en la emergencia y consolidación de organizaciones gremiales sustentadas en la etnicidad. En el siguiente, abordo las relaciones que dimanen de los espacios de residencia y la conflictividad en que se desenvuelven sus vecindades.

LA SEGREGACIÓN OCUPACIONAL

La vida cotidiana de los mazahuas se estructura en torno a las actividades de subsistencia. La mayoría labora en la economía informal, en la que participan todos los miembros del grupo doméstico. Las jóvenes generaciones realizan las mismas actividades que hace algunas décadas efectuaban sus padres y sus abuelos, pues a pesar de que han tenido un mayor acceso a la educación escolarizada, han carecido de movilidad social y económica. No obstante, los mazahuas consideran que han progresado en la ciudad cuando comparan su situación actual con las condiciones de vida que tenían en sus lugares de origen, o cuando lo hacen con respecto a sus parientes y amistades que residen en el pueblo. Sin embargo, en la ciudad continúan viviendo en condiciones de pobreza.

Quienes conformaron la primera oleada migratoria se incorporaron a un conjunto de actividades que para la década de 1940 no requería de escolarización. Se integraron a aquellas labores y ofi-

cios que forman parte del universo de actividades “que se aprenden trabajando”, ya sea como peones en la industria de la construcción, o como cargadores, diableros,¹ macheteros y estibadores en el mercado de La Merced. Otros más llegaron al municipio de Milpa Alta, al sur de la ciudad, para hacer lo que ya venían haciendo en su pueblo: trabajar en la extracción de raíz de zacatón.

La incorporación de los mazahuas a estas actividades se corresponde con las representaciones sociales que han marcado históricamente la distinción entre indios y blancos, y entre indios y mestizos. El trabajo físico conforma un atributo consustancial a su “naturaleza” indígena y uno de los capitales fundamentales con que cuentan para intercambiar en el mercado laboral. Este atributo se encuentra internalizado entre los mazahuas, quienes se autodefinen como “gente de trabajo” y también como personas “hechas para el trabajo pesado”. Algo similar ocurre entre las mujeres, a quienes se les suele atribuir una mayor fortaleza física que a las mestizas. Ellas se consideran a sí mismas como personas físicamente fuertes, acostumbradas a cargar objetos pesados, lo que realizan incluso las mujeres de edad avanzada.

La fuerza física fue uno de los atributos más importantes que los mazahuas utilizaron para subsistir en la ciudad, pues carecían del capital cultural necesario para incorporarse a la industria en expansión debido a que la conversión de la fuerza laboral desposeída en salario trabajo “activo” no se produce de manera automática a través de los mecanismos del mercado. Los potenciales trabajadores requieren, además de su fuerza física, de habilidades y destrezas que deben ser reconocidas y sancionadas por el estado (Offe, 1991: 86). Los mazahuas carecían de la sanción estatal que califica la capacitación industrial, pues no contaban con escolaridad alguna. Tampoco tenían documento alguno que acreditara su personalidad, su edad, su filiación y su nacionalidad, pues carecían de acta de nacimiento. En la comunidad de origen era suficiente con que la persona hubiese nacido en ella para recibir un nombre y reconocimiento social. En la ciudad, en cambio, sin este documento la persona no puede acreditar ser quien dice ser, ni su edad, ni su lugar de origen y nacionalidad, ni su relación de filiación con sus ascendientes y descendientes. Es

¹ Los “diableros” reciben ese nombre porque utilizan un carro metálico de dos ruedas que se le conoce como “diablo”.

por ello indispensable para conseguir trabajo en el sector formal, inscribirse en la escuela y obtener el reconocimiento oficial de estudios, el registro federal de causantes y la inscripción en el seguro social. Quienes carecen de este documento tampoco pueden obtener pasaporte ni títulos de propiedad. Cuando salen de su comunidad viven en una situación de vulnerabilidad, pues equivale a transitar por el territorio nacional como “indocumentados”.² La mayoría de los mazahuas que llegó a la ciudad carecía de acta de nacimiento. Aún hoy, muchas personas carecen de ella.

Los mazahuas se integraron a la ciudad como comerciantes y trabajadores de la economía informal por lo que históricamente han carecido de estabilidad laboral, de acceso a la seguridad social y a un conjunto de prestaciones como son: el pago de aguinaldo y del séptimo día de descanso obligatorio, vacaciones, pensiones por incapacidad laboral, viudez y por cesantía en edad avanzada.³

La economía informal ofrecía a los mazahuas la única posibilidad de empleo. Además les permitía ciertas ventajas relativas tales como la flexibilidad para ausentarse durante los periodos de siembra y de cosecha, y la posibilidad de incorporar al trabajo a todos los miembros del grupo doméstico. El trabajo femenino e infantil se integraron como parte de las actividades de subsistencia de los migrantes.

EL TRABAJO FAMILIAR

Como ninguna otra zona de la ciudad, La Merced ofrecía las condiciones para el arribo de los inmigrantes rurales, pues allí podían encontrar ocupación y alojamiento a bajo costo. Don Aurelio Matías

² La Dirección de Procuración de Justicia del Instituto Nacional Indigenista ha reportado casos de indígenas mexicanos deportados a Centroamérica. Los agentes migratorios los detienen en terminales de autobuses, donde suelen hacerse redadas. Los que no hablan español o lo hablan de manera insuficiente han llegado a ser confundidos con inmigrantes ilegales procedentes Guatemala y, en consecuencia, son expulsados del país.

³ A partir de 1982, las políticas redistributivas del *welfare* mexicano han venido sufriendo un cambio radical, pues desde entonces, el Estado reorientó su política económica y puso en marcha la liquidación en algunos casos y la privatización en otros, de las empresas estatales y paraestatales, muchas de ellas ligadas a la política social redistributiva. Un análisis detallado puede consultarse en Oehmichen, 1999.

(*q.e.p.d.*), originario de San Mateo, desde la década de 1940 iba y venía de su pueblo a la ciudad con el ritmo que le marcaba el ciclo agrícola. A los pocos años trajo a su mujer y a sus dos hijos a trabajar en esta zona.

Don Aurelio se desempeñaba como cargador para complementar sus ingresos, pues "...allá en el pueblo sólo había trabajo en la época de siembra y cosecha y todo el resto del año no había nada que hacer". Supo que había trabajo en La Merced porque se lo dijeron unos parientes quienes, a su vez, fueron informados por otros. Es muy difícil saber quién invitó a quién o ubicar quiénes fueron los primeros en llegar a La Merced. Lo cierto es que para esos años era sabido que en La Merced había posibilidades de conseguir trabajo y alojamiento. Es probable que la oferta de trabajo les haya llegado por los intermediarios y bodegueros de La Merced que habían logrado extender su área de influencia a las zonas rurales alejadas al Distrito Federal gracias al desarrollo de las vías de comunicación y al transporte por carretera. Para los años cuarenta, los bodegueros habían consolidado el monopolio del comercio al mayoreo de los productos hortofrutícolas y asegurado el abasto a través del pago anticipado a los campesinos por sus cosechas.⁴ Tomando en consideración el carácter comercial de Zitácuaro, es posible que la migración del campo a la ciudad se haya dado anteriormente, facilitada por los intermediarios comerciales que operaban desde La Merced. Una vez instalados allí, los inmigrantes comenzaron a traer a sus mujeres y a sus hijos, quienes se incorporaron al trabajo en las bodegas y al comercio callejero.

Los mazahuas de San Antonio Pueblo Nuevo también llegaron a La Merced, donde laboraron como cargadores, macheteros y estibadores. Como "era un trabajo duro en el que pagaban muy poco", más tarde se trasladaron al comercio cuando consiguieron incorporarse a organizaciones de tianguistas. Otros se convirtieron en aseadores de calzado.

La ciudad de México también contaba con espacios ocupacionales para las mujeres, quienes junto con los hombres se habían de-

⁴ La introducción de vehículos de gasolina, impulsada por el gobierno desde 1928, hizo posible que los comerciantes de La Merced penetraran en zonas rurales cada vez más alejadas. Echánove, 1998: 50.

sempeñado como comerciantes ambulantes en su región de origen. En La Merced, el comercio callejero era un oficio instituido, una práctica desempeñada por las mujeres al menos desde el siglo XIX. En 1832, por ejemplo, los arrieros procedentes de las áreas rurales llegaban a La Merced y allí permanecían durante algunos días. Se hospedaban en mesones y consumían los alimentos que vendían las vianderas. Estas mujeres constituían un sector importante dentro del sistema de mercadeo de alimentos preparados en puestos fijos, semifijos y ambulantes instalados en las esquinas más estratégicas de la zona. Las vianderas de La Merced eran un sector constituido principalmente por las mujeres de los estratos más bajos de la población y, en especial, por inmigrantes (Valencia, 1965). La otra ocupación de las mujeres pobres era la prostitución.

Es lógico suponer que la incorporación de los mazahuas a la ciudad haya tenido en el trabajo femenino uno de sus principales soportes. A inicios de la década de 1960, cuando Enrique Valencia realizó su investigación de campo en La Merced, encontró

...un número sensible de vendedores indígenas, exclusivamente mujeres y, según nuestras observaciones, únicamente mazahuas [...] De entre los migrantes rurales, los indígenas como los mazahuas son los que viven en peores condiciones. A más de la pobreza, los patrones culturales divergentes contribuyen a hacer más precarias sus formas de vida en la ciudad (Valencia, 1965: 217).

Aunque Valencia no indica la comunidad de origen, los testimonios de los mazahuas nos permiten deducir que se trataba de las mujeres procedentes de San Antonio Pueblo Nuevo, quienes, como indicamos, ya realizaban esta actividad en su lugar natal. Uno de los cambios que pueden apreciarse en la ciudad consiste en que el comercio ambulante se feminizó, es decir, se convirtió en una actividad practicada fundamentalmente por las mujeres. A esto contribuyó el que pudieran trabajar y cuidar al mismo tiempo a sus hijos pequeños. Así, la feminización del comercio ambulante se presentó en este grupo como un fenómeno netamente urbano.

Actualmente, los mazahuas ejercen en la ciudad actividades similares a las que realizaban sus abuelos. Sus horarios de permanencia en el hogar y en la calle, el tiempo de trabajo y de descanso, la

atención a los hijos y la asistencia de éstos a la escuela están regulados por sus actividades económicas.

El trabajo masculino

Los niños y jóvenes mazahuas llegaban a La Merced y ahora también a la nueva Central de Abasto para trabajar como carretilleros, cargadores, estibadores y vigilantes. En los años sesenta, tales eran las principales actividades de los migrantes rurales. Valencia encontró también que al amparo del sistema de bodegas se habían formado dos organizaciones de estibadores, divididos entre los “cargadores a lazo” o “líá”, y los que usaban carretillas (Valencia, 1965: 215). Las relaciones laborales para ambas categorías de trabajadores no estaban reguladas por la legislación: los trabajadores carecían de cualquier tipo de prestación laboral y de acceso a la seguridad social.

En la década de 1980, Juan Luis Ramírez realizó su trabajo de campo en esta misma zona. Encontró que decenas de niños mazahuas, nahuas, mixtecos y mestizos se encontraban trabajando en las bodegas como carretilleros. Los niños mazahuas procedían de San Antonio Pueblo Nuevo y habían llegado a la ciudad a través del contacto con otros niños que laboraban y vivían en las bodegas de La Merced. Habían salido de su comunidad a causa de la miseria y por el maltrato que recibían de sus padres o tutores (J.L. Ramírez, 1985).

La amplitud del trabajo infantil en La Merced condujo al cura católico Alejandro García Durán, también conocido como “Padre Chinchachoma”, a crear la asociación denominada Productora y Educadora Venustiano Carranza S.C.L. con el propósito de apoyar laboralmente a los niños carretilleros y darles educación. Ésta formaba parte de Hogares Providencia, institución caritativa encargada de reunir a los niños abandonados y vagabundos de la ciudad de México, tanto mestizos como indígenas.

Actualmente, un número indeterminado de niños indígenas y mestizos trabaja como carretilleros en La Merced y en la Central de Abasto. Para desempeñar su trabajo deben alquilar diariamente la carretilla o “diablo” a la “organización”. En 1989, el INI trató de apoyar las condiciones laborales de los niños indígenas, para lo cual adquirió algunas carretillas a fin de evitar que los menores se vieran obligados a rentarlas. Pronto estas buenas intenciones se vieron frustradas, pues dichos instrumentos fueron decomisados por la “organiza-

ción” de bodegueros. Las familias que controlaban el comercio al mayoreo en La Merced eran las mismas que monopolizaban el sistema de bodegas y la renta de “diablitos” en Central de Abasto.⁵

José Lorenzo Segundo, originario de San Mateo, fue uno de esos niños trabajadores. Tuvo que emigrar a la ciudad porque quedó huérfano de padre y madre a los ocho años de edad. Desde entonces trabajó en La Merced como carretillero para un bodeguero dedicado a distribuir frutas y verduras a grandes cadenas comerciales como El Sardinero y Aurrerá. Cargaba bultos durante el día y se quedaba a dormir en la bodega por la noche sin costo alguno. Vivía con niños de su pueblo y con otros que conoció en la ciudad. “Así le hacen muchos. Cuando llegan del pueblo se van directo a conseguir un trabajo donde se pueden quedar a dormir”. A los pocos años se llevó a su abuela a vivir con él a las bodegas, pues en el pueblo ella no tenía para comer. Después de seis años de trabajar, enfermó y fue despedido por su patrón sin ninguna indemnización. Aconsejado por otros trabajadores acudió a la Junta Local de Conciliación y Arbitraje para recibir asesoría legal y demandar a su patrón. A pesar de que José Lorenzo era menor de edad (la ley prohíbe el trabajo a menores de 16 años), las autoridades laborales intercedieron para que recibiera una indemnización. Después consiguió trabajo con otro bodeguero.

José Lorenzo contrajo nupcias con una mujer de su lugar de origen y procreó siete hijos, quienes permanecieron en el pueblo junto con su esposa. En La Merced sufrió varios accidentes, pero como no contaba con ningún tipo de seguro, tampoco tuvo ingresos durante sus incapacidades laborales. Por tal motivo, su esposa e hijos debieron trasladarse a la ciudad de México para vender frutas, chicles y otros productos, y se alojaron en casa de unos parientes con quienes vivieron incómodamente “como arrimados”. Así pues, la fuerza de trabajo

⁵ La Unión de Comerciantes de Frutas y Legumbres (UNCOFYL) se creó en los años ochenta para representar a los comerciantes de la nueva Central de Abasto. Sin embargo, en su interior se produjo una escisión. Alrededor de 900 comerciantes integraron un Comité Pro-defensa de los Derechos de los Comerciantes de La Merced S.C. y denunciaron que la UNCOFYL estaba dirigida por un grupo de millonarios que pretendía quedarse con la mayoría de las bodegas, así como con las concesiones de gasolineras, restaurantes, hoteles y locales para el alquiler de “diablitos” (Echánove, 1998: 86).

familiar venía a suplir la obligación de los patrones y del Estado de garantizar el ingreso del trabajador durante el tiempo de incapacidad laboral. Las idas y venidas entre el pueblo y la ciudad de los integrantes de esta unidad familiar han sido tan frecuentes como necesarias para complementar los bajos ingresos y los periodos de incapacidad laboral del padre. A sus 38 años de edad, José Lorenzo continuaba laborando en las bodegas contraviniendo las recomendaciones de su médico, quien le había prohibido cargar objetos pesados, pues de seguir así, podría quedar paralítico a causa de una lesión en la columna vertebral.

Las comunidades rurales no sólo constituyen un reservorio de mano de obra barata sino también un espacio que permite al capital maximizar sus ganancias, ya que se les trasladan los costos de la reproducción de la fuerza de trabajo. Las visitas a la ciudad de los miembros de esta familia que continúa residiendo en el pueblo también se encuentran reguladas por el calendario escolar. Las esposas e hijas de los migrantes se dirigen a la ciudad para vender fruta y dulces en las calles, los muchachos limpian parabrisas y los niños más pequeños piden en noviembre su “calavera” y en diciembre su “Navidad”.

Otro niño carretillero fue Nicasio Matías, quien nació hace 37 años en San Mateo, Michoacán. A los once años de edad salió de su pueblo para trabajar en La Merced. Sus padres habían emigrado años atrás llevándose a sus dos hijos mayores mientras que él era encomendado a una pareja de ancianos de la comunidad. A los cuatro años comenzó a trabajar para sus padres adoptivos realizando el cuidado de animales de traspatio y ayudando en las labores agrícolas a cambio de la comida y de permiso para ir a la escuela. Cuando los ancianos fallecieron emigró con otros niños de su comunidad que ya estaban trabajando en La Merced. Allí laboró por 10 años como carretillero y como encargado de bodega.

En la ciudad se reunió con sus progenitores y conoció a sus hermanos mayores, quienes trabajaban al lado de su padre en La Merced y habían construido una vivienda de cartón en un depósito de cascajo y otros desechos, en un predio ubicado en la (entonces) zona ejidal de lo que hoy se conoce como Paseos de Taxqueña. Allí conoció a la que más adelante sería su esposa y a muchos otros de sus paisanos. Hizo amistad con sus vecinos, también inmigrantes rurales procedentes de Guerrero y Michoacán, entre quienes se volvió muy

popular por su destreza deportiva. Sus vecinos le ayudaron a conseguir trabajo en la Coca-cola donde trabajó durante nueve años. Cuando fue despedido, sus cuñados lo invitaron a trabajar como ayudante de albañil. Con el tiempo aprendió las artes del oficio y ahora trabaja por su cuenta. Tiene experiencia como yesero, albañil, pintor y electricista. A pesar de que es un trabajador responsable, ha vivido periodos de desocupación por lo que su esposa debe trabajar como empleada doméstica. Ella puede salir a trabajar fuera de su hogar porque tiene una hermana y sobrinas que le ayudan a cuidar a sus dos hijos pequeños.

Los patrones laborales de los primeros inmigrantes han permanecido entre las nuevas generaciones. Ángel Segundo nació en la ciudad de México hace 16 años, pero fue registrado en Zitácuaro y bautizado en San Mateo, de donde son sus padres. Aunque nació en la capital se autoadscribe al pueblo de sus padres. Habla la lengua mazahua “porque es algo de nosotros, algo que nos queda del pueblo”. Sus padres tienen 21 años de radicar en la ciudad, pero van con frecuencia a su localidad natal, donde tienen un pedazo de tierra y han sido mayordomos. Cuando Ángel cumplió los doce años interrumpió sus estudios para trabajar en la Central de Abasto como “cajero” (oficio que consiste en armar las cajas de tablas de madera que son utilizadas para transportar frutas y verduras). Su horario de trabajo era de 6 a.m. a 7 p.m. y percibía el salario mínimo. Al cabo de dos años renunció porque no había bodega donde dormir. Su salario se reducía por el elevado costo del transporte diario. Ángel tenía la referencia de La Merced como sitio para trabajar y dormir. Al momento de la entrevista vendía dulces y frutas en la vía pública. Estaba ahorrando dinero para irse a Tijuana, donde lo esperaban unos amigos y paisanos. Comenta con tristeza que le hubiera gustado continuar con sus estudios y señala: “Yo me salí de estudiar porque veía cómo a mi mamá y a mi papá no les alcanzaba el dinero. Me voy a Tijuana para trabajar muy duro [...] Todo lo hago por mi hermanito: quiero ganar dinero para que él sí pueda ir a la escuela.” Su padre trabaja como albañil, un hermano es “cajero” en la Central de Abasto, su madre y dos hermanas son comerciantes en la vía pública y los demás son aún muy pequeños.

Los hombres de San Mateo siguen teniendo como marco de referencia el trabajo en La Merced, el cual se ha extendido hacia la

Central de Abasto. Esta última constituye un espacio de proletarización y de flexibilización laboral que está fuera de toda norma legal y de protección al trabajador. Hasta hoy poco sabemos acerca de los procesos de trabajo y el tipo de respuestas obreras que se derivan de las relaciones laborales en La Merced y Central de Abasto. Alrededor de 40 mil trabajadores, entre ellos muchos menores, laboran diariamente en esta última. Es urgente llevar a cabo una investigación de profundidad, no sólo por la necesidad de acceder al conocimiento de los complejos procesos sociales que se viven en la ciudad de México, sino también por las implicaciones prácticas que de ello se derivan para miles de personas. El gobierno capitalino encabezado por Cuauhtémoc Cárdenas dio algunos pasos en ese sentido, ya que en julio de 1999 los trabajadores fueron incorporados al Instituto Mexicano del Seguro Social.

Los niños y jóvenes mazahuas trabajan, además, como comerciantes, limpia-parabrisas, aseadores de calzado y como cuidacoches. Pareciera que sus opciones laborales no se han modificado al paso de décadas, pues aunque existe movilidad ocupacional, se trata solamente de una movilidad horizontal en las actividades más precarias del sector informal de la economía.

Otra fuente de empleo importante para los mazahuas en la ciudad es la albañilería, labor que les permite dormir y cocinar en el lugar de trabajo. La incorporación de los mazahuas a esta actividad obedeció a la existencia de un mercado de trabajo que ha fluctuado según los periodos de auge y crisis. Las grandes obras de infraestructura urbana, tales como la construcción y ampliación del Metro, absorbió abundante mano de obra. El tipo de construcción moderna, como la de grandes edificios, puentes, pasos a desnivel, pavimentación, ha requerido de la contratación masiva de peones. Al paso del tiempo, algunos se especializan en la colocación de azulejos, la pintura y los trabajos de plomería, entre otros. Logran independizarse y “trabajar por su cuenta” a partir de las redes de parientes y de los vínculos con ingenieros y otros posibles clientes. El trabajo bien hecho y los costos, así como su formalidad, les sirve para ser solicitados nuevamente.

Quienes trabajan en las grandes obras tienen derecho al Seguro Social, pero sólo durante el tiempo que dura la obra. Esto hace que en los periodos de desempleo los trabajadores carezcan de este servicio. Es común la contratación a través de las redes que se entretajan entre

ingenieros encargados de las obras y los maestros albañiles. También es frecuente que las terminales de autobuses sirvan de base de reclutamiento de la fuerza de trabajo que, en ocasiones, es trasladada a Guadalajara, Veracruz y otros estados de la República. Todos los lunes y martes, desde las 6.30 a.m., acuden los “enganchadores” a contratar a quienes vienen de fuera. Los que residen en la ciudad también acuden a las terminales para conseguir empleo.⁶ El trabajo de albañilería es eventual, pues la contratación dura hasta que se concluye la obra. Entonces los trabajadores deben emprender una nueva búsqueda. Sus ingresos son inestables, por lo que la contribución económica de varios miembros del grupo doméstico es indispensable.

Entre los mazahuas de San Antonio Pueblo Nuevo existe poco más de una veintena de varones que se dedican al aseo de calzado. Algunos, los menos, han tenido acceso a la educación media y superior, con lo que se han colocado en empleos de “cuello blanco”. Las familias realizan un gran esfuerzo para que uno de sus miembros, muchas veces el primogénito, pueda seguir estudiando.

El trabajo femenino

Las mujeres mazahuas se dedican al comercio ambulante, al servicio doméstico y actividades afines: meseras, ayudantes de cocina, dependientes en puestos de mercados, afanadoras. No está de más indicar que dicho trabajo constituye una segunda jornada, pues ellas son las responsables del cuidado del hogar y de los hijos.

De todas estas actividades, el comercio ambulante constituye la ocupación fundamental de las mujeres de San Antonio Pueblo Nuevo, así como el empleo en el servicio doméstico lo es para las de San Mateo. No obstante, para estas últimas el comercio se ha ido convirtiendo en una actividad importante. Muchas comerciantes de Pueblo Nuevo laboraron como empleadas domésticas en su infancia.

Para las mujeres de San Mateo siempre es preferible trabajar en una casa que “andar de callejeras”. Consideran al comercio en la vía

⁶ El antropólogo Patricio Villalva nos advierte que en las terminales de autobuses son enganchados jóvenes varones que buscan empleo en la capital. En ellas, así como en la Alameda Central, operan bandas criminales que los involucran en el comercio sexual. Según este investigador, alrededor de 300 “prostitutos” han sido incorporados a esta actividad y muchos de ellos son indígenas (conversación personal, febrero de 2001). Véase también Villalva, 1998.

pública como una actividad peligrosa e insalubre. En cambio, las de Pueblo Nuevo desprecian los empleos donde deban recibir órdenes. A pesar de que sus madres y abuelas las aconsejan para que abandonen el comercio en la vía pública y busquen ocupaciones menos arriesgadas, las jóvenes se resisten: “yo no voy a soportar que alguien me grite y me ordene lo que tengo que hacer”, señala una joven de 23 años.

Doña Margarita Medina, quien tiene 76 años de edad y más de 50 de ejercer el comercio ambulante en la ciudad, asegura que anteriormente “las mujeres vendíamos porque no sabíamos hacer nada, ni leer, ni escribir, ni nada. Ahora veo que las muchachas están de comerciantes pero ellas ya saben leer y escribir, pueden trabajar en otra cosa, en una oficina”. Considera que las jóvenes deberían buscarse otros empleos menos arriesgados donde no tengan que esconderse de las patrullas. Sin embargo, ellas “...no quieren, son muy necias. ¡Mírelas nada más, pobrecitas, ahí van cargando con sus niños y sus bultos! En el fondo es que a ellas no les gusta estar encerradas, les gusta la calle [...] Por más que yo les digo a mis hijas y a mis nietas que dejen eso, no me hacen caso”.

El ambulante entraña una situación conflictiva entre quienes lo practican y los que se ven afectados por su presencia. Constituye también un eje ordenador de las relaciones entre los comerciantes y las instituciones del Estado que trasciende el ámbito estrictamente laboral, pues tiende a crear las condiciones para la emergencia del intermediarismo político a través de organizaciones de comerciantes. La otra cara de la moneda es la manera en que el Estado procesa y ordena el acceso de miles de comerciantes callejeros a los espacios públicos.

A diferencia del empleo en el servicio doméstico donde los patrones se multiplican tanto como los lugares de trabajo, en el comercio callejero se estructuran relaciones que tienden a unificar a los comerciantes debido a que en la calle reconocen sus intereses comunes y enfrentan problemas similares. Ello ha propiciado también la formación de organizaciones étnicas de tipo gremial.

El servicio doméstico

Las mujeres mazahuas comienzan su vida laboral desde la niñez. Las que proceden de San Mateo trabajan como empleadas domésticas y viven en casa de sus patronas. Quienes cuentan con el auxilio de otras mujeres para atender a sus hijos continúan desempeñando esta

actividad después de casadas. En cambio, quienes no obtienen ningún apoyo trabajan “de entrada por salida” o abandonan el servicio doméstico para dedicarse a atender su propio hogar o laborar en el comercio en la vía pública. Aunque la labor fundamental de las mujeres de Pueblo Nuevo se ubica en el comercio ambulante, muchas de las que hoy tienen entre 40 y 50 años de edad se dedicaron al servicio doméstico durante su infancia. Algunas desean que sus hijas y nueras trabajen en esta actividad debido a que los ingresos que obtienen del ambulante son reducidos.

Ingresar a laborar como empleada doméstica no es tan fácil como parece. Se necesita contar con recomendaciones y relaciones. Las mujeres mazahuas conocen la existencia de agencias de colocación pero no acuden a ellas por desconfianza. Saben que en las casas se cometen muchos abusos y lo que más temen es ir a la cárcel acusadas de robo.

Entre las mujeres de San Mateo el empleo como trabajadoras domésticas está más extendido. Su experiencia laboral las ha relacionado con las redes de mestizos que continuamente demandan sus servicios. A sus vecindarios suelen llegar algunas mujeres que bajan de su automóvil para contratar a una “muchacha”.

Algunas niñas y adolescentes de Pueblo Nuevo salen de su pueblo a trabajar en hogares de otras mujeres mazahuas que tienen una posición económica relativamente mejor que la de ellas. Se trata de trabajadoras que laboran a cambio de alimentación, vivienda y un reducido salario. Las niñas acceden a trabajar por un bajo salario por ser ésta su única posibilidad de obtener recursos y salir del pueblo. Es también una forma de evitar que las rapten y les impongan un matrimonio no deseado. Saben, por la experiencia de sus madres, hermanas, primas y tías, que si un hombre se las “roba” van a tener que trabajar muy duro para éste y su familia sin recibir salario. Su situación puede empeorar si el cónyuge que “las escoge” es borracho y pegador, o si ya tiene otra mujer. Las niñas quedan bajo el cuidado de la persona que se las lleva a la ciudad.

Aunque las mazahuas aprenden desde pequeñas los quehaceres del hogar, hay una distancia muy grande de lo que esto implica en el medio rural y en el urbano. En sus comunidades de origen las niñas reciben un entrenamiento en las labores valoradas socialmente como femeninas. Sin embargo, sus conocimientos y habilidades de

poco les sirven en la ciudad. En el pueblo no se utilizan aparatos electrodomésticos debido a que muchas viviendas carecen de energía eléctrica. Tampoco saben cocinar lo que se consume en la ciudad, pues en el pueblo la dieta cotidiana está compuesta de tortillas con chile. En el pueblo, las niñas saben preparar el *nixcomell* (nixtamal), hacer tortillas, acarrear el agua, atender a los hermanos menores y cuidar a los animales de traspatio. Todos estos conocimientos no son tan útiles en la ciudad pues las tortillas se compran hechas y no se acostumbra tener animales de corral. En el mercado laboral el salario de una niña se cotiza por debajo del de una adulta, pues se supone que “no sabe hacer nada” y que aprenderá el oficio en casa de sus patrones.

Las mujeres mazahuas que han trabajado como empleadas domésticas en casas de mestizos de clase media comentan que allí aprendieron a utilizar aparatos electrodomésticos y otros equipos, produciéndose una situación conflictiva por los diferentes antecedentes culturales entre la trabajadora y los patrones. Cuando empezaron a trabajar no sabían hacer nada de lo que se les exigía. Tampoco, dicen ellas, “sabían” comer nada, ya que los alimentos de la ciudad no estaban incorporados a su dieta.

Las mujeres que trabajaron en el servicio doméstico estuvieron sujetas a un intenso proceso de aculturación: aprendieron a hablar el castellano con fluidez, modificaron parcialmente su atuendo y su peinado, comenzaron a usar corpiño y algo de cosméticos.⁷ El trabajo en el servicio doméstico mejoró su calidad de vida, sobre todo en lo que se refiere al enriquecimiento de su dieta. Cuentan con mayor información sobre nutrición que aquellas que en su infancia se dedicaron al comercio en la vía pública.

El comercio en la vía pública

El comercio en la vía pública se ha desenvuelto en una tensión conflictiva entre las necesidades de los comerciantes y las políticas instrumentadas por los sucesivos gobiernos de la capital. Aunque la presencia de comerciantes en las calles de la ciudad data de fechas muy antiguas, sólo me voy a referir a las últimas décadas para explicar

⁷ Un estudio detallado del proceso de aculturación en un grupo de mujeres mazahuas que laboraban en el servicio doméstico es presentado por Torres (1997).

cómo se han estructurado las relaciones entre los mazahuas y las instituciones del Estado.

A partir de 1930, el comercio en la ciudad experimentó un auge sin precedentes debido al crecimiento urbano y a la demanda. En el centro de la capital, La Merced constituía el principal centro de abasto, por lo que en sus alrededores también se incrementó el comercio informal en puestos fijos y semifijos. Ya para los años sesenta, Valencia calculó en 3,000 el número de comerciantes ambulantes que vendían sus mercancías tan sólo en el perímetro de La Merced. Esta actividad se hallaba principalmente en manos de los inmigrantes de origen rural, aunque también era ejercida por la población nativa y por quienes habían inmigrado hacía ya mucho tiempo.

El comercio ambulante representaba, igual que ahora, la salida más viable y, a veces, la única para la fuerza de trabajo más impreparada y para los grupos domésticos que teniendo una economía muy precaria requerían del concurso activo de todos o casi todos sus miembros en las labores de aprovisionamiento. A estas circunstancias se debe la notoria presencia de mujeres y niños en dicha actividad.

A pesar de que el comercio ambulante les ha proporcionado a las mazahuas ingresos reducidos, no deja de llamar la atención que éstos siempre hayan sido equivalentes o superiores a los salarios mínimos que se pagan en la industria. Para 1961-1962, por ejemplo, el salario mínimo se cotizaba en 17.50 pesos diarios. En ese periodo los comerciantes callejeros obtenían entre 12.00 y 25.00 pesos (Valencia, 1965: 217). Sin embargo, entre los comerciantes en la vía pública también han habido diferencias. Valencia observaba que los indígenas, particularmente las mujeres mazahuas, soportaban las condiciones más precarias entre todos los ambulantes, pues sus ingresos oscilaban entre los 8 y 10 pesos diarios (Valencia, 1965: 217).

En junio de 1999, las mazahuas obtenían entre 40.00 pesos y 80.00 pesos diarios dependiendo del lugar de venta, del día de la semana y de los artículos que ofrecían a los consumidores. Para esta fecha el salario mínimo ascendía a 34.95 pesos diarios en el Distrito Federal, lo que explica su renuencia a contratarse en algún empleo formal. Algunas jóvenes han trabajado en fábricas, pero lo han hecho sólo por algunos meses con el propósito de reunir dinero para surtir sus puestos de mercancía y continuar dedicándose al comercio. Virginia Molina observó un comportamiento similar entre las

mazahuas radicadas en Ciudad Juárez, Chihuahua. Ellas preferían el comercio ambulante a contratarse en las maquiladoras que en julio de 1989 tenían muchas plazas vacantes.⁸

Los recursos económicos que los comerciantes en la vía pública obtienen dependen de la inversión de capital, el número de puestos, el tipo de mercancía que expenden y del lugar de venta.

En su inmensa mayoría, las mazahuas cuentan con poco capital para invertir en el comercio, además de que no quieren arriesgar lo poco que poseen. Muchas venden dulces y golosinas no perecederos que pueden guardar durante varios meses. Otras venden frutas y/o palanquetas de cacahuete y frituras de maíz que ellas mismas preparan en sus vecindades, aunque a veces también adquieren en La Merced. Quienes cuentan con mayores recursos también expenden muñecos de peluche, cinturones, bolsas, zapatos, bufandas y guantes procedentes de Taiwán, China y Hong Kong, de los que se surten en el barrio de Tepito, ubicado en el centro de la ciudad. Pero aun en estos casos, las mujeres mazahuas no quieren arriesgarse a perder su mercancía cuando se llevan a cabo los operativos policiacos de desalojo de comerciantes. Aunque tras los operativos les devuelven su mercancía, esto sucede dos o tres días después de que se las decomisan, por lo que las frutas se echan a perder y no siempre recuperan la totalidad de sus pertenencias.

La tendencia de las mujeres de Pueblo Nuevo a preferir el comercio sobre otro tipo de empleos obedece a diversas razones, entre ellas, a que no están sujetas a horarios de trabajo rígidos, no tienen que obedecer ningún jefe o patrón, y porque esta actividad les permite atender a sus hijos pequeños en el lugar de trabajo. El comercio es una actividad que conocen desde niñas y porque constituye, además, una ocupación que su grupo comunitario ha realizado desde hace al menos un siglo en la región de origen. Las migrantes llevan muchos años practicando el comercio en la vía pública y buscan hacerlo casi siempre en los mismos espacios y avenidas en que lo hicieron sus madres y abuelas. La mayoría no cuenta con locales ni armazones metálicas, por lo que la exhibición de los productos se hace sobre una manta o sobre cajones de madera. En algunos casos

⁸ Virginia Molina, notas de trabajo de campo.

han logrado contar con puestos semifijos que se levantan con armazones metálicas y, en otros, con locales en las nuevas plazas comerciales creadas en los años noventa. En todos los casos, sin embargo, los espacios para la venta son altamente valorados por las comerciantes y heredados de madres a hijas, o son transferidos a algún pariente cercano. Son considerados como parte del patrimonio familiar al que hay que defender, pues también constituyen la única herencia para sus hijas. Por esta misma razón los espacios callejeros son motivo de disputa, ya sea cuando una pareja se divorcia, o cuando fallece la persona que usufructuaba el espacio.

Los espacios en el comercio callejero son defendidos de manera persistente y tenaz por las mujeres mazahuas, lo que las ha llevado en varias ocasiones a la cárcel. Algunas fueron arrestadas por haber lesionado a los policías que llegaron a desalojarlas. En la mayoría de los casos se trataba de acusaciones infundadas, sin embargo, ellas también han aprendido a defenderse físicamente de los golpes que les dan los policías y granaderos. Luisa de Jesús, de 47 años, migrante de segunda generación de Pueblo Nuevo, pisó el reclusorio porque en una ocasión le encajó a un policía una hebilla en el abdomen. Ella me comentó:

El policía andaba quedando bien con una vendedora con la que yo traía pleito. Una vez me quiso quitar de mi lugar pero yo no me dejé. En el forcejeo sin querer le clavé el fierro de la hebilla [...] Menos mal que no se la encajó en la cara o en un ojo, porque a lo mejor todavía estaría en la cárcel...

Las mazahuas están dispuestas a defender sus espacios para la venta argumentando su derecho de antigüedad. Frente a las invasiones que llegan a sufrir por parte de otros comerciantes o cuando llegan a ser desalojadas por la policía, la antigüedad es esgrimida como uno de sus argumentos más importantes, pues ellas consideran que llegaron antes que todos los demás vendedores en la vía pública: “Antes no había tanto vendedor. Nosotras éramos las únicas que vendíamos en la calle, vendíamos fruta allí con nuestros niños. No es justo que ahora lleguen otros a quitarnos de nuestros lugares donde siempre hemos vendido”, señala María Luisa Remigio. Otra mujer comentó: “el puesto me lo dejó mi mamá, que en paz descanse, para

que yo tuviera para darles de comer a mis hijos. Cuando yo me muera el puesto va a ser para ellos. No voy a dejar que me lo quiten, primero me tienen que matar”.

Aunque los ingresos que obtienen del comercio son superiores al salario mínimo (al que hipotéticamente podrían acceder si trabajaran en la industria o en algún otro empleo formal), esto sólo es cierto cuando se contabiliza su ingreso diario pero no cuando se calcula semanal o mensualmente. Hasta hace algunos años (antes de la reforma neoliberal de 1982) el minisalario se incrementaba con el salario social que habitualmente percibían los trabajadores industriales, quienes eran derechohabientes del Seguro Social. También contaban con el derecho de percibir un pago por el séptimo día de descanso obligatorio, por el disfrute de vacaciones. Recibían, además, aguinaldo y pensión por cesantía en edad avanzada e incapacidad laboral, según lo establece hasta hoy la Ley Federal del Trabajo. Estas condiciones han venido cambiando aun para los obreros industriales, quienes se han ido emparejando con los trabajadores informales. Para estos últimos, no existe el salario social y no perciben ningún ingreso cuando descansan ni atención médica cuando por enfermedad o accidente no pueden laborar.

Por lo general, las mujeres que se dedican al comercio ambulante llevan consigo a sus niños pequeños debido a que no tienen acceso a los servicios de guardería.⁹ Desde que nacen, los niños mazahuas permanecen al lado de su madre y se encuentran expuestos al ruido y la contaminación, a los cambios bruscos de temperatura y a la violencia. Cuando cumplen un año de edad corren mayores peligros porque comienzan a caminar. Todo lo que encuentran en el piso se lo llevan a la boca y tienen mayores riesgos de ser atropellados por transeúntes y automovilistas. Durante el trabajo de campo me enteré de tres niños

⁹ El Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) cuenta con sistemas de guarderías para las madres de escasos recursos. En 1998, el DIF capitalino promovió la extensión de estos servicios entre los niños indígenas de la ciudad de México. Pocas fueron las familias que pudieron cumplir con las exigencias para ser merecedoras del servicio, entre ellas, entregar diariamente cinco pañales desechables, dos mudas de ropa y el pago de 70.00 pesos mensuales para alimentación (entrevista con Silvia Bazúa, Programa de atención a grupos vulnerables del DIF capitalino, agosto de 1998).

de entre 2 y 4 años de edad que habían sido atropellados por vehículos. Para evitar los accidentes, las madres suelen cargar a sus niños o amarrarlos con un reboso a los postes y árboles donde venden.

La crianza de los niños en la calle no sólo la practican las mazahuas. En una muestra aplicada a 426 vendedoras ambulantes con hijos menores de tres años de edad realizada en 1990, Hernández y Zetina (1996) encontraron que el cuidado materno en el lugar de trabajo era lo más frecuente (35.7%); un porcentaje un poco menor dejaba a sus hijos al cuidado de algún familiar (34.3%); y, sólo 4.5% de los menores permanecieron sin cuidado alguno.¹⁰

El comercio ambulante les permite a las mujeres atender a sus niños pequeños en el lugar de trabajo y tener flexibilidad en sus horarios laborales. Sin embargo, esta flexibilidad es también relativa, pues cuanto más corta es la jornada menos posibilidades tienen de vender. Las mujeres mazahuas dedican al comercio siete u ocho horas diarias y sólo descansan un día a la semana. Posiblemente, una de las mayores ventajas relativas del comercio ambulante consista en que el ingreso puede ser incrementado con la participación de varios miembros del grupo doméstico y que la venta diaria pueda realizarse entre varios de sus integrantes.

Debido a la complejidad que reviste el comercio ambulante y la importancia que tiene en la estructuración de las relaciones entre los mazahuas y el Estado y los partidos políticos, profundizaré al respecto más adelante.

Cooperativas y microempresas

Como parte de la política gubernamental de “limpiar las calles” de vendedoras ambulantes, en 1972 se fundó en la calle de Moneda un taller de costura para que las mujeres indígenas abandonaran el comercio en la vía pública y se dedicaran a la producción de artesanías. La señora Felipa Ramírez relata que en una redada policiaca ocurrida durante su desempeño como comerciante, fue detenida y conducida

¹⁰ De esta muestra, 55.4% de las mujeres era inmigrante y el resto del Distrito Federal. 71.1% era propietaria de su mercancía, 59.9% tenía familiares que también se dedicaban a esta actividad. Casi la mitad se había incorporado recientemente a la venta ambulante. La mayoría tenía baja escolaridad, pues casi la tercera parte no terminó la primaria.

a la delegación, junto con otras mujeres. Allá, la senadora Guadalupe Rivera Marín, hija del pintor Diego Rivera, promovió la creación de un centro de capacitación para que produjeran artesanías. Así, con el apoyo de la delegación Cuauhtémoc se creó el Centro de Capacitación Mazahua, instalado en un edificio del DDF ubicado en la calle de Moneda, colonia Centro. Pronto se juntaron alrededor de 400 mujeres con sus niños, razón por la cual el taller se trasladó a un lugar más amplio ubicado en la nave mayor del mercado de La Merced, mismo que llegó a albergar a 800 mujeres mazahuas y otomíes (AMNU-Centro Mazahua A.C., s/f).

Las comerciantes recibieron capacitación laboral. Aprendieron a bordar, a confeccionar muñecas de trapo, manteles, colchas, cubrecamas y otros artículos. También recibieron cursos de alfabetización, desayuno y comida, además de guardería y alimentación para sus hijos. El centro era sostenido por el Departamento del Distrito Federal pero, al término del sexenio de Luis Echeverría (1970-1976), hubo recortes al gasto público y cambios de política. Los recursos destinados al centro se redujeron considerablemente a la vez que las mujeres veían que cada día se les pagaba menos por su trabajo. Ellas dicen que sus productos se exportaban hacia Estados Unidos y Europa, pero que nunca se les pagaba lo justo. El control burocrático del centro excluía a las artesanas de la toma de decisiones y del manejo administrativo del centro de capacitación, de tal forma que hasta desconocían la existencia de una “tienda mazahua” ubicada en San Ángel. Una de ellas me dijo muy convencida que la dueña del taller era la India María, personaje cómico desarrollado por la actriz María Elena Velasco, difundido por Televisión (hoy *Televisa*). Supuestamente la India María se había enriquecido a costa de las mazahuas. Esta percepción no es tan equivocada si consideramos que el personaje representa a una comerciante ambulante vestida con el atuendo de las mujeres de San Antonio Pueblo Nuevo. Imita la forma de ser de las mazahuas y representa de manera cómica la pelea de las mazahuas por las calles, sus conflictos con la policía, los problemas que viven a causa de los desplantes racistas de los capitalinos y las dificultades que tienen para hablar español. A través de sus programas de televisión y sus películas, la India María adquirió fama y fortuna en América Latina.

Con todos esos problemas, las mazahuas abandonaron el centro de capacitación y regresaron a las calles. Más tarde, un grupo de nueve mujeres de Pueblo Nuevo y dos de San Mateo crearon la Cooperativa de Producción Artesanal Flor de Mazahua A. C. En la colonia Viaducto Piedad consiguieron una casa de dos plantas que habilitaron como taller de costura, gracias al apoyo financiero de una fundación internacional. Las cooperativistas han tenido problemas para vender sus productos porque carecen de canales de comercialización. También temen salir a la calle a venderlos por temor a que les sean decomisados por la policía.

Existen otras organizaciones mazahuas que cuentan con talleres artesanales. Los que viven en la vecindad de Cuba 53, colonia Centro, tienen oficinas y un pequeño taller de costura al interior del inmueble. Hombres, mujeres y niños producen artículos según la temporada y que ellos mismos salen a vender a las calles. Hacen gorros, bufandas y guantes en épocas decembrinas; cornetas, banderines o huevos con confeti en la víspera de las fiestas patrias; cocteles de frutas y aguas frescas en época de calor. Quienes viven en la colonia La Joyita, en Chimalhuacán, adquirieron máquinas de coser para hacer ropa con un préstamo que les otorgó el INI. Sin embargo, en 1999 el taller no había comenzado a funcionar, aunque algunas personas de esta organización estaban capacitándose.

Trabajo infantil

Como señalé, los niños mazahuas desde que nacen permanecen al lado de sus madres. A la edad de 5 o 6 años comienzan a trabajar “por su cuenta” y a contribuir al gasto familiar.

Aunque los niños contribuyen al gasto familiar, los mazahuas procuran enviarlos a la escuela, de la que desertan una vez concluida la primaria para dedicarse de tiempo completo a trabajar. A ello contribuye el que los gastos para proseguir sus estudios se elevan considerablemente, pues deben comprar más útiles y los libros de texto.¹¹

Entre los mazahuas de San Mateo y de San Antonio Pueblo Nuevo, así como entre los otomíes de Amealco, el trabajo infantil es conside-

¹¹ Fue hasta 1998 cuando el gobierno del Distrito Federal puso en marcha un programa para distribuir libros de texto gratuitos en la secundaria.

rado como algo natural. En el lugar de origen, niños y niñas colaboran en el trabajo agrícola y en otras actividades: desde el acarreo del agua, el cuidado de los niños y de los animales de traspatio, hasta la recolección de plantas comestibles. No obstante, cuando el trabajo se realiza en la ciudad adquiere connotaciones negativas:

Que los niños trabajen es algo que ya nos viene desde el pueblo. Siempre lo hemos hecho, pero aquí la gente se molesta mucho porque los niños trabajan. Dicen que nosotros explotamos a nuestros hijos, pero no es cierto. Esto es algo que nosotros siempre hemos hecho (señora Luisa de Jesús, 47 años, migrante de segunda generación de Pueblo Nuevo).

La Constitución General de la República establece que la educación es un derecho y una obligación de todos los mexicanos. Asimismo, prohíbe el trabajo infantil y es hasta los 16 años en que una persona puede empezar a laborar. El trabajo infantil se convierte en una transgresión a la ley y, por lo mismo, ha ocasionado numerosos problemas a los mazahuas y otomíes, quienes continuamente reciben amenazas de que les serán arrebatados sus hijos.

Los mazahuas han adquirido la costumbre de enviar a sus hijos e hijas a la escuela, al menos hasta que concluyan su educación primaria. Sin embargo, algunos no lo hacen. Esto se debe a que las madres no siempre cuentan con apoyo de otros adultos confiables que las ayuden a cuidar a sus hijos pequeños cuando ellas salen a trabajar, por lo que deben encomendar esta tarea al primogénito. En estos casos, las personas corren el riesgo de perder la custodia de sus hijos. En 1996, por ejemplo, una mujer mazahua fue acusada de golpear y no enviar a su hija mayor a la escuela. La denuncia fue presentada ante la Procuraduría General de Justicia del Distrito Federal por sus vecinos, quienes testificaron en su contra. A los pocos días se presentó una trabajadora social que pudo comprobar que la niña vivía encerrada en un cuarto de vecindad, donde permanecía todo el día cuidando a sus hermanos pequeños.

Como en este caso, algunos padres y, sobre todo, las madres de familia se ven atrapados en un círculo perverso. No saben qué es peor: si llevarse a sus criaturas al lugar de trabajo o dejarlas solas en la vecindad, pues se han presentado casos de violación de menores.

Además, tanto en los patios de vecindad como en la calle los chicos comienzan a juntarse con los más grandes y se inician en la drogadicción.

Para los mazahuas ninguna de estas dos alternativas protege a sus niños. Es preferible, por tanto, que sus hijos trabajen cerca de ellos. Por ejemplo, la señora Alicia Quintana, originaria de San Mateo, valora el trabajo infantil como una forma de proteger a sus hijos y alejarlos de las malas influencias de la ciudad. Ella señala: “Yo les he enseñado a mis hijos a trabajar desde muy chicos porque deben aprender a ganarse la vida honradamente”.

Los niños mazahuas trabajan para complementar el ingreso familiar. Venden chicles, dulces y otras golosinas. Dicen hacerlo por gusto, porque así pueden comprarse comida, ropa y útiles escolares. También señalan que trabajar es para ellos un derecho. Por ejemplo, Antonio García, de 13 años, dice que a él le gusta trabajar para poder comprarse lo que necesita. En julio de 1998 cursaba el segundo de secundaria y solía limpiar parabrisas en los cruceros, cerca del puesto donde su madre vende dulces y muñecos de peluche. Obtenía por su trabajo 70.00 pesos diarios, con lo que ya se había comprado zapatos y útiles escolares para continuar en la escuela.

En una encuesta realizada por el INI en 1995 entre los mazahuas de la vecindad de Cuba 53, se observó que 14 de 29 familias (48.27%) tenían trabajando a entre uno y tres niños en el comercio ambulante. Éstos se habían incorporado a dicha actividad entre los 5 y los 8 años de edad. Por lo general, vendían dulces y chicles los fines de semana en la Alameda Central durante el día y, por la noche, expendían dulces y cigarrillos en restaurantes, bares, discotecas, clubes *gays*, y otros centros nocturnos denominados por ellos *antros*. Éstos se ubican en Garibaldi y en la Zona Rosa. Otros vendían dulces afuera de oficinas, estacionamientos, cines y teatros. Los días de mayor trabajo eran de viernes a domingo, con un horario entre las 21 horas y la una de la madrugada, aunque algunos trabajaban hasta las 5 de la mañana. Sus ingresos variaban entre 50 pesos y 270 pesos por jornada, cantidad superior a la que obtenían sus madres durante el día. 85% asistía a la escuela, pero sólo 10% se encontraba cursando algún grado de secundaria (Villasana, *et al.*, 1996).

En el caso de San Mateo, los niños de las familias más desfavorecidas trabajan en el comercio al lado de sus madres y las niñas en el servicio doméstico. Los adolescentes se incorporan al oficio de la

albañilería o trabajan en la Central de Abasto. También laboran en los cruceros, donde realizan malabarismos, escupen fuego o actúan como payasos, lo que les ha ocasionado diversos accidentes. En 1997, por ejemplo, un grupo de niños de entre 12 y 14 años estaba jugando con una botella llena de gasolina y al pretender hacer una broma a un niño más pequeño, le ocasionaron quemaduras de segundo y tercer grado, por lo que tuvo que ser hospitalizado de urgencia.

El trabajo infantil repercute en el aprovechamiento escolar de los menores, pues les sustrae el tiempo y la energía que podrían dedicar a sus estudios. Además, les desfavorecen las condiciones de sus viviendas, el analfabetismo y el alcoholismo de sus padres. El promedio de escolaridad entre los mazahuas es, según el Programa Metropolitano del INI, de hasta quinto año de primaria.

Finalmente, cabe señalar que los mazahuas invierten un gran esfuerzo para que sus hijos acudan a la escuela. Sin embargo, ésta no les ha proporcionado –en tanto grupo– una movilidad social ascendente. Son pocos los que logran concluir la secundaria y menos aún los que terminan el bachillerato. Aun así enfrentan serias dificultades para concluir sus estudios, debido a que tienen la necesidad de trabajar. Algunas familias evitan que alguno de sus hijos trabaje para que se dediquen a estudiar, aunque así sus esfuerzos se ven frustrados con frecuencia debido a que se encuentran en desventaja y son rechazados en los exámenes de admisión a la educación superior.

EL COMERCIO AMBULANTE EN LA CAPITAL

El corporativismo político

El comercio ambulante entraña una relación conflictiva, pues a la vez que constituye una de las pocas alternativas para una gran masa laboral que no tiene un ingreso, es también una actividad ilegal. La ilegalidad consiste en la apropiación de espacios públicos y en el hecho de que se realiza fuera de las normas que regulan la actividad comercial. Esto hace del comercio en la vía pública un trabajo sujeto a constantes amenazas de desalojo y una fuente de corrupción y de conflicto permanente.

Al paso de los años, las políticas gubernamentales aplicadas al fenómeno del ambulante han oscilado entre la represión más brutal y el corporativismo político. En la capital mexicana, los antecedentes más inmediatos de la relación entre el comercio ambu-

lante y el Estado datan del periodo que va de 1952 a 1966, cuando Ernesto P. Uruchurtu fue la máxima autoridad del Distrito Federal. En dicho periodo se llevó a cabo una política tendiente a “limpiar” las calles de vendedores ambulantes. Bajo su gestión fueron construidos 150 mercados que dieron cabida a casi 55,000 vendedores callejeros, y se crearon las bases para el desarrollo de las grandes organizaciones corporativas de comerciantes. La construcción de mercados no logró terminar con el ambulante. Según Cross (1996), los mercados no resultaron rentables para muchos comerciantes, por lo que comenzaron su lento regreso a la vía pública. Considero, sin embargo, que éstos pudieron haber duplicado sus puestos de venta “desdoblándose”.¹²

La mayoría de las comerciantes mazahuas es dueña de su puesto y de la mercancía que expende. Sin embargo, también hay quienes trabajan para algún otro vendedor ambulante a cambio de una comisión o de un salario. Algunos grupos domésticos, los menos, han logrado conseguir locales comerciales en las nuevas plazas construidas en el Centro Histórico de la ciudad. Estos puestos, que cuentan con una mayor inversión de capital, son atendidos por los varones del grupo doméstico y suelen vender mercancía más costosa: televisores, grabadoras, estéreos, videocaseteras y videojuegos. El ingreso que obtienen en estos comercios se complementa con el trabajo de todos los demás miembros del grupo doméstico, pues las esposas, las hijas, las nueras y algunos hijos menores de edad continúan desempeñándose en el comercio callejero vendiendo mercancía más barata. “Desdoblarse” es un mecanismo que logra maximizar la fuerza de trabajo familiar y puede ser una fuente de acumulación de recursos que se utilizan para adquirir terrenos o vivienda, en el gasto ritual y en otros menesteres.

Para lograr el acceso a las plazas comerciales y obtener permisos para vender en la vía pública, ha sido requisito indispensable que el comerciante esté afiliado a alguna organización gremial. La formación de organizaciones de comerciantes ambulantes fue auspiciada por el gobierno desde la época de Uruchurtu, quien

¹² El “desdoble” es una estrategia económica de los grupos domésticos dedicados al comercio, consistente en conseguir tantos puestos como sea posible a fin de que haya trabajo para todos sus miembros. Además, quienes tienen dos o más puestos comerciales (en los mercados o en las avenidas) pueden contratar personal para atender el negocio.

exigió tratar sólo con grupos “reconocidos” de por lo menos 100 vendedores ambulantes a efecto de incorporarlos como beneficiarios de los mercados en construcción (Cross, 1996: 105). En este proceso, las políticas gubernamentales dieron a los líderes de las asociaciones “...poder ilimitado sobre sus miembros, ya que se les confirió el poder último sobre la sobrevivencia del vendedor individual, quien no podía obtener un local o una ‘tolerancia’ sin la anuencia del líder” (Cross, 1996: 111).

Las “tolerancias” constituyeron un recurso permanente que utilizó durante décadas el partido en el gobierno: el Partido Revolucionario Institucional (PRI). A través de las tolerancias, este partido pudo obtener lealtades políticas, comprar el voto y mantener una extensa red de intermediación entre las élites gobernantes y la amplia masa laboral desposeída. Los líderes de comerciantes que operaban como intermediarios económicos y políticos podían obligar a sus miembros a pagar altas cuotas por el uso del suelo y a acudir a los actos político partidarios mediante la amenaza de suspender o cancelar su calidad de miembros, lo cual les impediría vender sus mercancías en la vía pública. Lo mismo sucedía con los comerciantes establecidos en los mercados, quienes tenían la obligación de acudir a los mítines y “acarreos” convocados por el (entonces) partido del gobierno y llevar al menos a un familiar a dichos eventos.

Para 1994, esta estructura clientelar había crecido enormemente. Tan sólo en el Centro Histórico existían 10,000 comerciantes en la vía pública y en el perímetro del Distrito Federal, sumaban alrededor de 100,000. Los comerciantes del centro fueron reubicados (en teoría) en casi 40 nuevas plazas comerciales. Sin embargo, los líderes terminaron por acaparar los locales comerciales y los convirtieron en bodegas.¹³ Otros, como los mazahuas, no tuvieron acceso a ellos. La creación de estas nuevas plazas comerciales formó parte del Programa de Reordenamiento del Comercio en la Vía Pública puesto en vigor en 1993 con el propósito de embellecer y hacer atractivo el

¹³ En enero de 2001, los comerciantes ambulantes en el Centro Histórico sumaban ya 30,000, según datos proporcionados por Lenia Batres, subdelegada Jurídica y de Gobierno del D.F. (Entrevista de Raúl Monge, *Proceso*, 1262, 7 de enero de 2001, pp. 30-33).

Centro Histórico para atraer al turismo.¹⁴ Con ello, los mazahuas se vieron obligados a abandonar sus lugares de venta y/o a utilizar otros mecanismos para no abandonar el centro. Pasaron de ser comerciantes “semifijos” a “toreros”, mecanismo este último que les permite burlar la vigilancia policiaca y vender en las transitadas calles céntricas de la ciudad.

El comercio en la vía pública se extendió enormemente a causa del desempleo y los bajos salarios. En el trabajo de campo pude entrevistar a varios vendedores ambulantes que tenían un oficio o profesión, pero carecían de empleo. También encontré personas que sí tenían trabajo, entre ellos dos profesores y un dentista, pero sus ingresos eran bastante reducidos para sostener a sus familias. Asimismo, es de considerar que el comercio en la vía pública constituye una fuente de acumulación de capitales si sucede que, como afirma la Cámara de Comercio, alrededor de 45% de las ventas se realiza de manera informal. En enero de 1998 había 100,000 vendedores ambulantes dentro del perímetro del Distrito Federal, de los cuales 67.3% se concentró en las delegaciones Cuauhtémoc, Gustavo A. Madero, Venustiano Carranza, Iztapalapa y Miguel Hidalgo.¹⁵ Todo ello sin contar a los tianguistas y vagoneros.¹⁶

Con el crecimiento del ambulante, las mazahuas se enfrentaron a una mayor competencia por la clientela y por el uso del suelo. La desigualdad socioeconómica entre los comerciantes hizo que las mazahuas se vieran constantemente desplazadas de sus lugares de trabajo por aquellos que contaban con mayores recursos.

La mayoría de las mazahuas vende dulces, frutas y golosinas en pequeños puestos que improvisan sobre cajas de madera y cubetas de plástico. La mercancía la dejan encargada en alguna casa, vecindad

¹⁴ El rescate del Centro Histórico sólo contempla la parte poniente. La que se ubica al oriente no ha sido considerada porque reviste una mayor conflictividad. Las bodegas se entremezclan con vecindades, y sigue siendo una de las zonas más pobladas por personas de escasos recursos que se dedican al comercio (Saúl Escobar, subsecretario del Trabajo del gobierno del D.F., entrevista, junio de 1998).

¹⁵ Distribución del comercio informal por delegación: Gobierno del DF con cifras de la administración de Óscar Espinosa Villarreal, *La Jornada*, 27 de enero de 1998.

¹⁶ Los tianguis son mercados itinerantes que se instalan en la vía pública para abastecer la demanda popular de carne, frutas y verduras. Los vagoneros venden mercancías en los vagones del Metro, y se calcula que alrededor de 300 personas se dedicaban a finales de 2000 a esta actividad.

o comercio cercano a su lugar de venta, debiendo pagar por el servicio. Muchas otras se han convertido en “toreras”, nombre con el que se designa a quienes expenden sólo la mercancía que pueden cargar en la espalda, ya que no cuentan con permiso para instalar un puesto semifijo. Esto se debe también a que no pueden pagar las altas cuotas que les exigen los “líderes” que controlan y administran el ambulante. En diciembre de 1998, por ejemplo, el metro cuadrado de acera en Corregidora y Correo Mayor se cotizaba en 50.00 pesos diarios. La venta de juguetes importados (de contrabando) en estas calles del centro de la ciudad fue un negocio redondo para los que contaban con capital, si tomamos en cuenta que miles de capitalinos acuden todos los años a abastecerse de los regalos de Navidad y Día de Reyes.

Pero aun siendo toreros, los mazahuas debían pagar una cuota para que el “líder” les dejara vender. En 1998, por ejemplo, en las calles aledañas al mercado de La Merced, las mazahuas que vendían verduras comotoreras debían pagar cinco pesos diarios al hijo de Silvia Sánchez Rico, una de las dirigentes de comerciantes más poderosas del centro de la ciudad. Otros mazahuas son “vagoneros”, quienes al igual que los toreros y vendedores semifijos tienen que pagar una cuota a “su” líder.

Los mazahuas han desarrollado un conjunto de habilidades para poder vender sus mercancías. En ocasiones he pensado que tienen un “sexto sentido” para percibir el peligro pues, antes que nadie, saben en qué momento y hacia dónde hay que correr porque vienen los granaderos o los golpeadores de alguna organización rival. Conocen los controles policiacos y muchas veces los eluden. Por ejemplo, suelen vender en lugares donde el comercio ambulante está prohibido, pero lo hacen después de las 5 o 6 de la tarde cuando los granaderos y el grueso de los policías ya se fueron a descansar. También utilizan los espacios que “pertenecen” a otros vendedores ambulantes, pero lo hacen antes de que éstos lleguen o después de que se van. Algunos mazahuas (varones) también venden casetes “piratas” con música de moda, la cual anuncian por medio de potentes equipos de sonido. Dichos equipos también los rentan para amenizar las fiestas en colonias populares.

En torno al ambulante se crearon grandes corporaciones cuyas terminales remataban en las altas esferas del gobierno y del PRI.

Las cuotas cobradas a los comerciantes por las “tolerancias” constituían una cuantiosa fuente de recursos para los líderes de las organizaciones de comerciantes y funcionarios gubernamentales. Basta señalar que Silvia Sánchez Rico controlaba en 1998 a alrededor de 10 mil comerciantes instalados en el centro de la ciudad. Cada uno pagaba por “su” espacio entre 40 y 60 pesos semanales en precios de 1998, lo que le daba a la dirigente una ganancia de por lo menos 400,000.00 pesos semanales.

A partir de enero de 1998, el Partido de la Revolución Democrática, al frente del gobierno de la ciudad, buscó desestructurar a las organizaciones corporativas de comerciantes afiliadas al PRI. Sin embargo, se enfrentó a la resistencia de los “líderes” y dirigentes de dicho partido, quienes adujeron que los comerciantes tenían derecho a estar organizados y que este derecho estaba garantizado por la Constitución. Por su parte, los dirigentes del sindicato de trabajadores del DDF, afiliados al PRI, también se vieron afectados debido a que muchos inspectores de vía pública cobraban cuotas a los comerciantes de manera ilegal. El sindicato amenazó al gobierno de la ciudad con realizar paros de labores por esta y otras razones. Años más tarde, el gobierno continuaba enfrentando serios problemas para controlar al ambulante y los diversos negocios ilegales que crecieron al amparo de la corrupción.¹⁷

La delincuencia y el ambulante

La relación entre el comercio ambulante y la delincuencia, organizada desde las altas esferas del gobierno y del PRI, no se redujo solamente al cobro indebido de permisos y venta de “tolerancias”, pues la mercancía robada y la introducida al país de contrabando se expende a través de las redes del comercio informal. Al respecto, un comerciante en la vía pública señaló con suma claridad:

¹⁷ En 2001, el gobierno de la ciudad informó de la existencia de 35 mil establecimientos mercantiles que operaban en la ilegalidad (giros negros), tan sólo en la Delegación Cuauhtémoc. De ellos, poco más de 5 mil eran considerados como de “alto impacto social” tales como bares con espectáculos no reconocidos por la ley. Entrevista de Raúl Monte a Lenia Batres, subdelegada Jurídica y de Gobierno, *Proceso*, 1262, 7 de enero de 2001.

¿Cómo nos abastecemos de la mercancía extranjera? Fácil, el contrabando está a cargo de judíos asentados en calles como Correo Mayor y Corregidora; los coreanos,¹⁸ que tienen ya 20 o 30 puestos en Tepito, y los funcionarios gubernamentales, que permiten el paso [...] Los ambulantes somos el penúltimo eslabón de la cadena de contrabando y evasión fiscal que éste conlleva [...] Si Cuauhtémoc Cárdenas quiere frenar el contrabando, que abra una aduana en terrenos de Pantaco, para que los ambulantes podamos importar y dejar de ser los burreros de los contrabandistas.¹⁹

Este tipo de redes también opera en la venta y distribución de diversos tipos de droga, armamento, licores adulterados y mercancía “pirata” cuyos costos de traslado, fabricación o distribución requieren de la movilización de grandes capitales. Durante la regencia de Óscar Espinosa Villarreal (1995-1997), dichas actividades ilícitas crecieron como nunca antes en la ciudad. Después de la derrota del PRI en las urnas en julio de 1997, el combate a estas bandas delictivas por parte del gobierno de la ciudad se dificultó debido a la intrincada red de criminalidad que se entreteje entre los dueños de los negocios ilícitos, los trabajadores sindicalizados del gobierno de la ciudad, gestores, falsificadores, abogados y policías. A ello habría que agregar los complicados mecanismos jurídicos que tienden a proteger a los delincuentes a través de los “amparos” que conceden los jueces federales. Por otra parte, el gobierno de la ciudad poco podía hacer para combatir a la delincuencia organizada debido a que, por ley, la Policía Judicial del Distrito Federal no puede intervenir en delitos del fuero federal.²⁰

¹⁸ Este grupo está conformado por personas originarias de Corea. También hay comerciantes libaneses en el centro de la ciudad. En Lima, Perú, la presencia de comerciantes de diversas nacionalidades ha dado origen a fuertes conflictos interétnicos. Los comerciantes indígenas procedentes de Los Andes han tenido enfrentamientos con los comerciantes coreanos, quienes tienden a acaparar las calles de mayor afluencia de compradores (Haidé Quiroz, conversación personal).

¹⁹ Entrevista a Fernando Sánchez Ramírez, *La Jornada*, 16 de diciembre de 1997, p. 49.

²⁰ Corresponde a la Procuraduría General de la República actuar contra delitos del fuero federal. Se trata de aquellos que afectan a la sociedad. Los delitos del fuero común son los que se cometen en contra de particulares y son perseguidos por la Procuraduría de Justicia del D.F.

Cuando la oposición pasó a administrar la capital aplicó el bando que prohíbe la venta ambulante en el Centro Histórico y llevó a cabo una política para reorganizar el comercio en la vía pública. Se propuso construir nuevos locales comerciales para alojar a los ambulantes y ofreció apoyo a proyectos productivos para quienes desearan dejar el comercio.

Bajo esa política, durante los primeros meses de 1998 se efectuaron desalojos de comerciantes ambulantes en diversos puntos de la ciudad, lo que vino a agravar las condiciones de trabajo de miles de ellos. La “limpieza de las calles” afectó tanto a comerciantes priístas como perredistas, tanto a indígenas como a mestizos. Así se denunció, en octubre de 1998, durante la VI Asamblea Anual de la Asociación de Comerciantes Unidos de Oriente, A.C. En el evento, la señora Silvia de Jesús, mazahua de Pueblo Nuevo, quien ocupaba la Secretaría de Asuntos Indígenas de dicha asociación, pidió el apoyo a la lucha de los indígenas en la ciudad de México y a la de los zapatistas en el estado de Chiapas. A diferencia de otras organizaciones, esta asociación no estaba afiliada al PRI y, según sus dirigentes, habían hecho proselitismo político a favor del Partido de la Revolución Democrática. Cuando este partido llegó al gobierno de la ciudad, el apoyo que tenía de los comerciantes disminuyó notablemente. El presidente de la asociación, Juan Manuel Hernández, repudió la violencia ejercida por el gobierno capitalino en contra de los vendedores ambulantes, y dijo:

Hoy a los comerciantes se nos acusa de todo. Ser comerciante se ha convertido en un sinónimo de delincuente, pero no somos delincuentes. A nosotros también nos afecta y nos preocupa el crimen. Nosotros también sufrimos a causa de la delincuencia. El comercio es una de las pocas alternativas dignas para miles de trabajadores ante el gravísimo problema del desempleo. No queremos que nos sigan tratando como delincuentes. Somos parte importante de la economía de este país, y eso deben reconocerlo. ¡Ya basta de que nos sigan golpeando! ¡Ya basta de políticas neoliberales!

El ambulante y la proliferación de empleos informales son fenómenos que se extienden con la globalización y que, bajo las políticas neoliberales, es un problema que se torna irresoluble. Las

familias realizan una gran variedad de actividades a fin de compensar el declinante poder adquisitivo del salario y el desplome del sector de empleos formales. En estas condiciones, el crimen organizado tiene mayores posibilidades de germinar. Será motivo de una investigación posterior conocer y analizar la manera en que el cambio de gobierno ha modificado las relaciones entre los comerciantes y el Estado. Considero que el sólo cambio de gobierno no afecta las estructuras que generan espacios de intermediación que dan origen al clientelismo y al corporativismo político.

Las mazahuas frente a la represión gubernamental

La organización corporativa de los comerciantes ambulantes fue acompañada de la represión más brutal como método para “limpiar” la vía pública de vendedores ambulantes. En 1966, por ejemplo, un columnista de *Excélsior* denunciaba “...las indignantes ‘razzias’ de los esbirros de la Dirección de Mercados en contra de los pobres indígenas que, en uso del inalienable derecho de supervivencia, expendían sus míseras mercancías en las aceras urbanas”.²¹

Los mazahuas y, sobre todo, sus mujeres, han experimentado en carne propia la violencia que el gobierno ejerce contra los comerciantes callejeros. El eterno problema de “la camioneta” (como le denominan al transporte en que viajan granaderos y policías) ha sido parte de su vida cotidiana. Desde que llegaron a la ciudad y hasta ahora, las mazahuas viven pendientes de las redadas policiacas y de los excesos que cometen los granaderos y policías contra los comerciantes. Las mazahuas han recibido golpes y amenazas, les han decomisado muchas veces sus mercancías y han ido a parar a la cárcel. Casi todas las mazahuas de Pueblo Nuevo que hoy tienen entre 40 y 70 años de edad han estado alguna vez en la prisión, unas por 72 horas y otras hasta por quince días. En la zona de Tacubaya se ubicaba la tristemente célebre cárcel conocida como “La Vaquita”, donde eran encerradas las mujeres. Junto a ésta se encontraba otra cárcel, conocida como “El Torito”, donde eran reclusos los hombres dedicados al comercio callejero. Otra prisión famosa era la de San Lucas, ubicada en la colonia de los Doctores. Allí eran llevadas las mujeres que estaban criando niños pequeños. Estando en la cárcel,

²¹ *Excélsior*, 15 de septiembre de 1966, 7-A, citado por Cross, 1996: 104.

... nos levantaban a las 5 de la mañana y nos bañaban con agua fría. Nos decían que nos regresáramos a nuestro pueblo, porque si nos volvían a ver a nuestros maridos los iban a dejar encerrados en la cárcel, y decían que nos iban a quitar a nuestros hijos. Luego nos sacaban a la calle a la 1 ó 2 de la mañana, y a esa hora era muy peligroso, daba mucho miedo porque todo estaba oscuro y no había transportes ni nada.

Las mujeres recuerdan infinidad de sucesos relacionados con tales atropellos. Doña Margarita Medina, por ejemplo, señala que la policía no respetaba ni a los niños, quienes también eran arrestados y conducidos a la delegación en calidad de detenidos. Una de sus hijas, María Luisa de Jesús, fue detenida a la edad de 11 años.

La represión gubernamental ha sido un problema de todos los comerciantes en la vía pública, tanto indígenas como mestizos. Tal fue el caso de la conocida y ya fallecida dirigente mestiza Guillermina Rico, quien en 1957 comenzó a trabajar en el comercio ambulante. En una entrevista se refirió a los malos tratos que recibían los comerciantes:

... 36 horas, 15 días, arrastres, patadas y golpes [...] Nos dejaban 35 horas en la cárcel, y a los niños los enviaban al orfanatorio [...] Muchos de los vendedores no habían estado en prisión, pero tuvieron que conocerla por ser comerciantes, por ganarse la vida de manera honrada (citada por Cross, 1996: 102).

La violencia contra los comerciantes se ve agravada en el caso de las mazahuas, pues a su trabajo se añade su condición étnica, el trato despectivo de “los urbanos” y la amenaza constante de regresarlas para su pueblo y arrebatarles a sus hijos. Frente a ello, tuvieron que aprender a defenderse. Una de las nietas de doña Margarita Medina comenta: “mi abuelita, así como la ves, antes era todavía más peleonera. Mi mamá y mis tías me dijeron que antes era todavía más... Organizaba a todas las mujeres y agarraban a los policías a naranjazos, les rompían los cristales de las patrullas”.

La beligerancia de doña Margarita y su poder de convocatoria hizo que en 1966 el nuevo jefe del Distrito Federal, el general Alfonso Corona del Rosal, le diera una plaza como afanadora. Su trabajo consistía en organizar a las mujeres mazahuas que vendían en la vía

pública. Fue contratada en una ocasión en que estuvo detenida debido a que una “licenciada” la llevó ante el regente, quien le dio una plaza como afanadora en el DDF con la encomienda de organizar a las mazahuas y, desde luego, garantizar su participación en los actos del Partido Revolucionario Institucional (PRI).

Para entonces había muchas Marías vendiendo aquí en el centro. Me acuerdo que eran como 60 ó 70 mujeres, nada más en este tramo de Pino Suárez. Mire, aquí en esta banquetta vendía yo, allá mi hija Luisa [...] Muchos de mi pueblo ni me creían que me iban a dar trabajo porque me decían que tú no sabes leer ni escribir ¿cómo te van a dar trabajo? Y sí, yo no sabía hacer nada, pero sí me dieron mi trabajo...

Doña Margarita fungió durante un tiempo como lideresa de los ambulantes, consiguió permisos para el comercio a cambio de acudir con las mujeres de su grupo a los actos convocados por el (entonces) partido del gobierno. Fue una de las principales dirigentes de comerciantes del centro de la ciudad y hasta hoy es una persona muy respetada por los mazahuas. Más tarde, Guillermina Rico se convirtió en dirigente de una de las organizaciones corporativas más importantes de comerciantes ambulantes de la ciudad de México. “Doña Guille” –como la conocen las mazahuas– llegó a tener miles de afiliados y un trato preferencial por parte de los sucesivos gobiernos de la ciudad. Para doña Margarita, el éxito de “doña Guille” consistió en que “antes de ser líder vendía pancita afuera de su casa y su marido trabajaba en el Departamento (del Distrito Federal). Ese señor tenía mucho roce social con gente de la delegación. Él le ayudó para que se hiciera líder”. Su testimonio denota otra faceta de la intrincada red tejida entre comerciantes ambulantes, trabajadores sindicalizados y funcionarios del gobierno.

LAS ORGANIZACIONES MAZAHUAS DE COMERCIANTES

Para llevar a cabo sus actividades económicas, los mazahuas se incorporaron a alguna organización de comerciantes existentes en la ciudad, según su lugar de venta. Otros, como doña Margarita Medina, crearon sus propias agrupaciones gremiales teniendo como soporte las redes de parentesco y los vínculos comunitarios.

La competencia por el espacio para ejercer el comercio ambulante ha conducido a los mazahuas de San Antonio Pueblo Nuevo a crear sus propias organizaciones. Una de ellas es la Unión Mazahua San Felipe del Progreso, una de las más importantes que han tenido los mazahuas en la ciudad de México y cuyo caso nos sirve para ilustrar las relaciones que ellos establecen al interior y al exterior del grupo comunitario.

La Unión Mazahua San Felipe del Progreso

En 1995 se constituyó la Unión con el propósito de organizar a los comerciantes mazahuas para negociar con el gobierno de la ciudad la obtención de permisos y defenderse de otras organizaciones de comerciantes con quienes entraban en disputa por los lugares de venta. Ya para 1997, esta agrupación controlaba el comercio ambulante de diversas calles del centro de la ciudad (a un costado del mercado de Granaditas), y el ubicado las afueras de las estaciones del metro Pantitlán, Coyuya, Zapata y Constitución de 1917, lugar este último donde había logrado conseguir un local perteneciente al Sistema de Transporte Colectivo (Metro) para instalar allí sus oficinas.

La Unión Mazahua (también conocida como Unión Lealtad Mazahua) ha sido presidida desde su fundación por la señora MCC, originaria de San Antonio Pueblo Nuevo y quien desde su infancia se había dedicado al comercio ambulante. Su fuente de poder original radicaba en la extensa red de parientes con quienes está vinculada por vía bilateral. Por un lado sus lazos se extienden hacia su familia de origen e involucran a sus hermanas y hermanos y a los hijos de ellos. La otra vía la constituye sus parientes por afinidad. Tiene alrededor de 50 años de edad y está unida conyugalmente con un huérfano de las familias expulsadas por los caciques de Pueblo Nuevo, quien a su vez cuenta con hermanos y un elevado número de seguidores, pues ha sido un promotor activo en la lucha por la tierra en el lugar de origen. La señora MCC y su esposo cuentan, además, con hijos adultos y sobrinos (todos varones) dedicados de tiempo completo a realizar gestiones para la organización. Todos ellos conforman el núcleo duro de la red, aunque ésta aquí no se agota. También están los tíos y las tías y un número indeterminado de primos, sobrinos y personas de la comunidad a quienes ayudan a instalarse en la ciudad de México consiguiéndoles un permiso para la venta ambulante.

Las redes de parentesco constituyen la fuente de poder original de la organización. La otra fuente es un poder derivado que le es otorgado a la lideresa por los funcionarios gubernamentales y dirigentes del PRI. Por esa vía, MCC estableció un proceso de intercambio en el que obtuvo la administración de las calles en varios puntos de la ciudad, tales como las terminales de las estaciones del metro, una parte del Centro Histórico, salidas de cines y avenidas concurridas. También obtuvo el apoyo a sus gestiones, amparos y permisos para administrar el comercio en la vía pública a cambio de su militancia en dicho partido. En junio de 1997, por ejemplo, logró movilizar a más de dos mil personas, sobre todo mazahuas, en apoyo al candidato del PRI al gobierno de la ciudad, Alfredo del Mazo. Uno de sus hijos trabajaba para Enrique Ku Herrera, entonces secretario de Asuntos Indígenas de ese instituto político.

Siguiendo la tipología de Adams (1983: 53-69), puedo indicar que la dirigente de la organización ha contado con una fuente de poder independiente basado en las relaciones de parentesco. En otro nivel de integración, obtuvo un poder delegado de un nivel superior (el del partido oficial y el gobierno) que le permitió actuar como intermediara política y económica. De esta manera, ejercía el poder en dos niveles o dentro de dos dominios, y su poder en un nivel o dominio dependía del éxito de sus operaciones en el otro. Como en todos los casos de intermediación, en dichas relaciones el intermediario político sólo obtiene éxito si obtiene algo para ambas partes.

Pero MCC también funge como *broker* cultural,²² es decir, como una bisagra que pone en comunicación a grupos con culturas diferentes. La amplia base de apoyo de la Unión Mazahua se conformó por mujeres, muchas de las cuales se expresan con dificultad de español y desconocen la manera en que se gestionan los permisos para

²² Sobre intermediarios culturales indígenas en México, se pueden consultar los siguientes trabajos: Wolf (1979) referido a las relaciones de las comunidades campesinas con la sociedad nacional. Los intermediarios o “corredores” son definidos como individuos y grupos orientados a la nación y como actores sociales “marginales” que pertenecen parcialmente a dos grupos simultáneamente. María Eugenia Vargas (1994) analiza el papel de los maestros bilingües como una categoría de intermediarios en la comunicación interétnica; Kim Sánchez (2001) muestra el papel de los intermediarios culturales en las relaciones obrero-patronales que articulan al empresariado agrícola con los jornaleros indígenas.

la venta ambulante y carecen de contactos con los funcionarios gubernamentales que los otorgan. Así pues, frente a un contexto ajeno y a veces hostil, la única forma que tienen las mazahuas para poder acceder a un pedazo de acera para vender y evitar la agresión por parte de otros comerciantes y la policía, es pertenecer a una organización, y mejor aún si es con gente conocida de su pueblo. La gestión de MCC como intermediaria (o corredora) cultural se debe, además "...a las condiciones de desigualdad económica, social y política en la que la población indígena se relaciona con la sociedad mayor, así como la brecha cultural que los separa" (K. Sánchez, 2001: 93-95).

El liderazgo de MCC se consolidó a partir de su relación con dirigentes del PRI y funcionarios gubernamentales, de quienes obtenía permisos para el comercio durante la regencia de Óscar Espinosa Villarreal (1994-1997). Además, la puesta en marcha del programa de Fondos Regionales de Solidaridad impulsado por Instituto Nacional Indigenista (INI) también le favoreció. A través de este programa, el INI promovió la conformación de asociaciones civiles como condición indispensable para otorgar a las organizaciones indígenas los recursos destinados a "promover su desarrollo" y "combatir la pobreza extrema". La institución tuvo por norma apoyar las demandas de las organizaciones indígenas, mismas que debieron registrarse como figuras asociativas legalmente constituidas. Cada organización debió nombrar una mesa directiva que estaría a cargo de la administración de los escasos recursos gubernamentales que se les proporcionaban. Mediante ese procedimiento, MCC fue electa por la mayoría.

Los recursos del INI fueron utilizados por los mazahuas para abastecer sus puestos de comercio ambulante. El INI proporcionó a la Unión Mazahua y a otras asociaciones indígenas materiales de construcción, máquinas de coser, equipo de videofilmación y se les apoyó en diversas gestiones, tales como los trámites para la obtención de actas de nacimiento, hospitalización, traslado de difuntos al pueblo natal y asesoría jurídica. Todo ello a través de la mediación de los dirigentes de las organizaciones.

Al igual que otros líderes de comerciantes, MCC cobraba a los comerciantes una cuota por metro cuadrado de banqueta, cuyo precio era variable según el lugar donde se establecía el puesto. Contaba, además, con un grupo de golpeadores para desalojar a quienes no cumplieran con el pago de las cuotas, la asistencia a las

reuniones y a los actos políticos que convocaba. Por estas razones fue identificada por muchos mazahuas como “la más grande cacique” que han tenido en la ciudad de México.²³

Entre 1995 y 1998, los mazahuas afiliados a la Unión San Felipe del Progreso obtuvieron espacio para la venta a partir del permiso que les otorgaba MCC. Cuando algún nuevo vendedor buscaba un permiso para la venta, se dirigía a la lideresa, quien le decía: “escoge dónde quieres vender y el giro, pero fíjate que no esté nadie allí y no vayas a vender lo mismo”. Una vez seleccionado el lugar de venta, MCC le expedía una credencial que lo acreditaba como miembro de su organización, la cual mostraba la fotografía del dueño del puesto, el giro del negocio y la firma de la dirigente. En la parte superior lucía el logotipo del PRI junto con un encabezado que decía “Unión Mazahua San Felipe del Progreso”. Con dicha credencial los policías, inspectores de vía pública y los demás vendedores no los molestaban.

La organización gestionaba el acceso a la vía pública a la vez que protegía a sus afiliados de la invasión de otras organizaciones de comerciantes. En julio de 1998, por ejemplo, llegué a una de las estaciones del metro donde el comercio era controlado por MCC. En esa ocasión, las mujeres mazahuas de me dijeron: “¡Qué bueno que no vino la semana pasada! Aquí tuvimos muchos problemas, nos metieron un buen susto. Todavía hay algunas que tienen mucho miedo, pero parece que ya todo se calmó”. Un grupo de aproximadamente 200 golpeadores armados con palos, botellas, cadenas y tal vez armas de fuego llegaron a desalojarlas de sus lugares de venta. Las mercancías rodaron por el suelo, hubo jalones y hasta golpes. Las mazahuas fueron expulsadas de su lugar de venta, pero sólo por unos minutos, ya que más tarde, cerca 400 hombres armados con varillas, palos, botellas, cadenas, ahora del lado de MCC, llegaban a repeler el ataque. Después de la trifulca los de la organización rival se retiraron. Un sobrino de la dirigente (quien también es su ayudante de tiempo completo) me comentó con mucho orgullo:

²³ Diversos autores han analizado la figura del cacique como un tipo de intermediario, sobre todo de tipo rural. Sin embargo, no se descarta su intervención en el medio urbano. Ver Cornelius, 1975.

Ellos creen que pueden así de fácil atacar a las pobres mujercitas porque creen que ellas están solas. Ahora les demostramos que si nos mandan a 200 nosotros les respondemos con 400. Si ellos mandan a 1,000 nosotros movilizamos a 2,000 [...] A nosotros los mazahuas siempre nos han pisoteado, pero ahora les hemos demostrado que no estamos dispuestos a dejarnos de nadie. Tienen que aprender a respetarnos.

Al preguntarle acerca de quiénes eran los agresores, señaló: “No estamos muy seguros, parece que son del grupo de Laura Peñafiel. Mira, si lo comprobamos, que se cuiden, por no se la van a acabar”. Al interrogarlo sobre la manera en que habían logrado movilizar a tanta gente, comentó que ellos ya tenían un aviso de lo que iba a suceder. MCC y sus parientes se comunicaron por teléfono celular y pudieron movilizar ese día a un grupo de choque en el momento oportuno. No obstante, dudo de la capacidad de esta organización para movilizar a tal cantidad de hombres, ya que su base está compuesta principalmente por mujeres. Sospecho que se trata de un grupo de golpeadores profesionales que venden protección a los líderes de comerciantes ambulantes, los cuales nacieron al amparo de la ilegalidad. Grupos conocidos como Los Koreanos, Los Paraguayos²⁴ y otras bandas delictivas se habían consolidado en las zonas de Garibaldi y La Merced.

El día de la agresión las comerciantes mazahuas salieron bien libradas y pudieron continuar vendiendo en los lugares de siempre. A partir de esa experiencia me he preguntado si es posible que los mazahuas puedan prescindir del apoyo y de la cobertura que les dan las organizaciones corporativas de comerciantes.

La otra cara de la moneda consiste en las relaciones que la dirigente establece con los miembros de su organización. A cambio del permiso para vender y de la protección que les brindaba, los mazahuas debían pagar a su dirigente una cantidad semanal, que algunos llamaron “las cuotas del miedo”, so pena de ser evacuados por los parientes de MCC, quienes también actuaban como golpeadores. Durante el trabajo de campo me enteré de varias personas que habían sido golpeadas y desalojadas de sus puestos de venta, pero

²⁴ Al parecer, Los Koreanos trabajan, efectivamente, para comerciantes provenientes de Corea. En cambio, Los Paraguayos reciben ese nombre porque se ubican en las calles de República de Paraguay.

sólo algunos se atrevían a denunciar públicamente las agresiones. Éste es el caso de los mazahuas de San Mateo, quienes también estaban afiliados a la Unión San Felipe del Progreso. Algunos de los integrantes de esta comunidad habían sido desalojados por MCC por no poder pagar las cuotas. Por ejemplo, la señora NRN no había salido a vender su fruta durante un mes debido a que tenía que atender a su marido, inmovilizado a causa de un accidente laboral. Por tal motivo no contaba con dinero para pagar la cuota y fue desalojada de su lugar de venta. Éste pronto fue ocupado por comerciantes mestizos que sí pudieron pagar la cuota.

De esta forma, de febrero de 1997 a mediados de 1998 poco a poco el panorama de las calles de la estación del metro Zapata fue transformándose. Los indígenas más pobres fueron despojados de sus lugares y en ellos fueron acomodados otros (entre ellos, mestizos y nahuas procedentes de Veracruz) que tenían una posición económica relativamente superior. Los nuevos comerciantes no vendían fruta ni dulces, sino relojes, joyería de fantasía, zapatos, ropa, juguetes y otros artículos de importación. Algunos tenían el capital suficiente para contratar a quienes atendieran sus puestos a cambio de un salario. Hubo mazahuas que terminaron trabajando para ellos.

Los de San Mateo fueron quienes resultaron los más afectados por los desalojos, aunque también hubo personas de Pueblo Nuevo que también sufrieron esta misma situación. Un señor de San Mateo informó que su esposa y sus hijos habían sido desalojados con lujo de violencia por no pagar las cuotas. A otras personas de esta comunidad les quemaron sus cosas:

Antier vinieron como 20 hombres armados a desalojar a mi esposa y yo no estaba. A otras mujeres les aventaron sus cosas y les prendieron fuego. Son las cuotas del miedo, lo que hay que pagar al líder para poder vender. Creo que ahora estamos peor que cuando había inspectores de vía pública. Ellos nos cobraban más barato. Con ellos nos podíamos entender. La culpa de todo la tiene el INI. El INI fomentó esa organización. Con un poquito que les dieron, ellos solitos crecieron y ahora no hay ni quien los pare.

Los comerciantes también estaban obligados a acudir a las reuniones semanales y a mítines convocados por la lideresa, ya sea para

ejercer alguna presión sobre algún funcionario gubernamental o para manifestar su apoyo al candidato del partido oficial en víspera de las elecciones de julio de 1997.

Al respecto, el señor JAR, dirigente de San Mateo, fue de los pocos que se atrevieron a denunciar las prácticas de MCC y su grupo. A mediados de 1998 acudió a la Delegación Benito Juárez para quejarse de este grupo y a tramitar por su cuenta los permisos para el comercio. Él se preguntaba: “¿Qué va a pasar cuando nos digan que hay que ir a desalojar a otros vendedores? ¿Qué va a pasar si hay un muerto o un herido? ¿Hasta dónde van a llegar?” El señor JAR cuenta con experiencia política, pero a diferencia de los dirigentes de comerciantes, su capital social se concentra en las relaciones que ha construido a través de la lucha por la vivienda y por la defensa de los derechos agrarios. Entró en relación con el PRD después de haber roto con el Partido del Frente Cardenista y con el PRI, y ha sido uno de los principales promotores de la lucha por la defensa de los comerciantes, y de los pocos en denunciar públicamente las prácticas caciquiles de MCC.

Con el cambio de gobierno, en diciembre de 1997 y, sobre todo, de 1998 en adelante, los nuevos funcionarios gubernamentales buscaron desarticular a las organizaciones corporativas de comerciantes. La concesión de permisos y tolerancias para el comercio en la vía pública se descentralizó hacia las delegaciones. Asimismo, se les hizo saber a los comerciantes que ellos podían gestionar y obtener directamente sus permisos sin la intervención de los “líderes”. También podían pagar directamente su “derecho de piso” en la Tesorería. Como parte de estas acciones, en los primeros meses de 1999 era encarcelada Silvia Sánchez Rico, una de las dirigentes más poderosas del ambulante en el Distrito Federal, al ser acusada de extorsión y lesiones contra algunos de sus afiliados. De inmediato, el PRI amenazó con tomar las calles y miles de comerciantes se movilizaron para exigir su excarcelación. Su encierro no impidió que su organización continuara funcionando, gracias al apoyo del partido oficial y a las relaciones clientelares con sus bases, consolidadas al paso de los años. Entre sus afiliados hay personas que le son muy leales, pues le deben favores. Entre ellos hay muchos que son sus compadres y ahijados y otros que le tienen miedo.

Con la reorganización del comercio ambulante los mazahuas se vieron afectados, sobre todo quienes venden en el centro de la ciudad. En una conversación informal sostenida con Saúl Escobar, subsecretario del Trabajo del Gobierno del Distrito Federal durante 1997-2000, me comentó:

Les hemos dicho a las mazahuas que deben vender artesanías. El problema que tenemos es que si permitimos que sigan vendiendo cosas hechas en Taiwán, todos los demás comerciantes nos van a preguntar: “¿por qué a unos se les permite y a otros no?” Los demás nos van a venir a argumentar que ellos también son indígenas para que les demos los permisos. Y, la verdad, todos de alguna manera lo somos.

Los indígenas que obtenían permisos debían ostentarse como tales, es decir, portar su atuendo tradicional y vender artesanías. Esto se debe a que su presencia en el Centro Histórico de la ciudad puede ser un atractivo turístico. Las mujeres volvieron a portar el “traje de Marías” para no ser molestadas por los granaderos. Sin embargo, el problema más importante para ellas no consiste en el uso su vestuario, sino que no producen artesanías, salvo la cooperativa Flor de Mazahua.

Con el cambio de gobierno la Unión Mazahua San Felipe del Progreso también se vio afectada. Sus miembros fueron desalojados de diversos puntos de venta y reubicados en lugares menos concurridos. También se promovió que cada comerciante en lo individual gestionara sus permisos para la venta y pagara directamente sus impuestos en la Tesorería. Frente a ello, la señora MCC convocó a la movilización de sus afiliados. Hizo mítines, plantones y declaraciones ante la prensa con base en un discurso que recalca su pertenencia étnica. Hablaba en mazahua y en español, y era respaldada por las mujeres de su grupo que acudían a los mítines y reuniones portando su atuendo tradicional.

A la par, MCC obtuvo el apoyo del PRI para gestionar amparos en contra de los desalojos. En agosto de 1999, por ejemplo, logró obtener un amparo en el que se admitían veinte demandas de juicios de nulidad y se le concedía a los mazahuas la suspensión del desalojo de las calles ubicadas a un lado del Metro Zapata. La resolución constituyó una afrenta para el gobierno de la oposición, pues impedía a la delegación cumplir con el Programa de Reordenamiento del Comercio en la Vía Pública. Esto motivó que el delegado en Benito

Juárez, Ricardo Pascoe, junto con 150 vecinos de la colonia del Valle realizaron un mitin en las puertas del Tribunal de lo Contencioso Administrativo del Distrito Federal para protestar por la detención de un inspector de vía pública y por “...la autorización del magistrado Héctor Saldaña Hernández, del mismo Tribunal, para que los comerciantes ambulantes ‘mazahuas’, de simpatía priísta, se instalen nuevamente en las cercanías del Metro Zapata”.²⁵

Acciones similares se llevaron a cabo en distintos puntos de la ciudad y su éxito afianzaba su liderazgo a pesar de las adversas condiciones. Los conflictos que enfrentó con el nuevo gobierno fueron interpretados por MCC y sus aliados como una agresión en contra del grupo étnico, y así lo hizo saber a los miembros de su organización: “A nosotros los mazahuas siempre nos han querido tener abajo, pero ya no estamos dispuestos a que nos pisoteen. Vamos a llegar hasta donde sea necesario para defender a nuestra gente. Por eso debemos permanecer unidos”.

La señora MCC cuenta con habilidades políticas que le permiten mantener su posición de intermediaria. Sabe que dentro del gobierno y del PRI existen pugnas y rivalidades, así como competencia entre los partidos políticos por obtener clientela. Sus conocimientos y relaciones le han permitido utilizar los conflictos ajenos en provecho propio. Así, cuando sobrevienen problemas con algún funcionario del gobierno de la ciudad acude ante diputados y funcionarios del PRI, quienes mueven la maquinaria política para apoyarla. Éste fue el caso del amparo concedido por el juez federal. También acudió al INI para que intercediera en su favor. Cuando el INI dejó de brindarle apoyo debido a que hubo denuncias en el sentido de que también a los mazahuas se les cobraba cierta cantidad por sus gestiones, amenazó con llevar a “su gente” a tomar las oficinas de la institución.

Aunque su poder se vio disminuido con el cambio de gobierno, no se destruyó la organización en virtud de que aún, a pesar de todo, cuenta con el apoyo de “su gente”, es decir, la fuente de poder independiente basada en la organización parental y comunitaria. Los vínculos con funcionarios gubernamentales y con dirigentes del PRI siguen siendo utilizados por MCC para mantener el poder al

²⁵ Desplegado firmado por la Coordinación de Comunicación Social de la Delegación Benito Juárez. *La Jornada*, Septiembre 6 de 1999, p. 16.

interior de la organización y mostrar a sus agremiados que ella tiene “relaciones” y que las utiliza en beneficio de “todos”.

Existe la posibilidad de que en los próximos años la lucha entre los distintos partidos adquiera matices clientelares, pues el cambio de gobierno no implica una transformación de las estructuras que originan el fenómeno del ambulante que genera espacios de intermediación.

Hoy en día, MCC sigue apareciendo ante los miembros de la comunidad extraterritorial como la gestora que puede ayudarles a resolver diversos problemas y ante las autoridades como la representante de comerciantes mazahuas. Su papel corresponde a ese tipo de “corredores” o intermediarios que se desarrollaron en el medio rural sobre todo después de la Revolución de 1917 y que, como hemos visto, no desaparecen en el medio urbano debido a la gran desigualdad económica, cultural y política que separa a los grupos sociales. Son agentes que, como Jano,

... miran en dos direcciones a la vez. Deben servir a algunos de los intereses de grupos que operan al nivel de la comunidad y de la nación a la vez, y deben afrontar los conflictos provocados por la colisión de esos intereses. Por eso actúan a menudo como amortiguadores entre los grupos, manteniendo las tensiones que crea la dinámica de sus acciones (Wolf, 1979: 57).

Otras organizaciones de comerciantes

La Unión Mazahua San Felipe del Progreso ha sido hasta hoy la más importante agrupación gremial que han tenido los mazahuas en la capital. Además de ésta, existen otras organizaciones de comerciantes que son lideradas o dirigidas por mujeres mazahuas, pero que no siempre se ostentan como “indígenas”.

Una de ellas es dirigida por DJG, una joven de 30 años de edad nacida en la ciudad de México y que se autoadscribe a San Antonio Pueblo Nuevo, de donde son sus abuelos. Ella comandaba a la Organización de Vendedores Ambulantes José María Pino Suárez, que en 1996 agrupaba a alrededor de 200 comerciantes ambulantes. Ese año los comerciantes fueron desalojados del pasaje subterráneo que une las estaciones del metro Zócalo y Pino Suárez. DJG asegura que su organización fue desalojada por medio de la violencia debido a que otra organización se había coludido con las autoridades capitalinas.

Logró conservar durante un tiempo este lugar de venta, pero en marzo de 1997, fue acusada de extorsión por 120 de sus afiliados (mazahuas, otomíes y mestizos). De acuerdo con algunos testimonios, mismos que también fueron publicados en una nota periodística, el 28 de febrero y el 21 de marzo de 1997, los comerciantes fueron advertidos por la lideresa que debían participar en las actividades proselitistas del PRI si no querían ser sancionados con una semana sin vender. Algunos fueron castigados por no asistir a los mítines de Alfredo del Mazo y a los actos de la aspirante a senadora y líder del magisterio, Elba Esther Gordillo. En un citatorio del 28 de febrero, se les informó a los comerciantes que era obligatorio asistir al cierre de campaña del PRI en el World Trade Center. La recomendación fue clara: “Ojo, no faltes de lo contrario habrá sanción: una semana”. Se les obligó a comprar una playera con el logotipo del PRI por 50 pesos. En la misma convocatoria se les citó para un nuevo encuentro, esta vez en la Federación Nacional de Organizaciones y Ciudadanos (FENOC), cuya sede se ubica en las calles de Insurgentes y Lucerna. Se les indicó que cada comerciante debería llevar dos personas por puesto. El día de la toma de protesta de Del Mazo como candidato, tuvieron que llegar desde las 14:00 horas a la sede del PRI, donde a cada uno se les cobró 20 pesos “para pagar los mariachis”. Allí sólo les dieron un puñado de galletas de animalitos, un *boing* de cartón y una bolsita de naranjas. Luego los convocaron para pintar las oficinas del PRI del distrito 27, con la amenaza de otra semana de castigo. Al terminar, los “invitaron” a pagar el material que usaron “porque el partido no tiene fondos”. La líder cobraba entonces a cada uno de sus agremiados 50 pesos semanales y 35 pesos por la credencial.²⁶

No es de extrañar que DJG haya incurrido en estas prácticas, similares a las de MCC. El PRI ha exigido a las dirigentes de comerciantes no sólo dinero, sino también la movilización de sus afiliados a cambio de espacios para el comercio. Nunca pude saber el monto que dichas organizaciones entregaban a los funcionarios gubernamentales y dirigentes partidarios, ni tampoco los nombres de quienes, a su vez, las extorsionaban. Ambas dirigentes siempre fueron muy discretas al hablar de este tipo de relaciones. Al poco tiempo de haber

²⁶ Nota de Claudia Ramos, *Reforma*, 22 de abril de 1997.

sido denunciada, DGJ contaba con nuevos espacios para repartir entre sus agremiados.

A lo largo de su vida, se ha enfrentado a golpes con comerciantes, policías y granaderos y ha sufrido humillaciones, lo cual la llevó a entrar a la lucha libre, al tae kwon do y al boxeo. Sus primas y una tía siguieron su ejemplo. Para 1997, se había convertido en una boxeadora que había adquirido fama en el medio. Las paredes de su casa estaban decoradas con los trofeos, notas periodísticas y fotografías donde aparece retratada con el ex regente Óscar Espinosa. Ella nos comenta:

A mí la vida me ha enseñado que los golpes son más duros abajo que arriba del ring. Desde niña a mí me han golpeado mucho, sobre todo los hombres. Me han golpeado los policías, me golpeaban otros comerciantes que me atacaban por la espalda; me golpeaba mi ex marido. Por eso no le tengo miedo a los trancazos, pues, gracias a Dios sé cómo defenderme. Yo he peleado contra hombres y he ganado. Pero eso sí, que no más no me ataquen a traición ni por la espalda.

En marzo de 1998, DJG fue víctima de una agresión violenta por parte de miembros de la organización de MCC. En el Metro Coyuya, donde encabezaba a un grupo de vagoneros, fue atacada por diez hombres, algunos con arma de fuego. El jefe de la banda es un hijo de MCC, pariente de las familias expulsadas de Pueblo Nuevo. La agredida es descendiente de Luis Cruz Gil, el “cacique” del pueblo. La agresión fue originada a causa de la disputa por los lugares de venta. Ella me comentó:

El Terry siempre ha querido controlar toda la línea 3 [del Metro] y no ha podido. Quieren tener para ellos toda la línea. El día que me atacaron el Terry traía una pistola, me estaba apuntando a mí, pero como mi sobrina se la quiso arrebatar, disparó y el tiro se le fue contra un muchacho como de 14 años, así, delante de toda la gente. Nadie lo detuvo porque, ¿quién va a querer arriesgarse? Entonces, el Terry agarró de un puesto un palo de esos con los que hacen las carnitas y me golpeó. Ya después no supe qué pasó porque perdí el conocimiento. El doctor me dijo que me había salvado de puro milagro y gracias a que yo era muy fuerte [...] Me han mandado decir que me van a

matar, por eso a nadie le digo dónde vivo y dónde ando. Aquí traigo a mi guardaespaldas conmigo [dice señalando a su tía].

Cuando entrevisté a DJG aún estaba convaleciente. Tenía fractura de cráneo y de mandíbula. La entrevista se llevó a cabo en secreto debido a las amenazas de muerte que le habían hecho llegar. También tuvo que suspender su actividad boxística por prescripción médica y cancelar algunos compromisos deportivos que tenía programados, entre ellos, una pelea en Nicaragua y otra en Japón. A partir de esta agresión, los conflictos entre las familias rivales de Pueblo Nuevo se recrudecieron. En ese momento yo también tuve que tomar una decisión para proseguir en el trabajo de campo, por lo que me alejé de MCC y su grupo.

La solidez de las organizaciones y la pertenencia étnica

Las redes parentales nos permiten explicar la solidez de las organizaciones mazahuas de comerciantes y su capacidad de sobrevivir a los cambios de gobierno. Un elemento adicional es la sensación de incertidumbre que viven a diario los comerciantes en las calles de la ciudad. Doña Cristina Remigio, por ejemplo, se sentía incómoda ante las nuevas disposiciones del gobierno del D.F., pues

...ahorita nos dicen que podemos estar sin líder, que ya podemos ir personalmente a pagar a la Tesorería. Pero ¿qué va a pasar después? ¿Qué va a pasar cuando otros vendedores me quieran quitar de aquí y no estén las patrullas para vigilar las calles? ¿Quién me va a defender de los malos y vándalos que andan por aquí cuando me quieran quitar la mercancía? ¿Qué va a pasar cuando los de este gobierno se vayan y lleguen otros? [...] Yo por eso estoy juntando mis centavos para pagar mis cuotas. No me siento segura estando yo aquí sola.

La vulnerabilidad de los migrantes indígenas y la brecha cultural que los separa de la sociedad dominante crean las condiciones para su reagrupamiento, a la vez que propicia el posicionamiento de sus intermediarios culturales.

La fuerza de la organización de MCC también se deja sentir en su pueblo natal. Al igual que otros años, en junio de 1998 ella había convocado a los miembros de su organización para asistir a la fiesta

de San Antonio Pueblo Nuevo. Antes les había indicado que deberían cooperar para la remodelación de la iglesia y el arreglo del panteón: “Son 50.00 pesos y el que no quiera pagar, tiene que anotarse en unas listas para ir a hacer faena”. En la víspera de la fiesta del santo patrón convocó a los mazahuas pertenecientes a la comunidad a participar en el evento. Lo interesante fue que también fueron convocados todos los demás afiliados a su organización, fueran o no mazahuas. Asimismo, se puso de acuerdo con los dirigentes de otras organizaciones de comerciantes y de las vecindades del centro para acudir juntos al pueblo y así hacer sentir su presencia en el mismo. Convino con los otros dirigentes mazahuas la contratación en común del transporte y la llegada al pueblo. Así pues, en la víspera fletaron cinco autobuses y mandaron elaborar una manta que anunciaba la presencia de los migrantes. Al llegar a un paraje cercano conocido como La Paila, descendieron de los autobuses e hicieron una peregrinación de hora y media de camino. En el trayecto tronaron cohetes, repartieron dulces entre los niños y llamaron la atención de todos los residentes quienes, complacidos, comentaban que los migrantes se habían organizado muy bien y que eran muchos. También pagaron los juegos pirotécnicos.

MCC constituye uno de los agentes reagregativos del grupo, pues a pesar de todas las controversias, conflictos y contradicciones, logra convocar (por las buenas o por las malas) a la gente de su grupo radicada en la ciudad de México. Maneja un discurso que convoca a la unidad de “nosotros los mazahuas”. Aunque su práctica caciquil y su proceder antidemocrático le han valido fuertes críticas de sus agremiados, su comportamiento es justificado por otros, pues consideran que ella dedica todo su tiempo a la organización y a ayudar a la gente. Emplea la fuerza para alinear a sus agremiados y ejerce la violencia para mantener el control sobre los miembros de su organización. Aunque mucha gente la señala como la gran cacique que tienen en la ciudad, hay quienes la aprecian y le son muy leales, pues le deben muchos favores.

La señora MMC hace alusión a los vínculos de sangre para convocar a la unidad y a la lealtad del grupo. Se trata de una acción que se basa en un constructo cultural significativo que comparten los mazahuas y que utilizan para definir la membresía y marcar la cercanía de sus integrantes. Significa también naturalizar las relacio-

nes sociales a través del vínculo de parentesco, las cuales se hacen coextensivas a todo el grupo étnico. Así, el grupo étnico se presenta como una extensión de la familia y de otras conexiones parentales. Esto no significa que todos los miembros del grupo étnico compartan la misma sangre, sino que compartan la creencia de estar unidos por descender de ancestros comunes. Apelar al parentesco y a los vínculos de sangre es naturalizar el vínculo comunitario. Es un proceso de biologización de lo social que obliga a la solidaridad y a la lealtad grupal.

Considero que, en este caso, dichos vínculos y las lealtades primordiales (entendidas como construcción cultural y no como una herencia natural) explican en buena medida la fortaleza de esta comunidad que, a pesar de sus problemas y contradicciones internas, logra mantener su unidad. Esto es evidente en ciertos contextos, pues bajo ciertas circunstancias las familias rivales tienden a conformar frentes comunes. Juntos acuden a las peregrinaciones que efectúan como migrantes en el pueblo de origen. Lo mismo ha sucedido con la celebración de la peregrinación anual que realizan hacia la Villa de Guadalupe. Entre las y los dirigentes de las organizaciones de comerciantes y de las vecindades, continuamente se producen fricciones. Es común que unos dirigentes hablen mal de los otros y que comenten muchos chismes. Debido a que los migrantes conforman una red cerrada en la ciudad, el chisme tiene un aspecto normativo a través del cual los integrantes de la comunidad extraterritorial presiona a sus integrantes para que se comporten de acuerdo con las reglas comunitarias. Más aún, las familias que son rivales tienden a reproducir en la ciudad sus conflictos y enemistades, sin embargo en otros contextos, como lo es la negociación frente a las autoridades por la vivienda, el trabajo y otros derechos, actúan de manera unificada. Los mazahuas suelen establecer alianzas a partir de su pertenencia étnica. Así, el grupo étnico se presenta a la vez como un frente de lucha por intereses comunes, es decir, como un grupo de interés y, al mismo tiempo, como una extensión de la familia.

Las alianzas étnicas también se expresan cuando los mazahuas llegan a constituir frentes de lucha que llegan a agrupar a otras organizaciones indígenas, sobre todo otomíes y triquis, pues con ellos los mazahuas comparten problemáticas comunes en la ciudad: son “indios”, es decir, una categoría social discriminada y margi-

nalizada. En 1996, bajo los auspicios del INI se creó la Alianza de Organizaciones Indígenas de la ciudad de México, encabezada por la señora Magdalena García Durán, también originaria de Pueblo Nuevo. Ésta llegó a agrupar a dirigentes de alrededor de 14 organizaciones indígenas de la zona metropolitana. Aunque carecía de vida interna propia y de arraigo entre las bases, la Alianza llegó a mostrarse como un frente común para reivindicar los derechos de los indígenas migrantes en la ciudad.

Es probable que en los próximos años veamos con mayor claridad la conformación de agrupaciones multiétnicas y frentes indígenas que luchan por su derecho a la diferencia y a la ciudadanía plena. Esta posibilidad queda abierta, por un lado, a causa del ascenso de la lucha indígena en México que demanda un conjunto de derechos políticos, culturales y económicos, sobre todo a raíz del alzamiento de los zapatistas en enero de 1994. Por otro lado, es posible que la competencia por el espacio urbano se profundice a causa del desempleo y los bajos salarios y que, por lo mismo, lleve a los indígenas a agruparse para defender su derecho a las calles y a ejercer el comercio ambulante.

Considero que hasta hoy este tipo de organizaciones étnicas ha mostrado su eficacia para negociar con el Estado los espacios para el comercio. Se han convertido también en una especie de “agencias” cuya acción trasciende el ámbito meramente gremial. Así como negocian espacios para el comercio, también gestionan el acceso a la vivienda, a la salud, a la educación y a la justicia. Su eficacia obedece también de la capacidad del Estado y sus instituciones para procesar políticamente las demandas de las organizaciones de comerciantes y ofrecerles algunas soluciones.

CAPÍTULO 6

LOS MAZAHUAS EN LA CONFIGURACIÓN SOCIOESPACIAL DE LA CIUDAD

INTRODUCCIÓN

Los mazahuas han desarrollado algunas estrategias que les permiten, en lo posible, evitar el pago de alquiler de vivienda. Los procedentes de Pueblo Nuevo habitan en inmuebles deteriorados y/o programados para su demolición, se posesionan de casas abandonadas o logran la adquisición de terrenos en las afueras de la ciudad. En el centro habitan en una decena de viejas vecindades que albergan a personas del mismo lugar de origen. Por lo general, cada grupo doméstico ocupa un cuarto redondo y comparte los servicios de agua y los sanitarios con los demás inquilinos. Los patios son utilizados como bodegas, espacios de juego para los niños, tendedores de ropa y lugares de trabajo.

La ubicación de las viviendas de los mazahuas en el centro de la ciudad obedece a que éste continúa siendo una de las áreas más importantes para el desarrollo del comercio ambulante, actividad que ha sido una de sus más estables, adaptativas y versátiles fuentes de ingreso. La cercanía a los lugares de donde se abastecen de sus mercancías (los mercados de La Merced y de Tepito) y sus puestos de venta, así como la ubicación de las escuelas en calles próximas, los servicios de energía eléctrica y la amplia red de transporte favorecen su decisión de permanecer en el centro. Aunque entre los moradores de las vecindades hay quienes cuentan con viviendas y terrenos en los municipios periféricos, no se van del centro porque en él trabajan o porque buscan conservar el espacio para alguno de sus hijos. Otros que se fueron a vivir a la periferia tampoco desocupan sus cuartos de vecindad porque los utilizan como bodega.

Los mazahuas que viven en el centro constituyen grupos domésticos muy jóvenes, producto de uniones conyugales de reciente

formación. Quienes se mudaron a la periferia traspasaron el cuarto de vecindad a sus hijos y a otros parientes, que desde muy jóvenes se unen conyugalmente. Por ello las vecindades siempre se encuentran en su máxima capacidad de ocupación.

Quienes radican en la periferia son casi siempre grupos domésticos maduros que anteriormente habitaban en el centro. Se trata de unidades que cuentan con hijos mayores y nueras que aportan al gasto y en conjunto adquieren un terreno de bajo precio para iniciar la construcción de sus viviendas. Su salida hacia la periferia también obedeció a que los sismos de 1985 dañaron severamente sus moradas y recibieron departamentos a través de créditos de “interés social”. Sin embargo, aun en estos casos, las deterioradas vecindades continuaron alojando a otros miembros de su familia. Los mazahuas de Pueblo Nuevo oponen una fuerte resistencia a abandonar el centro de la ciudad debido a que allí desempeñan sus actividades económicas cotidianas. Incluso quienes se han ido a radicar a la periferia continúan teniendo en el centro uno de sus más importantes lugares de abastecimiento de mercancías, de venta en la vía pública y de sociabilidad.

Los patrones de residencia entre los mazahuas de San Mateo son distintos, pues muestran una tendencia más pronunciada a abandonar el centro de la ciudad para irse a habitar en terrenos ubicados en las periferias, donde inician la autoconstrucción de sus viviendas. Esta disposición de sus asentamientos puede explicarse por el tipo de ocupaciones al que unos y otros se dedican. En el caso de los emigrados de San Mateo, la principal fuente de ingresos no depende tanto del comercio como del trabajo asalariado, por lo que su ubicación en el centro capitalino no es tan importante como para los de Pueblo Nuevo. Así pues, si en una primera etapa vivieron en la zona de La Merced, poco a poco fueron trasladándose hacia la (entonces) periferia de la ciudad. Aunque algunos todavía radican por el rumbo de La Merced, la mayoría ha logrado hacerse de terrenos por medio de la compra en común entre varias familias mediante crédito de interés social, o por invasión de terrenos federales en diversos puntos de la delegación Iztapalapa y en los municipios de Chalco y Nezahualcóyotl. Una vez legalizada la propiedad de sus terrenos, inician la construcción de sus viviendas con cemento y mampostería.

La diferencia en cuanto a la ubicación de los asentamientos entre estas dos comunidades se explica por las ocupaciones funda-

mentales de cada una de ellas. La dependencia del comercio ambulante entre los que pertenecen a Pueblo Nuevo hace del centro de la ciudad uno de sus lugares de trabajo más importantes. Dicha ubicación favorece sobre todo a las mujeres, debido a la doble jornada de trabajo que desempeñan. Aunque entre los miembros de San Mateo hay quienes se dedican al comercio ambulante, sobre todo las mujeres, el trabajo asalariado de los varones en la Central de Abasto y en la industria de la construcción constituyen una de sus fuentes principales de ingreso.

Vivir en el centro o hacerlo en la periferia implica siempre un balance sobre la relación entre costo y beneficio, aunque siempre las decisiones se estructuran en torno a una misma lógica: evitar el pago de alquiler hasta donde sea posible. Los mazahuas consideran que rentar una vivienda equivale a tirar el dinero a la basura, razón por la cual, cuando abandonan sus vecindades lo hacen para adquirir un terreno o una vivienda propia.

Habitar en el centro de la ciudad tiene sus pro y sus contra. Quienes viven en el centro habitan en viejas vecindades ya sea porque ocupan inmuebles abandonados, intestados y/o de renta congelada. La irregularidad jurídica sobre la posesión de los inmuebles hace que los mazahuas sean objeto de constantes amenazas de desalojo por parte de reales o supuestos dueños de los mismos, o por parte del gobierno. Permanecer en las vecindades, empero, les evita gastar en el transporte y, en varios casos, el pago de alquiler. Además, los mazahuas cuentan con servicios de electricidad adquirida gratuitamente debido a que toman la energía de los postes de la calle. Tampoco pagan por el servicio de drenaje ni de agua entubada ni el impuesto predial. La cercanía entre la vivienda y el lugar de trabajo les ahorra tiempo y les permite a las mujeres mantener cierta atención sobre sus hijos. Además, tienen la esperanza de recibir alguna indemnización a cambio del desalojo de las vecindades, con lo que podrían comprar un terreno.

Buena parte de los problemas que viven los mazahuas se agudizan en el centro de la ciudad, donde son más vulnerables a la violencia y a las actividades delictivas. Algunas veces como víctimas y otras como victimarios, los mazahuas que viven en el centro están más expuestos a sufrir un proceso de asimilación negativa, sobre todo tratándose de los niños y jóvenes varones. Éstos se encuentran expuestos a una

multitud de riesgos, tales como el consumo de drogas, el abuso sexual y su incorporación a las actividades delictivas. Éstas han sido las razones más poderosas que, junto al temor de quedar sepultados por un derrumbe, hacen que las personas prefieran vivir en la periferia urbana, con todos los inconvenientes que esto les acarrea. Quienes se han marchado y quienes desean irse del centro coinciden en señalar que éste no es un lugar adecuado para que crezcan sus hijos. Entre ellos hay quienes han vendido sus pequeñas parcelas en el pueblo para comenzar a construir una vivienda “de material”, aunque sea en colonias carentes de servicios que se inundan cada año durante las temporadas de lluvia.

Pero aun para quienes han ido a vivir a la periferia, el centro continúa siendo su lugar de trabajo. Quienes han conseguido un espacio para la venta ambulante alejados del Centro Histórico (en las estaciones del metro Pantitlán, La Villa, Constitución de 1917, Zapata, Cuatro Caminos, Barranca del Muerto y otros puntos de la ciudad) siguen frecuentándolo debido a que allí residen sus parientes, se abastecen de mercancía y, en algunos casos, también tienen sus bodegas.

El centro de la ciudad constituye para los mazahuas una de las referencias urbanas más importantes por ser el entorno donde despliegan muchas de sus actividades y relaciones. Con ello pretendo en este capítulo ubicar los problemas más recurrentes que viven los mazahuas en la ciudad en su justa dimensión.

EL CENTRO HISTÓRICO DE LA CIUDAD DE MÉXICO

Características persistentes de un “área de transición”

La Merced fue caracterizada por Enrique Valencia como un área de transición, con base en el modelo formulado por Burgess y la Escuela de Chicago para el estudio de la urbanización (Valencia, 1965: 24-32). De acuerdo con el modelo, la ciudad puede ser entendida como resultado de la estrecha interrelación entre la dimensión espacial de una comunidad y su estructura social. Con ello se busca explicar la distribución espacial de los fenómenos sociales a través de las condiciones cambiantes de competencia y cooperación entre los individuos y los grupos que viven en una ciudad.

En el movimiento y la competencia por el espacio se expresa un sistema de valores territoriales que determinan la localización de las

poblaciones y de las instituciones. Así, lejos de considerarla como una entidad estática, la ciudad aparece como el resultado de la interrelación de fuerzas dinámicas que dan lugar a procesos de ordenamiento interno y a fenómenos de crecimiento y decadencia.

Como parte de este movimiento, se mostraba la emergencia de áreas de transición, entendidas como espacios de diferenciación funcional dispuestos alrededor de un distrito central comercial. En sí misma, una zona de transición fue concebida como un espacio de funciones en competencia que crea una mezcla de casas habitación, fábricas, comercios, talleres, etcétera. En un área de transición

... las casas son viejas y se hallan en mal estado, pues como se espera que pronto se conviertan en edificios comerciales nadie las repara; el régimen de tenencia casi siempre es el de arrendamiento y por lo general viven en cada una de ellas varias familias, o se convierten en casas de asistencia. En la zona predominan los hombres activos y hay una escasez relativa de mujeres, niños y de viejos. La población es heterogénea, pobre, móvil y muchas veces enferma y criminal. Las zonas de transición son los llamados eufemísticamente barrios bajos y en el lenguaje de los urbanistas barrios insalubres. En inglés se designan con el nombre de slums, en parte debido a su heterogeneidad social o blighted areas a causa del deterioro de sus construcciones (Valencia, 1965: 27).

En los años sesenta estas características se encontraban presentes en La Merced y su área de influencia, por lo que fue caracterizada por Valencia como una zona de transición. Ubicada en el corazón de la ciudad, La Merced constituyó un espacio residencial de españoles y criollos pertenecientes a las clases acomodadas y a las altas burocracias gubernamentales y eclesiásticas de la sociedad novohispana. Sin embargo, a pesar de su función residencial y administrativa, siempre ofreció las condiciones más propicias para el desarrollo del comercio debido a su ubicación. Situada al lado de la Acequia Real, funcionó como un puerto al interior en el que confluían las terminales de acequias y canales fluviales construidos por la sociedad tenochca, mismos que continuaron utilizándose durante la Colonia (Valencia, 1965: 61- 67).

Estas condiciones ecológicas hicieron de La Merced un punto de conexión que relacionó a la ciudad central con los pueblos y barrios

periféricos, así como con las haciendas ubicadas en su *hinterland*. Bajo la dictadura de Porfirio Díaz, el gobierno emprendió políticas de modernización y, a partir de 1870, La Merced se convirtió en el lugar oficial de abasto de la ciudad de México. A partir de entonces, esta parte de la ciudad comenzó a transformar su función residencial y administrativa, y a convertirse en una “zona de transición” debido a la expansión progresiva del comercio. Las clases altas fueron trasladándose hacia el poniente de la ciudad. A la par, se presentaba un movimiento que atraía a los sectores más pobres de la sociedad urbana y a los inmigrantes rurales (Valencia, 1965: 41, 94).

La Merced dejó atrás su antiguo esplendor al convertirse en el principal centro de abasto y de mercadeo de la ciudad. Las mansiones y palacios abandonados por las elites se transformaron en bodegas. Otras fueron subdivididas en viviendas de un solo cuarto con patio y servicios compartidos que alojaban a los trabajadores del sistema de mercado y a los arrieros procedentes de los puntos cercanos a la ciudad. Junto con ellos se establecieron las vianderas que preparaban y vendían alimentos en la vía pública. En su entorno se establecieron mesones y puestos fijos y semifijos de venta de alimentos preparados para la población itinerante, así como prostíbulos y pulquerías.

En los primeros años del siglo XX, La Merced concentraba también las principales terminales de comunicación terrestre que unían a la capital con el interior del país. Hacia 1930, esta zona creció de manera acelerada debido, en buena medida, a la llegada de miles de inmigrantes rurales pobres procedentes del centro del país, cuya presencia masiva se explica por la crisis agrícola que sobrevino con la quiebra de las haciendas. El desarrollo de la infraestructura vial facilitó la inmigración y fortaleció la concentración y la centralización de las actividades económicas de la capital.

Durante la administración cardenista (1934-1940) el gobierno federal imprimió un fuerte impulso al desarrollo de obras de infraestructura urbana y brindó todo tipo de garantías a la inversión de capital industrial, aprovechando la coyuntura abierta por la Segunda Guerra Mundial. Se realizaron grandes inversiones para promover la urbanización de la capital, pero gran parte de la obra pública se dirigió a las zonas situadas dentro del perímetro de la ciudad en detrimento de la zona central, que entró en franco declive (Rojas Loa, 1978: 232).

En estos años La Merced contaba con espacios para alojar a la masa laboral desposeída y un mercado de trabajo para quienes migraban del campo a la ciudad y que carecían de capacitación laboral para incorporarse a la industria. Los inmigrantes aportaban mano de obra abundante y barata, cuyos costos de reproducción se verían abatidos por el acceso a viviendas y vecindades de bajo costo. Estos trabajadores contribuirían a acrecentar el capital de los bodegueros de La Merced, quienes para 1940 habían consolidado su poder monopolístico. A principios de la década de 1960, Valencia observó que

...muchos de los rasgos sociales y culturales de La Merced tienen que ver con su característica de zona de transición, fundamentalmente en cuanto se refiere al origen de la población, su grado de cultura, su estructura ocupacional, las condiciones materiales de vida y la relación con la comunidad urbana. En este mismo sentido diversos problemas sociales, como el hacinamiento, la promiscuidad, la insalubridad, la delincuencia, etc., son parte de esta perspectiva ecológica en que abundan los tugurios, vecindades lóbregas de rentas congeladas, lugar en donde se da sitio la delincuencia (Valencia, 1965: 31-32).

En 1982, el mercado mayorista de La Merced fue trasladado a Iztapalapa, con la creación de la nueva Central de Abasto. Empero, La Merced continuó funcionando como mercado de frutas y verduras debido a que los espacios dejados por los bodegueros siguieron utilizándose en el comercio. Hasta hoy continúan acudiendo a La Merced numerosos compradores pobres de la ciudad para adquirir alimentos y otro tipo de productos que suelen ser aquí más baratos que en otros puntos de la ciudad. En sus bodegas y en las viejas vecindades continúan alojándose personas de bajos recursos y, aunque cada vez menos, los inmigrantes de reciente incorporación que carecen de recursos y redes sociales para adquirir un predio en la periferia de la ciudad.

La Merced revisitada

Ubicada en el costado oriente de la Plaza de la Constitución, La Merced y su área de influencia sigue manifestando un conjunto de características propias de las áreas de transición, donde los usos comerciales del suelo se combinan con su uso como asiento de

numerosas vecindades. Su extensión en el espacio continúa casi intacta. Al sur y al oriente se extiende hasta Fray Servando Teresa de Mier y Circunvalación. Su límite al norte está marcado por las calles de Peña y Peña y de Apartado. Hacia el poniente se extiende hasta Corregidora, a espaldas del Palacio Nacional. En esta zona se encuentra el mercado de frutas y verduras, y en sus alrededores es posible encontrar todo tipo de productos de los que se abastecen los comerciantes minoristas y los vendedores en vía pública: dulces, frituras, juguetes, adornos, útiles escolares, bisutería, zapatos, cinturones y bolsas, además de frutas y verduras.

Al interior de las bodegas decenas de familias duermen hacinadas. En las calles circunvecinas trabajan comerciantes ambulantes y alrededor de 1,800 sexoservidoras que en su mayoría proceden de zonas rurales (Angoa, 1999: 130; Negrete y Ortiz, 1996: 28). También se encuentran comercios semifijos, loncherías, pulquerías y hasta consultorios en que por sólo 30.00 pesos se extraen muelas “sin dolor”, se cura la esterilidad y la impotencia sexual.

A unas cuadras al norte de La Merced se ubica el Mercado de Granaditas, especializado en la venta de calzado y artículos de piel. Sobre Fray Servando se encuentra el Mercado de Sonora, sitio donde se expenden animales vivos, yerbas medicinales, artículos religiosos (desde los utilizados por los católicos hasta por quienes practican el vudú) y objetos a los que se les atribuyen poderes sobrenaturales. Allí se pueden conseguir “ojos de venado” para curar el “mal de ojo”, yerbas para hacer limpias, veladoras de diversos colores y aromas para retirar las envidias y la mala suerte, apartar a los enemigos y obligar al cónyuge a mantener la fidelidad. Se hacen limpias para curar de susto, quitar las brujerías y devolver el mal. En ello participan diversos especialistas, tanto indígenas como mestizos. También pueden conseguirse yerbas para curar diabetes, gota, el hígado, el estómago, el empacho, expulsar parásitos intestinales y aliviar la esterilidad y la impotencia sexual. Se consiguen, además, yerbas para apresurar el trabajo de parto y abortivos, entre otras muchas cosas.

Un poco más al noroeste se encuentra el “barrio bravo” de Tepito, mismo que desde finales del siglo XIX se especializó en el comercio de ropa usada y de objetos robados. Su antecedente posiblemente lo fue El Baratillo, “mercado de todas las cosas robadas y disfrazadas, y de mil objetos sin nombre y sin número en que se

emplea la gente más miserable” (fray Antonio de la Anunciación, 1829, citado por Valencia, 1965: 65). Hoy, Tepito es uno de los mercados más conocidos de la ciudad por la importancia de su comercio ambulante para el consumo de las clases populares, ya que expende una gran cantidad de mercancías a bajo precio, aunque el comprador siempre se arriesga a adquirir productos defectuosos o que le sean decomisados por la policía. En 1990, en el tianguis de Tepito laboraban cotidianamente más de cinco mil personas, entre quienes había una marcada diferenciación social y económica, tanto por el volumen del capital invertido como por el lugar que ocupaban en el barrio. Los “fayuqueros” y los “salderos” se localizaban en las calles con mayor afluencia de consumidores, y eran quienes contaban con mayor capital. Sus puestos ocupaban entre uno y medio y dos metros, y eran traspasados ese año hasta en doce millones de pesos (Castro, 1990: 61). Estos comerciantes habían adquirido un mayor poder y control sobre el barrio y, según comentan algunos tepiteños, actualmente un grupo de coreanos ha logrado acaparar buena parte del comercio de la mercancía introducida al país de contrabando.

Hoy en día, Tepito también es conocido como uno de los principales centros de distribución de drogas, a tal grado que algunos reporteros lo identifican como “el cártel de Tepito”. Además se expenden vinos y licores adulterados, armas de fuego de diversos calibres, explosivos y parque (de donde se surten de manera informal los policías) y mercancía robada. En diciembre de 1998, el señor Miguel Galán, uno de los dirigentes de los entonces ocho mil comerciantes del barrio, señaló que el auge del narcotráfico en la zona se debía a la participación de los agentes de la policía judicial, quienes respaldaban a “un grupo de malandrines [que] han pretendido imponer tácticas de venta de protección, al estilo del viejo Chicago”.¹

El combate a la delincuencia se ha dificultado en esta parte de la ciudad. Por ejemplo, el 16 de noviembre de 2000 un juez expidió una orden de cateo a una bodega debido a que allí se almacenaba mercancía adquirida de manera ilegal, al parecer con la complicidad de la policía judicial federal. Aproximadamente 200 comerciantes y vecinos de la zona se enfrentaron contra 500 policías y granaderos. Por más de diez horas se amotinaron, saquearon los camiones car-

¹ *La Jornada*, 27 de diciembre de 1998, p. 41.

gados de mercancía que circulaban por la zona a la hora que inició el operativo policiaco y destruyeron algunas patrullas. Al día siguiente los comerciantes no salieron a vender, incluyendo a los mazahuas que expenden sus productos en las afueras del mercado de Granaditas. A un lado de Tepito se encuentra el mercado de La Lagunilla, donde se vende ropa de todo tipo y ocasión: desde trajes de novia o de primera comunión hasta disfraces. También se expenden muebles, aparatos electrodomésticos y libros usados, entre otras muchas cosas.

Al poniente de La Merced está el Palacio Nacional y el Templo Mayor. A su lado suelen verse cientos de comerciantes que inundan la calle con la venta de diversos productos. La colorida presencia de los migrantes indígenas con sus atuendos distintivos evoca el antiguo mercado de Tlatelolco. Ahora son pocos los que venden fruta, pues en su mayoría expenden artesanías. Algunos comerciantes son nahuas, triquis, otomíes, mazahuas y, en menor medida, totonacos, coras y huicholes. También se encuentran danzantes ataviados de penachos y trajes de lentejuelas (concheros) que se dicen herederos de la tradición mexicana. Como mencionamos en el capítulo anterior, en 1993 se promulgó un bando que prohíbe el comercio ambulante en el Centro Histórico, cuyo decreto forma parte de un proyecto para gentrificar el centro, sobre todo de su zona poniente. El gobierno de oposición encabezado por Cuauhtémoc Cárdenas sólo permitió a los indígenas ejercer el comercio en el centro y a los danzantes dar sus espectáculos, pues su presencia constituye uno de los atractivos turísticos de la zona.

A espaldas del Palacio Nacional, sobre las calles de Moneda, Corregidora y Correo Mayor, las calles son inundadas cada año por comerciantes ambulantes durante los meses de diciembre hasta el 6 de enero. Los comerciantes obtienen permisos de la delegación para vender juguetes importados de bajo precio. Al igual que otros años, en diciembre de 1998 los espacios fueron “vendidos” por los líderes de las corporaciones de ambulantes más poderosas de la ciudad. En esa ocasión el metro cuadrado de banqueta se cotizó en 50.00 pesos diarios.

Hacia el poniente del Zócalo, el Centro Histórico cambia su fisonomía popular. Las avenidas 5 de Mayo y Madero se encuentran despejadas de ambulantes. En sus calles se observa la majestuosidad de las construcciones que ahora alojan restaurantes, joyerías, hoteles

de lujo y algunas librerías. En varias cuadras a la redonda se entremezclan calles especializadas en la venta y compostura de aparatos eléctricos (República de El Salvador) y aparatos electrodomésticos (Artículo 123). Unas cuadras más hacia el poniente, nuevamente reinicia el ámbito de influencia de La Merced. En el Eje Central Lázaro Cárdenas, particularmente en el tramo comprendido entre Salto del Agua y Garibaldi, se encuentran el Palacio de Bellas Artes, la Torre Latinoamericana, la Oficina de Correos y la Alameda Central. De norte a sur, está la plaza de Garibaldi, conocida por sus mariachis y sus músicos. Alrededor de la plaza proliferan bares, centros nocturnos, “picaderos” y prostíbulos de mala nota, junto a empresas del espectáculo tales como el Teatro Blanquita y el Salón México vinculadas a las cadenas televisivas. También están las viejas vecindades cuyos usos son habitacionales.

Siguiendo hacia el sur sobre el Eje Central está la Alameda Central, donde los mazahuas venden frutas y alimentos preparados. Los fines de semana este lugar se llena de personas de escasos recursos que disfrutan los festivales artísticos organizados por la delegación. Fruteros, chicharroneros, globeros y otros comerciantes se disputan el espacio con personas que hacen proselitismo religioso (evangélicos) usando altavoces para difundir la palabra de Dios. Un poco más al sur, sobre esa misma avenida es posible adquirir todo tipo de mercancías importadas de contrabando, así como productos nacionales producidos de manera ilegal. Así, el transeúnte puede adquirir desde juguetes, radios, ropa, videos y casetes “piratas”, hasta los más recientes programas de cómputo que en las tiendas departamentales cuestan incluso 4,000.00 pesos y que aquí se pueden conseguir por sólo 250.00 pesos. Este comercio se ha refinado a tal punto que es posible observar a mujeres de escasos recursos que, acompañadas de sus hijos pequeños, realizan las “ventas por catálogo” de los últimos programas de computación.

Sobre avenida Hidalgo, frente a la Alameda, se encuentra la Iglesia de San Hipólito, santo al que según se dice, se encomiendan los policías. Allí cerca una treintena de comerciantes vende veladoras e imágenes religiosas. A un lado se encuentra el altar recientemente construido a la Virgen del Metro cubierto permanentemente de flores. Se trata de un pedazo de mármol gris con una mancha que, con un poco de imaginación, se parece a la imagen de la Virgen de

Guadalupe. Semanas después de su milagrosa aparición acudí con dos niños mazahuas a visitarla. Tuvimos que formarnos y esperar cerca de veinte minutos para apreciarla. Uno de ellos me preguntó: “¿Por qué se está apareciendo tan seguido la Virgen?”. Se refirió a otras imágenes que se habían aparecido por el rumbo, entre ellas, La Virgen del Comal y La Virgen de la Puerta. La religiosidad popular emerge una y otra vez en el centro de la ciudad.

Hacia el sur y siguiendo por el Eje Central Lázaro Cárdenas se encuentran las colonias Doctores y Buenos Aires, conocidas ampliamente por su mala fama. En ellas se pueden conseguir refacciones usadas para autos a bajo precio, pues como es del dominio público, éstas son robadas. Es de sobra conocido que en estas colonias se alojan bandas de delincuentes que se dedican al robo de automóviles y a la venta de autopartes.

Todo lo anterior nos permite afirmar que el centro capitalino aún ostenta diversas características que Valencia había mostrado como propias de las zonas de transición, al referirse a ésta como una “herradura de tugurios”, pues sobre un mapa, gráficamente la zona tenía la forma de una herradura. Considero, sin embargo, que tal herradura ahora se extiende a zonas que anteriormente eran residenciales y alojaban a familias de clase media. A partir de 1968, con la construcción de la línea 2 del Metro, las colonias Santa María la Ribera y San Rafael se vieron afectadas por la proliferación de puestos ambulantes que se establecieron a lo largo de las estaciones del subterráneo y en 1985 varias de sus construcciones se vieron dañadas a causa de los sismos. Las casas habitación hoy se entremezclan con nuevas oficinas y vecindades, así como bares, prostíbulos y cantinas. El carácter de zona de transición del centro, lejos de cambiar, se ha extendido hacia otros rumbos de la ciudad.

Actualmente, el centro capitalino es una zona insalubre y peligrosa, sobre todo en el oriente. Negocios relacionados con el vicio y la prostitución se entremezclan con las viejas vecindades que albergan a multitud de personas de bajos recursos, entre ellas, a los mazahuas. En esta área de la ciudad, la lucha por el suelo urbano es feroz. Diversos actores sociales compiten por el espacio con diferentes montos y tipos de capital. En dicha competencia, el delito tuvo mayores oportunidades de ganar debido a la impunidad con que han actuado los delincuentes, gracias a los vínculos que mantienen con

autoridades corruptas, inspectores y policías. Al menos así ha quedado registrado desde los años sesenta, fecha en que Valencia realizó su investigación. Al dar cuenta de este fenómeno social, dicho autor advirtió que el delito no brota como un proceso “natural” que pueda atribuirse solamente a los habitantes pobres, sino al entramado complejo de relaciones en que se articulan intereses de empresarios, funcionarios gubernamentales y personas desposeídas.

En los años sesenta, Valencia (1965: 185) observó nexos bastante firmes entre la actividad comercial y la criminalidad en la zona de La Merced. Subrayó el carácter situacional de la delincuencia, entendiendo por ello “...la referencia a un marco social más amplio que el de la familia y el de la propia personalidad del delincuente” (Valencia, 1965: 173). Para este autor la delincuencia surge de la influencia de las normas subculturales y de la situación del individuo en un área determinada de interacción social. Así pues, el delito involucra “un aprendizaje cuya motivación se halla en la definición desfavorable que hace el delincuente de la sociedad en que vive y de acuerdo con el sistema de valores que le proporciona la subcultura a la que pertenece [...] En realidad, son los grupos de delincuentes, y no la familia, quienes transmiten las técnicas para cometer el crimen” (Valencia, 1965: 173).

Valencia también hizo una tipología del delito y observó que la criminalidad en La Merced era la más elevada de toda la ciudad de México. Delitos contra las personas tales como los homicidios, lesiones, raptos y estupro; delitos contra la propiedad, como los robos, abuso de confianza, fraude y estafa, se densificaban en esta parte de la ciudad. Los escándalos, las riñas entre cargadores, subocupados y vendedores ambulantes, hacían de la calle un escenario de sus conflictos (Valencia, 1965: 180). Los pleitos callejeros entre vendedores ambulantes (a veces entre éstos y los cuerpos policiacos) constituían otra variante que conducía al delito.

El control de la prostitución en la zona mostraba la complicidad de las propias autoridades gubernamentales, que hacían del lenocinio un negocio jugoso (Valencia, 1965: 182). Valencia señaló que La Merced era un lugar donde se cometían delitos contra la salud, entendiendo por ello las toxicomanías y la adulteración de medicamentos y de productos alimenticios. Se refirió a los lugares conocidos como “picaderos”, en los cuales se venden o consumen drogas enervantes.

Uno de ellos se ubicaba en calles de San Ciprián, lugar donde “se surte la mayoría de los drogadictos de la ciudad” (Valencia, 1965: 186).

En la conformación contemporánea del centro de la ciudad como una zona donde se densifica el delito, ha tenido mucho que ver la gestión gubernamental. Las delegaciones Cuauhtémoc y Venustiano Carranza (en las cuales esta área se encuentra enclavada) muestran tal vez como en ninguna otra la asociación entre el delito, el poder económico y el poder político. Los regentes, jefes de policía y delegados fomentaron el comercio ambulante a cambio de votos, a través de las relaciones clientelares a las que ya me he referido.

Los líderes de comerciantes llegaron a convertirse en verdaderos dueños de la calle y por años vendieron el uso del suelo. Pero ellos, por sí solos, no garantizaban el control pleno de los ambulantes, por lo que recurrieron

...a una instancia amenazante y represiva que haría cumplir la ley, siempre que sirviera a los fines de quienes la manipulaban, por lo que entraron a la escena los inspectores de la vía pública. Sin salarios dignos, algunos con más hambre que los propios ambulantes, se unieron al aparato para poder sobrevivir; unos y otros se protegieron para evitar que lo legal pudiera penetrar.²

A éstos se sumaban diversos grupos de golpeadores que ayudaban a los “líderes” de comerciantes a mantener el control político sobre sus agremiados.

Cuando el priísmo fue desplazado y Cárdenas tomó posesión del gobierno del Distrito Federal, los grupos corporativos respondieron enseguida y comenzaron a actuar como un grupo de presión. Por ejemplo, Carlos Javier Vega Memije, ex delegado en Cuauhtémoc,

...agrupó bajo el disfraz de ambulantes a ex boxeadores y vagos en bandas para el control de las calles consideradas como de valor táctico en esta guerra. De esta forma en Moneda y Seminario se instalaron Los Globos y Los Bonis; en Licenciado Verdad, Los Toboganes;

² Miguel Ángel Velázquez, “Ciudad perdida”, *La Jornada*, 8 de febrero de 1998, p. 47.

*en El Carmen y Venezuela, Los Panameños. En un edificio en ruinas propiedad del DDF, ubicado en Correo Mayor 10, Los Aferrados, mientras El Jarocho sentó sus reales en una parte de Academia, entre Correo Mayor y Santísima.*³

Dichos grupos de choque habían venido actuando en las calles de la ciudad vendiendo protección a los ambulantes, al lado de inspectores y policías. Estos no sólo se habían resistido a la posibilidad del cambio, sino también habían integrado una de las formas más duras de control del gobierno priísta sobre la enorme masa de comerciantes ambulantes. Hasta hoy, estos grupos continúan operando. Los actos de vandalismo registrados el 17 de noviembre de 2000 entre un grupo de comerciantes de Tepito y la policía capitalina, a los cuales me referí, puede explicarse por la fuerte presencia de bandas delictivas que crecieron al amparo del poder gubernamental, entre ellas *Los Rolex*, *Los Monkis* y otras 37 bandas que ya habían sido identificadas por la policía en esa zona de la ciudad.

Al comparar el trabajo etnográfico de Valencia con el que realicé entre 1997 y 1999, parecía que las cosas habían empeorado en el área ecológica de transición, donde se agudizan y se expresan con mayor claridad los problemas que vive la ciudad e incluso, el país entero. Con la reforma neoliberal llevada a cabo a partir de 1982, el Estado redujo el gasto social, a la vez que liquidó, desapareció o transfirió a la iniciativa privada las empresas y servicios destinados a la promoción del bienestar social de la población. Para 1990, los índices de pobreza habían alcanzado niveles nunca vistos: 40 millones de personas vivían la pobreza, de los cuales 17 millones lo hacían en condiciones de pobreza extrema. Dicha situación se agudizó a partir de diciembre de 1994, año en que una nueva crisis se precipitó con la devaluación del peso frente al dólar y el incremento notable de las tasas de interés.⁴ Miles de trabajadores quedaron sin empleo y, coincidentemente, la criminalidad se incrementó como nunca antes.

³ Miguel Ángel Velázquez, *ibidem*.

⁴ Entre diciembre de ese año y marzo de 1995, el tipo de cambio pasó de 3.44 pesos por dólar a 7.55: una devaluación de casi 120% en sólo cuatro meses. En el mismo periodo, las tasas de interés pasaron de 15% a casi 110%. Banco de México, Informe Anual 1995 (citado por Salinas de Gortari, (2000: 1133-1134).

La simultaneidad entre la crisis y el crecimiento de la delincuencia, sin embargo, “no debe relacionarse mecánicamente, no sea que el pobre, la principal víctima del crimen, aparezca en masa como su portador” (Binford, 2000: 24). A partir de la década de 1980 el crimen organizado ganó terreno cuando México se convirtió en productor de estupefacientes y, sobre todo, cuando la demanda de narcóticos se incrementó en Estados Unidos, convirtiendo al país en el principal lugar de tráfico internacional de drogas. Entre 1989 y 1991 alrededor de 102,000 personas fueron arrestadas por delitos contra la salud y fueron asegurados 15,157 vehículos, 303 aviones, 109 lanchas y 29,800 armas (Salinas de Gortari, 2000: 350). Algunos jefes de la policía judicial federal y del ejército también fueron detenidos.⁵

La diferencia entre lo observado por Valencia y lo que se vive actualmente en el centro de la ciudad estriba en que el crimen se ha fortalecido al verse favorecido por la impunidad con la que actúa, una vez que se instituye como uno de los principales mecanismos de acumulación de capitales, organizado y protegido desde las más altas esferas del poder político del Estado.⁶ El crimen ha traspasado las fronteras nacionales y se encuentra inserto en un proceso global de acumulación. Así pues, la criminalidad no puede atribuirse solamente a la pobreza, sino a una multiplicidad de factores económicos y sociales. Además,

...centrar la mirada exclusivamente en los crímenes de oportunidad y desesperación cometidos por los pobres distrae la atención del núcleo duro de las organizaciones criminales que poseen enormes riquezas y que se han infiltrado en las entrañas de las instancias locales,

⁵ Entre ellos figura Guillermo González Calderoni, poderoso comandante de la Policía Judicial Federal acusado de tortura, extorsión y enriquecimiento ilícito. En agosto de 1993 fue detenido y su fortuna se calculó en 400 millones de dólares (Salinas de Gortari, 2000: 331).

⁶ Además de la producción y tráfico de estupefacientes, el crimen organizado comprende el robo de coches, asaltos bancarios, tráfico de armas, asalto a transportistas y robos a casa habitación, entre otras cosas. Tan sólo en el estado de Morelos, entre 1995 y 1997, el crimen obtuvo por el secuestro de personas recompensas estimadas en 30 millones de dólares. En dicho “negocio” estuvieron involucrados altos mandos de la policía antisecuestros y presuntamente el gobernador Jorge Carrillo Olea, quien se vio obligado a renunciar a su cargo en 1998 (Ver Binford, 2000: 25).

estatales y federales de gobierno, así como de la corrupción criminal que existe en cada uno de estos niveles (Binford, 2000: 24-25).

El notable incremento del crimen legitimó el uso anticonstitucional y selectivo de la fuerza pública. Los cateos domiciliarios, las redadas y las detenciones arbitrarias fueron el pan nuestro de cada día. La Delegación Iztapalapa, una de las más pobladas y más pobres del Distrito Federal, se militarizó. Aún en noviembre de 2000, el gobierno de la oposición solicitó la intervención del ejército para desactivar a las bandas delictivas en esa delegación.⁷

La represión selectiva contra los pobres tuvo entre sus víctimas a los mazahuas. A sus vecindades llegaban los policías cortando cartucho para efectuar cateos y realizar detenciones arbitrarias e injustificadas. Varios jóvenes y algunos adultos fueron detenidos y no siempre presentados ante las agencias del ministerio público, con lo cual, se vieron involucrados en un círculo perverso. Los detenidos debían pagar a los agentes policiacos elevadas sumas de dinero para evitar la cárcel. Los agentes les exigían entre 2 mil y 4 mil pesos por persona cada vez que hacían sus operativos. De esta forma, eran presionados para conseguir de manera ilegal el dinero que les extorsionaban. Las mujeres mazahuas emparentadas directamente con los detenidos (madres, esposas o hermanas) tuvieron que endeudarse y gastar sus reducidos ingresos en liberarlos.

Es del dominio público que los grupos policiacos devienen en bandas criminales. Pero, además, presionan a otros a ingresar a las filas de la delincuencia a través de la extorsión y la amenaza de encarcelamiento, tal como lo narra un preso entrevistado en el reclusorio oriente: “A ningún policía le conviene que un delincuente esté detenido porque significará que sus ingresos se reducen. Están a la caza de los que se encuentran fuera de la ley, pero no para aprehenderlos e intentar su regeneración, sino para explotarlos, para exigirles más y más cada día”.⁸

El crimen organizado afectó sobre todo a los jóvenes mazahuas, quienes fueron presionados para delinquir. Frente a ello, las mujeres se vieron obligadas a reunir el dinero con que les extorsionaban los policías, a acudir a las agencias del ministerio público para abogar por

⁷ *La Jornada*, 17 de noviembre de 2000.

⁸ Entrevista de Ramón Márquez, citado por Binford, 2000: 27.

sus detenidos y a solicitar la asesoría jurídica del Instituto Nacional Indigenista o de organismos no gubernamentales, así como la intervención de la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, según fuera el caso. Aunque por lo regular han sido los varones quienes se convierten en víctimas de las redadas policiacas, algunas mujeres también han sido arrestadas y acusadas de “lesionar” a los policías y granaderos en los enfrentamientos que suelen ocurrir durante las *razzias* u “operativos” que se organizan contra los ambulantes.

Poco después de haber concluido el trabajo de campo, tuve noticias de la trata de blancas en las terminales de autobuses foráneos, problema que hasta hoy no ha afectado a las mazahuas aunque sí a otras inmigrantes rurales. Para septiembre de 2000 la Delegación Venustiano Carranza había detectado a una banda criminal que operaba en la terminal de autobuses del oriente (la vía TAPO), dónde llegan los pasajeros procedentes de Puebla, Oaxaca, Veracruz y de otros estados. Bajo el engaño de un empleo remunerado, enganchan a las jóvenes que llegan a la ciudad para llevarlas a cabarets y prostíbulos abiertos o disfrazados. Por otra vía me enteré de prácticas similares en sitios a los que suelen acudir las empleadas domésticas en sus días de descanso. Por ejemplo, Catalina, de 16 años de edad, salió un domingo a pasear con sus amigas a la Alameda Central, donde conoció a un muchacho del que se enamoró. Ambos viajaron a Veracruz para pedir el consentimiento de los padres de ella para casarse. Con la bendición paterna viajaron a Tijuana, donde el “marido” la abandonó en un burdel en el que comenzó a trabajar como prostituta. En marzo de 2000 habló por teléfono con una amiga suya para platicarle lo sucedido y, desde entonces, no se ha vuelto a saber de ella. Este tipo de fenómenos requieren ser investigados y combatidos.

El trabajo en el comercio ambulante y la ubicación de las vecindades de los mazahuas en las zonas de transición más deterioradas de la ciudad, cierran una pinza que amenaza con la desintegración comunitaria y la degradación de sus jóvenes.

LA COMPETENCIA EN LOS TUGURIOS: LAS VECINDADES

Los mazahuas de Pueblo Nuevo viven en una decena de viejas vecindades. Por lo general, éstas albergan a grupos domésticos del mismo pueblo, por lo que muchas veces los vecinos también están relacionados entre sí por vínculos de parentesco. La funcionalidad

de las viviendas es medida por el número y tamaño de los cuartos, pero principalmente, por su ubicación en el centro de la ciudad. La mayoría de las viviendas están constituidas por un solo cuarto multifuncional, donde los servicios sanitarios, lavaderos, patios y tomas de agua potable son compartidos por todos los inquilinos.

Una vez que se traspone la puerta de acceso a la vecindad, lo primero que mira el visitante es un altar a la Virgen de Guadalupe adornado con flores naturales o artificiales, focos de colores y veladoras. También se observa la ropa tendida en el patio y algunos instrumentos y materiales de trabajo (carros de *hot cakes*, anafres, carretillas y hasta frituras de harina en proceso de elaboración). El espacio de convivencia es el patio y, en algunos casos, las azoteas. Allí juegan los niños y se establece la comunicación, pero también germinan los conflictos y pleitos cotidianos por el uso compartido de los servicios.

Cuando los mazahuas comenzaron a llegar a la ciudad, fueron ubicándose en cuartos de vecindad a través del pago diario de una renta. Desde entonces se han cambiado varias veces de vivienda sin abandonar el Centro Histórico. Han transitado de una vecindad a otra, sin que ello implique una mejora en la calidad de sus viviendas ni el desahogo de las condiciones de hacinamiento.

Los primeros inmigrantes de Pueblo Nuevo que llegaron a vivir a las vecindades del centro se alojaron en una “vecindad madre” hoy desaparecida, ubicada en Belisario Domínguez 10. Ésta ya estaba en ruinas a finales de los años cuarenta, cuando los mazahuas llegaron a habitarla. En 1982 se produjo un incendio, por lo que tuvieron que salir para que entraran los bomberos. Apagado el fuego, la policía les impidió el paso porque el inmueble quedó inhabitable. De ahí se desplegaron hacia otras vecindades del rumbo.

Actualmente, los mazahuas de esta comunidad viven en viejos inmuebles habilitados como vecindades étnicas en las calles de República de Cuba, Mesones, República de Chile, Justo Sierra, República de Perú y Regina en la colonia Centro; en Pensador Mexicano, Santa Veracruz, Dos de Abril y Violeta, colonia Guerrero; en Sabino y Enrique González Martínez en Santa María la Ribera. A estas vecindades se ha añadido recientemente una vieja casona deshabitada que invadieron a finales de 1998. Se trata de un inmueble ubicado en la calle de Ezequiel Montes, colonia Tabacalera (cerca del Monumento a la Revolución), que fue propiedad de la desaparecida escritora y coreó-

grafa Nellie Campobello. Otros mazahuas de la misma comunidad viven en cuartos redondos en un edificio abandonado ubicado en la calle de Lucerna, colonia Juárez, y en vecindades que alojan a personas de diferentes orígenes y procedencias, ubicadas por la zona de La Merced.

Todas las vecindades corren el riesgo de derrumbarse pues han sufrido los estragos de los sismos de 1985 y no han recibido mantenimiento. El hacinamiento se encuentra generalizado, ya que en un solo cuarto vive un matrimonio con sus hijos, aunque también hay algunos cuartos que llegan a alojar hasta a tres parejas con sus criaturas. Esto se debe a que los hijos varones que carecen de vivienda, llevan a sus mujeres a vivir con ellos a la casa de sus padres, siguiendo el patrón de residencia patrivirilocal acostumbrado en su lugar de origen. Los mazahuas llegan a su vivienda sólo para dormir y las mujeres, además, a preparar los alimentos y lavar la ropa. En el mismo cuarto duermen entre ocho y diez personas, privadas de toda intimidad:

Cuando me casé me fui a vivir a la casa de mi marido, y me tuve que aguantar todo. En un solo cuarto dormía junto con mi esposo, con mi suegro, mi suegra, mis cuñadas, mis cuñados, mis concuñas y los niños [...] Yo me tenía que aguantar todo eso. Cuando mi marido quería tener relaciones (sexuales) allí lo hacía frente a todos. ¡No, tú no sabes lo que es eso!... (señora GMG, de 43 años de edad, migrante de segunda generación).

Si se pudiera describir la vivienda mazahua en pocas palabras, diríamos que se trata de un cuarto redondo multifuncional, con todos los servicios fuera de la vivienda. Por la noche los cuartos se convierten en dormitorios y durante el día llegan a utilizarse como lugares de trabajo, comedores, cocinas y bodegas. Para dar una visión general de los problemas que los mazahuas tienen en sus viviendas, nos referiremos a cuatro vecindades.

Calle de Mesones

Se trata de una vecindad de tres pisos que anteriormente fue un hotel al que llegaban a alojarse hombres solos o con familia a cambio de un módico pago diario o por semana. Hasta hoy conserva un letrero deslavado en su interior que dice "Hotel". En su interior también hay un

pasaje que abrió el dueño del inmueble para tener una salida hacia la calle posterior, lo cual dañó severamente su deteriorada estructura. En esta vecindad habitan 30 familias, de las cuales 27 son mazahuas.

Después de la de Belisario Domínguez, ésta es la vecindad en la que los mazahuas tienen mayor antigüedad. Doña Cristina Remigio, por ejemplo, llegó alrededor de 1958 con sus padres y hermanos, cuando ella tenía 6 años de edad. Doña Cristina relata la manera en que ayudaron a otras personas de su pueblo a incorporarse a la ciudad:

Primero mi papá les avisó a personas muy necesitadas para que se vinieran. Cuando me casé, seguí viviendo en la vecindad con mi marido. Él también vivía allí. Después de que me casé venían muchas muchachas. Mi esposo y yo les dijimos dónde dormir y les enseñamos a vender. Mi esposo era muy buena gente y respetuoso, por eso se vinieron con nosotros. A ellas les enseñé a vender, les decía “mira, tienes que tener una manta blanca, que siempre esté bien limpia para que te compren”. Al poco tiempo empezaban a ganar su dinerito, y entonces yo les decía ahora cómprate zapatos, ahora cómprate ropa...

Doña María Luisa Quirino también vivió en esta vecindad. Recuerda que el padre de doña Cristina (quien es su prima y a la vez su comadre) le prestó un cuarto para que viviera con su esposo. Sus hijos nacieron en la vecindad, donde fue auxiliada en el trabajo de parto por sus vecinas y parientas. Actualmente reside con su esposo en una vivienda que consiguieron en la calle de Violeta a través de un crédito blando otorgado por el gobierno a los damnificados por los sismos de 1985. La señora María Luisa y su esposo se mudaron hacia el nuevo vecindario, pero sus hijos heredaron los cuartos de la vecindad donde viven con sus cónyuges e hijos: cada cuarto es ocupado por una familia nuclear. Cuando su hijo mayor era pequeño vendía chicles en la calle y en la tarde iba a la escuela. A veces se quedaba solo hasta por dos o tres semanas en virtud de que sus padres se iban de visita al pueblo, pero siempre otras familias estaban a su cuidado. El niño aprendió a cocinar, lavar su ropa y planchar. Hoy es un joven de 26 años y uno de los pocos que han logrado obtener un título universitario. Vive en la vecindad con su esposa, una mestiza que estudia la licenciatura.

Entre los moradores de esta vecindad hay quienes consumen drogas, pero prometen que se encomendarán a Dios para que les retire

del vicio. Así me lo hicieron saber en una ocasión dos de ellos. Algunos que ya no viven allí utilizan los cuartos como bodega. Las relaciones que los mazahuas sostienen con los mestizos de la vecindad son amistosas.

A pesar de la carencia de viviendas, en abril de 1999 los mazahuas de esta vecindad habían ocupado uno de los cuartos para colocar un *Nitzimi* (capilla) similar a los que levantan en su pueblo. En Pueblo Nuevo, al igual que en las otras comunidades vecinas, el inmueble que aloja al *Nitzimi* es del mismo tamaño y a veces más grande que el de la vivienda y siempre se encuentra muy limpio y adornado con flores y veladoras. Lo mismo sucede en la ciudad. En el *Nitzimi* de la vecindad se alojaba la figura de la Virgen de Guadalupe, misma que los mazahuas comparten con los miembros de su comunidad que habitan en otras vecindades, así como con los otomíes de Amealco radicados en la ciudad de México. Cada año, la figura es llevada en andas hacia la Villa de Guadalupe, en una peregrinación conjunta realizada entre los mazahuas y otomíes radicados en la ciudad. La imagen permanece un año entre los mazahuas y otro entre los otomíes.

Los inquilinos de esta vecindad han recibido continuas amenazas de desalojo debido a que el heredero del antiguo dueño la ha reclamado. Esto también se debe a que la parte posterior del inmueble está programada para su demolición, por lo que en 1998 fue totalmente desalojada. Sin embargo, en abril de 1999 comenzó a ocuparse nuevamente debido a que jóvenes parejas que se unían conyugalmente carecían de habitación para vivir.

Calle de Pensador Mexicano

Los moradores de esta vecindad también proceden de la “vecindad madre” de Belisario Domínguez 10. Después del incendio de 1982, llegaron a Pensador Mexicano 11, Colonia Guerrero. Los sismos de 1985 dañaron esta vecindad, por lo que en 1989 fue programada su demolición. Desde entonces, el dueño del inmueble dejó de darle mantenimiento y de cobrar la renta a los inquilinos. Ésta es una vecindad catalogada como de alto riesgo: tiene cuarteaduras por todos lados y a través de algunas de ellas puede pasar la luz de la calle. La escalera está a punto de caerse y sólo se sostiene mediante vigas de madera que los propios mazahuas apuntalaron.

El inmueble es de dos pisos y cuenta con 22 habitaciones de 4 metros de largo por 4 de ancho. En cada una vive una familia nuclear

y alberga aproximadamente a unas 80 personas. Sólo cuenta con un baño en pésimas condiciones y tres lavaderos. La energía eléctrica es tomada de los postes de la calle a través de un cableado rudimentario que continuamente hace cortocircuito.

En el primer piso hay un patio cubierto con plásticos para evitar que penetre el agua. En esta parte de la vecindad destaca la imagen de la Virgen de Guadalupe adornada con focos de colores y veladoras.

De acuerdo con el dirigente de este predio, Tomás Castillo, por la vecindad ha desfilado una gran cantidad de delegados y funcionarios que sólo prometen ayudarlos pero no les cumplen. Al igual que los moradores de otras vecindades, solicitan que el gobierno les otorgue un crédito para la adquisición de viviendas de interés social, o bien, que se les venda la vecindad a crédito para que ellos mismos puedan hacer las reparaciones necesarias. A pesar de sus gestiones, las instituciones gubernamentales no los apoyan debido a que no los consideran sujetos de crédito. Los mazahuas no pueden cumplir con los requisitos que para ello les exigen, pues no pueden demostrar sus ingresos debido a que son comerciantes informales.

En 1989 quedaron incluidos en el Programa emergente de vivienda-fase II, de la hoy desaparecida Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología. Desde entonces se supone que fueron reubicados en otra vecindad junto con otros damnificados de la colonia Guerrero, pero no fue así. El líder de los damnificados que los representaba, un mestizo llamado Iranio Estrada, les cobró cuotas por sus gestiones y los llevó a mítines (del PRI) con la promesa de que pronto tendrían una vivienda que nunca recibieron. Por su parte, el DDF señaló que no había reserva territorial para reubicarlos en el Distrito Federal, por lo que tendrían que irse hacia algún municipio periférico de la ciudad.

Varios inquilinos de la vecindad cuentan con predios en la periferia y no quieren irse a pesar de que continuamente son amenazados con el desalojo y enfrentan demandas civiles por terminación de contrato. Ellos se niegan argumentando que no está nada claro quién es el dueño, ya que el anterior murió intestado y contrajo nupcias en cuatro ocasiones. Esto provoca que haya muchas personas que se consideren herederos del inmueble. Para defenderse de los posibles desalojos, los mazahuas interpusieron un amparo a través de una asociación civil que ellos mismos conformaron: el Grupo Mazahua de Pensador Mexicano, A. C.

En 1997, uno de los presuntos dueños del edificio les ofreció dinero para que se salieran. Cuando esto sucedió los inquilinos acordaron que no iban a aceptar la suma ofrecida, pero hubo algunos que negociaron por separado, cobraron la indemnización y se marcharon de la vecindad. Los que no aceptaron los términos de la negociación se sintieron traicionados por sus compañeros. Seguramente la división entre inquilinos se debió a los continuos problemas de hacinamiento, a los pleitos por el agua y por el uso del baño. Cuando la vecindad estuvo en su máxima capacidad de ocupación sus miembros se alternaban para descansar. Algunos trabajaban en la noche para dormir en el día y, durante la noche, los pasillos se llenaban de personas que llegaban a descansar.

En septiembre de 1998 hubo un intento de desalojo extrajudicial encabezado por uno de los presuntos dueños del inmueble, quien acudió acompañado de un grupo de aproximadamente 25 golpeadores encabezados por un hampón apodado El Capitán, como se le conoce por el rumbo de Garibaldi. Al decir de los mazahuas, este señor se dedica a la distribución de drogas y tiene interés en utilizar el terreno del inmueble para establecer un bar o un prostíbulo “de esos donde bailan mujeres encueradas”.

Los golpeadores llegaron armados con tubos, medias rellenas de vidrios rotos y varillas. La mayoría de las personas que en ese momento estaba en la vecindad era mujeres y niños. Unos corrieron hacia el interior y se encerraron. Otros fueron a avisar a los vecinos de La Mansión Mazahua y de otras vecindades del centro, por lo que pronto llegaron los refuerzos. Lorena Cruz llamó a los reporteros del noticiero de nota roja Duro y Directo, transmitido por Televisa. También llamó a los reporteros de Televisión Azteca y a la policía judicial.

En la calle se armó una trifulca y una comerciante embarazada resultó lesionada. Cuando la policía judicial se presentó, salieron a relucir armas de fuego. Quienes intentaron desalojar a los mazahuas acusaron al esposo de Lorena de portación ilegal de un arma de fuego, misma que la policía había decomisado minutos antes a uno de los agresores. Por esta razón, fue detenido y conducido a la delegación. Allí se trasladaron también las mujeres de Pensador Mexicano y las de otras vecindades vecinas para abogar y testificar a favor del detenido, quien después de 48 horas fue puesto en libertad.

La Mansión Mazahua

Es una vecindad ubicada en la calle de Santa Veracruz, en la colonia Guerrero. Cuenta con tres pisos y un patio central adornado con una fuente de azulejos y maceteros estilo *Art Decó* que aún conserva sus elegantes mosaicos y decoraciones (pavorrales y flores). A pesar de su grave deterioro, aún puede verse la majestuosidad del inmueble que en otra época fue una hermosa casona. De ahí viene el nombre de la organización de las personas que la habitan: La Mansión Mazahua, A.C.

Según comentan sus actuales moradores, el inmueble había sido desocupado por sus dueños hacía muchos años. Antes de los sismos de 1985 se había convertido en un prostíbulo al que acudían con frecuencia algunos militares. Cuentan también que fue utilizada como escenografía de la película mexicana *Los cachorros* y en 2000 fue empleada como locación para grabar una escena de telenovela, donde, por cierto, los mazahuas recibieron un pequeño pago. En la escena unos delincuentes se habían ido a refugiar a la vecindad.

A raíz de los sismos de 1985 el inmueble quedó muy dañado y fue desalojado por considerarse de “alto riesgo”. Posteriormente, nuevos moradores lo invadieron y se convirtió en una vecindad en ruinas. A ella se fueron incorporando los mazahuas a raíz de que un par de familias “descubrieron” el inmueble y se lo comunicaron a los otros. Los cuartos estaban llenos de escombros, piedras y basura, por lo que los mazahuas lo arreglaron y lo hicieron habitable. También instalaron energía eléctrica tomada de los postes de la calle.

Al poco tiempo, comenzaron a tener problemas con los mestizos que habían llegado antes que ellos a la vecindad y ocupaban algunos de los cuartos. Según los mazahuas, se trataba de “puros viciosos, mariguanos y rateros” apoyados por el Partido del Frente Cardenista. Según Silvia de Jesús, presidenta de *La Mansión Mazahua, A.C.*, estos vecinos se dedicaban a robar en los alrededores, celebraban “pachangas” todas las noches, enviaban a los niños y jóvenes mazahuas, llevaban prostitutas y tenían frecuentes problemas con la policía. Finalmente, los mazahuas terminaron por expulsar a la mayoría de estos molestos inquilinos de la vecindad, aunque no a todos.

En La Mansión viven 40 familias emparentadas entre sí, una por cada cuarto. También viven unos mestizos en la azotea que cuentan con dos enormes perros que protegen su vivienda. Los cuartos miden

3 metros de ancho por 3 de largo, carecen de ventanas y de sus techos se desprenden pedazos de tierra y lodo. En época de lluvia el agua se filtra por techos y paredes, por lo que han colocado en ellos plásticos estampados con flores de colores. El espacio se optimiza en algunas viviendas mediante tapancos que funcionan como un segundo piso. Adentro está la estufa, la mesa, las sillas y una o dos camas, la ropa, así como bultos con la mercancía que venden en la calle. A la hora de la comida se acomodan donde pueden. Aunque cocinan con estufas de gas, también utilizan anafres.

En años recientes el PRD intervino para incorporar a los habitantes de La Mansión en movilizaciones por adquisición de vivienda. En 1998, la entonces diputada Dolores Padierna los invitó a participar en un programa de financiamiento para la adquisición de vivienda. Según me comenta doña Silvia, la gente no entendía bien para qué iba a utilizarse el dinero que se les pedía para la adquisición de vivienda. También se les obligaba a asistir a marchas y plantones de colonos. Algunos inquilinos de La Mansión obtuvieron vivienda, por lo que sus cuartos fueron clausurados. Sin embargo, poco tiempo duraron los sellos de clausura pues otras familias mazahuas se instalaron en los cuartos.

El inmueble está en ruinas y a punto de venirse abajo. Aun sin que se registren movimientos telúricos se está cayendo en pedazos. Con la lluvia los techos y las paredes se reblandecen y es frecuente que haya desprendimientos de partes de la construcción. En 1998, un pasillo del tercer piso se vino abajo cuando una mujer caminaba sobre él. Ella salvó su vida porque se agarró de un barandal.

A pesar de las pésimas condiciones del inmueble, los mazahuas no pueden hacer otra cosa mas que apuntalarlo con vigas de madera. Esto se debe a que tienen prohibido realizar obras mayores, pues se trata de un “monumento histórico” clasificado por el INAH. Además, los mazahuas saben que en cualquier momento pueden ser desalojados, por lo que no invierten fuertes cantidades en reparaciones. Si la casona no se ha caído hasta hoy es un milagro.

Los mazahuas defienden su permanencia en la vecindad y se dicen defensores del patrimonio histórico. Comentan que a ella “han llegado gentes que vienen del DDF y de parte del delegado a quererse llevar los azulejos y los macetones, pero no los hemos dejado. Nosotros estamos defendiendo el patrimonio de la humanidad. Si no

estuviéramos aquí, ya desde cuándo se los hubieran llevado”. Lo mismo dijeron los mazahuas que ocupan la casa de la desaparecida Nellie Campobello, al asegurar que los telones que guardaba la actriz en dicho inmueble iban a utilizarlos para abrir una especie de museo.

Calle de Cuba

Algunos de los inquilinos de esta vecindad también vivieron en la “vecindad madre” de Belisario Domínguez. Está ubicada en la calle de Cuba, a espaldas del Teatro de la Ciudad, lugar al que acuden los mazahuas a vender dulces y otros productos. Consta de tres pisos y aloja a 36 familias, una por cada cuarto, aunque hay algunos que llegan a alojar hasta tres matrimonios con sus hijos. A esta vecindad llegaron los mazahuas en 1964. En el inmueble han acondicionado un cuarto que funciona como oficina, taller de costura, de video y de mecanografía. Allí fabrican artículos para la venta ambulante, como gorras, cornetas, banderas, huevos con confeti, etc. En la azotea han instalado un aula utilizada para reuniones e impartir de cursos.

El inmueble era de un particular, pero desde 1985, debido a los daños que ocasionó el sismo, una parte pasó a pertenecer al Departamento del Distrito Federal, como una medida para proteger el teatro contiguo. Sus moradores demandaron al DDF la desincorporación del predio a su favor y la compra de la parte del particular, con el fin de que ellos lo puedan pagar a crédito.

Un bolero originario de Hidalgo, que lleva 35 años trabajando en la Alameda Central y que vivió dos años en esa vecindad con los mazahuas, comenta que en el inmueble éstos tienen más de 30 años, por lo que considera que “ya casi es de ellos”. Advierte que los mazahuas no saldrán de allí aunque tengan otras casas, pues, según él, tienen “la esperanza de que el gobierno los indemnice, que les dé dinero o les dé otra casa a cambio. Son indios pero no pendejos. Hay algunos que tienen otras casas; hay quienes tienen hasta dos casas aparte de ésta. Buscan siempre tener más para dar a sus hijos”.

A ellos también han intentado desalojarlos. El antiguo dueño, Raúl Marco Cadena, se presentó el 12 de diciembre de 1996 con un agente del ministerio público. Dijo haber traspasado la vecindad a Alejandro Marco Gutiérrez, quien, además de ser su sobrino, fue presidente de la Asociación de Inquilinos Mazahuas durante 1991 y 1993. Este sujeto aseveró que heredó el inmueble. No obstante, los

mazahuas no le creyeron porque en años anteriores había despilfarrado los recursos económicos de los mazahuas, quienes lo expulsaron de la organización.

A diferencia de otras vecindades, la gente que vive en Cuba no parece tener tantos problemas relacionados con la drogadicción y la delincuencia, como es el caso de Pensador Mexicano y La Mansión. Sin embargo, sus inquilinos han comentado que anteriormente

...habían unos chamacos que iban robar acá afuera, nos dijeron, no vimos, pero tuvimos una junta y aquí decimos que aquí no se cometen injusticias, siempre hemos tratado de inculcarles que no lo hagan. Le digo que a nuestro niño, drogado no, si encontramos aquí alguien activando decimos, sabes que, aquí no (señora Eusebia, entrevista realizada por Igreja, 1999).

En una ocasión, la señora Silvia de Jesús, dirigente de La Mansión Mazahua, me mostró su álbum de fotos familiares. También me mostró la imagen de una mujer que fue asesinada en 1985 afuera de la vecindad de Cuba por un tendero con quien discutió a causa de un problema en que estaba involucrado uno de sus hijos.

Los integrantes de esta vecindad trabajan entre semana como aseadores de calzado y los sábados y domingos venden con sus esposas cocteles de fruta en la Alameda Central. Entre semana ellas se dedican a vender frutas y palanquetas de cacahuete que preparan en los cuartos de la vecindad. También venden otro tipo de mercancía por las calles de Pino Suárez y Corregidora.

Los mazahuas suelen vivir en vecindarios donde habita gente de su pueblo que, además, son sus parientes. Cuando esto no es posible, los que carecen de vivienda rentan cuartos de vecindad donde el espacio es compartido con personas de diversas procedencias. Veamos algunos de estos casos.

Otras vecindades del centro

En una vecindad ubicada en calle de San Simón casi en la esquina con Anillo de Circunvalación vivía una familia de Pueblo Nuevo, cuyo caso ilustra algunos de los problemas que experimentan cuando comparten el espacio de las vecindades con miembros que no pertenecen a su grupo. En marzo de 1998 la explosión de un tanque de gas cobró la vida

de cinco niños y un adulto. Dos niñas de 14 y 11 años de edad resultaron con lesiones de segundo grado. La familia, integrada por diez niños y dos adultos, vivía en un cuarto de 4 por 2.5 metros, sin ventanas. Según me informaron sus familiares, la explosión fue provocada por una vecina con quien las víctimas habían tenido serios problemas. Por tal motivo levantaron un acta por homicidio, con lo que la causante de la explosión fue remitida al reclusorio. Sin embargo, en diciembre de ese mismo año se rumoraba que pronto saldría de la cárcel.

Un caso diferente lo vivió DJG, la dirigente de comerciantes a quien me referí en el capítulo anterior. Ella contaba con recursos para rentar un departamento, lo cual hizo en las cercanías del Centro Histórico. Pagó su renta por adelantado y vivió allí durante algunas semanas. Sin embargo, cuando el dueño del inmueble comenzó a ver que a la vivienda llegaban las tías, la abuela y las hermanas, decidió dejarle de rentar porque los vecinos se habían quejado ya que no querían que en su edificio vivieran “indios”.

Las bodegas y los mercados

Hasta ahora, no he sabido de personas de Pueblo Nuevo que vivan en las bodegas de La Merced. Sin embargo, allí viven alrededor de 25 familias mazahuas procedentes de San Bartolo (Francisco Serrato), de Zitácuaro, Michoacán. Para dormir en las bodegas debían pagar (a precios de 1998) 5.00 pesos diarios por persona y otra cantidad igual “por bulto”, además de pagar por el uso de los sanitarios. En agosto de 2000 seguían durmiendo en la bodega, a la que podían ingresar a las 7 p.m. y salir a las 6 a.m. debido a que durante el día ésta tiene usos comerciales. El líder del grupo, Gumersindo Cruz, comenta que con lo que gastan en renta podrían comprar un pequeño terreno, lo cual es completamente cierto si tomamos en cuenta que un grupo doméstico de seis miembros debe pagar en conjunto 30.00 pesos diarios por el alojamiento (más el gasto por el uso de los sanitarios).

Los mazahuas de Francisco Serrato (San Bartolo) ya no quieren vivir en La Merced debido a que el ambiente es inadecuado para los niños. Comentó Gumersindo que “enfrente están las pulquerías, al lado está el parque lleno de prostitutas. Al otro lado están los *chemos* (inhaladores de solventes)”. Este señor estaba preocupado porque su hijo de ocho años ya no quería ir a la escuela y sospechaba que andaba juntándose con los *chemos*.

Las mujeres de San Bartolo venden verdura o fruta fuera de La Merced. Son “toreras” o vendedoras “semifijas”. Se ubican en las calles de Corregidora y Santa Escuela de las 8 a.m. a 7 p.m. Agustina, una muchacha joven con tres hijos, el mayor de 11 años, comenta que las mujeres tuvieron que emigrar pues “los hombres no trabajan, andan de borrachos [...] por eso estamos aquí”. Al igual que las demás, ella debe pagar 5 pesos diarios para que la dejen “torear”, trabaje o no trabaje. En febrero de 1998 el líder que controla la zona (pariente de Silvia Sánchez Rico) las amenazó con “echarles a la camioneta” (a la policía) si no le pagaban las cuotas.

Las mujeres de San Bartolo adquieren la mercancía en la Central de Abasto, donde pepenan los desperdicios de frutas y verduras que tiran los bodegueros. Para ello se organizan en pequeños grupos y acuden a la Central desde las 3 o 4 de la mañana. Sólo de esa manera les es posible mantener precios competitivos frente a los vendedores instalados adentro del mercado de La Merced.

En el mercado Morelia, ubicado en la Colonia Doctores, cuatro familias de San Bartolo ocuparon las instalaciones de la guardería destinada a los hijos de los comerciantes. En noviembre de 1999 llevaban más de seis meses viviendo en ese local cuando los locatarios amenazaron con desalojarlos. Los mazahuas habían adquirido este albergue gracias a la intervención de la entonces diputada Dolores Padierna.

LOS MAZAHUAS EN ESPACIOS INTERSTICIALES

Viviendas en colonias de clase media

Desde hace poco más de tres décadas, los mazahuas procedentes de San Mateo han venido adquiriendo predios ubicados en las (entonces) zonas periféricas de la ciudad. Primero, lo hicieron en los ejidos del sur de la ciudad, donde ahora se encuentra la colonia Paseos de Taxqueña, en Coyoacán y, posteriormente, en la colonia San Andrés Tetepilco en la demarcación de Iztapalapa. Los asentamientos más recientes (y más precarios) se encuentran en la actual periferia de la ciudad, por el rumbo de la Cabeza de Juárez, ubicada en la salida de la carretera a Puebla.

Los problemas que viven los mazahuas en estos predios son diferentes a los que se presentan en el centro. En primer lugar, quienes viven en zonas residenciales de clase media han tenido que enfrentar el rechazo de sus vecinos. Todos los delitos que se cometen en sus

colonias les son atribuidos por sus oponentes mestizos, quienes han llegado a exigir su salida de la colonia. En segundo lugar, los mazahuas han comenzado a tener problemas de drogadicción entre algunos de sus jóvenes y niños, situación que ha dado armas a los mestizos, quienes hacen del alcoholismo y la drogadicción de algunos, un atributo consustancial a todo el grupo étnico.

Paseos de Taxqueña

Los mazahuas de San Mateo llegaron a Paseos de Taxqueña a finales de los años sesenta. Acudieron como paracaidistas para habitar en un tiradero de cascajo. Aunque se trataba de un terreno federal, los mazahuas consideran que “no era de nadie [...] Nosotros lo limpiamos y construimos primero casitas de lámina y de cartón. Íbamos muy lejos a acarrear el agua. Allí llegué yo primero con unos primos de mi marido. Después fueron llegando mis hermanos con sus esposas y otras personas que tampoco eran de aquí de la ciudad”, comenta María Ramírez.

Pocos años después, esta parte de la ciudad comenzó a urbanizarse. Llegaron los fraccionadores que mal pagaron a los ejidatarios por sus tierras y pretendieron desalojar a los mazahuas. En 1971 llegaron con los granaderos y trabajadores con maquinaria pesada para derribar sus viviendas: “Estuvimos rodeados por la policía por muchos días. Estábamos encerrados, nadie podía entrar ni salir porque los granaderos no nos dejaban. Un señor que se saltó y no lo vieron, fue a ver a un diputado que conocía para pedirle ayuda.”

Gracias a la intervención de este diputado cuyo nombre desconozco, se suspendió la demolición de las viviendas y se detuvo el desalojo. Durante años los mazahuas se movilizaron, sobre todo las mujeres con sus hijos para demandar la regularización del predio y comenzar la construcción de sus viviendas de mampostería y cemento. En 1984 lograron la regularización del predio y gestionaron créditos para vivienda, mismos que hasta ahora continúan pagando.

En el predio se construyeron dos conjuntos habitacionales. Las primeras son casas de una planta que cuentan con dos habitaciones, estancia, cocina y baño, y su diseño exterior parece haber sido copiado de las casas de San Mateo, pues sus techos son de dos aguas, sólo que aquéllas son de tejamanil y éstas de cemento. El otro conjunto está integrado por edificios departamentales con dos habi-

taciones, estancia, cocina y baño. Las viviendas cuentan con todos los servicios y cerca del 40% tiene servicio telefónico.

En ambos conjuntos viven alrededor de 30 grupos domésticos de San Mateo, todos emparentados entre sí. Sus ocupaciones principales son la albañilería y el servicio doméstico, aunque hay también taxistas que son dueños de su vehículo. Entre sus hombres hay quienes trabajan por temporadas en Estados Unidos como jornaleros agrícolas y ello les ha permitido ahorrar y enviar a sus hijos a la escuela. Los mazahuas de este predio muestran una movilidad ascendente que no se presenta en el otro grupo. Hijos e hijas de empleadas domésticas y de peones que trabajaron desde niños en La Merced, hoy tienen estudios universitarios y han podido ingresar a la economía formal con relativo éxito. Comparten el espacio con otros inmigrantes rurales procedentes de Guerrero y Michoacán, con quienes mantienen relaciones de cooperación y camaradería. Anualmente, los vecinos de estos conjuntos organizan una peregrinación a la Villa de Guadalupe. En el interior del predio se ve el altar adornado con flores, dedicado a esta santa patrona.

A pesar de la notable mejoría de este vecindario que apenas hace algunos años era una “ciudad perdida”, sigue siendo objeto del estigma. Los vecinos de las colonias aledañas lo identifican como un “nido de delincuentes”. A este lugar también se le conoce popularmente con el nombre de La Marranera.

Temprano por la mañana pueden verse a las personas que entran y salen de sus casas con diferentes motivos. También pueden verse hombres ingiriendo bebidas alcohólicas fuera de la tienda que se ubica en su interior, así como perros, gallinas y guajolotes. El vecindario parece un pequeño pueblo rural. Los mazahuas y sus vecinos han comenzado a sufrir problemas de drogadicción entre sus jóvenes, porque

...antes los abuelos educaban a los niños. Les ponían a hacer cosas, todos debían hacer algo. Ahora, como las mamás trabajan y se salen a la calle, se van a jugar a las maquinitas o andan de vagos, empiezan a fumar, luego a tomar y luego le entran a otras cosas (señor Nicasio Matías, 37 años de edad).

Los jóvenes mazahuas se han integrado a bandas juveniles junto con otros muchachos del predio. Las bandas no tienen como eje

estructurador la pertenencia étnica sino la socioterritorial: ellos se unen por ser vecinos. Ante los problemas que acarrearán, los vecinos se han organizado y pedido el apoyo de las autoridades para frenarlos. Sin embargo, hasta hoy sus esfuerzos no han fructificado, ya que

...han venido unos licenciados que saben cómo tratar el problema de las drogas, pero los muchachos, como son jóvenes, se juntan en grupos para correrlos [...] Se comunican con chiflidos y salen de sus casas o de donde estén y ¡les han puesto unas corretizas! [...] No se dejan. Han venido de la delegación dos veces y las dos los han corrido (señora Delfina Ramírez, 30 años de edad).

También han observado que algunos niños comienzan desde pequeños a “activarse” (inhalar solventes). Por esta razón, en febrero de 1998 se reunieron los migrantes con las personas que viven en San Mateo y acordaron emprender acciones conjuntas para enfrentar la drogadicción y la delincuencia entre sus jóvenes, tanto en la ciudad como en el lugar de origen. Estas conductas son atribuidas a la influencia nociva de la ciudad, por lo que acordaron formular un proyecto para que los habitantes del pueblo tengan mayor vigilancia y los emigrantes hagan lo mismo en el lugar de destino. Algunos residentes en la ciudad han enviado a San Mateo a sus hijos para evitar que se contaminen de las influencias negativas de la urbe. Así, el lugar de origen se presenta como un respaldo para preservar a la comunidad y como un referente de la moral comunitaria. Todo ello opera como uno de los más importantes factores de contención de los procesos migratorios del campo a la ciudad.

San Andrés Tetepilco

El predio está ubicado en la calle de Tultepec, colonia San Andrés Tetepilco, en la Delegación Iztapalapa. Este predio lo adquirieron 120 familias de San Mateo a través de una compra colectiva. Quienes trabajaban y vivían en La Merced tomaron la iniciativa de adquirirlo y negociaron con un fraccionador la posibilidad de pagarlo poco a poco, de acuerdo con sus ingresos. El terreno les fue vendido, empero, por un fraccionador que no pudo acreditar la propiedad sobre el mismo. Pronto comenzaron a aparecer nuevos dueños, entre ellos, el Sindicato de Transportistas, cuyas oficinas se ubican a una cuadra de distancia.

Por ese motivo se entabló un juicio que duró más de 15 años, durante los cuales los mazahuas habitaron el terreno y edificaron pequeñas viviendas de cartón y lámina. En 1994 ganaron el pleito y comenzaron a fincar con materiales de mampostería. Cada uno de los 120 grupos domésticos contaba con un pedazo de 17 metros cuadrados. Debido a lo reducido de sus terrenos y con el fin de optimizar el espacio, se conjuntaron los terrenos de tres unidades domésticas, de tal forma que fueron construyendo edificios de tres pisos, con departamentos de 51 metros cuadrados cada uno. Cada departamento tiene tres cuartos, y en ellos suele habitar más de una familia nuclear. La población se densifica cuando llegan los familiares que proceden del pueblo para trabajar por cortas temporadas en la ciudad, principalmente en diciembre.

Para 1998 casi la mitad de las familias había construido sus departamentos y la otra mitad continuaba habitando en casas de cartón, que para ese momento habían instalado en medio de la calle y en las banquetas. Esto ocasionó fuertes problemas con los vecinos debido a que las viviendas improvisadas impedían el paso de los automóviles. En varias ocasiones, los mazahuas recibieron amenazas de desalojo, por lo que el INI les proporcionó materiales de construcción (varilla y cemento) para que construyeran. A pesar de esta ayuda hubo familias que no pudieron iniciar la edificación por no contar con el dinero necesario para pagar los jornales de quienes abrirían las cepas ni para comprar ladrillo.

La ayuda del INI generó nuevos problemas internos. Uno de los dirigentes, el señor José Atanasio Benítez, consideraba que era injusto que algunos recibieran ayuda gubernamental, ya que muchas personas habían juntado sus ahorros e iniciado la construcción por su cuenta.

No es la primera vez que vienen a regalarles todo y ni así construyen. Los materiales que les regalan ellos después los venden, los malbaratan o se echan a perder [...] Ahí está todo tirado porque es gente que no quiere construir y nos han creado muchos problemas con los vecinos que ya nos quieren venir a desalojar.

Por su parte, los que no habían construido acusaban al dirigente de favorecer a personas que no tenían derecho a adquirir terreno. Ellos continuaron ocupando la avenida y las banquetas, por lo que

recibieron amenazas de ser desalojados por la fuerza pública. Finalmente, a mediados de 1999 todos habían terminado de construir.

Al igual que en las vecindades del Centro Histórico y en Paseos de Taxqueña, en San Andrés la drogadicción se ha extendido entre los jóvenes.

Yo me daba cuenta de que el número de drogadictos estaba creciendo entre nosotros, porque luego mandábamos a los niños a la tienda y regresaban sin lo que se les había encargado y sin dinero. Salían a la calle y los mariguanos les quitaban el dinero. No todos los mariguanos son de aquí, sino que vienen de Cabeza de Juárez. Ya una vez los corrimos a botellazos. Uno se da cuenta de que todo anda mal cuando el niño le empieza a robar el dinero a su mamá. Cuando ya no pueden entonces salen a robar a la calle porque necesitan para su vicio (José Atanasio Benítez).

En el interior del predio vive una familia que se dedica a la venta de alcohol y presumiblemente también de droga. Los mazahuas han efectuado diversas asambleas para prohibirle a estas personas que vendan bebidas alcohólicas y sugerirles que se dediquen a otra actividad.

Los problemas derivados del alcoholismo y la drogadicción han propiciado que los vecinos de la colonia pidan la salida de los mazahuas. En 1998, por ejemplo, acudieron en dos ocasiones los reporteros de los noticieros amarillistas de Televisión Azteca para grabar un reportaje acerca de la drogadicción y la delincuencia. En uno de ellos se dijo que indígenas mazahuas se dedicaban a la venta de droga y a delinquir. Difundieron imágenes de hombres alcoholizados y de un niño que inhalaba cemento. Los vecinos mestizos exigían la expulsión de los mazahuas de la colonia por considerar que en el predio vivían delinquentes.

Debido a que el negocio de una sola familia estaba perjudicando a todos los mazahuas, pregunté a José Atanasio las razones por las cuales no se habían tomado medidas más severas, por ejemplo, acordar un reglamento más estricto para expulsar a las personas que incurrieran en dichas actividades delictivas o, en última instancia, dar aviso a las autoridades. Su respuesta fue la siguiente: “Eso sería lo peor, uno corre peligro, peligras tu vida, la de tu esposa, la de tus hijos. Es mejor que entiendan por las buenas. Los que venden droga no andan solos, tienen la protección. ¿Quién se les va a poner enfrente?”

Al parecer, dichas condiciones se han agravado. En enero de 2001 me comentaron que todas las noches llegaban al predio unos sujetos a bordo de un auto negro para distribuir droga. Entre los mazahuas han sido constantes los conflictos a causa de este y otros problemas. Uno de ellos, por demás ampliamente extendido, es el del alcoholismo. Atanasio considera que la gente que no había construido sus viviendas no lo había hecho porque todo su dinero se lo gastaba en alcohol. “No es que no trabajen, sí trabajan, y mucho, pero apenas llega el fin de semana y todo se lo emborrachan”.

Las viviendas son alimentadas de fluido eléctrico a través de la conexión rudimentaria de cables, lo que crea una situación de inseguridad. En abril de 1998, una niña de 12 años subió a la azotea de uno de los edificios para mover una antena de televisión. El peso de la antena hizo que chocara con un transformador, ocasionando un accidente de terribles consecuencias. La niña cayó desde el tercer piso y perdió los brazos. En julio de 2000 me comentaron que había recibido atención médica y estaba siendo operada en Estados Unidos, merced a la intervención de una organización no gubernamental.

A reserva de levantar un censo para conocer la filiación religiosa de los mazahuas que viven en San Andrés, todo parece indicar que las familias que habían logrado los mayores avances en la construcción de sus viviendas pertenecen a los Testigos de Jehová. Su religión les prohíbe el consumo del alcohol. Pude platicar con varios de ellos y fueron los más interesados en apoyarme en esta investigación. A pesar de que son personas muy humildes, no se les puede considerar como “marginales”, pues participan activamente en su institución religiosa. Gozan de una mayor movilidad social, tienen la esperanza de acceder a una mejor calidad de vida y trabajan para ello. Entre los Testigos hay padres de familia que tienen a su esposa e hijos en el lugar de origen, donde ya han hecho proselitismo religioso y, según comentan, tienen ya un poco más de cien adeptos. En el pueblo los niños van a la escuela y, en varios casos, están cursando la escuela normal o la preparatoria. Al igual que en el caso de los inquilinos de Paseos de Taxqueña, consideran que la ciudad no es un lugar sano para que crezcan los niños.

LA PERIFERIA URBANA

Entre los mazahuas de Pueblo Nuevo y de San Mateo, algunas familias viven en la periferia. A diferencia de los casos señalados, los mazahuas

que radican en las orillas de la ciudad no tienen viviendas contiguas, con excepción de los grupos domésticos de Pueblo Nuevo que viven en Naucalpan. Esto se debe, en buena medida, a que cada familia en lo individual soluciona su problema de vivienda al comprar a bajo costo un terreno donde fincar. No siempre es posible que vivan juntos, pues compran terreno donde se puede y cuando se puede.

Existe una treintena de familias mazahuas que viven en la periferia de la periferia, en áreas carentes de todo tipo de servicio. Éstas se encuentran en la colonia Bordo de Xochiaca, en la salida a Puebla. Otra cantidad similar vive dispersa en diferentes colonias del municipio de Chimalhuacán. Ambas zonas están conformadas por asentamientos irregulares de muy reciente creación, carentes de todos los servicios básicos. No hay agua, poca electricidad, los “camiones” de basura son tirados por mulas y escasean los transportes. Debido a las lluvias, hay ocasiones en que las calles no pavimentadas se inundan y los lodazales obstruyen el paso de los camiones. La situación es más dramática en el Bordo de Xochiaca, debido a que durante muchos años esta zona fue el vertedero de las aguas negras de la ciudad de México. Durante la época de lluvias un fétido olor se desprende del suelo y se generan condiciones propicias para que germinen las enfermedades gastrointestinales. En junio de 2000, un ducto que transportaba las aguas negras de la ciudad reventó y ocasionó una gran inundación en esta parte de la ciudad.

Quienes viven en Xochiaca y Chimalhuacán se alojan en casas de cartón, aunque también hay quienes han construido casas de cemento. Entre ellos se encuentran cerca de 27 familias identificadas por los mazahuas como “ricas”. Viven en la colonia La Joyita, en Chimalhuacán.

Los que viven en las orillas también son comerciantes ambulantes que venden sus productos en las salidas del Metro, en las estaciones Pantitlán, Constitución de 1917, Zapata y en el Centro Histórico de la ciudad de México. Debido a la distancia, a sus viviendas sólo llegan a preparar los alimentos del día siguiente y a dormir. El elevado costo del transporte disminuye las ganancias que obtienen del comercio. Además, deben pagar altas cuotas por los servicios, lo que les dificulta ahorrar para construir casas de cemento.

Vivir en un asentamiento irregular trae consigo enormes costos, tanto económicos como físicos. Constituye una de las maneras en que se sostiene y reproduce la desigualdad y la miseria en el medio

ambiente físico de la ciudad. La carencia de agua entubada incrementa las cargas de trabajo de las mujeres, quienes deben acarrearla desde la toma más próxima. Los camiones de gas no entran hasta sus colonias, por lo que deben transportar los tanques en carretillas o cocinar en anafre.

Vivir allá en Chimalhuacán es duro; se inunda, la casa se llena de lodo cuando llueve. Hay que cargar el gas, por eso tengo mi anafre. Además no sé cómo usar la estufa de gas. El agua hay que acarrearla [...] Antes era más duro. Ahora ya está mejorando el rumbo. A mí me da más miedo ir a Mesones que vivir en Chimalhuacán. Eso se va a caer con un temblor. En 1985 un señor mazahua perdió a nueve nietos entre los escombros y a su hija nunca la encontraron (señora Cristina Remigio).

Todos los días, antes de salir a trabajar, doña Cristina deja preparados los alimentos que consumirán sus hijos y la que llevará a su puesto ambulante. Su segunda jornada comienza entre las 8 y las 10 de la noche.

Otra madre de familia, doña Magdalena García Durán, quien vive en Chimalhuacán, dice que vivir allá es un gran esfuerzo y un sacrificio, pero que vale la pena para tener un mejor lugar para sus hijos, pues en el centro

...si un niño está viendo que los otros se están activando, que están haciendo tonterías, quiera o no, los niños se acercan a ellos [...] digo que en una vecindad aprenden muchísimas cosas, hay muchos problemas de violación y problemas con vecinos que se están peleando. Y en La Joyita (Chimalhuacán) con nadie tengo problemas, vengo y cierro mi casa; no hay problema, llego bien noche. Ya tengo mi jardincito, está chico pero tiene sus flores.

Vivir en la periferia no soluciona el problema de la inseguridad pública, pero al parecer, no está tan acentuada como en el centro. Al menos eso se deduce de las entrevistas. En la noche no hay alumbrado público ni manera de regresar a la ciudad, porque no hay transporte público después de ciertas horas. Aunque algunas personas consideran que allá también existen “muchos malos” se dedican a asaltar, su percepción es menos negativa que la que tienen del centro.

Otros asentamientos menos periféricos se localizan en los municipios de Nezahualcóyotl y Naucalpan. Estas familias tienen más antigüedad en la ciudad, y sus viviendas se encuentran en colonias urbanizadas. Sus habitantes afirman que cuando arribaron a sus colonias no había ningún servicio. En Valle Dorado, Naucalpan, los mazahuas de Pueblo Nuevo pudieron conseguir un terreno grande en el que habitan alrededor de cien familias. Sus habitantes se dedican al comercio ambulante en la estación del metro de Cuatro Caminos y hay quienes también trabajan en el centro capitalino.

Los mazahuas de San Mateo son poseedores de predios habitados en las zonas de Tulyehualco, Las Minas, Gran Canal y en Cabeza de Juárez, en la Delegación Iztapalapa. También cuentan con asentamientos en el municipio de Chalco.

En la búsqueda de solución a los problemas de la vivienda, los mazahuas han establecido relaciones clientelares con el partido oficial. Al igual que otros habitantes pobres de la ciudad, estos vínculos se construyen a partir de la relación vertical con los líderes de los asentamientos irregulares, que actúan como intermediarios. Se establecen las redes informales con una relación patrón-cliente en las que se involucran la comunidad, los políticos y funcionarios gubernamentales de alto nivel (Cornelius, 1975). Tan sólo en Chimalhuacán, los mazahuas debían pagar su contribución a la lideresa Guadalupe Buendía Torres, mejor conocida como La Loba, dirigente de la denominada Organización de Colonias Populares, afiliada al PRI. En mayo de 2000, dicha agrupación pudo movilizar a unas 15,000 mujeres en apoyo al candidato presidencial de su partido, Francisco Labastida Ochoa. Con motivo de las elecciones, un hijo de La Loba compitió por el poder municipal con uno de sus antiguos aliados, Jesús Tolentino Román, dirigente de la organización Antorcha Popular, también de filiación priísta. El viernes 18 de agosto, la disputa por el poder municipal entre ambas agrupaciones derivó en un enfrentamiento armado del que por lo menos nueve personas perdieron la vida. “La Loba” fue acusada de instigar el enfrentamiento y a los pocos

⁹ Actuaba bajo el amparo de los gobiernos estatal y federal. Contaba, además, con grupos de pistoleros que le permitían asegurar la lealtad política de los colonos y reprimir a la oposición. Para agosto de 2000 había acumulado más de 300 denuncias penales (Agustín Ambriz y Rodolfo Montes, *Proceso*, 1242, 20 agosto de 2000).

días fue encarcelada después de muchos años de actuar con total impunidad.⁹

Las organizaciones fraccionaban los terrenos y vendían lotes a las familias de escasos recursos. El acceso a los servicios (agua, recolección de basura y alumbrado) eran también parte del negocio. Sobre todo, les redituaba a sus dirigentes políticamente porque con la movilización de sus afiliados lograban afianzar puestos de elección popular y cargos en el ayuntamiento local.

LOS MAZAHUAS FRENTE A LA DELINCUENCIA Y LA ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA

Tanto por sus actividades comerciales como por los lugares en que habitan, los mazahuas han enfrentado diversos problemas judiciales. En buena medida esto se debe a que en el centro capitalino se densifica la pobreza, pero también la riqueza de diversos grupos que cuentan con poder económico y político. También se densifica la criminalidad. Esto explica en buena medida por qué entre los mazahuas, sobre todo entre los de Pueblo Nuevo, haya quienes se involucran en actividades delictivas. Varios de sus miembros se encuentran en la cárcel purgando sus condenas por delitos del fuero común: robo a particulares, asalto bancario, lesiones y violación.

Las vecindades de La Mansión y Pensador Mexicano adquirieron fama de “casas de delincuentes”. Entre los vecinos y comerciantes de la Alameda Central eran ampliamente conocidas por su mala fama. En una ocasión, cuando apenas iniciaba mi trabajo de campo, pregunté a un aseador de calzado por la ubicación de algunas personas de Pueblo Nuevo:

Aseador: ¿Para qué los quiere ver?

Cristina: Estoy haciendo un estudio sobre la historia de ese pueblo y los quiero entrevistar para que me la platicuen.

Aseador: No le conviene hacer ese estudio, yo sé lo que le digo. No se vaya ni a acercarse a ellos. Son rateros, hasta los niños asaltan, así desde chiquitos ya saben robar. Si no quiere que le quiten su bolsa o que le vayan a meter un susto, ni los busque.

Cristina: Bueno, voy a andar con cuidado, pero dígame por dónde se ponen.

Aseador: ¡Otra vez! ¿No le estoy diciendo que no vaya? Allí usted si quiere que la asalten.

Cristina: *Sí, tal vez hay rateros, pero también hay unas personas de ese pueblo que trabajan como usted, dando grasa aquí en la Alameda, ¿no?*
 Aseador: *Sí, es cierto, algunos están en la Unión [de Aseadores de Calzado]. Ellos están porque se portan bien, si no ya los hubieran sacado. Pero con los otros hay que tener mucho cuidado [...] En 35 años que tengo de trabajar aquí conozco muy bien a la gente, no vaya, yo sé bien lo que le digo.*

Una mujer madura de La Mansión, señala que, efectivamente, en la vecindad viven personas que han cometido algún delito. Pero también aclara: “No es pa’ tanto, porque sí, sí es cierto, entre nosotros hay unos muchachos que roban, que se drogan, pero no son todos. Aquí es como en todos lados, aquí hay gente de todo. Aquí también tenemos gente que estudia y trabaja”. También considera que en la vecindad hay delincuentes, pero esto se debe a que los padres están ausentes, mientras que las madres “no pueden controlar a los jóvenes. Ellas les dicen a sus hijos que se porten bien, pero ellos no les hacen caso. Se salen a la calle, se juntan con los urbanos que andan por allí, andan en las drogas, andan atracando”.

Al momento de efectuar el trabajo de campo, esta mujer tenía un hermano y un hijo en prisión. Ambos estaban purgando sentencias por robo. Ninguno de los dos pudo salir bajo caución porque los jueces les dictaron una pena de nueve y siete años de prisión, respectivamente.¹⁰ Sin embargo, otra señora mazahua, que vive en una vecindad en calle Dos de Abril, habla de cierta complicidad de los parientes con los jóvenes que incurren en actos delictivos. Critica a los inquilinos de una de las vecindades mazahuas, porque considera que los delincuentes son protegidos por sus parientes:

Todos son familia de la señora RM. Usted la conoce [...] todos son parientes. Hay muchos rateros y por su culpa de ellos en la delegación no quieren venir a ayudarnos [...] Si yo tuviera una casa en otro lado

¹⁰ Cuando la sentencia es menor a cinco años de prisión, los sentenciados pueden solicitar y obtener su libertad bajo fianza. En esta misma vecindad y en la de Pensador Mexicano hay grupos domésticos que tienen a alguno de sus miembros en la cárcel y podrían quedar libres bajo fianza. Sin embargo, sus familiares no han podido reunir el dinero para pagar la fianza. Las sumas varían entre los 6,000 y los 12,000 pesos, según el caso y el juez que lo decide.

me iría de aquí, no tanto por estar mala la construcción, ya la reparamos con ayuda de la delegación que se demolió y construyeron módulos con otros materiales. Yo me voy de aquí si tuviera con qué. Es muy mal vivir para los niños, hay muchos vagos y mariguanos. Yo no sé cómo los de La Mansión siguen allí. Hace como dos años violaron a una muchacha entre cuatro. La pobre muchacha iba pasando muy de noche cuando la jalaron para dentro del zaguán y la violaron delante de su hijo. ¿Usted cree? Roban y se meten corriendo a la vecindad. La delegación no quiere venir por culpa de ellos, dicen que todos somos iguales. No es que todos sean así, pero sí todos son parientes. Luego se quejan de que la delegación no los quiere ayudar, pero ¿cómo no? Si allí hay harto ratero, tal vez no todos, pero sí todos son parientes.

Otras familias que viven en la vecindad también tienen parientes en el reclusorio. En 1998, la mala reputación de La Mansión había trascendido a los medios policiacos y a la nota roja:

La PGJDF [Procuraduría General de Justicia del DF] investiga a tres grandes bandas que agrupan en conjunto a más de 180 maleantes que se dedican a robar a transeúntes en el Centro Histórico, conocidos como Los Chicos de la Mansión, Los Koreanos y una conformada por niños de la calle, los Hijos de Nadie. Integrados principalmente por hombres de 10 a 30 años, operan en Alameda Central, Avenida Hidalgo, Reforma, Donceles, República de Chile, Garibaldi, Plaza Santo Domingo, República de Cuba, Belisario Domínguez, Santa Veracruz, Dos de Abril, Pensador Mexicano y Lázaro Cárdenas, desde Avenida Hidalgo hasta la Glorieta de San Martín [...] asaltan en diversos horarios, algunos emplean la llave china, amagan con arma blanca o de fuego en vía pública o entradas del metro. Son extremadamente violentos y en la mayoría de las ocasiones lesionan a sus víctimas.¹¹

De alguna manera, los parientes más cercanos de los asaltantes se benefician de las actividades delictivas, pues lo que obtienen representa un ingreso adicional. Aquí el problema consiste en que la comunidad ha perdido el control sobre el comportamiento de sus jóvenes. Los

¹¹ *La Jornada*, 11 de septiembre de 1998, p. 58.

mazahuas reprueban el comportamiento de sus paisanos que habitan en La Mansión y Pensador Mexicano, pues consideran que, por su culpa, a todos los miembros del pueblo se les identifica como delincuentes. Perciben que son objeto de la construcción de estereotipos negativos altamente discriminatorios que afectan a todo el grupo étnico.

Los mecanismos de control con los que cuentan los mazahuas para regular la conducta de sus jóvenes no son muy eficaces. Las madres suelen regañar a sus hijos, darles consejos, golpearlos, pero nada más. Como muchos capitalinos, ellas no saben cómo manejar este tipo de problemas.

Magdalena García Durán, dirigente de la Alianza de Organizaciones Indígenas de la ciudad de México, se ha especializado en los últimos años en abogar por los detenidos mazahuas y gestionar su salida de la cárcel cuando son acusados de algún delito. Es una de las pocas mujeres del grupo de 40 a 50 años de edad que sabe leer y escribir porque acudió a cursos de alfabetización para adultos. También ha tomado varios cursos de derechos humanos, lo que le ha servido para abogar por los miembros de su grupo y presentarse en los tribunales como “persona de confianza” de los detenidos. Reprueba la conducta delictiva y la atribuye al medio social de la ciudad, pues señala que en San Antonio Pueblo Nuevo:

... antes sólo tomaban pulque y no había rateros, los golpeaban en San Antonio Pueblo Nuevo para que dejaran de ser rateros. Se siente mal que los jóvenes roben. Quizá porque nosotros somos comercio en vía pública abandonamos a los hijos, salimos a vender y los dejamos, no sabemos si comen o no comen, si salen con unos amigos o no salen [...] Creo que como padres de familia tenemos mucha culpa. Yo me culpo, como padres que tenemos mucha culpa [...] por no saber educarlos, por no saber asesorarlos y más que nada haya unas madres de familia que están de acuerdo que sus hijos aticen, que sus hijos roben y eso no está bien [...] Porque de allí no le estoy dando alas de hacer las cosas, pero se lo digo, hágalo, hijo, y que al rato te voy a sacar, y entonces él se siente libre, ellos se sienten libres, pero si lo voy a decir así, pues es un miedo a que mi mamá no está de acuerdo, o mi papá no está de acuerdo [...] Pero si yo le digo así, pues entonces estoy de acuerdo o si ya robó yo voy rápido y lo saco y al rato vuelve a robar y al rato otra vez y entonces yo estoy de acuerdo [sic, transcripción literal. Entrevista grabada por Igreja].

El testimonio de la señora Magdalena habla de un *ethos comunitario* que se presenta como un modelo ideal, un “deber ser” que se opone a las conductas reprobables de quienes han caído en la delincuencia. Reconoce la poca vigilancia de los padres sobre sus hijos y, en especial, la falta de atención de las madres. Este *ethos* es un modelo que establece reglas de comportamiento a partir de valores compartidos. Su testimonio expresa más un modelo que una realidad empírica, en la medida en que no necesariamente corresponde a las prácticas sociales. Como vimos en el capítulo 2, en Pueblo Nuevo los caciques se apoderaron de las tierras que no les pertenecían, propiciaron el uso y abuso sobre el cuerpo de las mujeres y cometieron múltiples homicidios.

Otras mujeres han encarado el comportamiento delictivo de sus parientes, aun a costa de que sean privados de su libertad. Las violaciones de niños en las vecindades han sido frecuentes. Algunas han sido cometidas por miembros de la comunidad.

Éstos, sin embargo, no son los únicos problemas que enfrentan los mazahuas, pues ellos también han sido víctimas del delito, tanto en el Centro Histórico como en la periferia de la ciudad. Uno de los pleitos legales en los que se vieron involucrados explica su situación de vulnerabilidad. El 15 de septiembre de 1998, como todos los años, los que viven en las vecindades del centro acudieron con sus niños al Zócalo capitalino con motivo de las fiestas patrias. Iban a vender los productos que desde semanas anteriores habían venido elaborando en sus vecindades: cornetas adornadas con papel de china, banderas y huevos rellenos de confeti y harina. En medio de la multitud, un niño mazahua de aproximadamente 8 años fue golpeado por un hombre que iba acompañado de otras 15 personas, todas de Tepito. Debido a que se armó una trifulca, llegó la policía y detuvo a once mazahuas, entre ellos, tres menores de edad y dos mujeres, quienes fueron acusados de robo y lesiones por parte del grupo antagonico. Los mazahuas fueron acusados de formar parte de una banda criminal denominada, Los Cubanos, nombre que les fue dado en la agencia del ministerio público debido a que varios de los detenidos residían en la calle de República de Cuba.¹²

¹² Para una información más detallada de ese suceso, véase la tesis de Rebecca Igreja (2000).

Los mazahuas buscaron arreglar las cosas “por las buenas” al ofrecer dinero a las autoridades policiacas para que sus presos fuesen liberados. Esta manera de arreglar los problemas ha sido un patrón persistente entre los mazahuas lo que puede explicarse por su condición de minoría. Consideran que en un enfrentamiento tienen todas las de perder. Además desconocen los procedimientos jurídicos y es frecuente que carezcan del apoyo de abogados. El posible apoyo que pudieran obtener de su relación con los partidos políticos de oposición, o con la comisión de derechos humanos, es tomada con reserva.

Desde los años sesenta, Enrique Valencia observó que un factor que incidía intensamente en la situación delictiva de La Merced se hallaba en la falta de un control social adecuado de la zona y en muchas ocasiones, a la colusión de la policía con los propios transgresores de la ley. “El soborno sobre todo es frecuente en las violaciones que cometen los vendedores ambulantes, los conductores de vehículos y los ladrones menores, que suelen tener ‘cuotas’ y aranceles fijos que les garantizan la impunidad correspondiente” (Valencia, 1965: 187).

Pero la vulnerabilidad de los mazahuas no sólo se debe a la complicidad de la autoridad con los infractores de la ley. Los propios encargados de velar por la seguridad de las personas se convirtieron en su principal amenaza. El 2 de agosto de 1997, soldados armados que estaban de descanso sostuvieron una riña a las 4:45 de la madrugada en las inmediaciones del Metro Hidalgo. Dispararon contra Jacinto Maya Mondragón y Enrique Martínez Maya, ambos inquilinos de la vecindad de Pensador Mexicano. Enrique venía de trabajar en el aseo de calzado en la zona de Garibaldi y fue con Jacinto a comprar unos tacos. Al pasar por una cantina encontraron a los soldados disparando. Jacinto murió y Enrique fue herido de gravedad. El ministerio público de la VI Agencia detuvo a los cinco soldados y en abril de 1999 corría el rumor de que ya los iban a liberar, cosa que ocurrió semanas después.

Una mujer de La Mansión comentó que frecuentemente andan soldados disparando y acostumbran embriagarse en dos cantinas de la zona denominadas Los Asomantes y Los Chicos. Otra vecina, muestra unos tugurios ubicados en Santa Veracruz donde se ejerce la prostitución infantil y los soldados se drogan. Estos últimos antros son conocidos como “picaderos”.

La policía ha llegado a las vecindades donde viven los mazahuas a hacer “operativos”, lo que origina la extorsión de los jóvenes mazahuas. Según pude observar, estas acciones se integraban a una cadena de circunstancias que obligaban a la gente a delinquir. Una vez que una persona ha pisado la cárcel se convierte en presa de la extorsión. Su libertad estará condicionada al pago de “mordidas” a la policía. Es muy fácil que cualquiera vuelva a ser incriminado por supuestos delitos si tiene antecedentes penales.

Frente a todos estos problemas, los mazahuas tratan siempre de arreglar las cosas “por las buenas” y evitar la confrontación. Este patrón lo siguen en diversos aspectos de su vida.

En 1997, una joven de 18 años fue encañonada con una pistola y violada por un comerciante ambulante que anteriormente había sido su novio. Él vendía, igual que ella, a un lado de la ex cárcel de mujeres, en el entronque de avenida Ermita Iztapalapa y Calzada Ignacio Zaragoza. La joven resultó embarazada y sus padres decidieron que no abortara, no por pruritos morales, sino por el temor de que su hija perdiera la vida. La criatura fruto de la violación fue bien recibida por los abuelos, pues “ella también lleva nuestra sangre, y pobrecita, no tiene la culpa de nada”. Después de varios meses la víctima no terminaba de reponerse de la agresión y había caído en una profunda depresión. La familia de la víctima conoce al agresor, pero no interpuso ninguna demanda por temor a sufrir represalias. ¿Cómo procesar internamente el conflicto que se deriva de la agresión sufrida en carne propia? La madre le dijo a su hija: “Mira, de aquí en adelante tienes que ser muy fuerte, tienes que ser muy hombre para salir adelante”. Buscaba también la manera de que su hija recibiera terapia. Uno de los hermanos de la víctima señaló: “Eso le pasó a mi hermana por no querer irse a vivir con él (en unión libre). Mejor se hubiera ido con él, así por las buenas, y no la hubiera violado”.

Otra mujer comenta que cuando era muy joven fue violada. Trabajaba como mesera en un restaurante de medio pelo y repartía comida a domicilio. En una ocasión fue atacada sexualmente por un albañil que laboraba en una obra de construcción. De ahí quedó embarazada: “Después fui hablar con el señor para decirle que iba tener niño y que no tenía dinero. Él dijo que iba a ayudar, que me iba a dar dinero para mis gastos y los del niño. Por un tiempo sí dio, como dos años, pero después ya no lo volví a ver.”

Los mazahuas buscan arreglar sus conflictos por “las buenas” debido a que su condición de minoría étnica y su pobreza los colocan en una situación de suma vulnerabilidad y carecen de poder para enfrentarlos de otra manera.

El medio ambiente social en el centro de la ciudad es un factor que propicia que muchas familias de Pueblo Nuevo se vayan a residir a la periferia de la ciudad. Los mazahuas de San Mateo, que no viven en el centro, no tienen gente en los reclusorios. Al menos supe que así sucediera durante el trabajo de campo. Los de San Mateo tampoco vivieron el proceso anómico que experimentaron los de Pueblo Nuevo antes de ser expulsados por conflictos violentos. Los primeros tuvieron que salir huyendo. Los caciques controlaron el poder político en el pueblo durante décadas. En contraste, los de San Mateo tienen mayor oportunidad de reunirse con la gente de su pueblo y, a pesar de los conflictos derivados de la explotación forestal, han podido tomar medidas conjuntas para frenar la delincuencia y la drogadicción.

La vulnerabilidad de los mazahuas ante la delincuencia se refuerza con la impunidad con la que actúan los delincuentes. Asimismo, al igual que otros indígenas migrantes y miles de mestizos, los mazahuas no tienen acceso a instituciones especializadas para rehabilitar a los drogadictos. Es de sobra conocido que los reclusorios son verdaderas “universidades del crimen”, que lejos de rehabilitar, terminan hundiendo más a sus víctimas. Algunas denominaciones religiosas, como los evangélicos, realizan diversas actividades para reincorporar a los drogadictos, y he sabido de algunos casos de mazahuas que han sido rehabilitados.

La ciudad es la expresión de la estructura social desplegada en el espacio. En este sentido, podemos concluir que el sistema de clasificación social de origen colonial ha colocado a los indígenas migrantes en una posición de marginalidad, pues en parte y bajo ciertos aspectos, están incorporados a la vida urbana, sobre todo al trabajo. Pero por otro lado y bajo otros aspectos, son excluidos. Este proceso de inclusión y exclusión se manifiesta tanto en las ocupaciones a las que tienen acceso, como en los lugares en que habitan.

La situación de marginalidad expone a los miembros de las comunidades—sobre todo a los jóvenes—a problemas de drogadicción y delincuencia. Éstos se presentan como la mayor amenaza para la

continuidad de la comunidad extendida y afecta tanto a los que viven en la ciudad como a los que permanecen en el pueblo. Los mazahuas luchan contra estos efectos destructivos, ya sea enviando a sus hijos de regreso al pueblo o poniéndolos a trabajar para mantener un mayor control sobre ellos. Los migrantes manifiestan un fuerte apego a sus tradiciones y tienen a su lugar de origen como un referente fundamental de su identidad. Este último se contrasta positivamente con la influencia nociva de la ciudad. Permite a los mazahuas acudir al *ethos* comunitario para normar la conducta de sus jóvenes en el medio urbano. A pesar de ser importantes aportadoras de dinero y, a veces, las únicas sostenedoras de su hogar, las mujeres continúan siendo las principales responsables de la crianza y el cuidado de sus hijos. Por tal motivo, también son las más activas promotoras de la tradición comunitaria en la ciudad.

CAPÍTULO 7

LA RECONSTITUCIÓN DE LA COMUNIDAD ÉTNICA EN LA CIUDAD

INTRODUCCIÓN

Como hemos visto, el proceso de etnicización al que están sujetos los mazahuas en la ciudad de México amenaza la integridad de la comunidad extraterritorial. En este capítulo analizo los procesos de identidad social y los mecanismos a través de los cuales los mazahuas reconstituyen la comunidad en la ciudad.

Uno de los primeros problemas con que tropieza el observador externo radica en la dificultad de reconocer quiénes son mazahuas y quiénes no lo son. Entre los comerciantes en la vía pública, así como entre los albañiles, entre los jóvenes y aun en los vecindarios, es realmente difícil distinguir a primera vista quiénes forman parte de las comunidades mazahuas. A partir de la segunda generación de inmigrantes (los hijos de los migrantes de primera generación que llegaron a la ciudad de México en su primera infancia y aquellos que nacieron en ella) se presenta una situación de cambio drástico en diversos elementos de su cultura material. El observador externo no cuenta con elementos para distinguir, por ejemplo, a una mujer mazahua de la comerciante mestiza que se encuentra a su lado, pues ambas se expresan en español y utilizan la misma indumentaria. Con el tiempo, se aprende que a veces basta con ver a una mujer portando aretes producidos en San Felipe del Progreso o un collar de cuentas de plástico para identificarla como mazahua. Sin embargo, esto sólo se puede hacer si quien observa ha aprendido a interpretar dichos objetos como datos indiciales. Si esto sucede en el caso de las mujeres, es más difícil todavía distinguir a un hombre mazahua del que no lo es, ya que tradicionalmente han sido ellas las principales portadoras de los indicios de identificación más visibles.

No es posible, por tanto, definir la identidad de un grupo o colectividad sólo a través de los indicios de identificación, es decir, de aquellos elementos objetivados de su cultura que son visibles para el observador externo. No obstante, me referiré a algunos de ellos, pues nos ayudan a distinguir a los mazahuas según su generación, sin pretender con ello establecer tipologías, pues en la cultura no hay unanimidades ni uniformidades. La pertenencia a un grupo o colectividad se define por el hecho de que sus miembros comparten, al menos parcialmente, el núcleo de las representaciones sociales que le es propio.

CAMBIO Y CONTINUIDAD EN TRES GENERACIONES DE MIGRANTES

Migrantes de primera generación

Por migrantes de primera generación entendemos a todas aquellas personas que emigraron de manera definitiva a la ciudad en la etapa adulta de su vida. Los procesos de socialización y endoculturación, así como la incorporación de los atributos básicos de su personalidad los adquirieron en su lugar de origen. Estas personas no contaban con redes de soporte que facilitaran su tránsito a la ciudad, tenían poca experiencia en su trato con los mestizos de la urbe, tropezaron con las fronteras del idioma, se encontraron sin alojamiento permanente y con pocas oportunidades laborales.

Quienes integran esta primera oleada tienen alrededor de 80 años de edad, y en su mayoría han fallecido. Los procedentes de San Antonio Pueblo Nuevo llegaron a trabajar y a alojarse en La Merced, aunque también hubo familias que fueron a vivir a unas cuevas ubicadas en las afueras de la ciudad (Río Hondo), cerca de Los Remedios, Naucalpan. La señora Magdalena García comenta que sus abuelos habitaron en ellas y posteriormente se trasladaron a la “vecindad madre” de Belisario Domínguez 10. A ésta se incorporaron después otros miembros de su comunidad. Los mazahuas procedentes de San Mateo llegaron directamente a La Merced (véase capítulos 5 y 6).

Los migrantes de esta primera generación atravesaron por una situación de liminalidad, es decir, por un periodo de ambigüedad con respecto a las restricciones culturales y clasificaciones sociales. En la fase liminal se abrió un umbral que, de acuerdo con nuestra teoría, era posible que el cambio los condujera al desmembramiento comunitario y al olvido de sus paradigmas tradicionales, o por el

contrario, los llevara a afianzar sus vínculos grupales y a dar una nueva significación a sus elementos culturales distintivos. La fase liminal representa una etapa del cambio en la que se produce una reinterpretación del pasado con miras hacia un futuro orientado.

La ambigüedad en el periodo liminal del cambio impone a los individuos y a los grupos un umbral limitado, en este caso, por una doble frontera: la establecida por los propios migrantes y por la que erige y mantiene vigente la sociedad receptora.

La primera frontera fijó los límites impuestos a los individuos desde su propio grupo de pertenencia. En el caso de San Antonio Pueblo Nuevo, la sobrevivencia individual dependía de la unidad grupal. Un gran número de familias estaba integrado por viudas y huérfanos en total desamparo. No hablaban español ni tenían alojamiento ni trabajo, y menos aún, redes de soporte en la ciudad. Su sobrevivencia dependía del grupo y de ciertos intermediarios culturales bilingües, quienes, a su vez fueron los dirigentes de la facción derrotada en la lucha agraria. Dichos actores pudieron brindar cierta protección a los más desamparados en virtud de que contaban con algunos conocimientos de la ciudad derivados del trabajo estacional (en La Merced) y de sus vínculos con los agentes gubernamentales con quienes se habían relacionado en la lucha agraria. Los migrantes se identificaban por la experiencia común de la expulsión violenta. El anhelo de regresar al pueblo, la esperanza de que algún día se les hiciera justicia y recuperar la tierra que les fue arrebatada mantuvieron unida a la comunidad emigrada. A través de sus intermediarios, los mazahuas continuaron demandando el pedazo de tierra que les correspondía en el pueblo. Sus pertenencias socioterritoriales y el apego simbólico afectivo al territorio ancestral operaron también como elementos de significación en la reconstitución de la comunidad étnica en la ciudad.

La emigración de los miembros de San Mateo fue menos violenta que en Pueblo Nuevo. Se trata, como señalamos, de un éxodo provocado por las carencias económicas. Sin embargo, al igual que en el caso anterior, los migrantes de la primera generación tuvieron necesidad de contar con redes de sociabilidad y de ayuda mutua integradas por parientes y paisanos para conseguir empleo. El trabajo en la ciudad de México representó para este grupo una actividad complementaria al trabajo agrícola: "Para nosotros, sin ciudad no

hay campo. No se puede vivir sólo de lo que da la tierra. También decimos que sin campo no hay ciudad, pues lo que ganamos acá es muy poco para vivir” (señor José Atanasio Benítez).

El interés compartido por conservar sus derechos agrarios, realizar mejoras en los servicios del pueblo natal y obtener beneficios de la tala del bosque los mantuvo unidos. Frente a los sucesivos miembros del comisariado de bienes comunales y rapamontes locales, los emigrantes establecieron alianzas con aquellos que compartían estos intereses y vivían en el pueblo. Así, los intereses compartidos ligados a las actividades agrícolas y la lucha por sus derechos agrarios favorecieron la reagrupación comunitaria en el contexto urbano.

La segunda barrera que condicionó la ambigüedad en la etapa liminal se ubica en la actitud recepcional adoptada por los individuos, grupos e instituciones de la sociedad de acogida. Como vimos en el capítulo correspondiente, los mestizos de la ciudad de México han compartido, en mayor o menor medida, el núcleo de las representaciones sociales que tienden a colocar a los indígenas en una condición de minoría discriminada.

En ambos casos, los migrantes de la primera generación orientaron sus prácticas a partir de un umbral delimitado por el *habitus*¹ y por su posición subordinada en el espacio social. Se incorporaron al trabajo pesado y al comercio informal, y se integraron a ciertos nichos ecológicos donde fundaron sus vecindades étnicas, en pleno corazón de la ciudad. Los miembros de esta generación vivieron en carne propia la discriminación étnica, por lo que adoptaron prácticas orientadas a evitar, en lo posible, que sus hijos también la experimentaran. Procuraron que las nuevas generaciones aprendieran a hablar el español y eliminaran algunos indicios de identificación étnica.

¹ Al discutir la relación entre determinismo y libertad, condicionamiento y creatividad, lo consciente y lo inconsciente, Pierre Bourdieu (1991: 96) señala que el *habitus*, entendido como sistema de disposiciones duraderas, tiende a condicionar la libertad y la frontera entre lo deseable y lo posible: “Debido a que el *habitus* es una capacidad infinita de engendrar en total libertad (controlada) productos –pensamientos, percepciones, expresiones, acciones– que tienen siempre como límites las condiciones de su producción, histórica y socialmente situadas, la libertad condicionada y condicional que asegura está tan alejada de una creación de imprevisible novedad como de una simple reproducción mecánica de los condicionamientos iniciales.”

Los migrantes de esta generación se distinguen de quienes les sucedieron en diversos aspectos. Las siguientes oleadas de migrantes se incorporaron a la ciudad cuando ya se había establecido el flujo migratorio. Esto significa que, a diferencia de los primeros, contaban ya con una ruta migratoria establecida; tenían a su favor redes de soporte y apoyo mutuo integradas por parientes y otros miembros de su comunidad; podían acceder a un espacio para habitar, al menos temporalmente y contaban con la asesoría de los primeros migrantes para su desempeño laboral, así como una visión anticipada de su vida cotidiana en el medio urbano.

Una vez establecido y regularizado el flujo migratorio, en las comunidades de origen siempre han habido personas dispuestas a emigrar de manera temporal o definitiva debido a que cuentan con redes de soporte en la ciudad, las cuales se convirtieron en un factor adicional de atracción a la ciudad.

Migrantes de segunda generación

La distinción entre migrantes de primera, segunda y tercera generación tienen el propósito de distinguir a quienes nacieron en la ciudad de México de los que nacieron en el pueblo. Las mujeres mazahuas han protestado, con justa razón, de que en la ciudad de México se les siga identificando como “migrantes”, pues muchas de ellas nacieron en la capital.

Tomando en consideración el comentario anterior, señalaré sólo con fines heurísticos, que la segunda generación está integrada por todas aquellas personas que llegaron a la ciudad de México en su infancia, así como por todas las que nacieron en ella y que son hijos de los primeros migrantes. Todas estas personas recibieron, total o parcialmente, los elementos primarios de socialización y endoculturación en el contexto urbano. Si bien entre ellas hay quienes tienen alrededor de 60 años, en su mayoría hoy tienen entre 40 y 50 años de edad. Se distinguen de sus padres porque hablan con mayor fluidez el español aunque se nota una marcada diferencia con respecto al habla y al acervo lingüístico de los mestizos.² Entre ellos hay quienes también hablan el mazahua y otros que solamente lo entienden.

² Los mazahuas suelen cambiar algunos artículos y sustantivos, sobre todo en lo que se refiera al género (el, la, los, las) y al número (singular y plural) y tienen cierta entonación. En diversos estados del país la gente del D.F., llega a ser

La mayoría de sus mujeres ha dejado de emplear el atuendo tradicional de forma cotidiana y, salvo algunas excepciones, son analfabetas. Sus padres, involucrados en la lucha por la sobrevivencia, nunca las enviaron a la escuela por considerar que sólo las ricas podían acceder a ella y porque era más importante que sus hijas aprendieran los quehaceres del hogar (igual que en el pueblo) y contribuyeran al gasto familiar.

Todos los emigrantes de segunda generación vivieron desde pequeños la discriminación étnica en la ciudad. Todos o casi todos los pertenecientes a Pueblo Nuevo sufrieron desde niños las persecuciones policiacas, las *razzias* y presenciaron las persecuciones y el encarcelamiento de sus madres, hermanas, tías y abuelas a causa de la represión gubernamental en contra del comercio en la vía pública.

Entre los migrantes de esta generación hay mujeres que trabajaron como empleadas domésticas desde los siete u ocho años de edad, lo que permitía a sus grupos domésticos contar con ingresos adicionales y protegerlas de los abusos policiacos. Estas mujeres recibieron una parte de su aculturación (y conformación de los atributos básicos de su personalidad) en los hogares de los mestizos para quienes trabajaban. Aprendieron nuevos hábitos alimenticios, otras formas de vestir y consumos que posteriormente fueron transmitidos a sus hijos.

Los miembros de esta generación han incorporado una serie de cambios adaptativos con los que buscan pasar “desapercibidos” en la ciudad. Si bien transformaron diversos elementos culturales que operan como indicios de identificación, tales como el atuendo y la lengua, esto no sucedió en todos los casos. Además, hacen un uso selectivo de los elementos de su cultura material y dependiendo del contexto. Suelen utilizarlos como símbolos de pertenencia y afirmación étnica en los rituales y ceremonias que se realizan en la ciudad y en el lugar de origen. También los emplean como marcas o emblemas de contraste cuando es necesario mostrarse como un actor social colectivo y hacer reconocer su identidad étnica por otros con quienes interactúan.

identificada por su habla. Se dice que los defeños hablamos “cantadito”. Tal vez la entonación, ampliamente compartida entre las clases populares, tiene alguna relación con el habla del idioma español entre los indígenas del altiplano.

Migrantes de tercera generación

Entre los emigrantes de tercera generación hay algunos que tienen más de 40 años, que, como la señora Magdalena García, son los nietos de quienes integraron la primera oleada. Sin embargo, la mayoría de las personas que podemos identificar como miembros de esta generación son menores de 20 años. Entre ellos hay algunos que son padres de una cuarta generación de niños menores de 5 años.

A diferencia de sus padres, estos jóvenes tuvieron la oportunidad de ir a la escuela, saben leer y escribir, se comunican en español y, en su mayoría, no hablan la lengua de sus abuelos. Aun así, existen una serie de barreras para que los jóvenes puedan ser asimilados a la sociedad mestiza. Al igual que sus padres y abuelos, ellos deben trabajar para costearse su alimentación, útiles escolares y uniformes. Sus niveles de escolaridad son bajos, situación que los coloca en franca desventaja frente a los niños que tienen la posibilidad de dedicarse únicamente a sus estudios. Sólo una franca minoría accede a la educación superior.

Los jóvenes de Pueblo Nuevo manifiestan un abierto rechazo a ser identificados como indígenas debido a las connotaciones negativas que dicha identidad entraña. Sin embargo, comparten diversos símbolos con los miembros del grupo étnico de pertenencia. Suelen acudir con frecuencia en las fiestas, rituales y ceremonias que se realizan en el lugar de origen de sus abuelos. Los de San Mateo se autodefinen como miembros de ese pueblo aunque hayan nacido en la ciudad. Se pintan el pelo de verde y de morado, se tatúan el cuerpo con imágenes religiosas, les gusta el rap y la cumbia, pero también participan en las ceremonias comunitarias.

Los jóvenes mazahuas, sobre todo los varones, llegan a integrarse a bandas juveniles que se conforman en los vecindarios en que habitan y no tanto por su pertenencia étnica. Han desarrollado lazos de amistad con muchachos de otros orígenes y procedencias, con quienes se reúnen en la calle.

Algunos adultos, migrantes de segunda generación, disculpan a sus jóvenes y comentan que antes ellos eran iguales: manifestaban su abierto rechazo a hablar la lengua materna debido a las burlas y ofensas que recibían de los “urbanos”. Sin embargo, señalan que como adultos tratan de aprender la lengua de sus padres. Es probable que este tipo de fenómenos esté mostrando cambios relacionados

con la “circulación social” ligados a la etapa del ciclo de vida, más que un cambio cultural profundo (cambio por mutación), lo que implicaría el cambio de identidades sociales.³

Hay que considerar también que el contexto urbano ha cambiado y que las identidades sociales siempre son un producto situacional y relacional. Actualmente, para los mazahuas es importante mostrar su identidad étnica y hacerla reconocer por otros, ya sea para negociar los espacios para el comercio en la vía pública, para solicitar vivienda o cuando sus miembros son presentados ante las agencias del ministerio público cuando son acusados de algún delito. Consideran que ser indígena puede ayudarles a distinguirse positivamente de los delinquentes, como veremos más adelante.

Uno de los problemas que más afectan a los mazahuas que radican en la capital, consiste en las pocas alternativas de desarrollo para sus hijos. Tienen pocas oportunidades de movilidad social porque su acceso a la educación está limitado y porque difícilmente podrán acceder a empleos bien remunerados, como mencionamos en los capítulos anteriores. En la ciudad están expuestos a múltiples riesgos debido a que desde pequeños crecen en la calle y se ven involucrados en el consumo de drogas o en la comisión de delitos. También se convierten en víctimas de abuso y extorsión. Bajo estas condiciones de vida, forman parte de aquel amplio espectro de jóvenes “hijos de la crisis” que carecen

... del entrenamiento disciplinario en el manejo del tiempo, del espacio y de sus cuerpos que proporciona la escuela, las instituciones religiosas y otras instituciones oficiales o semioficiales que limitan o guían la resistencia, cuando es inevitable, dentro de canales aceptables. Cuando estos mecanismos están ausentes o no están a la disposición, muchos niños [...] adquieren o desarrollan prácticas, valores y relaciones

³ Desde Margaret Mead, la antropología mostró que la adolescencia representaba una etapa conflictiva para los individuos, pero no en todas las culturas. Estudios posteriores mostraron que en la cultura occidental los adolescentes suelen ser considerados como niños grandes o como adultos jóvenes, quienes al buscar su independencia con respecto a los adultos, suelen rechazar algunas normas y pautas culturales. Sin embargo, cuando llegan a la vida adulta muchos se comportan de manera semejante a la de sus progenitores.

sociales semejantes a los de la sociedad en general, pero sin el respeto a la autoridad que acompaña a una socialización exitosa. Están siendo formados en campos sociales colocados al margen del control del Estado, campos desprovistos de las normas disciplinarias que contribuyen a la producción de sujetos dóciles (Foucault, 1976). Como tales, constituyen potenciales reclutas del crimen organizado (Binford, 2000: 30).

Los riesgos se encuentran siempre presentes en la ciudad, sobre todo cuando se crece en la calle. Por esta razón, el apego a la comunidad de origen, los lazos comunitarios de solidaridad y el respeto a la tradición constituyen una de sus pocas alternativas para evitar, en lo posible, que sus hijos sean sujetos de una aculturación negativa y autodestructiva. Sin embargo, los mecanismos internos de control social no siempre son eficaces.

Desde una perspectiva meramente descriptiva de la cultura que considera básicamente los elementos de la cultura material, se podría concluir que aquellas colectividades culturales que, como los mazahuas, han dejado de hablar su lengua y de portar algunos elementos distintivos o indiciales de su pertenencia étnica, se han convertido en mestizos. Esta visión, ampliamente compartida por los antropólogos hasta hace algunos años, es la dominante en las instituciones gubernamentales con quienes los mazahuas se ven involucrados. Esta visión alude a la incapacidad del observador para encontrar indicios de identificación étnica, por lo cual, a los jóvenes mazahuas se les niega su derecho a la autoadscripción.

Los jóvenes migrantes de tercera generación no hablan mazahua ni utilizan su atuendo de manera cotidiana. Sin embargo, se adscriben a su comunidad y son reconocidos por los miembros de su grupo. El no-reconocimiento de su derecho de autoadscripción corresponde a una esencialización de lo indígena que reduce la distinguibilidad cultural a una serie de “rasgos” folclóricos y confunde la identidad con ciertos “rasgos” culturales. De acuerdo con Fredrik Barth (1976), los grupos étnicos son entendibles como categorías de autoadscripción y adscripción por otros y se definen por los límites de sus fronteras y no por sus contenidos culturales. No obstante, aunque alguna base cultural debe haber, no siempre es posible identificarla a partir sólo de los indicios de identificación, como se muestran en el caso de los mazahuas.

En la lucha simbólica por las clasificaciones sociales, los mazahuas luchan hoy por distinguirse y ser reconocidos como una colectividad cultural distintiva. Frente al incremento de la delincuencia en la ciudad y ante las fuerzas destructivas que inciden sobre todo en sus jóvenes, los mazahuas oponen el *ethos* comunitario. De ahí que para ellos sea hoy muy importante que los niños conozcan y aprendan “la tradición”.

Por último, es conveniente señalar que los cambios que se muestran en tres generaciones no pueden atribuirse solamente a los que emigraron a la ciudad, ya que en los lugares de origen se vive una situación similar. En los pueblos de los que proceden los mazahuas, se han vivido las presiones aculturativas del Estado y sus instituciones, sobre todo a partir de su acción educativa. El cambio sociocultural que se registra en los pueblos de origen es multicausal. No obstante, el trabajo migratorio se ha convertido en la principal y, a veces, en la única alternativa para los jóvenes, por lo que el aprendizaje del español, la asistencia a la escuela y la adopción de nuevos patrones culturales se experimentan día a día en el lugar de origen. Por otra parte, no podemos separar arbitrariamente a los migrantes de quienes permanecen en el pueblo pues, como hemos visto, unos y otros forman parte de la misma comunidad. Constituyen un grupo real de interacción que, con la migración, ha trascendido las fronteras locales y regionales.

IDENTIDAD Y CAMBIO CULTURAL

A partir de la distinción entre formas objetivadas y subjetivadas de la cultura, interpretamos el trabajo empírico con base en diversos elementos que nos muestran cambios pero también persistencias culturales. Los migrantes mazahuas de segunda y tercera generación han incorporado un conjunto de prácticas de la sociedad receptora, pero lo han hecho no de forma total y absoluta. Han incorporado selectivamente elementos ajenos pero también han empleado aquellos que forman parte del repertorio cultural mazahua, mismos que les permiten establecer marcas de contraste para distinguirse de otros grupos y colectividades. Los mazahuas, además, cuentan con agentes transformadores cuyas prácticas se orientan tanto hacia la reagrupación de la comunidad como a la resignificación cultural. Tienen como referencia un conjunto de paradigmas tradicionales (*root*

paradigms)⁴ con los que convocan a la cohesión comunitaria, apelan a la memoria colectiva y se distinguen, subjetivamente, de otros actores sociales. Estas características sitúan a los mazahuas lejos del cambio por mutación y los ubica como una de las colectividades culturales que han realizado un conjunto de cambios adaptativos (cambio por transformación) sin que esto haya llegado a trastocar cualitativamente su identidad colectiva (cambio por mutación).

La identidad como distinguibilidad

Las identidades individuales y colectivas tienen un carácter intersubjetivo y relacional, toda vez que son el resultado de la interacción social. No son fenómenos solipsistas, ni un atributo o una propiedad intrínseca del sujeto. La identidad no se reduce al haz de datos objetivos, por lo que no puede deducirse solamente por los elementos de la cultura objetivada. Desde el punto de vista del actor social “no todos los rasgos culturales inventariados por el observador externo son igualmente pertinentes para la definición de su identidad, sino sólo algunos de ellos socialmente seleccionados, jerarquizados y codificados para marcar simbólicamente sus fronteras en el proceso de su interacción con otros actores sociales” (Giménez, 1996: 13).

En el capítulo “Persistencia y cambio cultural” abordamos la distinción entre las formas objetivadas y formas subjetivadas la cultura. Homologamos el concepto de formas subjetivadas con el de *habitus* de Bourdieu y con el de representaciones sociales desarrollado por Serge Moscovici y la escuela francesa de psicología social. De acuerdo con esta teoría, la identidad tiene que ver con la organización, por parte del sujeto, de las representaciones que tiene de sí mismo y de los grupos a los que pertenece, así como de los otros y sus respectivos grupos (Giménez, 1996: 14). En este sentido, las representaciones sociales son campos conceptuales o sistemas de nociones que sirven para construir la realidad. Son operativas, pues se presentan como realidades preformadas, como marcos de interpretación y como guías potenciales para la acción. De acuerdo con Gilberto Giménez, la identidad:

⁴ Shinar (1994) se refiere a los paradigmas tradicionales en tanto elementos que se interpretan como tradicionales, tales como las referencias a un origen común, real o inventado, así como a ciertos elementos culturales que permiten a las colectividades culturales distinguirse de otras. Entre ellas están la lengua, la religión, el atuendo, el apego a los antepasados, a los mitos, etcétera.

...resulta de la interiorización selectiva, distintiva y contrastiva de valores y pautas de significados por parte de los individuos y de los grupos. Por eso se puede afirmar que no es más que el lado subjetivo de la cultura. Es también aquello que hace surgir a los actores sociales como sujetos agentes (agency) (Giménez, 1998: 17).

Así como no hay sujetos sin cultura, ni cultura sin sujetos, también podemos afirmar que sólo existe identidad en y para actores sociales individuales y colectivos que se encuentran situados en contextos históricos específicos y socialmente estructurados. De esta forma, la identidad sólo puede ser analizada desde el punto de vista intersubjetivo y relacional de los individuos, grupos y colectividades que pugnan por distinguirse, defenderse o contraponerse a otros individuos, grupos o colectividades.

La identidad, por tanto, no es una esencia inmutable ni ahistórica, sino una entidad situacional y relacional. Para ilustrarlo mostramos un ejemplo que proviene de la frontera entre México y Estados Unidos. Juan Lita es dirigente de una organización mixteca de California, Estados Unidos. Hace uso de su lengua para comunicarse con los mixtecos, reivindica su identidad étnica, pero también se expresa en español para comunicarse con otros hispanohablantes, con quienes se identifica en Estados Unidos. En un foro binacional sobre los derechos humanos de los migrantes al que acudí en noviembre 1991, Juan Lita se refirió a la precariedad de los derechos, no sólo de los mixtecos, sino “de nosotros los hispanos”. Hizo alusión a la discriminación que afecta a mexicanos, centroamericanos y otros hispanohablantes en Estados Unidos. Este dirigente seguramente no se hubiera autodefinido como “hispano” en Oaxaca o en la ciudad de México.

Otro ejemplo que ilustra la característica relacional y situacional de las identidades, se muestra en las demandas del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB), organización que agrupa a migrantes mixtecos, zapotecos y triquis procedentes de Oaxaca, cuyos integrantes se localizan tanto en Estados Unidos como en México. Con motivo de la propuesta 227 del estado de California (orientada a la supresión de la educación bilingüe) se organizó un gran movimiento latinoamericano para que esta ley no prosperara. Los mixtecos que formaban parte de este movimiento se consideraron a la vez como hispanos y como indígenas. Estimaban tener derecho a la educación bilingüe

(inglés-español) cuando estaban en Estados Unidos, así como a la educación bilingüe (español-lengua indígena) cuando estaban en México. Ellos señalaron: “Es repugnante pensar en la eliminación de este importante e inalienable derecho a la educación para nuestros hijos y más aún a los miles de niños indígenas que hablan sus propias lenguas, siendo el Español nuestro segundo idioma y el tercero el Inglés, el cual estamos aprendiendo pero sin perder nuestra identidad cultural, viviendo en el estado de California”.⁵

Como lo ilustran los ejemplos, la identidad es un proceso relacional que se expresa conforme a contextos históricos específicos. Muestra, además, que la pluralidad de las pertenencias sociales también puede manifestarse de manera colectiva dependiendo del contexto de la interacción.

Identidades individuales e identidades colectivas

Los individuos interiorizan de manera idiosincrática el núcleo de las representaciones colectivas de sus grupos de pertenencia. Por otra parte, se pertenece a un grupo cuando se comparte, al menos parcialmente, el núcleo duro de las representaciones sociales. Pertenecer a un grupo o colectividad implica compartir valores, códigos y reglas que, además, tienen que ver con las exigencias de cooperación y solidaridad interna del grupo.

Conviene hacer explícita una pregunta que inquieta a los jóvenes mazahuas nacidos en la ciudad de México: “¿y yo, qué soy?” Esta pregunta surge cuando reconocen que ya no hablan la lengua de sus padres, cuando afirman que ellos son “urbanos” porque nacieron en la ciudad de México, o cuando se identifican con otros jóvenes de la ciudad que viven en condiciones de marginación y de pobreza similares a las de ellos.

Para clarificar esta situación es necesario contar con una conceptualización que distinga las identidades individuales de las colectivas desde una teoría de la cultura. Las identidades individuales se definen por la pluralidad de las pertenencias sociales de los individuos, por sus atributos identificadores y por sus narrativas biográficas incanjeables. Las identidades individuales no son unívocas, pues los individuos son portadores de diversas dimensiones identitarias, según sus círculos de

⁵ Boletín del FIOB, 25 de mayo de 1998, citado por Lestage, 1998.

pertenencia. De acuerdo con Giménez (1997a: 13), la multidimensionalidad de las identidades individuales está dada por la pluralidad de las pertenencias sociales. Cuanto más amplia sea la red de pertenencias sociales de un individuo, mayor será su especificidad identitaria.

Los individuos pertenecen en primer lugar a una familia, pero también y simultáneamente a un grupo étnico, a una nación, a una clase social, a una categoría de género y ocupacional, tal vez a una iglesia, a una profesión y a algún un partido político. Hay un falso dilema cuando se plantea que los indígenas que exigen autonomía sean separatistas o secesionistas. Al menos en el caso de México, el movimiento indígena no propone su pertenencia étnica como una entidad opuesta a su pertenencia a la nación.

Las pertenencias sociales se definen por el hecho de que el individuo comparte, por lo menos, una buena parte de las representaciones sociales comunes a una colectividad o a un grupo. Pertenecer a un colectivo social significa, en última instancia, compartir al menos parcialmente su repertorio simbólico-cultural.

La pertenencia social implica la inclusión de la personalidad individual en una colectividad hacia la cual se experimenta un sentimiento de lealtad. Esta inclusión se realiza generalmente mediante la asunción de algún rol dentro de la colectividad considerada [...] pero sobre todo, mediante la apropiación e interiorización al menos parcial del complejo simbólico cultural que funge como emblema de la colectividad en cuestión (Giménez, 1997a: 13).

Tratándose de pertenencias sociales, salvo casos de identificaciones que rayan en el fanatismo o en los fundamentalismos, no hay consensos absolutos, ya que cada individuo internaliza las representaciones sociales de sus grupos de pertenencia de manera idiosincrática y personalizada. El individuo puede pertenecer a un grupo y a la vez mantener cierta distancia con respecto al mismo, ya que la pertenencia y la adhesión tienen grados: éstas pueden ser periféricas o formales, o militantes y activistas. La pertenencia no excluye por sí misma la posibilidad del disenso (Giménez, *op.cit.*: 13). Por ejemplo, se puede pertenecer a la Iglesia católica y, al mismo tiempo, mantener una posición disidente respecto a sus tendencias dominantes, lo cual es muy evidente tratándose de los grupos que

comparten una orientación preferencial hacia los pobres, o de los grupos que abogan por el derecho de las mujeres a decidir.

Además de sus círculos de pertenencia, los individuos también se distinguen y son distinguidos por una determinada configuración de atributos. Éstos se encuentran constituidos por un conjunto de cualidades con las que se distinguen y son distinguidos de otros. Por ejemplo, un individuo se distingue de otros por ser un sujeto sexuado, con lo cual es identificado como hombre o como mujer. A partir de esta distinción, cada cultura construye sus propias categorías de género que atribuyen a los individuos un conjunto de cualidades desde su nacimiento y se le adjudican determinados roles. Entonces, cuando se habla de las grandes clasificaciones de los individuos a partir de su sexo nos estamos refiriendo a los atributos (fuerte/débil, activo/pasivo) socialmente construidos y compartidos. Las identidades de género aluden, por tanto, a una de las dimensiones por medio de las cuales una persona adquiere su identidad individual.

Muchos atributos derivan de las pertenencias de los individuos a categorías sociales (de género, de raza, de etnia, de clase). En este proceso, se seleccionan sólo ciertos rasgos (raciales, culturales, personales) para establecer las distinciones. Estas tienen una connotación valorativa, que puede ser positiva o negativa. Por esta razón, los atributos tienden a ser a la vez estereotipos ligados a prejuicios sociales con respecto a determinadas categorías o grupos.

En tercer lugar, la identidad individual se integra por una biografía personal incanjeable que el individuo interpreta y recompone a lo largo de su vida, y se manifiesta en contextos comunicativos específicos. Esta dimensión conforma la historia de vida que los actores sociales construyen y reinterpretan para hacerla coincidir con las normas y reglas implícitas de sus grupos de pertenencia y de referencia. La narrativa biográfica es un constructo que el individuo realiza de acuerdo a los diferentes contextos comunicativos y según su "público". Su reconocimiento oscila entre la autonarrativa personal y el reconocimiento social de la misma por parte de sus interlocutores. Por tanto, esta dimensión de la identidad también requiere como marco el intercambio interpersonal.

Por tanto, las pertenencias sociales, los atributos identificadores y la biografía personal incanjeable constituyen tres dimensiones que se combinan en la conformación de las identidades individuales.

Las identidades colectivas, en cambio, son el resultado de la conjunción de individuos que comparten el núcleo de representaciones colectivas de un grupo o de una colectividad. Se puede hablar en sentido propio de identidades colectivas cuando se hace referencia a actores colectivos (en el sentido de Merton, 1965: 240-249) los cuales no son un mero agregado de individuos, sino entidades relacionales constituidas por individuos vinculados entre sí por el hecho de compartir, en mayor o menor grado, un sentimiento de pertenencia y el núcleo de las representaciones sociales "...y por lo mismo, una orientación común a la acción. Además, se comportan como verdaderos actores colectivos capaces de pensar, hablar y operar a través de sus miembros o de sus representantes..." (Giménez, 1997a: 17).

Al ser un producto intersubjetivo y relacional, la identidad puede pensarse como una creación permanente que oscila entre el autorreconocimiento y el heterorreconocimiento, es decir, entre la capacidad del actor social de autodefinirse a sí mismo y de ser definido por otros. A su vez, la identidad se articula a otra doble dimensión de identificación: la capacidad del actor de afirmar su propia continuidad y permanencia y de hacerla reconocer por otros.

De esta manera, la construcción de las identidades individuales y colectivas implica un esfuerzo en dos direcciones: uno que parte de las prácticas de los individuos, grupos y colectividades en la búsqueda de autoidentificación y autoafirmación, y la otra que está dada por las definiciones que de ellos hacen los otros sujetos. Las autodefiniciones de los actores sociales (individuales y colectivos) no necesariamente son coincidentes con las definiciones que se les imponen desde el exterior y es frecuente que las definiciones del "sí mismo" (*self*) no sean reconocidas por los otros.

Aquí podría ejemplificar nuevamente en el caso de las colectividades culturales originarias, a las que comúnmente se les identifica como indios o indígenas. Muchos rechazan ser reconocidos como indígenas, al ser un término que tiene connotaciones negativas e infamantes. Según los últimos datos del censo sobre empleo (INEGI, 1997) hubo entrevistados que reconocieron hablar alguna lengua originaria. Sin embargo, cuando se les preguntó: "¿Se considera usted indígena?", muchos contestaron negativamente.

La identidad indígena comporta atributos negativos, por lo que se le niega. Corresponde a una configuración identitaria que se pre-

senta cuando el actor se autoidentifica en forma autónoma, aunque su diversidad ha sido fijada por otros de acuerdo con la tipología de Melucci (1991: 40, 42, 154 y 155). Esta identidad se encuentra relacionada con la interiorización de estigmas ligados a las diferencias socioculturales.

En el curso de la lucha por las clasificaciones sociales no sólo se imponen distinciones a los individuos y colectividades, sino también se asignan sentidos “legítimos” a dichas clasificaciones. La capacidad con que cuentan los actores sociales para autodefinirse e imponer las identidades “legítimas” a los otros, está históricamente condicionada por el lugar que ocupan en el espacio social, lo que entraña relaciones de poder. En las sociedades modernas, el Estado, en cuanto representante de colectividades culturales denominadas “nacionales”, concentra la capacidad de definición autónoma, a la vez que tiene la capacidad para imponer las identidades “legítimas” a los otros. Dar un sentido a las identidades y lograr que éstas sean reconocidas por los diversos actores sociales que participan en el campo social, es hacerlas legítimas.

Las identidades étnicas

Partiendo de la tesis de que la identidad se construye obligatoriamente en la intersubjetividad con “los otros”, habremos de señalar que la constitución de las identidades étnicas es el resultado de la autoidentificación, de la autopercepción subjetiva que tienen de sí mismos los actores llamados “grupos étnicos” y de la identificación y definición de los mismos por otros actores. Las identidades resultantes son, por tanto, producto de relaciones sociales históricamente constituidas.

Las identidades étnicas se distinguen de otras identidades colectivas por el hecho de que sus portadores son unidades sociales y culturalmente diferenciadas, constituidas como “grupos involuntarios”. Es decir, se trata de pertenencias que el actor social no elige, pues no se elige la familia, etnia, clase social donde va a nacer. Además, las identidades étnicas se caracterizan por formas “tradicionales” y no emergentes de solidaridad social, que interactúan en situaciones de minorías dentro de sociedades más amplias y envolventes (Giménez, 1994: 170). Se trata también de identidades prevalentemente orientadas hacia el pasado, es decir, de identidades que comportan lealtad a una tradición basada en el pasado ancestral (que puede ser inventado), religión, lengua y otras tradiciones culturales (Giménez, 1994: 171;

De Vos y Romanucci, 1982: 18). A diferencia de otras identidades colectivas, las identidades étnicas apelan a un territorio ancestral o de origen, a una historia “inmemorial” compartida y se fundan en la creencia, socialmente construida, de que sus miembros comparten vínculos de sangre (D’Andrea, 1998: 86-87). Dicha orientación convoca a la lealtad grupal y suele ser eficaz para la acción política.

A las características anteriores debe añadirse, en el caso de las etnias indígenas, algunas especificaciones ulteriores, “como su origen preestatal o premoderno, su fuerte territorialización y el primado de los ritos religiosos tradicionales como núcleo fuerte de la identidad” (Giménez, 1994: 171).

Pero las identidades étnicas no sólo se fincan en el culto a las propias raíces y en la reivindicación de cierta ancestralidad, sino que también están constituidas por la heterodefinición impuesta por “los otros”. En el curso de la lucha por las clasificaciones sociales, las identidades indígenas “legítimas” fueron definidas por los grupos dominantes desde los tiempos coloniales y, posteriormente, fueron reformuladas por el Estado nacional. Así, quienes son identificados como indios o indígenas fueron clasificados en categorías supraétnicas que los unificaron como un conjunto homogéneo (una categoría social) que se distinguiría de los blancos y de los mestizos por una serie de marcas o atributos que conformaron estereotipos despectivos. Les fueron atribuidos también ciertos “roles”, de tal forma que el ser indígena quedaría definido como persona de origen rural, en oposición a los de origen urbano. Así, se les asociaron también ciertos atributos ocupacionales. La identidad indígena, por tanto, no solamente se encuentra determinada por atributos culturales y de origen, sino también por los atributos impuestos a su condición social por los grupos dominantes.

Muchos de los atributos que definen las categorías de identidad indígena y mestiza tienen como fundamento las diferentes posiciones (económicas, políticas y sociales) que una y otra categoría ocupan dentro del espacio social. En la interacción interétnica se asignan ciertas calidades de ser y hacer que dividen al mundo en categorías de superior e inferior. Éstas se expresan en las dicotomías indio/mestizo o gente de costumbre/gente de razón, en virtud de lo cual la identidad indígena se percibe como una condición social inferiorizada. Indio o indígena es una identidad atribuida que califica la calidad de las personas que son

clasificadas como tales. En este sentido, como en todas las identidades sociales, orienta la acción social de los sujetos interactuantes.

Cuando los individuos son percibidos como indígenas, son identificados con dicha categoría social, con todos los atributos (impuestos desde el exterior) con los que son definidos (Ramírez Salazar, 1994: 120). Asimismo, cuando el sujeto es percibido como tal, se hace también bajo la percepción de esa condición social subordinada y estigmatizada a la que han estado sujetos sus grupos de pertenencia.⁶ Ser portador de una identidad étnica minusvalorada implica para el individuo que no le sean reconocidos los mismos derechos que les son reconocidos a los individuos portadores de una identidad dominante. Ser indígena tiene una connotación peyorativa que descalifica a sus portadores y les pone en desventaja frente a los mestizos.

En el curso de las luchas por las clasificaciones sociales los grupos o poblaciones dominantes son los más celosos guardianes de los límites. En el caso de las clasificaciones interétnicas, los grupos dominantes tratan de evitar que los individuos culturalmente clasificados como inferiores (los indios) puedan trascender esos límites. Desde luego, en esta lucha los estereotipos despectivos son rechazados por el movimiento indígena que en esta lucha ha buscado imprimir un significado positivo a la identidad indígena.

PROCESOS DE IDENTIDAD SOCIAL

Indicios y atributos de identidad

Un individuo es reconocido como indígena a partir de ciertos indicios, como pueden ser su atuendo, su lengua u otros elementos que forman parte de las formas objetivadas de su cultura. Al ser la identidad un sistema de relaciones, los indicios ayudan a establecer los límites étnicos y a actualizarlos en cada momento, ya que sirven como indicadores cognitivos de las pertenencias de los actores sociales.

...Dentro de las relaciones interétnicas, la identificación a través de indicios es algo sumamente importante porque, al ser la identidad un sistema de relaciones, los indicios ayudan a que los límites étnicos se

⁶ El estigma es una forma de categorización social que fija atributos de inferioridad profundamente desacreditadores que restan oportunidades de vida a los así categorizados (Goffman, 1986: 13).

mantengan fieles y vigentes, se actualicen a cada momento y sirvan de indicadores cognitivos que permiten anticipar la acción social intersubjetiva (Ramírez Salazar, 1994: 121, 122).

Los mazahuas han cambiado ciertos elementos de su cultura, pero sobre todo, los que operan como indicios de identificación para evitar, en lo posible, ser víctimas de la discriminación. El cambio de los indicios, sin embargo, no implica necesariamente un cambio de identidades, ya que éstos “no definen la identidad, simplemente la revelan para los sujetos del exogrupo. Por medio de los indicios, la identidad indígena queda al descubierto, por lo que, cuando un sujeto quiere escapar de su identidad indígena, procura eliminar esas prácticas para evitar ser reconocido como tal” (*ibidem*: 122).

El primer cambio que entre los mazahuas se presenta es el lingüístico, el cual no sólo constituye un atributo distintivo del endogrupo, sino también un indicio de identidad. Junto con ello, se presentan otras transformaciones, como en el atuendo, ya que delata la pertenencia étnica. También es frecuente que en un primer momento el migrante indígena oculte el nombre de la comunidad o del municipio natal y señale únicamente la entidad federativa de donde procede. Entre los migrantes de segunda y tercera generación se percibe cierto orgullo por haber nacido en la ciudad.

Usos y desuso de la lengua materna

La internalización de una identidad negativa aunada a las presiones aculturativas de la sociedad dominante han conducido a los mazahuas a renunciar a su lengua y a adoptar la de los mestizos. Los testimonios hablan de la acción de los padres por evitar que sus hijos se comunicaran en mazahua. Aunque en casi todos los casos la lengua materna se hablaba en el hogar, en algunos ni allí se hacía. Consideraban que el poco de español que ellos sabían hablar debían transmitirlo a sus hijos. Entre los migrantes de segunda generación hay quienes manifiestan no saber hablar el mazahua pero tampoco el español: “Yo no sé hablar bien ni una cosa ni la otra. Hablo mal las dos cosas” (señora María Romualdo, 44 años, de San Mateo).

Aunque los migrantes de segunda generación no saben hablar mazahua, sí lo entienden y dicen que es muy difícil pronunciar las

palabras. Por tal motivo, sólo hablan español, por lo que tampoco pueden transmitir la lengua mazahua a sus hijos.

El cambio lingüístico es el resultado de las presiones aculturativas que son más intensas en la ciudad que en el lugar de origen. Sin embargo, no podemos atribuir dicho cambio solamente a las presiones urbanas sino, en general, a la acción del Estado y la sociedad dominante tanto en los lugares de origen como de destino. En los años sesenta, Iwanska observó que en “El Nopal” todas las personas hablaban español y mazahua con la sola excepción de los más ancianos. Estaban acostumbrados a pasar del mazahua al español y viceversa con suma facilidad. “Ha sido una larga costumbre en ‘El Nopal’ dirigirse a los niños únicamente en español, con el fin de que puedan dominarlo como su primera lengua. En cuanto los niños aprenden a hablarlo, sus padres recurren al mazahua” (Iwanska, 1972: 29).

El bilingüismo es una característica común en todas las comunidades mazahuas, con excepción de aquéllas donde se ha dejado de hablar por completo la lengua materna. El bilingüismo puede apreciarse en las cifras del XI Censo General de Población y Vivienda de 1990.

El aprendizaje del español cobró una mayor importancia en la medida en que la subsistencia dependía de lo que obtuvieran en el exterior. A ello también han contribuido las políticas homogenizantes

CUADRO 10

Habla de mazahua según condición de habla española (1990)

<i>Estado</i>	<i>Total de hablantes</i>	<i>Bilingües*</i>	<i>Monolingües</i>	<i>Monolingües hombres</i>	<i>Monolingües mujeres</i>
México	114,294	106,557 (93,2%)	3,185 (2.79%)	594	2,591
Michoacán	3,007	2,609 (86.7%)	50 (1.66%)	13	37

* La suma de hablantes bilingües y monolingües no suman 100% del total de hablantes. La disparidad obedece a los casos “no especificados”.

Fuente: elaboración propia con base en Cuaderno de demografía indígena, Estado de México y Cuaderno de demografía indígena, Michoacán, INI-IBAI, abril de 1992.

del Estado, cuyo instrumento más poderoso ha sido la escuela, tanto en los lugares de origen como de destino. No obstante, en el magisterio bilingüe existen grupos organizados para la defensa de su lengua y sus tradiciones que operan como agentes que se orientan hacia la resignificación de las pertenencias comunitarias. Así sucede en diversas comunidades mazahuas.

Hay que reconocer, sin embargo, que en la ciudad de México la relación cara a cara entre mazahuas y mestizos ejerce mayores presiones aculturativas. Diversos testimonios se refieren a la escuela como una de las instituciones donde éstas son aun más intensas. Los profesores obligan a los niños –e indirectamente a los padres– a abandonar su idioma. Pero a diferencia de lo que sucede en el pueblo donde se imparte educación bilingüe, en la ciudad de México no hay una sola escuela que imparta este tipo de enseñanza. Por otra parte, en las escuelas de la ciudad los niños indígenas se encuentran en minoría en relación con los niños mestizos y se convierten en objeto de burla, lo que no sucede en sus pueblos. Más aún, a principios de la década de 1990, el Instituto Nacional Indigenista y la Dirección Nacional de Educación Indígena exploraron la posibilidad de abrir un programa educativo orientado a los niños indígenas que radican en la capital. Se observó que la educación bilingüe no era una demanda de los indígenas, pues para ellos era más importante que sus hijos hablaran español porque lo consideraban más útil, dada su residencia permanente en la ciudad.⁷

El mercado lingüístico mazahua es limitado y lo es aún más en la ciudad. No obstante, entre los migrantes de segunda y tercera generación hay quienes han mostrado cierto interés por aprender la lengua. Los inquilinos de La Mansión han formulado un proyecto para contratar a un maestro que les enseñe el mazahua. También se ha formado un grupo de jóvenes, hombres y mujeres de Pueblo Nuevo que buscan aprender la lengua y conocer las tradiciones de sus padres y abuelos.

⁷ Como parte de esta actividad, acudieron a un vecindario étnico en que vivían varias familias triquis. Los padres no estuvieron de acuerdo con que sus hijos recibieran educación bilingüe. Dijeron que ellos se encargaban de enseñárselas a sus hijos y que en la escuela deberían aprender el español.

El interés por recuperar la lengua materna ha nacido, sobre todo, entre los dirigentes de organizaciones vecinales y de comerciantes ambulantes. Algunos señalan que quieren aprenderla para poderse comunicar con sus parientes cuando van de visita al pueblo y con las mujeres que radican en la ciudad y que hablan mejor el mazahua que el español.

No es que de pronto a los mazahuas les haya nacido el amor por la lengua materna, sino que, a diferencia de otros años, el contexto de interacción ha cambiado. En 1989, algunas instituciones gubernamentales crearon programas para atender a la población indígena en la ciudad de México. En ese mismo año se abrió una oferta gubernamental para apoyar los proyectos y “expresiones culturales” de los indígenas, tanto originarios como migrantes. En 1990, se puso en marcha del Programa Nacional de Solidaridad y se destinaron recursos para promover “el desarrollo autónomo y autogestivo de los pueblos indígenas” (INI, 1991; Oehmichen, 1999). En 1992, se promulgó la reforma al artículo 4º Constitucional donde por primera vez se reconoce la naturaleza pluricultural de la nación mexicana “sustentada en sus pueblos originarios”. El citado artículo también establece que “...La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado”.⁸

La legislación secundaria fue modificada, lo cual ha tenido importantes implicaciones para los mazahuas. El Código Penal Federal y al Código de Procedimientos Penales del Distrito Federal, en vigor desde febrero de 1991, establecen que cuando un indígena sea detenido y no hable, o no hable suficientemente el español, tendrá derecho a ser asistido, desde el primer acto de su detención, por un traductor que le hará saber los derechos con los que cuenta, y las razones por las que fue detenido. De acuerdo con la ley, el traductor acompañará al indígena en cada uno de los actos procesales en los que tenga que intervenir. La autoridad procurará allegarse dictámenes periciales para que “se ahonde en el conocimiento de la personalidad y las costumbres del inculcado”.⁹

⁸ Diario Oficial de la Federación, 28 de enero de 1992.

⁹ Diario Oficial de la Federación, 8 de enero de 1991.

En 1994 el levantamiento armado protagonizado por los zapatistas llamó la atención de la opinión pública nacional e internacional. Ser indio o indígena adquirió, para muchos, un nuevo significado. En la capital del país, a partir de 1997 el gobierno del Distrito Federal creó otros programas de atención a la población indígena. Como señalamos en el capítulo “Los mazahuas en la ciudad de México: trabajo y luchas gremiales”, en el Centro Histórico de la ciudad se prohibió el comercio ambulante y solamente a los indígenas (que se vestían como tales y vendían artesanías o frutas) tuvieron permiso para vender en ese lugar. Al decir de un señor de Pueblo Nuevo, estos cambios han sido notables: “Antes no nos querían ni ver, querían que nos regresáramos para nuestro pueblo. Ahora todos nos buscan. Los mazahuas nos hemos hecho muy famosos”. Tan sólo en La Mansión los mazahuas habían gestionado y obtenido apoyo económico para 16 proyectos que en 1999 estaban en marcha. La dirigente de esta organización me comentó: “Fíjate que todos los días me vienen a buscar y cuando no estoy me llaman por teléfono. Ayer me vinieron a invitar a una conferencia. Hoy voy a ir a un curso”.

A los mazahuas les favorece mostrar su identidad étnica en el nuevo contexto de interacción intercultural. Con ello, la lengua ha adquirido una nueva funcionalidad: es una excelente marca de contraste que les permite distinguirse positivamente frente a otros grupos de su misma condición socioeconómica y con quienes compiten por el espacio y los recursos. Para los dirigentes de las organizaciones vecinales y de comerciantes, la lengua constituye un medio de comunicación que les permite afianzar el reconocimiento entre sus bases y mostrarse como representantes “auténticos” del grupo. A la vez, les da la oportunidad de mostrar su identidad étnica en las negociaciones que entablan con los agentes gubernamentales, con la prensa y con las organizaciones civiles.

Una dirigente que ocupa un cargo en una de las organizaciones mazahuas, a pesar de su origen mestizo se autodefine como mazahua y ha aprendido a hablar esa lengua. Los miembros de la agrupación la aceptan y algunos se han hecho sus compadres, pues es una de las pocas personas de la organización que sabe leer y escribir y, por esta razón, les ayuda a efectuar diversas gestiones administrativas. Es una activista que dedica la mayor parte del día a la organización, pues sólo trabaja entre dos y tres horas diarias en un crucero como limpiapa-

rabrisas, de donde obtiene dinero suficiente para comprar sus alimentos. Los mazahuas reconocen que esta mujer habla la lengua mejor que muchos de ellos. El caso nos muestra que también hay procesos de aculturación en sentido inverso.

Frente a los problemas que tienen con las instituciones de procuración y administración de justicia, los mazahuas han luchado por hacer efectivos los derechos que la Constitución y el Código Penal establecen. Una de sus quejas más frecuentes consiste en que cuando alguno de sus miembros es detenido nunca se le pregunta si es o no es indígena, como lo señala la legislación. Consideran que las reformas los pueden beneficiar aún más de lo que la ley señala, pero los agentes del ministerio público y el poder judicial no se apegan a la ley.

Existen diversos ejemplos que muestran las contradicciones en que se incurre cuando se aplica la ley. Uno de ellos tiene que ver con los “usos y costumbres” que los jueces debieran considerar para dictar su sentencia, lo cual habla de la importancia que tiene para los mazahuas el reconocimiento de sus derechos culturales. En 1995, una señora fue acusada de violar a su hijo. Al niño se le encontraron restos de chile en el recto, por lo que fue detenida. Los miembros de su grupo acudieron en su auxilio para argumentar que una de sus prácticas curativas consiste en introducir chile pasilla al interior de los orificios del cuerpo, pues consideran que ayuda a “tranquilizar” y “refrescar” a los niños y también se utiliza para curar hemorroides y flujos vaginales. Una curandera me comentó que muchas madres emplean este método cuando sus hijos se portan mal. Ellas les dicen: “sigue así y te voy a dar tu chile”.

Las personas que acudieron al auxilio de la inculpada tuvieron que ostentarse como mazahuas, es decir, mostrar a sus oponentes diversas marcas de contraste (hablar su lengua y lucir su atuendo) para que su identidad étnica les fuera reconocida. Entonces, el mismo acto fue interpretado de otra manera: no se trataba de una violación sino de una práctica terapéutica. Así, la lengua y el atuendo permitieron a los mazahuas distinguirse y ser distinguidos de los delincuentes y defender sus derechos étnicos.

Hablar la lengua puede resultar eficaz cuando la competencia con otros actores de su misma condición socioeconómica se intensifica. Los mazahuas han aprendido a hacer un uso político de su identidad étnica para obtener permisos para la venta ambulante, crédito para

vivienda, o conseguir financiamiento para algún proyecto por parte de instituciones gubernamentales y de organismos no gubernamentales.

Hablar la lengua mazahua y portar el traje distintivo facilita este tipo de intercambios, en los cuales el patrón y el cliente obtienen beneficios mutuos. Para los miembros del gobierno y de los partidos, la asistencia de los(as) mazahuas a sus eventos les otorga cierta legitimidad, al permitirles mostrar ante los ojos de la opinión pública una imagen que proyecta el respaldo popular e indígena. Para los mazahuas significa tener espacios para el comercio, conseguir apoyos económicos para sus proyectos y establecer vínculos con funcionarios gubernamentales a quienes pueden acudir en caso de ser necesario.

Adicionalmente, para los y las líderes de las organizaciones mazahuas hablar la lengua constituye un elemento que puede favorecer su posición frente a sus bases y presentar un grupo unificado frente a otros líderes potenciales (que no hablan la lengua).

La lengua es un símbolo de pertenencia y autoafirmación que se emplea como emblema de distinción en la ciudad. En las reuniones con delegados, agentes gubernamentales y no gubernamentales, los y las dirigentes suelen expresarse en mazahua cuando se dirigen a sus bases, a fin de que los otros (que no son mazahuas) no se enteren de lo que se están hablando. Los dirigentes operan como agentes transformadores que tienden a resignificar el uso de la lengua y a reagrupar a los mazahuas en defensa de intereses que les son comunes. La lengua se integra, así, como uno de sus más importantes paradigmas tradicionales que los vincula a un origen e historia comunes y fortalece la identidad grupal.

El atuendo femenino

El atuendo de la mujer mazahua de Pueblo Nuevo consiste en una blusa y falda de colores y telas brillantes (satín o charmés) ancha y con pliegues; una enagua con una cintilla bordada que se encuentra cosida en la parte inferior de un fondo blanco que se asoma por debajo de la falda. Se complementa con collares rojos (que ahora se pueden conseguir en el pasaje de la calle de Guatemala, atrás de la Catedral Metropolitana) y un rebozo que suelen utilizar para cargar niños, cajas y bultos pesados.

El atuendo femenino de San Mateo es parecido al de Pueblo Nuevo. La única diferencia radica en que usan quexquémetl de lana

que los hombres de su comunidad tejen en telar de pedal. El uso de telas coloridas es menos frecuente. Casi siempre utilizan telas estampadas sobre un fondo blanco. El uso del atuendo tradicional por las mujeres de esta comunidad es poco frecuente y sólo lo utilizan en ocasiones especiales (como los días de fiesta en el pueblo o cuando se celebra “la colada” del techo de alguna nueva vivienda en la ciudad).

El traje mazahua dejó de usarse entre las mujeres en su vida diaria, pues constituye un indicio de identidad. Sólo las mujeres mayores de 50 años y las que llegaron recientemente a la ciudad lo utilizan habitualmente. Pero si bien ha dejado de usarse de manera cotidiana, no ocurre lo mismo en los eventos importantes, sobre todo cuando se trata de reafirmar las pertenencias comunitarias. En las fiestas de Pueblo Nuevo, multitud de mujeres acuden al centro del pueblo portando sus trajes de colores brillantes (verde limón, rosa mexicano, amarillo, rojo). En la fiesta del 13 de junio de 1998 pude observar que muchas mujeres estaban estrenando vestido. Trenzaron su cabello y lo adornaron con moños de colores brillantes, y aun entre las que se habían cortado el pelo, el atuendo tradicional era un elemento que no podía faltar. Pero no sólo las mujeres originarias de la localidad, sino también las migrantes lucían sus trajes tradicionales e iban estrenando vestido.

Las mujeres de Pueblo Nuevo también utilizan su traje tradicional en la ciudad de México. Lo lucen en las peregrinaciones anuales que realizan con los otomíes hacia la Villa de Guadalupe. En la peregrinación de abril de 1999, no todas las mazahuas se pusieron su traje “de María”, como así le denominan. Las que no lo vistieron marcharon en la retaguardia. Pero no sólo emplean su atuendo para ratificar su pertenencia a la comunidad en los eventos festivos y religiosos, sino también en las actividades políticas. Cuando acuden a los mítines, manifestaciones o reuniones con funcionarios públicos, todas las mujeres (o la mayoría) deben portar su traje “de Marías”. En muchas ocasiones vi cuando una de las dirigentes de comerciantes convocaba a sus agremiadas a asistir a los mítines: “ya sabes, te pones tu traje de María”. Otro de los dirigentes de comerciantes comentó:

- *“Ya saben, mañana tienen que ponerse su traje de Marías. ¡El de lujo!”*. Después se dirigió a la señora Luisa Quirino en tono de broma:
- *“Mañana nos vemos. Se viene bien guapa, con el traje de lujo. A lo mejor hasta consigue novio...”* (risas)

Ella respondió:

– “¿Novio? Ya parece ¿Quién se va a fijar en una india?”

En diversas ocasiones MCC y otros dirigentes de su organización me invitaron a asistir a sus mítines y a reuniones con funcionarios gubernamentales “nada más para que se dé cuenta de cómo nos tratan. Pero eso sí, tiene que ponerse su traje de María. Si no tiene, acá le prestamos uno”. Mi madre, quien toda su vida ha vivido en la ciudad de México me recomendó que no lo hiciera: “no te vayan a meter en la cárcel”, dijo ella.

Debido a que las mujeres de Pueblo Nuevo emplean la mayor parte de su tiempo en el comercio ambulante, han dejado de confeccionar las prendas tradicionales. Muchas migrantes de segunda y tercera generación no hacen este tipo de labores porque no saben hacerlo o no tienen tiempo para ello. Sin embargo, para ellas es importante tener al menos un vestido “de María”, razón por la cual entre ellas existe un mercado interno de prendas tradicionales. Quienes saben confeccionar las blusas y faldas las venden a otras mujeres mazahuas a bajo precio (40.00 y 60.00 pesos en 1997, respectivamente) y en abonos. Se trata de prendas que no tienen otro destino más que el de las mujeres de su grupo. Lo mismo sucede con la cinta bordada en punto de cruz que se utiliza para adornar el fondo que se asoma por debajo de la falda. La sola hechura de la cinta bordada consume alrededor de un mes de trabajo. Comprar el atuendo completo es muy caro (alrededor de 2000.00 pesos de 1998), razón por la cual las mujeres más pobres que no pueden adquirirlo y si no saben coser, tampoco lo usan.

La señora Silvia de Jesús, dirigente de La Mansión e integrante de la Mesa Directiva de la Asociación Comerciantes Unidos de Oriente, hizo uso de la palabra en la VI Asamblea Anual de esta última agrupación. Pronunció un discurso en mazahua (que por esos días estaba aprendiendo con la ayuda de familiares y de un diccionario español-mazahua). En esa ocasión iba vestida con el atuendo tradicional, pero el traje le quedaba chico porque era de su madre. Debido a su intensa actividad política mandó confeccionar su propio atuendo. La presencia de Silvia en ese acto conquistó la simpatía de los comerciantes que minutos antes habían externado su apoyo a la

lucha zapatista. Silvia de Jesús se convirtió en un símbolo metonímico que encarnaba a los pueblos indígenas.

Como en este caso, las mujeres de Pueblo Nuevo son invitadas con frecuencia a participar en distintas actividades por dirigentes de partidos políticos, funcionarios gubernamentales y por miembros de la Iglesia católica, pues su presencia otorga cierta legitimidad a quienes las convocan. En enero de 1999 Silvia y otras mujeres mazahuas acudieron al aeropuerto internacional de la ciudad de México para presenciar, en primera fila, la llegada del papa Juan Pablo II. Fueron vestidas con su indumentaria tradicional y llevaron un cuadro de la Virgen de Guadalupe hecho artesanalmente por sus parientes en prisión. El evento fue televisado y ellas aparecieron en las imágenes. A diferencia de la inmensa mayoría católica que deseaba ver al papa, ellas tuvieron la oportunidad de presenciar su llegada junto a los niños de algunas escuelas particulares muy elitistas, el presidente de la República y miembros del gabinete presidencial. El 1 de diciembre de 2000, Silvia de Jesús acudió a un desayuno con el presidente electo, Vicente Fox. En dicho acto, Fox se reunió con niños de la calle. Silvia de Jesús tomó la palabra para plantear diversas demandas, entre ellas, el apoyo que necesitan los inquilinos mazahuas para conseguir una vivienda. En marzo de 2001, marchó al lado de los zapatistas.

La presencia de las mujeres mazahuas portando su atuendo tradicional reditúa políticamente a quienes las convocan. A la Iglesia católica le permite referirse a lazos que la han unido históricamente con los indígenas de estas tierras donde hizo su aparición la Virgen de Guadalupe. A los políticos les permite mostrar su “preocupación” por “los que menos tienen”.

Las mujeres de San Mateo no utilizan su vestimenta tradicional en la ciudad y sólo la emplean cuando viajan a su pueblo. A diferencia de las de Pueblo Nuevo, ellas no están en constante negociación con el Estado ni tienen en el comercio ambulante su principal fuente de ingresos. Los miembros de San Mateo han buscado el apoyo de funcionarios gubernamentales, pero sólo para solucionar la regularización de los terrenos en que habitan. Tampoco utilizan su identidad étnica en las negociaciones o para conseguir recursos. Los de Pueblo Nuevo hacen un uso político de su identidad étnica en el contexto de interacción, lo cual, los de San Mateo, no realizan. Esto nos habla de las múltiples maneras en que se estructuran las relacio-

nes cotidianas entre los migrantes indígenas y el Estado, así como de las diversas estrategias que tienen para vivir en la ciudad.

Finalmente, cabe señalar que, al parecer, el atuendo tradicional ha sufrido algunas modificaciones y se ha hecho más “moderno”. Al compararlo con algunas fotografías viejas, parece que la falda se ha encogido. Entre las jóvenes la altura de la falda les permite mostrar las piernas hasta la rodilla, y no sólo media pantorrilla, como sucedía antes, o como acontece con las mujeres maduras.

Los atributos identitarios

La pobreza como atributo de lo indígena

Los tabuladores básicos del XI Censo General de Población y Vivienda de 1990 confirmaron una tendencia incontrovertible: la población indígena vive en condiciones notablemente más precarias que el resto de la sociedad nacional. Esto no significa que todos los indígenas sean pobres ni que entre ellos no existan procesos de estratificación social. En el interior de las comunidades hay desigualdades y se presentan casos de indígenas ricos. Sin embargo, la pobreza y la carencia de servicios básicos en las localidades y municipios del país tienden a acentuarse en la misma proporción en que se densifica el número de hablantes de lengua indígena.¹⁰

Resultado de un largo proceso histórico de expoliación y de exclusión, la mayor parte de la población indígena actualmente vive en condiciones de miseria. En diversas regiones del país la pobreza ha sido un atributo del indígena así como la riqueza lo es del blanco y del mestizo. No es que se diga que un indígena es pobre, como sucede con los mestizos, sino que se identifique la pobreza como un elemento consustancial del ser indígena (Ramírez Salazar, 1994;

¹⁰ Véase Consejo Consultivo del Programa Nacional de Solidaridad, 1991; Instituto Nacional Indigenista, 1993; Sepúlveda, Jaime, *et al.*, 1993, y Oehmichen y Hernández, 1994, entre otros. En estas localidades eminentemente indígenas, 51.6% de las viviendas carecía de electricidad, 68.3% de agua entubada, 90.4% de drenaje y 76.4% tenía piso de tierra. Todo indicaba que en 1990 la población indígena vivía en condiciones notablemente más precarias que el resto de la sociedad nacional, situación que se agudiza en la medida en que se incrementa la densidad de HLI por municipio y por localidad.

Bartolomé 1997). Dicho en palabras de Carlos Tello Macías, director del INI durante 1995-1998: “ser indígena es sinónimo de ser pobre”.¹¹

La pobreza se ha convertido en un atributo de identificación del ser indígena y está presente en las representaciones que tienen de sí mismos los miembros de diversas colectividades étnicas. Los mazahuas se autodefinen como personas pobres, a la vez que identifican a los blancos y a los mestizos con la riqueza. Los ciudadanos son identificados por ellos como “gente presumida”, “gente rica”, “gente que se cree más que nosotros”, “gente que nos dice que somos puros indios ignorantes”, etcétera. Estas diferencias muestran la ubicación de estos actores en el campo social, donde la pobreza se convierte en uno de los atributos con el que son identificados.

La autodefinición de los mazahuas como pobres se convierte en un elemento identificador que se corresponde con las representaciones sociales que tienen los mestizos con respecto a ellos y que obliga a los miembros de una y otra categoría a actuar conforme a dichas representaciones, en virtud de que las líneas de clase se cruzan con las líneas de distinción étnica y cultural.

Por ejemplo, doña Irene Contreras, comerciante de 67 años, desde hace 25 vende verduras sentada en el piso en las afueras de un mercado de Isabel la Católica. A su lado se encuentran otras mujeres mazahuas jóvenes que venden alfarería y que proceden de la comunidad vecina de San Juan de los Jarros, Estado de México. Doña Irene me comentó en una ocasión que ella tenía dinero suficiente para adquirir un puesto más grande y mejor surtido del que tienen sus competidores mestizos ubicados adentro del mercado. Sin embargo, ocultaba sus posesiones para evitar las envidias. “Si pongo mi puesto más grande van tener envidia y me van a quitar [...] Aquí he vendido muy bien desde hace muchos años. No quiero tener problemas con nadie”. Ella manipula las representaciones que tienen los mestizos, quienes le atribuyen un estatuto de inferioridad. La actitud de doña Irene puede verse como una actuación o como una hábil manipulación de la sumisión para conseguir fines propios, tomando en consideración que “...los parlamentos de los actores se han decidido desde arriba y donde

¹¹ Programa Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas 1995-2000, mimeo.

las actuaciones cotidianas, por más hábiles que sean, deben reforzar las apariencias aprobadas por los grupos dominantes” (Scott, 2000: 61).

Los mazahuas emplean estrategias similares para acceder a diversos recursos. Exhiben su pobreza y aluden continuamente a esta condición para obtener del gobierno los permisos para el comercio callejero, espacios para la vivienda, ayuda económica para cubrir gastos de hospitalización y defunción, o para adquirir útiles escolares.

La pobreza es un atributo compartido por los mazahuas, tanto de Pueblo Nuevo como de San Mateo. Con él se distinguen de los mestizos (ricos), de tal forma que cuando se identifica a un indígena “rico” (ya sea porque tiene posesiones o consume diferencialmente en relación con los suyos) se desatan las envidias. Diversas personas nos hablan de los problemas que tienen cuando alguien llega a tener posesiones o a consumir diferencialmente con respecto a los demás miembros de su grupo. Delfina Ramírez, de 30 años de edad, migrante de segunda generación, señala que un día fue a San Mateo y dos señoras la apedrearon. Ella explica esta situación de la siguiente manera:

La gente es muy bruta, muy ignorante. No pueden ver que uno traiga zapatos o que vaya un poco mejor vestida porque les da mucha envidia. En otra ocasión una señora me saludó, pero yo no la vi. Entonces me detuvo y me dijo “ahora ya trabajas ya ni quieres saludar. Ya te crees muy ‘bringa’” [...] Ella quiso decir gringa.

Para las mujeres mazahuas el uso de medias es un símbolo de “ser rica”, lo que significa también ser blanca o mestiza. El consumo de dichos productos se convierte en un símbolo de identificación propio de los mestizos.

Nosotros las mazahuas siempre hemos trabajado, nunca nos hemos dedicado nada más a la casa [...] Bueno, conozco a una. Es la esposa de mi primo, no trabaja y se dedica a su casa. Pero ella es blanca, tiene esa sangre. Usa medias y zapatos de tacón, siempre anda muy arreglada [...] Es también muy floja, no hace nada. Se acabó todo el dinero de mi primo y cuando ya no tenía nada lo abandonó porque se fue con otro. Es muy interesada (María Luisa de Jesús, de 47 años, migrante de segunda generación de Pueblo Nuevo).

Cuando los consumos no son generalizados entre los miembros de la comunidad, son vistos como indicadores de riqueza y, por tanto, también son asociados con las prácticas de los mestizos. En ese sentido, el mazahua que hace ostentación de ello suele recibir el rechazo de los suyos. Pero cuando la mayoría de los individuos de una comunidad accede a algún consumo de forma más extendida (como el uso de zapatos) éste es aceptado y deja de tener rechazo (Ramírez Salazar, *ibidem*). Muchas mazahuas recuerdan que cuando llegaron a la ciudad no usaban zapatos: hoy todas los usan. Consideran que su situación en la ciudad ha mejorado.

El consumo diferencial entre indios y mestizos también marca el nivel de aspiración de lo que pueden alcanzar, así como el acceso a ciertos bienes y servicios, incluyendo aquellos que por ley el Estado está en obligación de proporcionarles: “Yo no fui a la escuela porque mis papás decían que eso era sólo para las ricas. Por eso no me enviaron a la escuela ni aprendí a leer y escribir”, comenta una migrante de segunda generación. Reprocha a sus padres haber procedido de esa manera, a quienes considera personas “muy cerradas” y “muy ignorantes”. Cuando la escolarización se extendió entre los mazahuas –tanto en los lugares de origen como en la ciudad– la asistencia de los niños a la escuela dejó de ser identificada como atributo exclusivo de los mestizos (los ricos).

La posesión de dinero o de objetos que distinguen a sus miembros es motivo de conflictos al interior de la familia extensa. La señora DJG, dirigente de una organización de comerciantes, comenta que en la medida en que fue alcanzando una mejor posición económica sus hermanas se fueron alejando de ella. “Dejaron de hablarme. Uno no puede mejorar un poco porque hay muchos chismes, muchas envidias. Yo no sé por qué es así mi gente”. Al comentar sobre una golphiza que le propinaron los miembros de una organización rival de comerciantes, señala:

Casi me matan, estuve muy grave, pero todo tiene también su lado bueno [...] Después de que me golpearon todas mis hermanas volvieron a ser como antes. Ahora que estoy bien amolada, ya ves que casi no puedo ni hablar, todas las hermanas nos unimos otra vez. Siento que recuperaré a mi familia.

La identificación de los mazahuas a través del atributo de la pobreza les ha permitido identificarse, en tanto personas pobres, con otros habitantes de la ciudad que comparten la misma condición socioeconómica. Por ejemplo, la señora Georgina Mondragón, cuyo hijo se encuentra purgando una sentencia en la cárcel, comentó:

Mi hijo me dice que allá, la cárcel, está llena de indígenas. Hay pura gente pobre como nosotros, que casi no fue a la escuela, que es gente muy pobre [...] La cárcel está llena de indígenas, no porque hayan robado o matado a alguien, sino nada más porque son pobres.

El hecho de compartir con otros habitantes pobres de la ciudad las mismas condiciones de vida, hace que los mazahuas se identifiquen con ellos en determinadas situaciones. Esta identidad que emerge de la posición que los actores ocupan en el espacio social, es una expresión de los complejos mecanismos psicosociales que contribuyen a desarrollar sentimientos de afectividad con los similares. La afectividad nace del contacto personal y cotidiano con otros actores con quienes se comparten los mismos espacios sociales. A reserva de hacer una investigación posterior, puedo anticipar que esas otras personas con quienes los mazahuas se identifican son, en buena medida, inmigrantes rurales, muchos de ellos indígenas. Así lo pude observar en diversas ocasiones que platicué con ellos en las calles donde trabajan los y las mazahuas. A estas personas les pregunté por su lugar de procedencia y, aunque inicialmente ocultaban su pertenencia étnica, después me comentaron que venían de las mixtecas oaxaqueña y poblana; otros eran nahuas procedentes de Puebla y Veracruz; otros más eran mazatecos. Todos ellos habían eliminado los indicios de identificación étnica.¹²

La identificación de los mazahuas con otros habitantes de la capital se debe a que con ellos comparten un espacio social que se manifiesta cotidianamente. Por ejemplo, en una ocasión que acompañé a la

¹² Cuando fui a visitar a un grupo de boleros que trabajan en la colonia del Valle, conversé con uno de sus amigos dedicado a cuidar coches en una avenida. A pesar de que tenían algunos años de conocerse, grande fue su sorpresa cuando descubrieron que el amigo era mazateco. La conversación se puso muy animada y derivó en las costumbres terapéuticas y en el consumo de hongos en sus respectivos pueblos.

señora MRM durante todo el día, por su puesto de comercio en la vía pública fue transitando una gran cantidad de personas con quienes ella tenía relaciones de amistad. Así, me pude enterar de que el barrendero de la cuadra se separó de su mujer y se fue a vivir con otra que tenía hijos mayores “que son bien viciosos y mariguanos, y hasta le pegan”. Más tarde pasó una muchacha joven que trabajaba como empleada doméstica en una zona residencial cercana. MRM estaba enterada de los pleitos conyugales de los patrones de su amiga. Esta última era originaria de una comunidad de Puebla y tenía dos años de vivir en casa de sus patrones. Un poco más tarde rondaba por el puesto un señor que, al parecer, tenía pena de acercarse debido a mi presencia. La señora MRM lo llamó y le hizo la plática. Cuando se fue, ella me comentó que su visitante la había invitado a asistir con él a una peregrinación a San Juan de los Lagos “pero no quiero ir porque pues ya sabe usted lo que quiere”, me dijo en alusión a su deseo sexual. Platicó también de otro pretendiente muy joven que le había regalado dinero y un suéter de Navidad. El muchacho trabajaba como “cajero” en la Central de Abasto. Ya casi para despedirnos se detuvo una señora mestiza, muy elegante, que la tuteó y le preguntó por el estado de salud de una niña que había sido atropellada por un microbús la semana anterior. MRM le informó que la niña estaba siendo atendida en un hospital ubicado en Huipulco. Sabía quién era esa niña y la historia de su madre, una viuda que había llegado hacía poco a la ciudad con sus tres hijos.

Al igual que otros hombres y mujeres mazahuas que laboran en las calles, MRM cuenta con un amplio círculo de amistades que ha construido a lo largo de 13 años de vender en el mismo lugar de tránsito de vehículos y peatones. La calle se convierte así en un escenario que permite la sociabilidad, sobre todo para las personas pertenecientes a la misma condición laboral cuyas historias de vida son similares. Debido a que los mazahuas se encuentran en la calle la mayor parte del día, los otros pobres y marginados de la ciudad se convierten en un círculo de apoyo y de afecto, aunque también de conflicto y competencia. Por ello, aunque se identifican con otros habitantes pobres de la ciudad, también marcan sus distancias. Para ellos constituye una verdadera ofensa que se les identifique como indigentes. Realmente estaban muy enojados cuando el gobierno capitalino creó un programa de atención para “grupos vulnerables”, en el cual los indígenas fueron ubicados:

Nosotros sabemos trabajar, siempre hemos trabajado. Somos gente de trabajo, gente que sabe hacer el trabajo pesado. No pedimos limosna. Nosotros los mazahuas nos distinguimos porque vendemos frutas y botanas. Los triquis, que vienen de Oaxaca, hacen artesanías. Los compañeros otomís, que son de Amealco, Querétaro, venden muñeca con listones de colores. Todos somos gente trabajadora. No es correcto que el gobierno nos ponga junto que los limosneros, los discapacitados, los de Sida y con las prostitutas (señora Magdalena García 43 años, dirigente de la organización mazahua de la colonia La Joyita, Chimalhuacán).

La identificación de los indígenas como parte de los “grupos vulnerables” denota que la pobreza constituye un atributo del ser indígena y los coloca, en consecuencia, al lado de los indigentes. Indígena e indigente se llegan a convertir en sinónimos. Aunque la mendicidad se ha ido extendiendo entre los mazahuas procedentes de San Mateo, es una práctica rechazada por el grupo, pues quienes la realizan son fuertemente criticados:

Desafortunadamente entre nosotros hay gente que ha empezado a pedir limosna. Mandan a los niños porque los padres andan borrachos y las señoras no quieren trabajar. Son viciosos y güevones. Ahora les ha dado por explotar a sus hijos y mandarlos a pedir limosna. Por eso les pasan tantos accidentes. Yo por eso a mis hijos desde chicos les he enseñado a trabajar. Que aprendan a vender, que se hagan gente de trabajo para que no anden de viciosos ni dando lástima (señor Atanasio Benítez).

Así como los mazahuas se distinguen de los indigentes, también es frecuente que se distingan de los delincuentes. Como mencionamos anteriormente, las zonas en donde los mazahuas habitan han sido verdaderos enclaves de la criminalidad capitalina, sobre todo tratándose del centro capitalino. Esta situación hace que para los mazahuas la distinción étnica adquiera una gran importancia.

Finalmente, cabe señalar que los mazahuas llevan a cabo una estrategia en la que evitan los consumos que implican el gasto innecesario de dinero. Lo importante no consiste en ganar más dinero, sino en gastar lo menos posible. Sólo acuden al médico en casos de extrema necesidad, pues aun en los dispensarios médicos de las

iglesias y en las clínicas de la Secretaría de Salud deben pagar por la consulta o la hospitalización y adquirir los medicamentos por su cuenta. Alrededor de 50% de las mujeres paren en sus casas, al igual que lo hicieron sus madres y abuelas. Sin embargo, hoy en día son más las que se inclinan por acudir a un hospital, pues desconfían de la habilidad y conocimientos de las pocas parteras y de sus parientas. En otros casos, asisten a los hospitales para que les realicen una operación que evite nuevos embarazos:

A muchas les da miedo tener a sus hijos en la casa, pero yo así tuve a todos mis hijos. Ahora también las señoras se alivian en su casa, pero ya cuando tienen muchos, van a que les pongan las ligas. Van a que las amarren para ya no tener tanto hijo. Luego que tienen seis o siete hijos dicen: “voy a tener uno o dos hijos más y después me voy ir al hospital para que me pongan las ligas” (doña Margarita Medina).

La falta de dinero a veces les impide a las mujeres cumplir con esas expectativas y paren en sus casas. Entre las mazahuas de edad avanzada hay algunas parteras prestigiadas. Su trabajo inicia al sexto o séptimo mes del embarazo, cuando intervienen para “acomodar a la criatura”. También soban el vientre de la embarazada para “despegar al niño” cuando viene “pegado” o para “enderezarlo” si está mal acomodado. Según las parteras y las mujeres de edad avanzada, tal procedimiento evita la cesárea. El día del alumbramiento se proporciona a las parturientas té de *copacle* hecho de yerbas que adquieren en el mercado de Sonora. Dos mujeres de San Mateo comentaron que sólo sus primeros partos fueron atendidos por parteras, pues los siguientes se hicieron sin su auxilio. Esto se debe a que “las parteras cobran muy caro y no hacen nada: Nada más se sientan a ver a qué horas se cae el niño y después cortan el cordón umbilical” (Natalia Hernández, 33 años). En ocasiones los padres ayudan en el parto: presionan el vientre de la mujer, quien de cuclillas se esfuerza por expulsar al producto.

Es frecuente que las mujeres se avergüencen cuando se les pregunta por el número de hijos que han tenido. Al parecer, en la ciudad mucha gente se siente con el derecho de regañarlas por tener muchos hijos. En dos ocasiones pude presenciar los comentarios de

mestizos que criticaban a las mazahuas por tal motivo. A veces, antes de responder a mi pregunta sobre el número de hijos, se justificaban antes de dar la respuesta: “tuve muchos hijos porque antes no había anticonceptivos”, o bien “antes no había información”.

Los mazahuas acuden al INI para abatir los gastos de sepelio. La ayuda de dicho instituto consiste en trasladar el cuerpo del difunto, y para ello cuenta con una camioneta. También gestiona ante la Secretaría de Salud los permisos para el traslado del difunto. Esta práctica está más extendida entre los mazahuas de Pueblo Nuevo, quienes tienen una relación más directa y personal con funcionarios del INI. Los de San Mateo no piden este apoyo y suelen endeudarse para costear los gastos de un buen funeral. Sepultar a los muertos es muy costoso, pues no solamente implica trasladar el cuerpo sino fletar uno o dos camiones de pasajeros para que todos los parientes y paisanos vayan al sepelio. Deben erogar, además, grandes sumas de dinero para dar de comer a todos los dolientes el día del entierro y a los que acuden al novenario. Después deben realizar la ceremonia del levantamiento de la cruz. Aunque mucha gente colabora con la comida, los gastos más onerosos recaen en los parientes directos del difunto.

Viejas y nuevas prácticas sociales

La pobreza como atributo del ser indígena no impide que sus miembros vayan adquiriendo nuevas prácticas y consumos en la ciudad, los cuales también son asumidos como una muestra de su progreso. Los mazahuas han ido incorporando nuevos artefactos que han adquirido en la ciudad. No obstante, se trata de añadiduras, no de sustituciones. La indumentaria tradicional no ha sido sustituida, aunque su uso se ha restringido a determinados contextos. Al consumo del pulque se le añade el del licor, se introducen los pasteles a las fiestas, las estufas a las cocinas, las camas y televisores a los dormitorios. Dichos cambios y añadiduras, sin embargo, no llegan a alterar la estructura del sistema de forma inmediata, como veremos en el ejemplo que se presenta a continuación.

La boda tradicional

De acuerdo con la norma tradicional, la alianza matrimonial debe ser antecedida por una serie de rituales en los que participan los contrayentes y sus respectivas familias. Se supone, al menos en teoría, que

la novia debe ser pedida por los padres y los padrinos del muchacho, quienes deben llevar a casa de la novia una serie de regalos. Uno de ellos consiste en un muñeco de pan, pues “con eso decimos que queremos niño”. A veces, entre los regalos se incluye un pañuelo con algo de dinero. Se trata, desde luego, de una práctica identificada por los antropólogos como “el precio de la novia”. En ocasiones se necesita más de una visita para convencer a los padres de la muchacha.

El día de la boda, el novio y su parentela, encabezados por los padrinos, asisten a la casa de la muchacha. En ella, el novio baila con las mujeres y es “vestido” por ellas. Al ritmo de la música le colocan un morral con cobijas, sábanas y otras prendas de vestir que ellas mismas confeccionaron. Al día siguiente todos se van a la casa del novio, donde ya se tiene preparada una gran cantidad de comida y bebida. En la casa del novio se hacen bromas a los contrayentes. Así, en San Mateo se acostumbraba colocar sobre el pecho de la muchacha un enjambre de avispas, quien no se debe de mover para evitar las picaduras. Ahora que ya casi no hay avisperos, se le coloca una olla de barro. Posteriormente, los contrayentes deben comer tortillas con mucho chile y besarse en la boca enchilada.

Los símbolos que se manejan en estos rituales muestran de manera metafórica que la mujer ha de proveer el cobijo y el hombre el alimento. Los dos deben sufrir juntos en la casa del varón y seguir unidos (besarse cuando están muy enchilados). Posteriormente todos se dirigen a la iglesia. La mujer ataviada con un vestido blanco confeccionado por ella misma con la ayuda de sus parientas. En Pueblo Nuevo es común que a los contrayentes se les coloque una corona de ramas adornada con chiles y galletas. Para algunos, los chiles sirven para alejar las envidias. Para otros, son una representación de lo que van a comer. En San Mateo no acostumbran colocar coronas de chiles. Cuando a doña Agustina Ramírez le comenté la práctica llevada a cabo en Pueblo Nuevo, me dijo: “¡Ay, qué costumbres tan raras tienen esas personas! Nosotros no hacemos esas costumbre. Nosotros nada más ponemos los chiles en el lazo cuando se están casando”.

En ambas comunidades se considera que la mejor boda es cuando los padrinos consiguen cuatro caballos: dos son montados por la madrina y la novia, y los otros dos por el padrino y el novio. Al término de la ceremonia religiosa regresan a galope a la casa del

novio, pero antes de ingresar a ella los padrinos deben lanzar dulces por los cuatro costados de la casa formando una cruz para que nunca les falte nada de comer. Ya adentro de la casa, los novios y los padrinos deben bailar el “baile del conejo” que consiste en desenterrar con los pies un “conejo” (una botella de licor) al ritmo de la música.

Los cambios derivados de la modernización y los nuevos consumos muestran que ahora las novias ya no confeccionan su traje sino que lo compran hecho. También utilizan zapatos blancos que vayan a tono con el atuendo. Pero si bien la norma tradicional dicta un tipo de ceremonia, difícilmente esto se puede llevar a cabo a causa de la falta de recursos, pues la boda tradicional implica un enorme gasto. Por ello, muchos inician su vida conyugal por medio de la “fuga concertada” y otros por medio del “rpto de la novia”, razón por la cual viven en unión libre durante varios años.

Al igual que en el pueblo, la mayoría de las parejas mazahuas en la ciudad vive en unión libre y espera algún día casarse “como se debe”. Muchos se han casado en el pueblo y a la usanza tradicional. En los gastos colaboran todos los parientes. Por ejemplo, a doña Margarita le vino muy bien un préstamo que consiguió del INI (alrededor de dos mil pesos) que supuestamente utilizaría para abastecer su puesto de mercancía. Con este dinero y sus ahorros fue a comprar 50 pollos que se iban a consumir en la boda de un sobrino suyo. “Mire, me voy a gastar todo mi dinero en la fiesta. Ya después consigo para pagar”. Para esa boda, otros parientes suyos iban a comprar puercos, borregos, guajolotes y bebidas, e iban a pagar a los músicos.

Algunos consideran que la boda tradicional sólo la realizan los ricos del pueblo que, como doña Margarita, están emparentados con la gente del centro. Otros, con menos recursos, se casan en la ciudad de México y procuran realizar los rituales tradicionales. A través de rituales y ceremonias, la vida de la comunidad extraterritorial se manifiesta en la ciudad. Por ejemplo, unos parientes de doña Margarita se casaron en una iglesia de Ciudad Nezahualcóyotl. A la ceremonia acudieron los mazahuas de Pueblo Nuevo que viven en las vecindades y en la periferia de la ciudad, así como personas de su pueblo, incluyendo a un cuarteto de músicos del barrio de “El Cerrito”. En la fiesta bailaron el “baile del conejo”, pero debido a que no había hoyos para enterrarlo, improvisaron un tapanco y bailaron encima de unas tablas. Otra pareja de migrantes de segunda generación no

pudo hacer una fiesta fastuosa el día de su boda, pero 25 años después celebró su boda de plata. Sus cinco hijos financiaron el festejo en el pueblo.

Los quince años y las presentaciones

Los mazahuas han incorporado algunas prácticas que hace poco más de una década no acostumbraban ni en la ciudad ni en sus pueblos. Una de ellas es la fiesta de quince años, rito de paso que a principios del siglo XX se celebraba entre las élites urbanas para presentar ante la sociedad a la joven núbil y casadera. Actualmente esta celebración se encuentra extendida entre los sectores populares y suele realizarse por algunas familias mazahuas, aunque no sin cierta crítica, según se desprende del comentario de un señor originario de San Mateo:

Eso de los quince años es mucho gasto de dinero que sólo los ricos lo hacen. Son cosas nuevas que se llevan de aquí. ¿Para qué quieren hacer una fiesta de quince años si las muchachas pronto se van a casar? Antes en el pueblo las muchachas se casaban a los 15 años, y muchas también a esa edad se casan (señor José García, 43 años).

A pesar de las críticas que reciben por parte de miembros de sus grupos, los mazahuas han incorporado este tipo de celebraciones, a veces de manera muy idiosincrática. Por ejemplo, cuando la hija mayor de los Ramírez cumplió tres años de edad le hicieron una misa de “presentación” ante la Iglesia católica. La ceremonia religiosa se celebró en un templo de la ciudad y una pareja de emigrantes de San Mateo la apadrinó. Después se hizo una gran fiesta amenizada por un equipo de sonido y hubo mucho de comer y de beber. La calle contigua al vecindario se cerró al tránsito vehicular y el baile inició a las 7 de la noche. La niña festejada fue ataviada con un vestido nuevo color de rosa, similar al que utilizan las quinceañeras. Bailó un vals acompañada por seis niños vestidos con traje y corbata de moño, similar al que visten los chambelanes de las quinceañeras. Al igual que en las fiestas de quince años, los niños habían ensayado el vals durante la víspera. A la celebración acudió todo el vecindario (conformado por migrantes procedentes de Guerrero y Michoacán, principalmente) y personas provenientes de distintos puntos de la ciudad de México y del pueblo de origen.

Esta celebración es un ejemplo que muestra una apropiación idiosincrática de dos tipos de celebraciones que antes eran desconocidas para los mazahuas (los quince años y las presentaciones). Lo importante era reunir a los parientes y celebrar con ellos. Los padres de la niña se endeudaron. La madre tuvo que invertir todo su sueldo de tres meses para costear la fiesta.

Junto con este tipo de celebraciones vinieron los pasteles y los padrinos para todo tipo de ocasión. Hoy, los mazahuas consiguen padrinos cuando los niños salen de la primaria o de la secundaria y de “peregrinación”. Estos nuevos padrinzos se los dan a los mestizos. Así, las maestras de las escuelas, los funcionarios de las instituciones gubernamentales pueden ser padrinos. En 1999 tuve el honor de ser madrina (junto con algunos trabajadores del INI) de una peregrinación organizada por los mazahuas de Pueblo Nuevo y otomíes de Santiago Mezquititlán radicados en la ciudad de México. En cambio, los padrinos de bautizo, de boda y de cruz (de defunción) suelen ser por norma las mismas personas. Los padrinos de bautizo son también los de matrimonio. Si el ahijado fallece antes que los padrinos, estos últimos son también los de cruz. Si los padrinos mueren antes que el ahijado se case, la familia busca algún sustituto entre las personas más allegadas, quien casi siempre es un pariente. Todos los padrinzos involucran una ceremonia religiosa, pero los tradicionales están reservados únicamente para las personas de su grupo comunitario. Al decir de la señora Juana Matías, originaria de Pueblo Nuevo, esto se debe a que

...los padrinos tienen que ser del pueblo. Usted no puede ser madrina de bautizo porque si el niño se enferma no va a ir al pueblo para cuidarlo, ¿verdad? Tampoco va a estar al pendiente si algo necesita, si se queda huérfano, si no tiene nada que comer. No va a ir hasta allá cuando pasen muchos años y se case, ¿verdad? (señora Juana Matías, 52 años).

En la ciudad de México los mazahuas han creado nuevas categorías para incorporar a los extraños a través del compadrazgo, pero solamente de un cierto tipo que no compromete los valores y creencias más profundos. Los nuevos compadrazgos y celebraciones son, por tanto, elementos de añadidura y no tanto de sustitución.

*Las pertenencias sociales***Las relaciones parentales**

Como vimos, la identidad de los individuos está determinada principal, aunque no únicamente, por la pluralidad de sus pertenencias sociales. En el caso de las sociedades indígenas las relaciones parentales son básicas para determinar la pertenencia social de un individuo.

En la ciudad de México las relaciones parentales de los mazahuas son un elemento básico en la conformación de su identidad, pues los parientes conforman el círculo primario de sus relaciones interpersonales, que otorga al individuo el reconocimiento comunitario.

El individuo adquiere la membresía comunitaria desde su nacimiento, particularmente porque su pertenencia a una familia que lo relaciona con todos los demás miembros de la comunidad. No importa si ha nacido fuera del lugar de origen de sus progenitores y antepasados, si ha dejado de hablar la lengua materna o de usar el atuendo tradicional. El individuo es reconocido como miembro “legítimo” de su comunidad debido a que las relaciones de parentesco conforman uno de los atributos más importantes con los que se define la membresía comunitaria.

La referencia a los vínculos parentales como elemento definitorio de la pertenencia a la comunidad es una característica que los mazahuas comparten con otros grupos étnicos. El grupo étnico se presenta como una extensión de la familia y de otras relaciones parentales y puede definirse como

...aquel grupo humano en el cual la pertenencia está fundada, en última instancia, en la representación subjetiva de un vínculo de parentesco [...] El léxico de la etnicidad refleja la gramática de la familia porque el cemento del grupo étnico se constituye de la convención de un origen común (D’Andrea, 1998: 83-85).

Cuando algún mazahua dice que comparte vínculos de sangre con los demás miembros de su comunidad o que está emparentado con ellos, está mostrando un proceso de naturalización del vínculo social que obliga a la lealtad y a la reciprocidad. Asimismo, está indicando cuáles son los límites del grupo. La consanguinidad representa el corazón de la etnicidad, pero ésta es una creencia, no un hecho derivado de la naturaleza. Es una convención subjetiva cuya

eficacia no depende de su valor de verdad. El compartir vínculos de sangre constituye una creencia subjetiva, y su eficacia radica en que la parentela legitima la pertenencia al grupo a partir de una convención, de una opinión indemostrada e indemostrable. Es una racionalización que se enlaza con cualquier verificación empírica (D'Andrea, *ibidem*, 85). Para ello, puede servir como referente la lengua, el lugar de origen, las tradiciones o cualquier otro elemento cultural.

Es sorprendente la capacidad que tienen los mazahuas de reconocer a un gran número de parientes (ascendentes, descendentes y laterales), así como la facilidad con la que expresan sus genealogías. En un ejercicio que hice con base en dibujos, una mujer pudo ubicar alrededor de doscientos adultos con los que está emparentada. Esto sin tomar en cuenta a sus siete hijos y 26 nietos. Siguiendo la línea de los antepasados identificó tatarabuelos, bisabuelos, tíos y primos. Cada uno de los tíos y primos tienen a su vez a varios descendientes, con lo que el número de personas con quienes comparte y reconoce vínculos de sangre se multiplicaron.

Los mazahuas de Pueblo Nuevo acostumbran decir que “todos somos parientes”, “todos estamos emparentados con todos”. Es frecuente encontrar matrimonios donde los cónyuges son también parientes. Por ello también señalan que “entre nosotros todo es pura revoltura”, y algunas personas expresan su preocupación porque alguien les dijo que podrían tener hijos con deformaciones congénitas. En el caso de San Mateo ocurre algo similar. En el trabajo de campo entrevisté a personas que consideré alejadas entre sí debido a que las conocí en diferentes situaciones. Sin embargo, terminaron siendo parientes.

El grupo parental funciona como un grupo de acción social que actúa hacia lo interno en dos sentidos: constituye un grupo de ayuda mutua que se moviliza en los casos de urgencia y de extrema necesidad, por un lado; por otro, fija las normas de la costumbre para regular, en lo posible, el comportamiento de sus miembros. Por ejemplo, interviene para impedir o sancionar a sus mujeres cuando consideran que llevan una vida sexual promiscua o para tratar de controlar el comportamiento autodestructivo entre los niños y jóvenes varones. Así, la acción parental interviene para mantener la cohesión grupal, el apoyo mutuo y el apego a las normas comunitarias. Sin embargo, sus mecanismos de control no siempre son eficientes para enfrentar los procesos anómicos que viven en la ciudad.

Hacia lo externo, los grupos parentales actúan como grupos de interés para la solución de problemas comunes que tienen que ver con el acceso a la vivienda y al trabajo de sus miembros. Así pues, las redes parentales son el soporte de las organizaciones gremiales y de los vecindarios étnicos. Son utilizadas también para actuar políticamente en determinados contextos, ya sea para demandar solución a sus problemas de vivienda, de trabajo, o para sacar a sus miembros de la prisión cuando son detenidos.

El grupo parental se extiende desde el pueblo hasta la ciudad de México y a todos los diversos puntos donde se han asentado permanentemente sus integrantes, incluyendo los estados de California y Nueva York en Estados Unidos. El grupo parental es, en síntesis, el soporte de la comunidad extraterritorial.

Entre los mazahuas, las relaciones parentales han mostrado ser muy persistentes y no han sufrido cambios con la misma intensidad y magnitud que se presentan en los indicios de identificación. Aun entre las personas que han cambiado de religión, los lazos parentales muestran ser uno de los elementos de mayor cohesión.

Entre los migrantes mazahuas de ambas comunidades hay personas que han dejado de ser católicas y se han convertido en evangélicos y en Testigos de Jehová. La conversión religiosa es un fenómeno que se presenta frecuentemente entre migrantes. En un estudio sobre minorías religiosas en la ciudad de México, Garma (1999) muestra que los procesos de cambio religioso se relacionan frecuentemente con la migración rural-urbana. Aunque los migrantes traen consigo sistemas de representación y prácticas vinculadas a lo sagrado que han sido parte de la tradición cultural de sus lugares de origen, también se encuentran en un ambiente nuevo que exige una profunda adaptación a las nuevas circunstancias. El cambio a una religión minoritaria les ofrece a los migrantes importantes posibilidades, pues facilita su integración a la ciudad mediante la pertenencia a un grupo de fuerte cohesión en un contexto potencialmente hostil. Por ejemplo, ¿cómo hacer frente problemas tan novedosos como lo es el consumo de drogas duras? La comunidad no tiene remedio para eso. El Estado tampoco cuenta con instituciones que se dediquen a la rehabilitación de adictos a las drogas. ¿Quiénes atienden a estos sectores? Sólo los grupos religiosos (sobre todo evangélicos) porque ellos cuentan con grupos especializados en atender adictos.

Si bien esta investigación no aborda el cambio religioso entre los mazahuas, es conveniente señalar, para futuras investigaciones, que alrededor de cien personas de San Mateo se han convertido en testigos de Jehová. Quienes primero se convirtieron fueron precisamente los migrantes, que posteriormente lograron lo que otros grupos no habían podido: penetrar en la comunidad y establecer un templo.

Las personas de San Mateo reconocen que la penetración de religiones diferentes a la católica en la comunidad se produjo hace 30 años, y que fueron unos migrantes quienes comenzaron a hacer proselitismo religioso. Anteriormente, algunos predicadores de las iglesias evangélicas habían pretendido hacer su labor en el pueblo pero fueron rechazados y expulsados. Pero, ¿qué hacer cuando los predicadores son personas de la comunidad? A ellos no se les puede expulsar tan fácilmente como a los de afuera.

Hace algunos años (alrededor de 1990) un grupo de emigrantes se organizó en San Antonio Pueblo Nuevo para construir un templo evangélico en el barrio del Cuarenta y Cuatro, pero los del centro lo impidieron. En todo el municipio de San Felipe del Progreso se presenta un amplio movimiento de conversión religiosa. Los evangélicos que allá residen dejan crecer el *quiote* de sus magueyes como un símbolo de su religiosidad, pues con ello muestran que no consumen pulque, ya que su religión se los prohíbe.

Entre los evangélicos de Pueblo Nuevo hay quienes afirman que gracias a su incorporación a la nueva religión, han podido abandonar el consumo de drogas. Una señora de 48 años de edad, que es hermana de MCC, la dirigente de los comerciantes a la que nos referimos en el capítulo “La presencia indígena en la ciudad de México y las representaciones sociales” me comentó:

Yo soy evangélica, porque la palabra de Dios nos ha ayudado mucho. Mi hijo me dice, “mamá, yo ya no quiero drogarme, pero aunque yo no quiera, esto es más fuerte que yo”. Mi hijo necesita la fuerza y la voluntad de Dios. Desde que va al templo ha mejorado mucho. Ya en estos días va a cumplir 5 meses sin probar nada [...] Él le entraba a la cocaína y a todo.

En la ciudad ser miembro de otra religión no es motivo de rechazo ni de desconocimiento por parte del grupo de pertenencia,

sobre todo cuando se trata del grupo parental primario (padres, hermanos, hijos). Pero en un nivel más amplio, sí puede haber cierto distanciamiento. Por ejemplo, supe de un caso en el cual la esposa era católica y el marido testigo de Jehová, por lo que después de 25 años de estar unidos conyugalmente no se habían casado por la iglesia, tal y como lo deseaba la mujer. Los hijos de este matrimonio también son testigos. Al nivel del grupo primario esta situación crea algunas tensiones, pero hay negociación y tolerancia. Sin embargo, los parientes de los cónyuges están distanciados, sobre todo porque la familia de la mujer, que es católica, rechaza a los testigos. Por otro lado, estos últimos han tratado de convencer a la mujer para que cambie de religión, pero ella se resiste:

Mi suegra me dice: mira tú por allá y yo por acá controlamos a mi hijo para que no tome, para que puedan tener sus ahorritos [...] Pero yo le digo a ella que la religión no importa. Si no quiere tomar, pues la persona no toma así sea de una religión o de otra.

Los miembros de religiones diferentes a la católica no participan en las fiestas de patronales de sus pueblos ni acostumbran salir de sus hogares cuando éstas se celebran, pues temen ser agredidos por los demás, sobre todo si están borrachos. Desde luego, tampoco participan de los sistemas de cargos ni les interesa hacerlo. No por ello dejan de autodefinirse como mazahuas y como miembros de su comunidad.

Los mazahuas que he identificado como evangélicos o como testigos de Jehová no acuden tampoco a las peregrinaciones que los migrantes realizan en la ciudad de México. Sin embargo, cuando es necesario que colaboren económicamente para obras de mejoramiento de la iglesia de sus pueblos, o para la remodelación del panteón, hacen su aportación para evitar disgustos con los demás miembros de su comunidad.

La pertenencia a la comunidad

El lugar de origen opera como uno de los referentes más importantes del sentido de autoadscripción de los migrantes. Aun para quienes sufrieron la expulsión violenta de su lugar de origen, el apego al territorio ancestral es muy fuerte.

Entre las personas de Pueblo Nuevo hay quienes han decidido olvidar su pasado porque les trae recuerdos muy tristes. Pero se trata de un olvido selectivo. El testimonio de doña Brígida García, de 53 años de edad, nos es útil para ilustrar este fenómeno. A los 10 años de edad ella llegó a la ciudad de México cuando sus padres fueron expulsados por los caciques. Recuerda con detalle “las matazones”, las penurias y el hambre que padeció con su familia. Doña Brígida cambió su atuendo y se ha negado persistentemente a hablar mazahua, pues señala: “¿eso de qué me sirve?”. También se cambió de nombre, ya que hoy se llama Rosa y así la llaman sus hijos y sus nueras. Aprendió a hablar español y se negó rotundamente a enseñarles a sus hijos el mazahua. Sin embargo, indica que sus hijos hoy le reclaman por no haberles enseñado a hablar esa lengua. “Mi esposo sí lo hablaba en la casa, pero yo hacía como que ni lo oía [...] Le decía ‘no hables así que no te entiendo nada’. Entonces él ya no lo hablaba”.

El esposo de Brígida, sin embargo, es un activo miembro de la comunidad migrante. Él es hermano de uno de los dirigentes de los mazahuas que, al igual que ella, fue expulsado de su pueblo siendo todavía un niño. Uno de los hijos y los sobrinos de doña Brígida son activistas de tiempo completo y trabajan para la organización denominada Unión Lealtad Mazahua, A.C., organización filial de la Unión San Felipe del Progreso, a la cual nos referimos en el capítulo “La presencia indígena...” A pesar de su olvido totalmente consciente y voluntario, ella está relacionada con su comunidad por los vínculos parentales. Aunque no cuenta con un pedazo de tierra ni con parientes cercanos en su pueblo natal, acude con cierta frecuencia a visitar a sus difuntos y a sepultar a quienes han sido alcanzados por la muerte en la ciudad de México:

Cuando murió mi papá, las mujeres tuvimos que pedir permiso al cacique de que nos dejaran enterrarlo en allá en el pueblo. Fuimos puras mujeres porque si hubieran ido los hombres de seguro que los mataban. Fuimos puras mujeres y todas teníamos mucho miedo. ¡Claro, debajo del delantal traíamos nuestras tremendas pistolotas! Teníamos mucho miedo cuando fuimos, pero me dije: “si aquí me matan ¿ya qué?”. El cacique siempre andaba con muchos hombres armados. Hablamos con él y nos dio permiso. Esa vez íbamos todos con mucho miedo al entierro. En el pueblo nos dicen que ya ni nos quieren

ver por allá porque dicen que ya nos fuimos, que no somos de allá, pero ¿por qué? [...] Sí somos de allá.

Como en este caso, muchas personas nunca rompieron sus vínculos con el lugar de origen, a pesar de la experiencia de la expulsión violenta y de los recuerdos tristes y dolorosos. Tampoco rompieron su relación con los otros emigrantes que, al igual que ellos, salieron de su pueblo.

Los mazahuas que radican en la ciudad de México y sus descendientes ratifican su pertenencia comunitaria a través de su participación en las fiestas que se realizan en honor al santo patrón de su comunidad (el 13 de junio en Pueblo Nuevo y el 21 de septiembre en San Mateo). También van de visita al lugar ancestral el Día de Muertos (1 y 2 de noviembre) y durante la Semana Santa. Quienes fallecen fuera de la comunidad, son sepultados en el pueblo para tener el descanso eterno junto con los suyos. Sólo en casos extremos, los difuntos son sepultados en la ciudad de México por falta de dinero.

Las relaciones entre migrantes y quienes permanecen en el pueblo se fortalecen a través del compadrazgo, ya sea porque sus hijos son bautizados en el lugar de origen, o porque los emigrantes y los que permanecen en el lugar de origen se unen en conyugalidad. En Pueblo Nuevo también se mantienen relaciones de compadrazgo a través del *Nítzimi* o capilla familiar. En el caso de San Mateo, los niños son registrados en Zitácuaro, pues sus padres buscan asegurarles su reconocimiento como comuneros y, con ello, sus derechos agrarios. Todas estas prácticas permiten la reproducción de la comunidad extraterritorial.

Las relaciones comunitarias que unen a los emigrantes con quienes viven en el pueblo de origen se reproducen y ratifican a través del intercambio matrimonial, con lo cual, el vínculo parental se reconstituye y, con ello, la vida comunitaria más allá de los límites físicos de la localidad de origen.

Finalmente, cabe señalar que la pertenencia a la comunidad está dada por la creencia, profundamente arraigada, en que se comparten vínculos de sangre. Sin embargo, pertenecer a la comunidad es algo por lo que también se lucha. Los migrantes son reconocidos como miembros de la comunidad por las personas que permanecen en el pueblo de origen. Conforman las redes de la comunidad

extraterritorial y sus miembros son reconocidos como sujetos comunitarios e invitados a colaborar con los gastos ceremoniales, para la mejora del templo. También son convocados para realizar faenas en beneficio del pueblo. No obstante, cuando los migrantes compiten con los que viven en el pueblo por los recursos económicos o por el poder político local, siempre hay agentes que se movilizan para excluirlos. Se pone de relieve su residencia en la ciudad de México para que les sean negados diversos derechos (Oehmichen, 2000).

LOS PARADIGMAS TRADICIONALES

Pensar que los mazahuas “manipulan” su identidad con fines instrumentales y que mantienen su lengua, su atuendo y sus costumbres por ser un “grupo de interés”, sería un error. Un grupo étnico puede actuar como grupo de interés (sea como comerciantes o demandantes de vivienda, etcétera) pero es mucho más que eso, pues constituye una colectividad cultural cuya existencia es anterior a la conformación del Estado nacional moderno. Lo mismo puede decirse en el caso de la lengua. Ésta no sólo sirve como elemento distintivo y de contraste frente a los “urbanos”, o sólo para comunicarse con aquellas mujeres que entienden mejor el mazahua que el español. La lengua comporta una visión del mundo, es el vehículo de la tradición oral que liga a los miembros del grupo étnico con sus antepasados y su origen común. En la lengua está inscrita la visión del mundo y los elementos cognitivos que les permiten identificarse con su territorio y con otros miembros de la etnia.

A pesar de que los migrantes han dejado de hablar mazahua, existen diversos elementos de su narrativa que forman parte de su visión del mundo y que son traducidos y transmitidos en español. Los fragmentos narrativos que presentaré a continuación han sido comunicados a las nuevas generaciones, quienes, a su vez, se los dan a conocer a sus hijos.

Una de las primeras cuestiones que con relativa frecuencia saltan a la vista, es la sorprendente escasez de estudios etnohistóricos y las referencias sobre la cosmovisión de los mazahuas, lo que contrasta con la relativa abundancia de estudios a partir de su migración rural-urbana. Las referencias etnohistóricas siguen siendo insuficientes, no obstante las aportaciones de Yhmoff (1979), Ruiz

de Chávez (1979) y Gómez Montero (1979). Únicamente existen dos estudios etnográficos acerca de las comunidades mazahuas: el de Cortés Ruiz (1972) y el de Iwanska (1972). El único artículo referido propiamente a la cosmovisión mazahua es *El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas* de Jaques Galinier (1990a). En este artículo, el autor ubica la centralidad de la cosmovisión mazahua en la idea del sacrificio, la cual, según afirma, se expresa en el idioma de los sexos (el hombre se convierte en víctima de la mujer), en el idioma de los astros (el sol sacrificado a la pareja tierra/luna), o en el idioma de las especies animales (cazadas/depredadoras).

Confieso que en una primera lectura de *El depredador celeste...* me pareció extraído de conversaciones con algunos ancianos que poco o nada tenían que ver con los mazahuas de la ciudad. Por lo general, las conversaciones con los migrantes giraban en torno a sus problemas cotidianos en la capital. Sin embargo, poco a poco iban revelando algunos fragmentos narrativos que forman parte de sus mitos, que venían mezclados con las conversaciones ordinarias que aparentemente no tenían relevancia. Fue hasta la segunda lectura de *El depredador celeste...*, realizada dos años después de haber iniciado el trabajo de campo, cuando para mí comenzó a cobrar importancia este artículo, pues me permitió interpretar una serie de sucesos que forman parte de la narrativa más profunda de este pueblo.

La muerte y los vínculos con los antepasados

Galinier se refiere a la dificultad que el investigador tiene para conocer la cosmovisión mazahua, toda vez que el simbolismo del sacrificio opera sobre un registro oculto. Este corresponde, según el autor, al universo del “diablo”, quien rige a la vez la pulsión de la vida y la muerte. Se trata de un registro oculto porque está asociado más a la vida nocturna que a la diurna. “Si las claves del sistema cosmológico mazahua aparecen tan secretas es porque ellos sitúan al demonio en su justo lugar, y nos muestran cómo pensar el universo a través del idioma de los sexos” (Galinier, 1990a: 266).

La afirmación anterior me dio una clave para entender un conjunto de narraciones que se presentaron en el trabajo de campo de manera dispersa y fragmentaria. Galinier señala que

...dentro del registro de los rituales, solamente para la fiesta del Día de Muertos podemos emplear el término de sacrificio, si nos atenemos a la definición técnica que lo disocia de la simple ofrenda, especialmente cuando la carne de guajolote es ofrecida a los ancestros para que la coman simbólicamente, antes de que sea realmente consumida por todos los comensales (Galinier, ibidem: 254).

La ceremonia del Día de Muertos de los mazahuas no parece diferir mucho de la que practican pueblos de otras culturas de origen mesoamericano: consiste en colocar ofrendas en las tumbas en donde se encuentran sepultados los difuntos, para que éstos tomen la “sustancia” de los alimentos que los vivos les ofrendan.

Sin embargo, considero que entre los mazahuas no es el ritual en sí mismo lo que explica el vínculo con los muertos, sino toda la construcción simbólica que existe en torno a la muerte. Al igual que otras culturas con antecedentes mesoamericanos, los mazahuas realizan ofrendas a sus muertos y la ceremonia de esos días parece ser tan importante como la fiesta del Santo Patrón, debido a la cantidad de emigrantes que regresan ese día a sus pueblos y el monto de recursos económicos que gastan con ese propósito. Al menos, en Pueblo Nuevo y San Mateo los migrantes hacen enormes gastos para celebrar el Día de Muertos en sus comunidades, así como para sepultar a sus parientes cuando fallecen en algún lugar lejano.

Es común enterrar a los difuntos a su lugar de origen, donde acuden los parientes y conocidos. Al término del novenario en Pueblo Nuevo se acostumbra celebrar el levantamiento de la cruz. En San Mateo, esta ceremonia se realiza 30 días después de la defunción y se repite en dos ocasiones en los siguientes dos años.

La experiencia onírica

Para los mazahuas, la muerte significa pasar a otro plano de la existencia que no implica la pérdida irreparable de la vida, ni que los muertos abandonen definitivamente a los vivos. Los mazahuas confieren a sus sueños una importancia vital, toda vez que por medio de ellos sus muertos se comunican con los vivos.

Los mazahuas no cuentan con especialistas para interpretar los sueños, ya que es la persona que sueña y sus familiares quienes los interpretan. A través de los sueños, los muertos se comunican con los vivos y

muchas veces son portadores de malas noticias. Una persona puede saber que pronto va a morir porque los muertos regresan en sus sueños para comunicárselo. Así sucedió con don Aurelio Matías, migrante originario de San Mateo, quién a sus 75 años de edad soñó que su padre, sus tíos y hermanos le ofrecían cerveza y un vaso de pulque. Al día siguiente comentó su sueño con su esposa e hijos. Les hizo saber que pronto moriría, pues sus muertos se lo habían hecho saber. La nuera de don Aurelio cuenta que por esos días soñó que en su pueblo había una guerra. En el sueño, su esposo corrió a esconderse en una zanja del desagüe y ella huyó en un camión llevándose a su hijo. Allí se encontró con dos hombres que pretendían arrebatarse a la criatura. Al despertar, comentó el sueño con su suegra, y ésta le dijo que pronto tendría noticias de una muerte.

A los pocos días don Aurelio salió como todos los días a comprar y vender periódico viejo por las transitadas calles de la ciudad de México. Así se ganaba su sustento. De regreso a su casa un microbús lo atropelló y le quitó la vida.

Después de este acontecimiento, la madre de la nuera asegura haber sentido a la muerte rondando por la misma avenida donde ocurrió el accidente. La sintió muy cerca, tanto que creyó que le alzó el vestido y le dio un empujón que la arrojó hacia la avenida. Esa no era la primera vez en que doña Agustina sentía la presencia de la muerte: la primera ocasión se le presentó a causa de una brujería que le hicieron sus cuñadas. Cuenta que ella decidió irse a la ciudad de México por problemas con sus parientes afines, pero la muerte la fue siguiendo. A unas cuadras de la Basílica de Guadalupe sintió que por atrás “algo” la empujó y ella cayó debajo de las llantas de un camión.

Para las personas de San Antonio Pueblo Nuevo, la importancia atribuida a los sueños es un hecho cotidiano que los vincula con sus muertos. A doña Juana Mondragón se le ha manifestado su difunto marido en varias ocasiones. La primera vez que se le presentó fue en un hospital donde fue internada de emergencia por trastornos en la vesícula biliar. Allí, su difunto marido se le presentó en un sueño, quien se paró a su lado y le dijo que se sentía muy solo y necesitaba de su compañía. Por eso, le dijo, había venido para llevársela. Doña Juana estaba muy grave cuando esto sucedió, pero le rogó a su esposo que no se la llevara:

Yo le dije a él, mira, mejor búscate a otra mujer, busca una más joven, ándale, allá te la vas a pasar bien [...] Y le digo, mira, si me voy contigo quién va a cuidar a los niños, pobrecitos, ellos están todavía muy chiquitos y no hay quien vea por ellos. Entonces yo lo convencí a él, y él estuvo de acuerdo conmigo y ya después me empecé a recuperar.

Los espíritus de los difuntos tienen el don de la ubicuidad. Pueden viajar a gran distancia y seguir a sus parientes hacia cualquier lugar. Es común que se aparezcan en los sueños y eso provoca el temor de la gente, por lo que no les gusta platicar de ello. Aunque los muertos se manifiestan en los sueños, actividad generalmente nocturna, también llegan a aparecerse en la vigilia: “mi marido era rete canijo. Si ya de difunto hasta se quería llevarse a mi hija”, comenta la señora Cristina Remigio, migrante de segunda generación de Pueblo Nuevo. Según su narración, al poco tiempo de haber enviudado, su hija comenzó a toser y a vomitar sangre. Hubo necesidad de internarla en un hospital en la zona de Huipulco, donde permaneció dos meses. La muchacha comenzó a enfermarse desde el fatídico día en que frente a la acera donde vendía dulces se le apareció su difunto padre. La muchacha no se curaba y continuaba vomitando y tosiendo sangre, por lo que su madre decidió ponerle una veladora a su marido y le rogó que no se llevara a su hija. La plegaria al difunto tuvo efecto, pues después la muchacha comenzó a sanar. Es interesante observar que las plegarias no se elevaron hacia algún santo milagroso. La madre de la enferma hizo un intercambio ofreciendo sus plegarias al difunto marido para obtener la curación de su hija.

Los muertos no sólo anuncian o acarrear desgracias, sino que a veces también ayudan, dan consejos, se anticipan a los acontecimientos y se aparecen en los sueños de los vivos para prevenirlos y aconsejarlos. Doña Guillermina Desiderio, de Pueblo Nuevo, cuenta que su difunto marido le salvó la vida a uno de sus hijos. Él trabajaba como transportista y hacía largos recorridos. Una noche, cuando manejaba un camión procedente de Torreón con rumbo a la ciudad de México, se quedó dormido en el volante. Entonces, escuchó un grito que decía: “¡Despiértate, pendejo, te vas a matar!”. Era la voz de su padre, quien lo acompañaba en el camino.

Otro testimonio es brindado por Lorena Cruz, una joven madre de dos hijos quien vivió en Pueblo Nuevo hasta que contrajo nupcias con un migrante mazahua de segunda generación radicado en la ciudad de México. Ella recuerda haber soñado a su madre tres días antes de que llegara un grupo de golpeadores para desalojar a los mazahuas de la vecindad de Pensador Mexicano (véase capítulo anterior). Ella nos comenta:

Antes de que eso pasara soñé a mi mamá. Ella se murió cuando yo tenía 7 años porque no tuvimos para comprarle la medicina. No sabes cuánto me duele que mi mamá haya muerto porque no teníamos dinero. Ella ahora podía estar viva aquí con nosotros... Bueno, tres días antes de que llegara el capitán con los vándalos que venían para sacarnos, ya sabes, todos ellos con cara de malditos, todos tasajeados de la cara, mi mamá me dijo: “tienes que cuidar mucho al niño, no lo dejes que juegue en el patio”. Decía ella que no lo dejara jugar al niño en la explanada del [Teatro] Blanquita, que lo subiera al cuarto, que no lo dejara bajar. La soñé muy clarito, así como era ella antes de morir. Mi mamá tenía razón. Cuando llegaron los vándalos mi niño estaba abajo y lo vi de lejos. Corrí para salvarlo pero no lo encontré [...] Yo no sé qué fue, pero a la hora de la bronca mi hijo estaba allá arriba, en la casa.

Lorena tiene dudas sobre la manera en que se salvó el niño de la trifulca. Piensa que éste, a sus tres años de edad, no pudo subirse solo a su cuarto, sino que alguien debió llevarlo. Cuando preguntó entre los vecinos por la persona que había subido al niño, nadie le dio respuesta. Piensa que tal vez su difunta madre le ayudó.

Al parecer, los muertos no se van definitivamente, sino que pasan a otro plano de la vida y adquieren una nueva cualidad de existencia. Galinier (*ibidem*) señala que entre los mazahuas, la idea del sacrificio “no significa verdaderamente la pérdida del objeto” porque sufre una metamorfosis que lo convierte en algo diferente de lo que era. Buena parte de la cosmovisión mazahua se ubica en la capacidad compartida de interpretar los símbolos que se presentan en sus sueños. El sueño es generalmente una actividad nocturna en la que se expresa la capacidad de comunicarse con quienes han pasado al otro plano de la existencia.

La importancia que tienen los sueños para los mazahuas se encuentra en el núcleo duro de su cultura, pues aun fuera del territorio ancestral y en contextos sociales muy distintos, logran mantener un complejo proceso interpretativo de esta actividad nocturna.

Los sueños pueden funcionar como representaciones sociales paralelas a los mitos o al ritual, pues si bien "... los sueños se han descrito como experiencias privadas y muy flexibles, y los mitos son públicos y con formas lingüísticas más bien fijas, en muchas sociedades los sueños y los mitos se consideran estrechamente emparentados" (Tedlock, 1995: 49).

Los elementos que se sueñan y la manera en que se estructuran (la mujer que corre a esconderse en la zanja del desagüe, y que vincula guerra, pérdida del hijo y agua sucia) y las entidades que en él se manifiestan (los difuntos que anuncian a los vivos su próximo paso a otro plano de la existencia) tienen un significado que encierran por sí mismos una línea argumentativa que se expresa a la hora de interpretar los sueños.

En el caso de los mazahuas, la interpretación de los sueños se vincula implícitamente al reconocimiento de diversos planos de la existencia en que los vivos y los muertos se comunican. Pero estos planos suelen traslaparse, como es el caso de la muchacha que dijo haber visto –no soñado– a su difunto padre.

Un relato obtenido por el antropólogo Javier Gutiérrez en San Antonio Pueblo Nuevo muestra que el sueño tiene una importancia tan grande como la vigilia y a veces ambos llegan a ser expresiones de un mismo plano de realidad:

Pues aquí, en su pobre casa, somos recientes de luto por la muerte de mi padre [...] Él murió sanamente, sin enfermedad... Ya desde hacía varios días venía diciendo que se iba a morir sin sufrir. El día antes de su fallecimiento les dijo a mis hermanos: Ustedes creen, a qué mis amigos, los tres vinieron a caballo, venían vestidos de blanco y entraron a la iglesia. Yo los fui a buscar pero no los encontré ya, creo que me jugaron una broma. Ese mismo día, en la tarde, se cayó y se pegó fuerte. En el camino al doctor se murió. Esos hombres que dijo haber visto mi padre no era sino el mismo Dios que vino por él... (Miranda, Atilano y Gutiérrez, 1993, cursivas mías).

Tedlock (*ibidem*) observa que entre las culturas amerindias no hay una homogeneidad en cuanto a la importancia atribuida a los sueños. Para algunos, los sueños tienen una importancia insignificante. En otros grupos, como entre los rarámuris o los mayas tzeltales, los etnógrafos han observado en numerosas ocasiones que la gente describe experiencias personales verdaderamente increíbles, pero no dicen que los acontecimientos han tenido lugar en sueños hasta que se les pregunta (Tedlock, *ibidem*: 138-139). Éste es el caso del sueño antes narrado en la comunidad mazahua, pues el que sueña va a la iglesia a buscar a sus amigos.

La interpretación de los sueños era una práctica común entre los mesoamericanos, a tal punto que en la víspera de la invasión europea los sacerdotes interpretaron los sueños de la llegada de los españoles con el regreso de Quetzalcóatl. A esta confusión se atribuye el buen recibimiento ofrecido por los mexicas a los españoles. Durante la Colonia, en los confesionarios se les preguntaba a los indios en qué soñaban y se denunciaban los sueños “idolátricos” para destruir las prácticas de interpretación. Desde Sahagún se observaba que entre los nahuas los sacerdotes interpretaban los sueños, actividad que era vista por los misioneros como una obra del demonio. Al parecer, entre los mazahuas como entre los otomíes no existían especialistas encargados de interpretar los sueños. La interpretación no estaba centralizada sino que se trataba de un conocimiento socialmente compartido. Tal vez ésta sea una de las razones por las cuales los esfuerzos católicos por erradicar las prácticas “idolátricas” no hayan sido tan efectivas entre estos grupos, ya que hasta la fecha la importancia de los sueños y su interpretación sigue siendo una práctica muy extendida.

Los sueños y la relación con los muertos remiten a los migrantes mazahuas una y otra vez al territorio ancestral, donde se encuentran sepultados sus antepasados.

Los tesoros enterrados y riquezas mal habida

Existen otros elementos que nos hablan de la cosmovisión mazahua que es conveniente referir. Según Galinier, lo nocturno se asocia con la luna y con el inframundo. La mayor parte de las narrativas de los migrantes mazahuas (tanto de primera como segunda y tercera generación) tienen esa característica nocturna. Varias narraciones se

refieren a los tesoros enterrados. Se trata de monedas de oro, mineral que ha sido considerado como el excremento del “diablo”.

En el caso de las narraciones de los mazahuas, el oro no se asocia intrínseca o necesariamente con el “diablo”, sino que reviste cierta ambigüedad. Las narraciones nos hablan de monedas de oro enterradas o en posesión de algún pariente (siempre en el pasado). Comentan que cuando se sabe de algún tesoro enterrado, se le pone una ofrenda. En este caso, el oro se encuentra asociado al inframundo, que es el lugar en donde habita “el mal”. La ofrenda tiene el propósito de otorgar un *don* (en términos de Mauss), para intercambiarlo por el tesoro. Es decir, no se toma nada que provenga del inframundo sin que se dé nada a cambio. Se trata, desde luego, de un intercambio simbólico que de no realizarse, la situación se podría revertir de manera fatal contra las personas que hacen uso del tesoro.

En otros casos, las narraciones se refieren a monedas que fueron (en el pasado) propiedad de algún pariente cercano. Doña Agustina Ramírez afirma que tuvo entre sus manos muchas monedas de oro propiedad de un tío suyo cuando ella era muy joven. Después de describir el tamaño y peso de las monedas, afirmó que nunca se quedó con ninguna. El tesoro estaba guardado adentro de la casa, arriba de un tapanco. Debido a que su tío ya era viejo y no podía subir las escaleras, le pedía a Agustina que le bajara de vez en vez alguna moneda para hacer algunas compras. “Yo tuve muchas monedas aquí en mis manos, así de grandes, en mis manos. Yo pude haberme quedado con muchas monedas, pero no tomé nada porque no eran mías”. Hoy considera que ella y sus hijos son muy pobres porque nunca robó nada. Además, relata que un señor muy abusivo que no es del pueblo le robó el tesoro a su tío y nunca más se supo de él.

Narraciones similares hablan de la llegada de otros a quitarles su riqueza: éstos son los “ricos”. La idea de la riqueza de unos se asocia con el despojo sufrido en carne propia. Esto puede ser interpretado como un sentimiento de pérdida de algo propio y muy valioso, que metafóricamente puede ser una representación de la relación indio/español e indio/mestizo, si tomamos en consideración que los “blancos” (término racial con el que siguen identificando a los no indios) son identificados como los “ricos”, mientras los indígenas se autodefinen como “pobres”. La pobreza aparece en las narraciones como resultado de la honradez y del trabajo. El que trabaja nunca

tiene dinero. El tesoro no es en sí mismo algo malo, pero se encuentra debajo de la tierra, que es donde, en algunos parajes, suele aparecer el “mal”. Por ello es que, según las narraciones, los tesoros son intercambiados por ofrendas.

Las mujeres, la tierra y las entidades femeninas

La noche y la luna se asocian con la tierra. En el trabajo agrícola el hombre labra la tierra mientras la mujer deposita las semillas de maíz y los niños las de frijol. En la representación de lo femenino, la mujer al igual que la tierra, da su fruto: “cuida la planta hasta que crece y ella misma da su fruto”. Entre los migrantes de segunda generación la identificación de las mujeres con la tierra emerge en las conversaciones y comentarios ordinarios. Así, por ejemplo, LJ, de 47 años, migrante de segunda generación, se refirió a los problemas que tenía uno de sus hijos, quien a sus 16 años, ya tenía mujer. Se trataba de una muchacha que su hijo se llevó a vivir a la casa materna.

Yo ni me di cuenta a qué horas llegó y cuando amaneció ya nomás vi que había otro bulto. Pero ese muchacho no entiende, aí anda nomás de canijo. Allí tienes que también embarazó a otra muchacha y fueron sus hermanos a reclamar. Les dijo que se hacía cargo de la criatura, que vería por la muchacha, pero ella no quiso. Yo le digo, mira, ya cálmate, te van a pegar el Sida. Él dice que no le importa, que prefiere morir de Sida que andar así nada más. Yo me preocupó mucho por él, pero él no entiende, por eso luego me enfermo. Yo tengo que cuidarlo a él, pues es mi hijo. Como madre, soy como la tierra que da sus frutos y debe cuidarlo para que crezcan derechos, como el maíz, alto y derecho hasta que él mismo dé su fruto.

Esta visión de la maternidad concuerda perfectamente con un hecho que se repite cotidianamente. Cuando las mujeres responden a la pregunta: “¿Cuántos hijos tiene usted?”, suelen dar el número que corresponde a los hijos solteros. En cambio, cuando se pregunta: ¿Cuántos hijos ha tenido, aunque ya no vivan con usted?, la respuesta invariablemente cambia para incluir a todos aquéllos que se han casado y que ya no viven en la casa. Es decir, los casados son como las plantas que ya han dado sus frutos.

La tierra da su fruto, es protectora y alimentadora, pero a la vez es peligrosa porque en determinados lugares alberga a las entidades del inframundo. Georgina de Jesús, nacida en el D.F., cuenta que en una ocasión su padre contrató un camión para llevar a todos sus hermanos y sus primos a conocer algunas partes de Pueblo Nuevo que ellos no habían visitado. Recorrieron varios lugares. Uno de ellos es un sitio “maldito” que la gente evita. Se trata de una cueva prohibida, un “túnel” que llega hasta el pueblo vecino de Palizada, pues allí habita el “diablo”. Hay una puerta grande que da a Pueblo Nuevo, ubicada atrás del panteón y sellada por una enorme roca. Le llaman el Cerro del *Tʔzímalo*. De acuerdo con el vocabulario mazahua-español de Muro (1975) las palabras *tsʔsimo* y *tsʔinana* significan imagen de mujer. La palabra *Tʔzímalo* es traducida como un término muy respetuoso para referirse a una mujer anciana.

Nadie debe entrar a la cueva del *Tʔzímalo* porque en ella habita el maligno (el demonio) que se representa como una enorme víbora que encarna “el mal”. La gente que va a ver “el mal” se desviste para entrar en la cueva, lo que nos sugiere que el demonio tiene connotaciones sexuales. En una ocasión, según relatan, dos muchachos fueron a buscarlo e hicieron que se moviera la enorme roca que cubre la boca de la cueva. Lo primero que salió fue la cabeza de una víbora “grandota” que después se convirtió en persona y metió a los muchachos en la cueva. Según la narración, todo mundo se enteró de lo que les había pasado porque encontraron sus ropas afuera de la cueva. Dicen también que en ese lugar la tierra está hueca: “...Y sí es cierto, cuando uno camina se siente que por dentro está hueco”. Ni Georgina ni su tía Catalina pensaban regresar a ese lugar, pues dijeron que les daba mucho miedo.

En toda la región mazahua existen, además, entidades acuáticas. Se trata de *Ményehe* o *Menjeje*, una hermosa mujer que seduce y atrapa a los hombres. Doña Cristina Remigio es muy incrédula acerca de su existencia, pues asegura que nunca la ha visto aunque sus hermanos y uno sus hijos le aseguren que sí existe: “A ellos se les ha aparecido la tal mujer. Eso es lo que dicen ellos, pero yo no lo creo porque nunca la he visto.” A *Ményehe* también se le conoce con el nombre de La Sirena o como Espanto del Agua.

El mito de *Ményehe* tiene diversas variantes. Para algunas personas, se trata de una mujer hermosa que se aparece a los hombres

para seducirlos y después matarlos. El anzuelo puede ser su atractivo físico, pues les ofrece relaciones sexuales, aunque también puede atraer a los hombres ofreciéndoles riqueza. Javier Gutiérrez recogió una narración en el barrio de El Cerrito, de San Antonio Pueblo Nuevo. Según esta versión, un señor

...llegó y lanzó sus anzuelos; su sorpresa fue mayúscula al ver con qué facilidad y en qué abundancia lograba pescar. En eso cavilaba cuando escuchó una voz de mujer que, sepulcral, le decía: –¿Yaa te terminaaste de peescaarr? ¡Porque ahiii voyyy! Al escuchar estas palabras sintió que algo se trepaba en él. Inmediatamente abandonó su bote y echó a correr desahogado y pálido por el miedo que le provocó esta situación... (Miranda, et al., 1993: 119).

En otras versiones Ményehe sólo se aparece a los borrachos. Suele hacer sus apariciones en el río: “Mire, usted” –comenta doña Margarita– ese es el lugar en donde dicen que esa mujer se aparece como a eso de la una de la mañana.” Incrédula, asegura: “Yo he pasado por allí ya muy tarde, como a esa hora y nunca la he visto ni me ha pasado nada”, Más adelante ella asegura que encontraron a dos niños muertos: “y creo que también a una señora. ¿Por qué cree usted que a mí nunca se me ha aparecido?”.

– Quién sabe, vaya usted a saber, le dije.

En Pueblo Nuevo hay quienes identifican a Ményehe con el nombre de La Sirena. Esta última suele estar presente en las narraciones de una gran cantidad de localidades rurales de México y se le ha atribuido un origen tanto americano como europeo. En tanto analogía simbólica que asocia a la mujer con el agua “implicó la referencia a los determinantes sociales de la subordinación femenina, así como a las formulaciones mágicas y religiosas [...] que se han elaborado en diversos tiempos y sociedades pretendiendo legitimar la supuesta inferioridad de la mujer, o bien su condición de latente o manifiesta peligrosidad numinosa” (Báez-Jorge, 1992: 17).

Otra variante de Ményehe proviene de San Mateo. Se le conoce con el nombre de La Llorona, quien al igual que La Sirena, se aparece a los hombres en los ojos de agua, arroyos y riachuelos. También se presenta cuando llueve mucho. Este ser ataca a los hombres y sobre todo a los borrachos.

El mito legendario de La Llorona también se encuentra ampliamente difundido en México. Constituye un símbolo de la feminidad negativa que se opone al modelo de feminidad maternal. Su figura representa a la mujer despechada que termina matando a su marido y a sus hijos, y está condenada a sufrir eternamente por haber violado su rol de esposa y madre.

El señor Nicasio, migrante de San Mateo asegura que a él nunca se le ha aparecido La Llorona, pero sabe de su existencia porque mató a sus hermanos. De 11 hijos que nacieron vivos, sólo tres habían sobrevivido. A La Llorona se le atribuyeron esas muertes:

- *¿Por qué los mató?*
- *Quién sabe, no sé, pero dice mi mamá que La Llorona mató a mis hermanitos.*
- *¿Cuáles hermanitos?*
- *Pues me dijo mi mamá que se murieron porque se los chupó la bruja. Nosotros éramos once hermanos y de todos, solo vivimos tres... No sólo mata a los chiquitos, sino también a los grandes, como a mi hermanita que ya tenía más de tres años.*

Al mito de La Llorona se sobrepone la creencia en las brujas. María Benítez afirma que en una ocasión ella se había quedado a cuidar el ganado junto con su cuñada, cuando en el monte vieron que una mujer se aproximaba. Salieron huyendo de casa a pedir auxilio, pues creyeron que era una bruja que se iba a chupar a los animales. Cuando algunos de sus parientes se aproximaron con un rifle para darle muerte, ya no estaba en el lugar.

Al respecto, Galinier dice que entre los otomíes se cree que las brujas "...observan a los niños cuya sangre les apetece, y luego, por la noche, se acercan al fogón, se quitan las piernas y los ojos, y los depositan a un lado de éste. Se volatilizan enseguida bajo la apariencia de una bola de fuego que surca el cielo. Entran a la vivienda y chupan la sangre de sus víctimas, ya sea por la nuca o por el otro extremo de la cabeza" (Galinier, 1990b: 261).

Las narraciones sobre las bolas de fuego las escuché en la región mazahua hace más de diez años. Un maestro de la primaria de la comunidad de San Miguel la Labor, contigua a la de Pueblo Nuevo, aseguraba haber visto bolas de fuego en el cielo y que sus alumnos le

habían platicado mucho de las brujas. Un pastor protestante que trabaja en Ixtlahuaca, en agosto de 1997 se refirió a las bolas de fuego, pero aseguró que no eran brujas, sino *ovnis*. Al decirle que no creía en esos objetos, nos invitó a mi esposo y a mí a ir un fin de semana para verlos con nuestros propios ojos. Desde luego, la versión del pastor protestante es una resignificación del mito de las brujas voladoras.

En términos de cosmovisión, las brujas son mujeres posmenopáusicas que se vuelven peligrosas porque han perdido su capacidad reproductiva, pero no su necesidad de semen. Esto hace que las brujas busquen con ansiedad chupar sangre, lo que las convierte en seres muy peligrosos.

Por tal razón, los mazahuas comentan que anteriormente las mujeres viejas eran asesinadas a pedradas o con pistola: “es que antes había mucha ignorancia allá en el pueblo”. La señora Felipa Romualdo, de 47 años, cuenta que su suegra estuvo a punto de ser asesinada por esas creencias. Se trataba de una curandera que le enseñó a la nuera el arte de curar, pero en el pueblo se decía que era una bruja, por lo que se rumoraba que un señor iría a matarla. Antonio, el esposo de la señora Felipa, se enteró de lo que se estaba preparando contra su madre y le aconsejó no salir de su casa y alejarse de los extraños. Así lo hizo hasta que un hombre llegó a su casa a pedirle de comer y de beber. Después, agradecido confesó sus oscuras intenciones. Le dijo que ella era muy buena persona y que alguien así no podía ser una bruja. Se retiró sin saber que Antonio lo estuvo apuntando todo el tiempo con una escopeta.

La narrativa mazahua está poblada de entidades femeninas terrestres y acuáticas. Una más, de suyo interesante, se refiere a una mujer nagual. Comentan Catalina y Georgina la historia de “su prima”. Se trata de una joven muy bonita y gentil que vivía en el pueblo e iba todos los días a la iglesia a rezar. En una ocasión, cuatro hombres intentaron abusar sexualmente de ella pero, para su sorpresa, no se toparon con cualquier mujer, sino con la mujer nagual. Frente a sus ojos la hermosa mujer se convirtió en un demonio, en una gran serpiente. Aterrorizados, los hombres huyeron del lugar, pero “...mi prima no los quiso matar porque ella es buena y nunca había hecho daño a nadie. Nunca había matado”. Las cosas no terminaron allí ya que después la mujer nagual “...se les apareció a

esos gandallas en los sueños y les dijo que por esa ocasión los perdonaba, pero que a la próxima entonces sí los iba a matar”.

Después de ese suceso, a la mujer nagual, como a todas las entidades míticas, jamás se le volvió a ver y nadie más supo de ella. Sin embargo, Georgina y Catalina aseguran que su prima “por ahí ha de andar” y piensan que tal vez ya también se vino para la ciudad de México. En su narración, de nuevo se presenta la asociación entre el sueño y las entidades anímicas.

La relación de las mujeres con la tierra, el agua y los seres del inframundo corresponden a un sistema de significados que los migrantes llevan consigo a los lugares de destino, y con ello, los referentes geosimbólicos se encuentran en el territorio ancestral. Tanto los difuntos como las entidades numinosas los acompañan en la diáspora.

La señora Delfina Ramírez dice que a sus hermanos se les ha aparecido La Llorona. Cuenta también que uno de sus tíos tuvo un desafortunado encuentro con ella en el predio de Taxqueña, donde tienen ubicadas sus viviendas. Su tío andaba alcoholizado ese día y después del susto ha prometido no embriagarse.

La señora Silvia de Jesús, dirigente de La Mansión Mazahua A.C., comenta de una visita de El Maligno (el demonio) a la vecindad de Belisario Domínguez 10. Esta narración muestra que pueden haber cambios en los elementos de los mitos sin que sufran una modificación en su estructura. También pueden ser narrados y transmitidos en español sin perder su sentido, como se muestra en la siguiente conversación:

Silvia: En la vecindad de Belisario vivía pura gente viciosa que andaban en problemas. En varias ocasiones los policías entraban disparando a la vecindad. También había gentes que se dedicaban a leer las cartas [para la adivinación]. En la vecindad pasaron muchas cosas. Una noche las señoras estaban en los lavaderos. Como no había luz, todo estaba muy oscuro. En ese tiempo nos alumbrábamos con velas. Entonces una señora fue tocada por El Maligno, se le subió por las piernas... Cristina: ¿Cómo que se le subió?

Silvia: Sí, ella luego luego se dio cuenta que era él porque era una víbora muy grandota y muy brillante, sacaba mucha luz [...] Era de noche y brillaba mucho. La víbora se le enredó por el tobillo y se le subió por la pierna hasta acá arriba [señala con la mano la parte baja del

vientre]. La señora fue tocada por El Maligno, por eso ni se pudo casar ni tener hijos.

Cristina: Y después ¿qué pasó con ella?

Silvia: Bueno, yo la vi hace poco, hace como dos años. Ya tenía un niño.

Cristina: ¿Cómo que un niño? ¿Pues no que no podía tener hijos?

Silvia: No, no podía, no pudo tener hijos por muchos años. Mira, ella es de mi edad y ya ves, yo ya hasta soy abuela. Ella apenas tiene un niño chiquito, apenas empieza. Pasaron muchos años para que lo pudiera tener.

El simbolismo presente en esta narración muestra diversos elementos estructurados: la víbora luminosa que se aparece en la noche en medio de la oscuridad, es identificada con el demonio. El agua del río es sustituida por el agua de los lavaderos. Todos estos elementos se encuentran asociados con El Maligno y el deseo sexual. Su toque provoca la infertilidad femenina. No sé hasta qué punto haya influido el que en la vecindad haya vivido gente malvada (delincuentes y adivinos) ajenos al grupo. Es claro que los símbolos están ubicados en un código, y ello es lo que les confiere su significado. No se trata de que los elementos de la narrativa confieran su significado por sí mismos (la víbora luminosa, el agua de los lavaderos), sino la manera específica en que se articulan entre sí.

Galinier dio una clave importante para interpretar los fragmentos narrativos mazahuas que, efectivamente, están contenidos en los registros ocultos que suelen causar cierto temor entre quienes los platican. Gracias a la estructura de las palabras de la lengua mazahua, Galinier se aproxima al estudio de la cosmovisión para asociar lo femenino a lo nocturno, a la luna y a los seres que habitan en el inframundo. Sin embargo, considero que las palabras por sí solas, aisladas de su código, sólo ofrecen una primera pista. Es necesario trabajar con los códigos a partir de un conocimiento amplio de la lengua.

Fragmentos narrativos sobre el origen

Este mito que habla de una era en que la tierra estaba poblada por gigantes es narrado por los migrantes mazahuas (de segunda y tercera generación) de manera fragmentaria. No me ha sido posible hasta la fecha conocer a alguien que conozca el mito completo, sino

sólo fragmentos que he ido reconstruyendo. Los mazahuas de Pueblo Nuevo comentan que anteriormente en su pueblo había unos gigantes que después se convirtieron en piedras. Pero a diferencia de la variante que recogió Galinier entre los otomíes, donde los gigantes eran débiles, los gigantes de los mazahuas eran muy fuertes, tanto, que podían arrancar los árboles con sus manos.

“Los gigantes eran gentes que se convirtieron en piedra”, me dijo una señora después de comentarle que los mazahuas eran descendientes de los Toltecas, quienes eran personas que habían vivido hacía mucho tiempo, que tenían una cultura muy antigua, y que allá por Tula, Hidalgo, habían hecho unos gigantes de piedra que algún día iríamos a visitar. Ella me dijo entonces que, hace mucho tiempo, la tierra estaba poblada por gigantes. Eran personas que se habían convertido en piedra.

“Los que usted me dice deben ser los mismos de los que me platicó mi mamá”. Pensé que doña Catalina me estaba tomando el pelo, pues cuando le estaba platicando de los toltecas ni se inmutó. Pensé que me daba evasivas, por lo que no presté mucha atención. Sin embargo, la misma narración se repitió con otros entrevistados, quienes le añadían otros elementos. Los gigantes eran tan grandes que cuando soplabla el viento tenían que acostarse en la tierra para que el aire no los tumbara.

La versión de este mito es similar a la que recogió Faggetti (1998) en una comunidad de la región de Atlixto, Puebla. Éste es un mito que se encuentra muy extendido en el Centro y Occidente de México, y se refiere a una era en que la tierra estaba habitada por gigantes. Dios los destruyó porque se devoraban a sus hijos y porque mantenían con ellos relaciones carnales. El incesto provocó la destrucción del mundo. La variación del mito encontrada por Galinier (1990b) señala que los gigantes murieron ahogados después de un diluvio. Olavarría (1999) muestra un mito similar entre los yaquis, para quienes anteriormente la tierra estaba poblada por hombres muy pequeñitos. Al parecer, existen relaciones entre estos conjuntos míticos que parecen invertirse y dialogar entre ellos y que convendría explorar.

Los mitos y fragmentos narrativos muestran continuidad aun en el medio urbano. Muchos están relacionados con el territorio ancestral. Pero aun cuando el contexto social ha cambiado, la estructura

de las formas narrativas se reproducen en el nuevo medio. Nuevos elementos que se adoptan de la ciudad son incorporados en ellas:

Mi abuelita me dijo que cuando llegó a México, había mucha agua. Más para allá de Mixcalco había una laguna. Ahora ya no hay nada de eso [...] También me platicó que allá por el Zócalo, ahí donde están las pirámides, había un túnel que llevaba hasta la Villa de Guadalupe. A mi abuelita la invitaban unas personas para ir a ver a la Virgen por ese túnel, que estaba muy alumbrado y pasaban por abajo los camiones. Pero ella nunca quiso ir porque le daba mucho miedo. Ahora ya tampoco está el túnel (señora Magdalena García, 43 años, migrante de tercera generación).

Nuevamente nos volvemos a encontrar con el cambio de los elementos (túneles en lugar de cuevas, la Virgen de Guadalupe y las deidades femeninas asociadas con la tierra y con el agua). Estos elementos se encuentran colocados en una cadena sintagmática que muestra una estructura similar con los mitos referidos al lugar de origen. La relación entre el agua, las pirámides, el túnel (que significa ir por debajo de la tierra) para llegar a la Villa de Guadalupe (deidad femenina), se encuentran asociados en esta narración.

Por lo anterior, puede observarse que aunque los mazahuas hayan transformado diversos elementos de su cultura, esto no ocurre de manera absoluta ni en todos sus aspectos. Muchos de los cambios son añadiduras, no sustituciones de los elementos de significación. Los sueños y su interpretación, los vínculos con los muertos y los fragmentos narrativos asociados con los mitos se encuentran en el núcleo duro de la cultura mazahua. Todos ellos se relacionan con el territorio ancestral o de origen, al cual los migrantes tienen un profundo apego.

CAPÍTULO 8

GÉNERO, PARENTESCO Y MATRIMONIO EN LA COMUNIDAD EXTRATERRITORIAL

INTRODUCCIÓN

En los capítulos anteriores vimos que los mazahuas han transformado diversos elementos de su cultura, pero no de una manera absoluta ni todos sus aspectos. También observamos que pueden cambiar diferentes elementos de su cultura, sin que ello comprometa sus valores más profundos, entre ellos, el apego al territorio y sus paradigmas tradicionales. Observamos también que las relaciones de parentesco son uno de los elementos culturales que muestran la mayor persistencia, aun cuando sus miembros han abandonado la lengua y cambiado de religión. La comunidad étnica mantiene sin embargo sus fronteras. El individuo es reconocido como miembro de su comunidad debido a que las relaciones de parentesco conforman uno de los atributos más importantes con los que se define la membresía comunitaria.

En este capítulo pretendo mostrar algunos cambios y persistencias en las representaciones de género y los roles asociados a los hombres y las mujeres mazahuas. Si el cambio adaptativo de los migrantes en la ciudad ha sido posible, esto se debe también a que ciertos elementos que distinguen a los sexos se han flexibilizado, pero simultáneamente, dicha flexibilización se presenta sobre un trasfondo cultural que no ha variado.

La estrecha relación entre el cuerpo femenino y la reproducción biológica de la especie hace que un hecho social y cultural se presente como un hecho “natural”. Las mujeres mazahuas han asumido nuevas y variadas responsabilidades. Son sostenedoras de su hogar precisamente porque la dimensión identitaria de género gira en torno a la maternidad. Por esta misma razón, son también las principales responsables de la reproducción comunitaria en la ciudad, sin que ello conduzca a alterar en lo sustancial las desigualdades de género.

Hacer alusión a las categorías de género, también nos conduce a interrogarnos acerca de la construcción de las masculinidades “legítimas”. En la ciudad, los varones han dejado de ser reconocidos como los principales proveedores del sustento familiar. Su situación también se torna conflictiva al no poder cumplir cabalmente con los atributos que les son impuestos desde sus grupos de pertenencia, así como por los de referencia.

DISTINCIONES Y JERARQUÍAS DE GÉNERO

Diversos autores han acuñado el concepto de género para referirse al proceso de construcción cultural de la diferencia sexual y para subrayar la creación totalmente social de los valores, creencias e ideas sobre los roles apropiados para hombres y mujeres. Género es, según esta definición, una categoría social impuesta sobre un cuerpo sexuado. Inicialmente fue planteado en 1955 por Money y Stoller al analizar los trastornos de identidad sexual. Posteriormente fue empleado para aludir a una construcción sociocultural que permite entender cómo se internaliza, mediante un complejo proceso individual y social de adquisición del género, un conjunto de significados asociados al sexo.

Llegados a este punto de acuerdo, la pregunta que surge es ¿cómo se produce este proceso? Bourdieu (1998) plantea que la construcción cultural del género se origina en la *doxa* puesto que corresponde al dominio de lo preinterpretado. Está en la raíz misma del conocimiento socialmente elaborado y se integra al mundo conocido y dado por descontado. El género se asemeja a la lengua, pues cuenta con reglas, sistemas de valores y estructura, es social en su esencia e independiente del individuo. A la vez opera como el habla, al ser una práctica que se realiza por los individuos. Todos hablamos la lengua (que heredamos) sin preguntarnos continuamente sobre las construcciones sintácticas, prosódicas y gramaticales. Simplemente hablamos.

El género establece las distinciones y las clasificaciones sociales a partir del sexo biológico. Rige en el estatus y en las jerarquías, y establece una normatividad que regula el comportamiento social de los individuos según su sexo. La construcción del género radica en que las diferencias anatómicas entre los cuerpos masculino y femenino son interpretadas culturalmente a través de un trabajo continuo de socialización de lo biológico y biologización de lo social (Bourdieu, 1998: 9).

La característica *doxica* de la construcción de los géneros hace aparecer la dominación masculina como un hecho derivado de la naturaleza. Así, el arbitrario cultural se presenta como un producto natural que reproduce y legitima el orden social. La construcción del género se instituye en el ámbito de la división sexual del trabajo y en la división del trabajo sexual, así como en aquellas áreas de actividad, instituciones y creencias que no tienen una relación inmediata o directa con el sexo biológico: está institucionalizada en el sistema de parentesco, en el mito y en el ritual, así como en las escuelas, las iglesias y el Estado.

El género resulta de un proceso de construcción cultural, y como todo lo que es cultura, no es algo que se produzca de una vez y para siempre, sino que se instituye a través de un proceso continuo y cotidiano. Así, el género puede ser visto como “construcción” permanente. Pero, por otra parte, también se trata de un sistema que cuenta con “anclajes simbólicos que pasan inadvertidos a los ojos de los pueblos que los ponen en práctica” (Héritier, 1996: 17). De ahí que el género también pueda ser pensado como sistema de significados que se encuentran arraigados en el *habitus*.

En torno a la diferencia sexual se conforma todo un sistema simbólico que tiende hacia la coherencia, a la eliminación de la ambigüedad y a dar consistencia a las representaciones sobre el dimorfismo sexual. El cuerpo humano aparece como el analogante principal de una amplia gama de símbolos en la medida en que se presenta como una forma de infraestructura sobre la cual se monta todo un sistema de significados que lo trascienden. Esto se da en virtud de que una de las características ontológicas del ser humano

...consiste en ser intermediario; existe al hacer mediaciones entre todos los niveles de la realidad, dentro y fuera de sí. Mediante el cuerpo, el ser humano se abre al mundo, ante todo lo que se le manifiesta: las cosas y los seres vivientes que él percibe y se representa por su intermediación. El cuerpo es el intermediario originario entre el yo y el mundo. No representa sólo la apertura del ser hacia el mundo, sino “el aquí desde donde” se ve la cosa, desde donde se la percibe... (Ricoeur, 1991, citado por Fagetti, 1998: 10).

La observación de la diferencia entre los cuerpos masculino y femenino está en el fundamento de todo pensamiento, tanto tradicional

como científico. “El cuerpo humano, lugar de observación constante –asiento de órganos, funciones elementales, humores– presenta un rasgo notable y ciertamente escandaloso: la diferencia de sexos y el papel distinto de éstos en la reproducción” (Héritier, 1996: 19).

Algunos estudios sobre la cosmovisión de las culturas mesoamericanas han mostrado que el cuerpo humano es un objeto de representación y, a la vez, un foro de comparación de los fenómenos que ocurren en la naturaleza y el universo. En el caso de los antiguos pueblos mesoamericanos, López Austin (1996) alude al proceso de antropomorfización de la naturaleza y del cosmos que genera todo un sistema de significados que incluyen “la valoración de la vida en relación con el disfrute de los goces terrenales; la sujeción a las normas éticas; las fuerzas cohesivas del individuo con su comunidad; las bases de los vínculos familiares, y las prácticas y creencias relacionadas con la muerte y la existencia en el más allá” (López Austin, 1996: 15). La proyección del cuerpo humano en las culturas mesoamericanas corresponde a un conjunto de elementos estructurados que tienen una función taxonómica y explicativa del cosmos y su movimiento. Así, lo femenino se asocia con la madre, hembra, frío, abajo, inframundo, humedad, oscuridad, debilidad, noche, agua, muerte, viento, en tanto que lo masculino se vincula con el padre, macho, calor, arriba, cielo, sequía, luz, fuerza, día, vida, fuego, entre otros conjuntos de oposiciones binarias.

Buena parte de los mitos de origen de las culturas mesoamericanas están presentes, aunque de manera dispersa y fragmentaria, en las representaciones sociales de una naturaleza sexualizada en diversas comunidades campesinas e indígenas contemporáneas. Los mitos y los rituales muestran al cuerpo humano como un referente metafórico por medio del cual se establecen diversas analogías.

Entre los otomíes del Altiplano Central, por ejemplo, el cuerpo humano se presenta como un modelo de comprensión de los fenómenos cosmológicos. Galinier (1990b) destaca los conceptos de complementariedad y de fusión de las polaridades masculina y femenina entre los otomíes y hace un inventario de los términos con que es designado el cuerpo. Lo femenino está asociado con la humedad vaginal que tiene por nombre *tehe* “agua” y la sangre menstrual *khizana* “sangre de la luna”. Hace referencia a la definición metafórica por la que el pene y vagina aparecen como equivalentes en la escala

humana a los focos energéticos que existen en el universo bajo formas homólogas como pueden ser un árbol o un hongo (metáforas vegetales del pene), o una jícama o un chayote (metáforas vegetales del sexo de la mujer) (Galinier, 1990b: 637).

En otro estudio, realizado en una comunidad campesina de Puebla, Fagetti (1998) muestra que la práctica social campesina construye los mitos, las ceremonias, los rituales y las prácticas curativas que tienen una importancia vital en la explicación de los fenómenos naturales y sociales. En este proceso el cuerpo revela un lazo profundo que une al mundo natural, el cuerpo y el cosmos.

Todo lo que conforma el cuerpo, todo lo que tiene y puede hacer, se traslada al mundo natural y a los seres que viven en él, porque éste es pensado, imaginado, construido a imagen y semejanza del ser humano. La relación del ser humano con la naturaleza da lugar a la antropomorfización del mundo natural que se deriva de la proyección de las cualidades humanas hacia el universo (Fagetti, 1998: 243).

La regularidad con la que el cuerpo humano sirve como foro de comparación con el que se construye un conjunto de metáforas y homologaciones, no solamente se puede atribuir a las culturas de origen mesoamericano. Analogías similares se expresan entre los sistemas clasificatorios chinos, por lo que López Austin señala:

En toda sociedad en la que el pensamiento mítico es predominante, existe la tendencia a equiparar los distintos órdenes taxonómicos y de homologar los distintos procesos, tanto naturales como sociales. Las normas taxonómicas particulares de los diversos ámbitos del conocimiento son forzadas con el propósito de encontrar equivalencias y paralelismos entre los distintos sistemas clasificatorios, en un intento de llegar al descubrimiento de la magna regularidad, la congruencia absoluta y el orden total del universo (López Austin, ibidem: 171).

La producción social de diferentes construcciones metafóricas convierte al cuerpo y a sus diferencias anatómicas en analogantes sobre los que se construyen múltiples significados que sirven de soporte de los elementos cognitivos, explicativos y ontológicos.

La división de las cosas y de las actividades según la oposición entre lo masculino y lo femenino, encarna la necesidad objetiva y

subjetiva de su inserción dentro de un sistema de oposiciones homólogas, tales como: arriba/abajo, superior/inferior, adelante/atrás, derecho/izquierdo, seco/húmedo, duro/blando, claro/oscuro; por ciertas correspondencias a los movimientos de los cuerpos (subir/bajar, ascender/descender, salir/entrar). Estos conjuntos de diferencias “...son bastante concordantes para sostenerse mutuamente, y son capaces de proyectar una interpretación inagotable de transferencias prácticas y metafóricas. Conforman una especie de *espesor semántico* originario en la determinación de las armonías, las connotaciones y las correspondencias” (Bourdieu, 1998: 14).

La proyección del cuerpo se vincula con el conocimiento de la naturaleza y el universo, a la vez que legitima el orden social. Esto obedece a que los actores sociales utilizan las formas simbólicas no sólo para comunicar algo acerca de algo, sino que también tienen la capacidad para imponer persuasivamente los significados (Thompson, 1993).

López Austin afirma que en las culturas mesoamericanas “...no existen referencias directas en las fuentes históricas al origen de la superioridad de un sexo sobre otro. Señala, no obstante, que en la formación de la pareja original del Quinto Sol, el varón nació del primer día de mezcladas las cenizas y el polvo de hueso de los muertos con la sangre de los dioses, mientras que la mujer tardó cuatro días en formarse” (*ibidem*: 285). Más adelante muestra la supremacía masculina al observar que el intercambio de mujeres se daba también como recompensa por acciones bélicas, pues

Una de las manifestaciones del predominio del varón era la existencia de la poliginia. Aunque no era una institución generalizada, ya que quedaba reducida al grupo dominante o se obtenía el derecho como recompensa por hazañas bélicas, su simple existencia marca una diferencia considerable entre el hombre y la mujer. Se observa también la concepción del predominio masculino en la compleja jerarquización de los varones, en oposición a la más simple diferenciación social de las mujeres. La compleja jerarquía responde a la diversificación de funciones públicas y a todo un sistema de premios que impulsaban al individuo varón a desarrollar sus actividades con grandes esfuerzos y sacrificios (ibidem: 330).

El intercambio de mujeres que se asocia con los códigos de honor y virilidad, también se expresa en la conformación de clases o estamentos. Noemí Quezada (1996) analiza las relaciones de género antes y después de la invasión europea. Sostiene que en las sociedades mesoamericanas, lo masculino y lo femenino se presentaban en la cosmovisión como simétricos opuestos pero complementarios, pues los mitos de origen se encuentran poblados de deidades tanto masculinas como femeninas. Afirma que las relaciones entre los sexos fueron más igualitarias antes de la conquista, toda vez que en la tradición judeo-cristiana "...con una cosmovisión basada en un Dios único varón, con lo masculino como superior y lo femenino inferior, se establecieron relaciones asimétricas entre los sexos..." (*ibidem*: 12). No obstante, Quezada no deja de presentar una serie de indicios que presuponen la supremacía masculina. En efecto, esta autora reconoce que:

El papel socialmente asignado a los pillis fue de gobernantes, sacerdotes, guerreros de alto rango y artesanos, como pertenecientes al ámbito de lo masculino, explicando así el origen celeste de este grupo. En tanto que los macehuales tuvieron como destino social el ser agricultores, ligados a la tierra y, en consecuencia, al ámbito de lo femenino (ibidem: 35).

El pensamiento dicotómico que sexualiza el cosmos y la naturaleza no es exclusivo de las sociedades mesoamericanas. Bourdieu analiza la cosmovisión de los pueblos beréberes de Kabylie, con el fin de analizar lo que él denomina "el inconsciente androcéntrico" (Bourdieu, 1998: 11). Éste representaría la visión "falocéntrica" de una cosmología androcéntrica común a todas las sociedades mediterráneas desde Grecia, Italia, España, Egipto y Turquía, y que se extiende hacia el ambiente cultural europeo contemporáneo, que participa indiscutiblemente de esta tradición.

La construcción de la sexualidad toma su sentido de la cosmología sexualizada que se arraiga en una "...topología sexual del cuerpo socializado, de sus movimientos y sus desplazamientos inmediatamente afectados de una significación social" (Bourdieu, 1998: 12). Así, por ejemplo, el movimiento hacia lo alto estaría asociado a lo masculino con la erección del pene o en una proyección androcéntrica, que equipara

la creación de la vida a la acción fecundante del cuerpo masculino sobre el femenino, de manera análoga a como la tierra es fecundada.

La explicación estructural de la relación entre naturaleza y cuerpo humano, así como la superioridad conferida a lo masculino, se presenta como una tendencia universal. La etnicización y el dominio colonial han afectado, sin duda, la manera en que se estructuran las relaciones de dominación sobre las mujeres y le han dado un sesgo característico. El colonialismo ha tenido una influencia decisiva en la universalidad de la dominación patriarcal. Sin embargo, hay autores que sin descartar la influencia de la dominación colonial, no le atribuyen la universalidad en la conformación de las asimetrías de género. Hérítier (1991: 93-94) argumenta que la expansión colonial, junto con la mercantilización y la industria, y la influencia de las grandes religiones judeo-cristiana e islámica en las sociedades colonizadas, no cambió los sistemas de clasificación social previamente establecidos. Es decir, no transformaron los sistemas de significación y de valoración. Considera que el colonialismo conllevó al agravamiento de la dominación masculina sobre las mujeres, pero no la inversión progresiva de su estatus.

La dominación masculina como una tendencia universal puede ser explicada si tomamos en cuenta que los datos biológicos elementales con que cuentan todas las sociedades siempre son los mismos. Se trata del invariante que subyace en la diversidad. El cuerpo humano es el “material” de la observación inmediata, por lo que las distinciones de género tienen su fundamento en el mundo de lo físico y en lo biológico (Hérítier, 1991: 37). Esto constituye la universalidad, la invariabilidad. Sin embargo, cada sociedad construye a partir de estos “datos materiales” una configuración singular que es integrada a sus prácticas y representaciones colectivas. Por ello, aunque la construcción cultural del género tiene una dimensión invariante y universal, también entraña una dimensión de la variabilidad, pues “con el mismo ‘alfabeto’ simbólico universal, anclado en esta naturaleza biológica común, cada sociedad elabora de hecho ‘frases’ culturales singulares y que le son propias” (Hérítier, *ibidem*: 21).

Cada cultura interpreta el dimorfismo sexual de manera idiosincrática, debido a que en la cultura no existen referentes absolutos. Cada cultura construye los significados que se atribuyen a cada sexo y crea sus propias categorías de género.

LAS CATEGORÍAS DE GÉNERO ENTRE LOS MAZAHUAS

Los mazahuas comparten un conjunto de símbolos que aluden a la distinción entre los cuerpos masculino y femenino, así como los atributos que se asocian a los sujetos de acuerdo con su sexo. Sus categorías de género se encuentran incorporadas a la cultura e inscritas en la lengua. Tienen, por ejemplo, una serie de términos para designar a los hombres y a las mujeres. Para designar “mujer” existen las palabras *bejna*, *sunte* y *sirisu*, que al parecer no tienen ninguna connotación especial. Sin embargo, existen términos que son condenatorios y despectivos, entre ellos: *sakapo* y *caka*, que significan “mujer callejera”; y *cära*, que es utilizado para nombrar a la “mujer loca”. Estos vocablos se distinguen de los que están asociados con la maternidad. Así, *tjēc²i* significa “mujer criando niño”, en tanto que *yoskjě* quiere decir “mujer que tiene un hijo cada año”. Estos términos nos remiten, por un lado, a la maternidad y, por otro, a las mujeres que transgreden ciertas normas. En cambio, para designar “hombre” existen dos términos: *bězo* y *ndäte*, y tres para distinguir al hombre anciano: *ca²a*, *zaya/zoya*, *nzata*. Destacan el *jmuta* y el *jmi²u* que significan “hombre mayor” u “hombre que manda”. *Järisu* distingue al hombre afeminado.

La identidad que se atribuye a las mujeres mazahuas se vincula directamente con la maternidad. La tierra, el agua y la luna constituyen entidades femeninas, así como también lo son las entidades anímicas que en ellas habitan. Éstas hacen alusión a mujeres cuya sexualidad es amenazante. Como pueblos macehuales, los mazahuas se ubicaban en la cosmología mesoamericana como pueblos vinculados a lo femenino, a la luna y a lo nocturno. Buena parte de la narrativa contemporánea de los mazahuas, como vimos en el capítulo anterior, se ubica en guiones ocultos asociados con la noche, con el inframundo y con los muertos.

La identidad que se atribuye a los varones mazahuas los vincula con el poder fecundante sobre la tierra y sobre las mujeres. La propiedad sobre la tierra se transmite por la vía patrilineal y las mujeres circulan del hogar paterno al del cónyuge, lo que las convierte en objeto de intercambio.

A lo largo de este trabajo hemos visto cómo las categorías de género intervienen en los procesos migratorios, en las ocupaciones y en las problemáticas que enfrentan hombres y mujeres mazahuas

en la ciudad. En adelante, me enfocaré a las pautas matrimoniales por ser uno de los indicadores más sensibles que nos permiten explicar los procesos de cambio y continuidad en las relaciones de género, en las relaciones de parentesco y en la membresía diferencial de los actores sociales según su sexo.

LAS ALIANZAS MATRIMONIALES

Las pautas de matrimonio y el "precio de la novia"

Como vimos en el capítulo anterior, existe una serie de pautas que prescriben el matrimonio. En su forma tradicional, éstas involucran el acuerdo entre los parientes de la pareja y la intervención de los padrinos de bautizo del muchacho. Una vez celebrada la boda, la muchacha pasa a residir a la casa de su marido, quien generalmente vive con sus padres. Ella se incorpora a las labores del hogar y a todas aquellas tareas que requieran de su fuerza de trabajo. La suegra funge como una segunda madre de la nuera y la instruye en sus deberes cotidianos.

También señalé que el matrimonio tradicional constituye una norma, pero su práctica es muy reducida, pues sólo la llevan a cabo algunas familias "ricas". La mayoría de las uniones conyugales se ritualizan después de algunos años de que la pareja ha vivido en unión libre y procreado hijos. El matrimonio religioso tiene para ellos la mayor importancia, pues implica el reconocimiento comunitario y refrenda las alianzas entre parientes y compadres. Para los mazahuas el matrimonio civil no tiene mucha importancia, pues la unión que vale es la religiosa.

El matrimonio tradicional habla más del *ethos* comunitario que de una práctica. Como vimos, la norma dicta que las alianzas matrimoniales deben llevarse a cabo después de que el muchacho y sus parientes han cumplido con una serie de requisitos, entre ellos, llevar regalos a los padres de la pretensa, que incluyen alimentos y bebidas, y en ocasiones, un pañuelo con algo de dinero. Al menos, a esto se refieren los migrantes cuando hablan de la boda ideal. Esta práctica, sin embargo, se desestructuró en el momento en que la fuga concertada y el rapto de la novia se generalizaron. Hasta hoy, no me ha sido posible ubicar cuándo ocurrió esto ni tampoco saber si alguna vez el matrimonio tradicional fue una práctica generalizada en todos los barrios y manzanas de las comunidades de estudio.

Los mazahuas no tienen un término para distinguir al rapto de la novia de la fuga concertada. En ambos casos se dice que el muchacho “se robó” a su mujer. Lo que sí distinguen las mujeres es cuando el rapto de la novia fue concertado entre ambos miembros de la pareja, o cuando el matrimonio se le impuso a la mujer mediante el secuestro. Cuando una mujer es “robada” ya no puede regresar al hogar paterno ni casarse con ningún otro hombre. Una vez unida conyugalmente, la mujer puede ser golpeada, a veces de manera brutal, sin que su familia de origen la reciba de nuevo en su casa.

Su situación contrasta con la de las mujeres zinacantecas y de otros grupos, quienes tienen derecho a regresar al hogar paterno y ser protegidas por su familia de origen cuando sufren el maltrato (Collier, 1995: 220-225). Las mazahuas no pueden regresar al hogar paterno, posiblemente, porque sus condiciones de vida son aún más precarias y difícilmente su familia de origen puede sostenerla a ella y a sus hijos en caso de separación.

Esta diferencia puede interpretarse de otra manera. Entre los mazahuas no existe la institución del “precio de la novia”, aunque sí hay indicios de que una vez la hubo. Dicha institución obliga a los maridos a dar un mejor trato a sus mujeres, so pena de perder los recursos que ha pagado por ella. De acuerdo con Collier (*ibidem*), cuando una zinacanteca es maltratada por su marido tiene la posibilidad de regresar a la casa de su padre o de algún hermano. El cónyuge busca con insistencia su perdón, para lo cual se hace acompañar por el padrino de boda y, en ocasiones, por alguna persona del cabildo, quienes intervienen como conciliadores en los conflictos maritales. El marido busca la reconciliación, pues de no lograrla, pierde a su mujer y los recursos que pagó por ella. Entre los mazahuas, en cambio, el rapto de la novia evita a los varones el trabajo o los recursos necesarios para conseguir mujer.

En la ciudad de México los migrantes se unen conyugalmente a través del acuerdo entre ambos miembros de la pareja, contraviniendo muchas veces las opiniones de los mayores, como veremos más adelante.

La endogamia comunitaria

De acuerdo con Milton Gordon (1964), la asimilación matrimonial constituye un paso importante en el proceso de “asimilación estructural” cuando miembros de dos culturas diferentes están en relación.

Sin embargo, para que la asimilación marital sea posible no basta con que los individuos que pretenden unirse conyugalmente tengan el deseo firme de hacerlo. Su unión debe ser aceptada por sus respectivos grupos de pertenencia. El individuo que se une conyugalmente con un miembro de otra cultura debe ser aceptado por la familia y el círculo de relación primaria de su consorte y ser tratado como uno de los suyos. Gordon muestra la dificultad que entraña la asimilación matrimonial entre personas de culturas diferentes, pero cuando esto llega a ocurrir, implica solamente asimilación del individuo y no la del grupo. Cuando así ocurre, el individuo se distancia de su grupo de pertenencia para pasar a formar parte del grupo al cual se asimila.

Los mazahuas que radican en la ciudad de México mantienen un conjunto de relaciones que conviene distinguir. Al nivel de grupo primario, sostienen relaciones de intercambio, solidaridad, camaradería, íntima amistad, de trabajo y de vecindad con los miembros de su propia comunidad. Dichas relaciones conforman también su primer círculo de conflicto. Este círculo primario está integrado por sus parientes más cercanos y por los otros miembros de la comunidad extraterritorial. En el primer círculo se encuentran también los que permanecen en el lugar natal. Esto no quiere decir que los mazahuas no hayan entablado relaciones con miembros de la sociedad receptora. Por el contrario, mantienen relaciones permanentes y cara a cara con los miembros de la sociedad mestiza, pero esto no implica la eliminación de las fronteras ni conducen necesariamente a la integración de lazos de íntima amistad y de confianza que pudieran conducir a la asimilación estructural. Se trata básicamente de relaciones instrumentales, similares a las de negocios, que se integran a un círculo secundario. Bajo determinadas circunstancias las relaciones interétnicas acentúan las distinciones y fortalecen las fronteras.

Los mazahuas han creado nuevas categorías de compadrazgo para incorporar a los individuos que forman parte de su círculo secundario de relaciones. Sin embargo, como hemos visto, se trata de nuevas figuras que son añadidas a su repertorio y que no implican una sustitución. Tampoco son tan importantes como las relaciones de compadrazgo que establecen a través de los rituales fundamentales del ciclo de vida.

Una de las características más sobresalientes de los migrantes de nuestro estudio muestra que sus círculos primarios de relaciones

involucran precisamente a los miembros de su comunidad. El compadrazgo refuerza dicha relación y es común que los individuos que se hacen compadres mantengan, a la vez, algún otro vínculo de parentesco. Son frecuentes los compadres y las comadres que a la vez son hermanos, hermanas, primos y primas. Las fronteras internas también se mantienen a través del matrimonio endogámico, mismo que opera como dispositivo encaminado a mantener los vínculos de los migrantes con los miembros de su lugar de origen. A través de la endogamia los migrantes reproducen las alianzas comunitarias y, por tanto, uno de los mecanismos más importantes por los cuales se mantiene y reproduce la comunidad extraterritorial.

El matrimonio endogámico entre los mazahuas muestra un conjunto de reglas y valores implícitos de su cultura. Entre ellos, la prohibición que pesa sobre los y las jóvenes de unirse conyugalmente con individuos que no sean de su misma condición social, es decir, tener la misma pertenencia étnica y de clase. Ello constituye un “hecho social” de acuerdo con la definición de Durkheim (1997), pues las prohibiciones constituyen prácticas que se institucionalizan a través de la coacción, abierta o velada, que se perciben cuando los individuos del grupo intentan transgredir las reglas. Son pues, un hecho social que se reconoce “...gracias al poder de coacción exterior que ejerce o que es susceptible de ejercer sobre los individuos; y la presencia de dicho poder es reconocida a su vez, bien por la existencia de alguna sanción determinada, o bien por la resistencia que le lleva a oponerse a toda empresa individual que tienda a violentarlo” (Durkheim, 1997: 48).

Los padres acostumbran aconsejar a sus hijos sobre la elección de su consorte. Los y las jóvenes deben unirse conyugalmente con alguna persona de su misma condición social con el propósito de no recibir maltrato ni humillaciones por parte del o la cónyuge y de sus potenciales parientes afines. Se considera que si una mujer entabla relaciones con un hombre “rico”, se aprovechará de ella y mantendrá su interés sólo para “burlarla”, para hacer “que fracase” y después la abandonará. Si como resultado de la relación entre la mujer mazahua y un hombre “rico” hay matrimonio, se augura el sufrimiento de la mujer debido al menosprecio y al maltrato del que será objeto por parte del cónyuge y parientes afines, quienes la tratarán como si fuera una sirvienta, o bien, la alejarán de su grupo.

La percepción que tienen sobre la inconveniencia de las relaciones maritales entre una mujer mazahua y un hombre “rico” (blanco o mestizo) parece confirmarse al observar el comportamiento que llegan a tener algunos de los hombres mazahuas más aculturados:

Yo no me casé por mi gusto, a mí me encerraron cuando yo era muy joven. Desde que me robó mi ex marido siempre estaba embarazada y como antes era bien tonta, hasta después de mucho tiempo me di cuenta de cómo era. Hasta que ya tenía yo seis hijos me dejé de él [...] Sufrió mucho con ese hombre, muchas humillaciones que a nadie le deseo [...] Como él ya tenía mucho roce social porque trabajaba en una oficina, siempre andaba muy arreglado. Allí donde trabajaba andaba con mujeres mejor vestidas y más arregladas que uno, pues uno ¿a qué hora se arregla con tanto chamaco? [...] Él llegaba borracho a cada rato y me pegaba. ¡Una vez me humilló tanto!... [llanto] ... Llegó en la noche muy borracho, me agarró de los cabellos y me puso frente al espejo. Me dijo “mírate en el espejo, eres una pinche india mugrosa, me das asco, me das mucho asco, siempre estás panzona”. Yo le dije: “estoy así por tu culpa, tú eres el único que me hace mi panza”. (Ernestina, 41 años, de Pueblo Nuevo).

La identidad étnica y de género muestra la manera en que la discriminación de la sociedad mestiza puede ser experimentada por las mujeres indias.

Igualmente, se considera que la mujer no debe unirse conyugalmente con un hombre más pobre que ella (por ejemplo, con un huérfano), ni con un flojo al que no le guste trabajar, ya que este tipo de unión augura penurias y miserias.

Antonia Maya, de 45 años, originaria de Pueblo Nuevo, durante su infancia trabajó como sirvienta en la ciudad de México. Cuando cumplió 14 años conoció a un muchacho de su comunidad en una de sus visitas al pueblo. Al percatarse de esta relación, sus padres decidieron casarla de inmediato con uno de sus primos antes de que el pretendiente se la “robara”. Es frecuente que las uniones conyugales se realicen entre primos.

Por su parte, los hombres mazahuas radicados en la capital han comentado que prefieren unirse con mujeres de su comunidad pues consideran que las “urbanas” son mujeres “muy liberales, confunden

la libertad con el libertinaje [...] Nosotros preferimos a nuestras mujeres no porque sean más tontas o más dejadas que las otras. No, no son dejadas [...] pero son las que mejor se adaptan a nuestra forma de ser” (señor Atanasio Benítez, de San Mateo).

La consideración de las mestizas como personas sexualmente promiscuas contrasta con la apreciación que tienen de sus propias mujeres. Las mazahuas aparecen como más recatadas, fieles a sus hombres y no promiscuas. La sexualidad que los mazahuas atribuyen a las mestizas ha sido identificada en otras regiones de relación interétnica de México. En los Altos de Chiapas, por ejemplo, se considera que “la mujer ladina desempeña un papel un importante aunque bastante oculto: representa un tipo de sexualidad ominosa, la sexualidad de la traición” (Wasserstrom, 1989: 260).

Las mestizas también son identificadas como personas que no saben trabajar y tienen consumos ostentosos. Así lo expresa un joven que nació en la ciudad de México hace 16 años y que pertenece a San Mateo. Él manifestó que en el futuro, cuando tenga entre 20 y 22 años, habrá de casarse con una muchacha de su pueblo porque “las de aquí [de la ciudad] son muy *popis*, se creen mucho, son muy presumidas”. También dijo que les gustaba vestirse bien, comprarse cosas muy caras, gastar el dinero y, en cambio, no sabían trabajar y eran muy flojas.

Otro ejemplo lo da Remigio, un niño de 12 años que vive en Pueblo Nuevo y que se encuentra bajo el cuidado de su hermano mayor. Este último atiende el hogar, prepara los alimentos, prepara el nixcometl y hace las tortillas mientras que su madre trabaja como vendedora ambulante en la ciudad de México. Ésta dice que le urge que el mayor le consiga una nuera para atender su hogar allá en el pueblo. Remigio comenta orgulloso que él también sabe hacer tortillas y lava su ropa, pero asegura que cuando se case, se va a buscar una muchacha que sea trabajadora.

De lo anterior se desprende una segunda consideración. Las mujeres que buscan deben ser trabajadoras. Éste es el atributo que más se estima de las mujeres y con el cual ellas se identifican y son identificadas por sus hombres. No sólo es su capacidad reproductiva lo que se valora, sino también su disponibilidad para el trabajo. Dicha imagen se corresponde que la autodefinición que los mazahuas hacen de sí mismos como “gente de trabajo” y como “gente hecha

para el trabajo pesado”. Asimismo, se integra al universo que los distingue como personas pobres, por lo que rechazan a las “urbanas” que, en este caso, también son identificadas como “ricas” que acostumbran tener consumos excesivos. En ambas comunidades hay una regla implícita que presiona a los migrantes a unirse conyugalmente con algún miembro de su misma comunidad.

Entre los individuos que emigraron siendo niños hacia la ciudad de México y entre los que nacieron en ella no hay distinciones claramente definidas. Los matrimonios se realizan entre personas de la misma comunidad, independientemente de su lugar de nacimiento y residencia.

Aparentemente, en la ciudad el mercado matrimonial de los mazahuas es más abierto que en el pueblo, pero aun así, la endogamia es una regla, sobre todo cuando se trata de la primera unión conyugal.

La normatividad matrimonial constituye un sistema de prescripciones que permiten la reproducción comunitaria en la ciudad y el mantenimiento de los vínculos con las personas que radican en el lugar de origen. Sin embargo, los límites de la endogamia se han flexibilizado. Existen diferentes niveles de endogamia funcional. El primer nivel se presenta cuando la pareja pertenece a la misma comunidad, independientemente de su lugar de nacimiento y/o de residencia. Son frecuentes las uniones de migrantes con residentes en el pueblo de origen. Los patrones de residencia patrivirilocal hacen que la mujer vaya a vivir al lugar de residencia de su marido. Si el hombre vive en el pueblo, la mujer tendrá que seguirlo allá. Si por el contrario, la mujer es del pueblo pero el marido vive en la ciudad de México, ella irá a residir con el marido y la parentela de éste a uno de los cuartos de vecindad del centro o a la vivienda ubicada en la periferia, y también se integrará al comercio ambulante o a otras actividades económicas.

El segundo nivel de endogamia se presenta cuando hombres y mujeres que se unen conyugalmente no pertenecen a la misma comunidad, pero sí al mismo grupo etnolingüístico. Existen personas de Pueblo Nuevo y de San Mateo que se han unido conyugalmente con las que son originarias de otras comunidades mazahuas y de otros municipios. Existen matrimonios entre personas de estos pueblos con aquellas que proceden de Temascalcingo, Ixtlahuaca y Villa Victoria. Las personas que han formado estas uniones matrimoniales afirman haber conocido a su cónyuge “en la calle”, ya sea porque se

desempeñaban como vendedores en la vía pública o porque lo hicieron en lugares de tránsito o de esparcimiento. Aun en el caso de las que trabajaban como empleadas domésticas, hay quienes afirman haber conocido a su marido en alguna de las multitudinarias calles y avenidas de la ciudad de México.

En tercer lugar se encuentran las uniones exogámicas que se presentan en matrimonios interétnicos entre hombres y mujeres mazahuas con indígenas mixtecos, zapotecos y mazatecos. Se trata de uniones conyugales entre individuos de diferentes grupos etnolingüísticos que comparten con los mazahuas similares procesos de exclusión que los conduce a trabajar en las mismas ocupaciones, a disfrutar en los mismos lugares de esparcimiento y a vivir en los mismos nichos ecológicos. Así, la ciudad misma genera los espacios de identificación entre los similares. Los mazahuas que no se casan con otros mazahuas, se unen conyugalmente con otros “indios”, es decir, se realizan matrimonios exogámicos pero conservando la homogamia de clase.

La identificación de los mestizos como gente “rica”, a veces también como “gente de razón”, o como personas que “se creen muy popis” y “superior a nosotros”, limita las posibilidades efectivas que tienen los mazahuas para ser asimilados por la vía matrimonial. No está de más señalar que los grupos dominantes también imponen y actualizan sus fronteras y suelen ser los más firmes promotores de las diferencias y las desigualdades interétnicas. Así, los mestizos erigen una segunda barrera que dificulta la asimilación matrimonial.

Si se cree que los 18 millones que habitan en la ciudad de México ofrecen mayores posibilidades para elegir consorte, en los hechos los hombres y las mujeres mazahuas tienen un rango muy limitado de elección. Su círculo primario de relaciones se encuentra limitado a unos cuantos individuos. Esto se debe a que en las sociedades modernas los individuos viven en pequeños grupos y la vida social todavía gira en torno a las varias clases de relaciones de grupos primarios (Shils, citado por R. Thompson, 1989: 56).

El círculo de relaciones primarias de los mazahuas se encuentra conformado principal, aunque no únicamente, por los individuos que forman parte de la comunidad. Esta sociabilidad opera aun para los emigrantes de segunda y tercera generación que han crecido o han nacido en la ciudad de México. Los mazahuas comparten en la

ciudad espacios contiguos de vivienda. Pero además, una experiencia laboral, una historia personal y una ubicación en el espacio social que los identifica a partir de su experiencia común. Esto explica que algunos individuos hayan conocido a sus consortes en “la calle”.

El proceso de etnicización que viven los indígenas en la ciudad de México hace que los jóvenes mazahuas, incluso quienes nacieron en ella, tiendan a fortalecer los vínculos primarios con los miembros de su comunidad y establezcan desde la infancia relaciones de amistad y camaradería. A ello se suman las continuas visitas al lugar de origen y los espacios de esparcimiento compartido.

Las fiestas en el pueblo son momentos importantes para relacionarse con personas del sexo opuesto. Los jóvenes acuden a ellas con regularidad. Solamente los que no tienen dinero para costear el transporte o carecen de alojamiento para albergar a su numerosa familia, dejan de asistir a su pueblo por varios años. Las peregrinaciones que realizan hacia diferentes santuarios como las que efectúan hacia Juquila, Oaxaca y San Juan de los Lagos, Jalisco, son otros eventos de convivencia. A los jóvenes les gusta acudir a ellos porque revisten una importancia que trasciende el carácter meramente religioso: las peregrinaciones son oportunidades para conocer otros lugares, pues constituyen una forma de “turismo popular”.

Entre los mazahuas, el círculo primario de relaciones está conformado por personas que pertenecen a la comunidad extraterritorial, lo cual nos explica la persistencia de la endogamia. A ello también contribuye el que los mestizos interpongan barreras identitarias y lleven a cabo prácticas discriminatorias que conducen a la segregación y a la marginación de los indígenas migrantes. Lo cual hace posible que éstos se reúnan en los mismos nichos, laboren en mismas ocupaciones, compartan espacios comunes de entretenimiento y se reúnan con sus similares en la ciudad.

Las fronteras étnicas son un constructo significativo y, en esa medida, el contexto social en que los mazahuas despliegan sus relaciones sociales los conduce a flexibilizar sus fronteras y a observar distintos niveles de endogamia para incorporar a otras personas. Así, se presentan en tercer lugar los matrimonios de mazahuas con mazatecos, mixtecos, zapotecos y nahuas. Hasta ahora, no he sabido de alguno entre mazahuas y otomíes de Amealco, aunque se supone que estos dos grupos etnolingüísticos son culturalmente más próximos.

Posiblemente esto se debe a que entre los segundos las fronteras son menos flexibles. El cuarto y último lugar lo ocupan los matrimonios de mazahua con mestizo. En estos casos, no hay una norma que distinga el tipo de alianza matrimonial de acuerdo con el género de la pareja: se unen conyugalmente hombres mazahuas con mujeres mestizas y mujeres mazahuas con hombres mestizos.

El matrimonio endogámico es una práctica bastante frecuente y extendida entre los grupos étnicos de México, aun en contextos migratorios. Lestaje (1997) encontró entre los migrantes mixtecos procedentes de Oaxaca asentados en Tijuana, Baja California, una situación similar a la de los mazahuas. Las uniones conyugales entre migrantes mixtecos también mostraban una flexibilización de los límites de la endogamia. Éstos se extienden en dos direcciones:

CUADRO 11

Endogamia y exogamia
Niveles de endogamia y exogamia en las uniones conyugales

	<i>San Antonio Pueblo Nuevo</i>	<i>San Mateo</i>
Uniones de parejas de la misma comunidad	28	21
Uniones de parejas de comunidades mazahuas distintas	12	4
Uniones de parejas entre personas de diferentes grupos etnolingüísticos	7	1
Uniones entre mazahuas y mestizos	4	3

Fuente: datos obtenidos a partir de entrevistas a profundidad realizadas durante 1997-1999 que fueron complementadas con un muestreo realizado al azar, con la pregunta: ¿De dónde es su marido (o su mujer)? En varios casos contestaron "de aquí de la ciudad de México". Si esa era la respuesta, entonces se procedía a averiguar el lugar donde se conocieron y si el cónyuge tenía parientes en algún pueblo, etcétera. En el cuadro se incluye a las mujeres separadas de sus cónyuges y viudas. Aunque entre las entrevistadas y entrevistados hay quienes mantienen una segunda unión conyugal, aquí se toman en cuenta solamente los datos de la primera unión.

...hacia “adentro” porque las uniones se hacen dentro del grupo étnico micro-regional pero se trata de jóvenes criados en zonas urbanas en su mayoría, nacidos fuera de la micro-región de origen que casi no se conocen, que a veces ni hablan el mixteco pero que se consideran “de Oaxaca”; hacia “afuera”, es decir fuera del grupo étnico micro-regional porque las uniones se hacen dentro de un nuevo grupo con el cual se identifican también los mixtecos migrantes: el de las familias emigradas de cualquier origen geográfico y étnico con quienes comparten las mismas condiciones de vida y las mismas luchas sociales y políticas (Lestaje, 1997: 12).

En otro estudio, D’Aubeterre (1998) analiza las prácticas matrimoniales en una comunidad poblana orientada hacia la migración y muestra que la endogamia constituye el “cemento” que mantiene unida a la comunidad. Los varones que salen a trabajar a Estados Unidos regresan a su pueblo para contraer nupcias, con lo que se asegura la reproducción de la identidad comunitaria a pesar de que sus miembros están distribuidos en dos estados nacionales. Observa que entre los rasgos sobresalientes en las prácticas matrimoniales en las comunidades campesinas e indígenas del país, aun en aquellas conformadas por migrantes, están las normatividades que establecen la endogamia como principio que organiza la elección del consorte (D’Aubeterre, 1998: 21).

Los migrantes mazahuas, como miembros de la misma colectividad cultural que los mantiene unidos al pueblo de origen, comparten vínculos de parentesco y ancestros comunes, un repertorio simbólico y una historia de vida similar. Todo ello obliga, en mayor o menor medida, a la lealtad y a la solidaridad, factores que constituyen una de sus fortalezas más importantes en la ciudad. Éste es, por tanto, un capital social que les permite sobrevivir en la marginalidad y afrontar en condiciones menos desfavorables los imponderables que se presentan en un medio hostil.

El matrimonio y la filiación de las mujeres

Si bien la adscripción de los mazahuas está dada por nacimiento, conviene distinguirla según el sexo del individuo. Los hombres y las mujeres pertenecen al grupo del padre desde su nacimiento. Así reciben su nombre, su ubicación en el mundo y en la estructura de la

comunidad. Los varones mantienen durante toda la vida dicha filiación, no así las mujeres, pues cuando se unen conyugalmente, pasan a formar parte del grupo, barrio y comunidad de su consorte.

Las diferencias y desigualdades de género prescriben el mantenimiento de los patrones de residencia patrivirilocal. Aun cuando en la ciudad las residencias puedan ser neolocales y los grupos domésticos sean jefaturados por mujeres solas, el principio que estructura la filiación de las mujeres está dado por los vínculos con el varón. Las jóvenes que se unen conyugalmente se van a residir a la casa del marido, quien habita en casa de sus progenitores, al menos durante los primeros años de su matrimonio. Así, las recién unidas conyugalmente pasan a formar parte de la unidad doméstica del marido, con todos los derechos y obligaciones que esto les confiere.

La filiación de las mujeres está dada, por tanto, por su vínculo con algún varón, sea el padre o el cónyuge, lo que tiene consecuencias en su adscripción. Tanto en los matrimonios endogámicos de nivel comunitario, como entre los matrimonios que se presentan al interior del mismo grupo etnolingüístico, las mujeres pasan a pertenecer al grupo y a la comunidad del marido. Son asimiladas al grupo del cónyuge, lo cual incluye también a las mestizas que se casan con mazahua.

He sabido de algunos matrimonios entre mujer mazahua y mestizo. Al igual que en otro tipo de uniones conyugales, la mujer que se une conyugalmente se va a vivir a casa del marido y se crea una situación conflictiva. Una migrante de tercera generación, por ejemplo, dijo sentir gran respeto y admiración por su abuela pero, a la vez, se avergonzaba cuando entraba en relación con su marido. No le gustaba que su esposo platicara con ella porque “habla muy chistoso” y tiene costumbres “muy anticuadas”.

A mí me dio mucha pena con mi esposo cuando iba a nacer mi niña porque ahí tiene usted que mi abuelita se fue a pelear con él porque es muy necia. No quería que tuviera a mi niño en el hospital ni que me hicieran cesárea. Mi esposo quería que me aliviara en el hospital porque es más seguro. Como no la convenció, ahí tiene que después mi abuelita se fue al hospital y se peleó con los doctores y les dijo: “a mí me tienen que decir por qué quieren abrirle la panza a mi hija, si todas mis hijas han tenido parto natural”. Se peleó con los doctores y armó un escándalo. A mí me daba mucha pena.

Este tipo de situaciones cotidianas puede alejar a las mujeres de su familia de origen. Otro caso de una mujer mazahua casada con mestizo es el de una luchadora (de lucha libre) que contrajo nupcias con un luchador conocido en el medio como La Bestia. Cuentan que cuando ella comenzó a desempeñarse en la lucha libre se cambió de nombre y apellido y negó su origen. Con su ascenso social "...se transformó. Sus papás viven de juntar basura, son muy viejos y muy pobres, pero ella no les ayuda ni los va a visitar. No quiere saber de ellos".

No obstante, de acuerdo con una conversación que sostuve con el señor Jacinto Maya, quien radica en la comunidad de Pueblo Nuevo, muchas mujeres de su pueblo se han ido a residir a diversos estados de la República: "Nosotros hemos repartido a nuestras mujeres por todos lados: las tenemos en Puebla, en Veracruz, en Guerrero, en San Luis Potosí. Hemos distribuido a nuestras mujeres por todas partes".

Otra mujer mazahua, originaria de una comunidad de Temascalcingo, está unida conyugalmente con un mixteco originario de Huajuapán de León. Dice haber conocido a su marido en la calle cuando laboraba como empleada doméstica "de planta" desde que tenía nueve años de edad. Fue encargada a su patrona por su padre y sólo los fines de semana salía para visitar a su familia. En el estacionamiento ubicado frente a la casa donde laboraba, trabajaba un muchacho, con quien comenzó a salir a la edad de 15 años.

La primera vez que salí con él nos fuimos a pasear a Chapultepec. Él quería que me quedara con él y como no acepté, se enojó mucho. Nos dejamos de hablar mucho tiempo. Como a los seis meses nos volvimos a hablar y me invitó al cine. Ya era muy noche cuando terminó la película y yo no podía ir tan tarde a mi casa porque mi papá iba a estar enojado [...] Me iba a pegar y a lo mejor ya no me iba a recibir.

Ella no sabía cómo regresar a su casa porque no conocía la ciudad ni sabía qué transporte tendría que tomar. Por tanto, tuvo que irse con el novio a un hotel. Tampoco tenía información sobre la sexualidad humana ni sobre el funcionamiento de su cuerpo.

Yo nada sabía de cómo se hacían los niños. Yo veía que mi mamá y mi papá se dormían juntos, pero creía que era así como los hermanos.

Yo no sabía nada porque mi mamá se murió y mi papá nunca me dijo nada. A él no le gustaba decir groserías ni hablar de esas cosas.

Ella se fue con el novio sin casarse y pronto quedó embarazada. Los padres del muchacho no aceptaron dicha unión, por lo que tampoco hubo boda religiosa. Aun a pesar de ello, su marido se la llevó a residir a su pueblo natal y la dejó al cuidado de sus padres mientras él continuó trabajando en la ciudad de México.

Primero nació mi niño y luego la niña. Yo casi no veía a mi marido porque se había venido acá a la ciudad. Con mis suegros yo tenía muchos problemas porque yo también quería trabajar, pero ellos no me dejaban ni salir. Querían que todo el día me la pasara cuidando a sus animales. Yo dije: “no, yo quiero trabajar”. Entonces le dije a mi marido que quería vivir con él y me quería regresar a México. Así que me vine. Mis suegros nunca me perdonaron que me viniera. Dicen que por mi culpa se murió mi niño, que porque yo no lo atendía. Hace dos años que fui y me dijeron “mira, por tu culpa se murió el niño”. Mi suegro se murió y nunca me lo perdonó (Carmen 39 años, de Temascalcingo).

Dicho testimonio muestra la vulnerabilidad que viven las mujeres indígenas en la ciudad, y el poco apoyo que reciben de su familia de origen cuando se unen conyugalmente transgrediendo las reglas de la endogamia. Al igual que sucede en el pueblo, las mujeres adquieren la adscripción de su marido y se convierten en una fuerza de trabajo que pertenece a sus parientes por afinidad.

En los casos en que se presentaron matrimonios interétnicos pregunté: “¿Su hijo(a) qué es, mazahua o es mazateco?” La respuesta fue: “es de las dos cosas, es mazahua por el papá y mazateca por la mamá”. En una conversación que sostuve con una joven zapoteca, único miembro de su hogar que pudo cursar estudios universitarios, obtuve una respuesta parecida: “soy de Oaxaca y zapoteca por mi papá y mis abuelitos y soy mixteca y poblana por mi mamá y mis abuelitos. En las vacaciones de diciembre voy a ir a Oaxaca, pero el próximo año voy a ir a Puebla. Me tengo que repartir para estar con todos”.

No obstante estas respuestas, la filiación de las mujeres y de sus hijos se da por la vía patrilineal y los derechos de sucesión (del apellido, de los bienes, de la tierra) se transmite por vía paterna. En

el caso de la comunidad de San Mateo, los hijos varones heredan los derechos agrarios. El hijo menor, el *xocoyote*, reside con su mujer en el hogar paterno y hereda la casa, así sea en la ciudad de México. En San Antonio Pueblo Nuevo los migrantes han señalado que es el primogénito quien hereda los bienes de su padre, pues a falta de éste, lo sustituye como cabeza de familia. A algunas personas les pareció improcedente la transmisión de bienes por ultimogenitura, lo que rompe con una práctica muy extendida en las comunidades rurales. Al respecto, dos informantes se preguntaban: “¿Cómo se le va a heredar la tierra o lo que se tiene al más chico, si el más grande es quien se hace cargo de la mamá y de los hermanos cuando se muere su padre?”

El rapto de la novia y la fuga concertada

Una primera manera de analizar los derechos con los que cuentan las mujeres sobre sus propias vidas, se ubica en las posibilidades efectivas que tienen para decidir cuándo y con quién se unen conyugalmente. Las uniones conyugales entre los mazahuas suelen iniciarse antes de que las mujeres cumplan 20 años de edad.

En ambas comunidades existe una normatividad que prescribe el matrimonio socialmente aceptable. Éste consiste en casarse por la iglesia, previa petición de la novia por parte de la parentela del marido y la intermediación de los padrinos, como señalamos en el capítulo anterior. La boda religiosa tiene mayor importancia que la civil. Algunas mujeres han señalado que no necesitan casarse por el civil, pues consideran que esta formalización sólo sirve para que las mujeres que se separan de sus cónyuges no queden desamparadas: “A mí eso de qué me sirve, si yo sé trabajar”, comenta la señora Luisa Ramírez. El matrimonio religioso es el que verdaderamente cuenta, es “el de a de veras”.

En el capítulo “La migración mazahua” señalé que el rapto de la novia ha sido uno de los factores que han precipitado la emigración de las adolescentes y mujeres jóvenes a la ciudad de México. En este apartado analizo otras de las implicaciones de esta práctica. El rapto de la novia constituye para los mazahuas una práctica que se distingue de la fuga concertada de la pareja en virtud de que esta última cuenta con la complicidad y el acuerdo de la mujer que huye con el novio, aunque no tienen un término para distinguir una y otra práctica. Las uniones conyugales que se inician con el rapto de la novia involucran el engaño y el uso de la violencia. Los testimonios de mujeres de

Pueblo Nuevo que fueron robadas por sus maridos no nos permiten ubicar el periodo en el que se inició esta práctica. Éstos son vertidos tanto por mujeres que tienen alrededor de 30 años de edad como por aquellas que tienen más de 60 y que también fueron objeto de secuestro. El robo de la novia tiene por característica en todos estos casos el uso de la fuerza:

Mi mamá, que en paz descanse, fue como todos los días al río a recoger agua. Ella no lo sabía, pero mi papá tenía varios meses de estarla espionando y siguiendo para todos lados donde iba. Un día que fue con sus cántaros para el río, mi papá ya la estaba esperando escondido y cuando ella se agachó a recoger el agua se le echó encima. La aventó y le rompió sus cántaros en las piedras y se llevó a mi mamá por la fuerza hasta su casa (Lorenza, 33 años).

Otro testimonio es dado por una mujer de 30 años, quien fue raptada por un muchacho al que sólo había visto en una ocasión. En una de sus visitas al pueblo, el muchacho la invitó a “dar una vuelta” y en el tránsito la encerró en un cuarto de madera. Después de ese acontecimiento ella no pudo regresar a su casa y tuvo que quedarse a vivir con él, atender a su parentela y darle hijos.

Las mujeres que son robadas quedan marcadas de por vida y difícilmente podrán casarse con cualquier otro hombre. No les queda otra alternativa que permanecer al lado de su raptor y pasar a formar parte de su grupo parental. A pesar de ser ésta una práctica extendida, las mujeres mazahuas la reprueban. La robada, si tiene suerte, tal vez le toque un buen marido. Pero no siempre se sabe cómo son las costumbres del que las secuestra, pues puede suceder que sea un golpeador o un borracho irresponsable. A veces puede tratarse de un hombre casado, con lo que la mujer que fue raptada permanece como concubina o como “segunda esposa”, sin los derechos ni las prerrogativas que se le otorgan a la primera esposa. Por esta razón las niñas que entran en la adolescencia buscan la manera de irse hacia la capital con algún pariente o una persona conocida. Entre las mujeres raptadas hay quienes permanecen toda su vida como madres solas y no les queda más alternativa que emigrar.

La práctica del robo no siempre desemboca en matrimonio. Las autoridades del pueblo fueron los caciques y a ellos se les atribuyeron

innumerables violaciones que permanecieron impunes. Desde que se consolidaron en el poder local fueron los agentes más directos en la desestructuración del orden comunitario, al alterar también las normas que regulan las relaciones sexuales y las pautas matrimoniales.

Las uniones conyugales también inician con la fuga concertada entre los miembros de la pareja y ocurre como una estrategia que permite a los jóvenes iniciar su vida marital sin tener que contar con la aprobación de sus padres.

Algunas autoras se han referido al robo de la novia como una práctica muy extendida en las comunidades campesinas e indígenas del Altiplano Central de México. Dehouve (1978: 21) expone al rapto de la novia entre los nahuas de Xalpatlahuac, Guerrero, como una opción marginal, reservada a los huérfanos y a los mestizos cuyos padres, por una u otra razón, no residían en la comunidad. Aranda (1989) encuentra en Santo Tomás Jalietza, una comunidad zapoteca de los valles centrales de Oaxaca, eran pocas las parejas que iniciaban la vida conyugal a través del matrimonio legal y donde la fuga concertada de los novios había reemplazado los robos de las mujeres mediante el empleo de la violencia. Mora y Mota (1989) identificaron en la Alta Mixteca Oaxaqueña la tendencia a simplificar los trámites matrimoniales por la vía del rapto de la novia, pero en este caso, los raptos contaban con la complicidad de las robadas. Chenaut (1990) señala que entre los totonacas, la boda tradicional había sido reemplazada por el robo de la novia debido a la crisis económica que hacía difícil la celebración de la fiesta. D'Aubeterre muestra que el robo de la novia constituye una estrategia cuyo propósito explícito es hacerse de una esposa en San Miguel Acuexcomac, Puebla:

Si la petición de la novia inaugura la comunicación entre grupos de aliados potenciales, el "robo" es una alternativa ante la comunicación denegada en principio, que obliga al donador de la mujer a reentablar el diálogo. El "robo" es el reverso de la petición de la novia, pero es su reverso complementario, necesariamente inscrito en los mismos principios que ordenan las prestaciones matrimoniales (D'Aubeterre, 1998: 214).

La autora advierte, sin embargo, que en San Miguel se emplea el vocablo "robo" para aludir tanto al rapto violento de la muchacha

como a la fuga concertada. Asimismo, señala que en las etnografías, los etnólogos utilizan con frecuencia el término “robo” para englobar tanto al rapto como a la fuga concertada. D’Aubeterre distingue el robo de la fuga concertada, pues “sólo se roban cosas, animales, niños... y mujeres, se roba lo que está definido por una relación de legítima o legitimada posesión o propiedad, robar es sustraer lo que pertenece a otro. Los hombres no son robados en sí, más que sus posesiones. Por el contrario el robo en su acepción de fuga concertada, supondría un acto de autonomía, de afirmación de la voluntad de la pareja” (*ibidem*: 217).

D’Aubeterre observa que en San Miguel los raptos de la novia anteriormente eran efectuados por grupos de hombres que se unían para “echar montón” a una mujer. Así, el robo en su modalidad más descarada y abierta aludía al empleo de la violencia. Representa una forma de designar una violación tumultuaria que lesionaba de por vida la reputación de la víctima y su valor en la concertación de futuras alianzas.

En Pueblo Nuevo no se acostumbra a “echar montón” para raptar a una mujer, aunque hay quienes aseguran tener entre sus hermanas a mujeres que fueron violadas tumultuariamente. Pero sea de manera individual o colectiva, el rapto de una mujer constituye una violación que en el mejor de los casos se legitima y cobra carta de naturalidad por medio del matrimonio.

De acuerdo con los testimonios, es difícil saber si en Pueblo Nuevo la fuga concertada de la pareja ha ido reemplazando al rapto de la novia. Hay mujeres de edad avanzada que fueron raptadas y también otras que se fugaron con su pareja. Lo mismo sucede con las nuevas generaciones, por lo que no se puede establecer ninguna escala evolutiva ni precisar las tendencias al respecto.

A diferencia de Pueblo Nuevo, en San Mateo los testimonios se refieren básicamente a la fuga concertada como medio para acceder al matrimonio. Después de la fuga, los novios van a pedir el perdón de sus padres para restablecer la alianza entre familias. Hasta hoy, he sabido de un solo caso de una mujer violada: se trata de una niña que fue abusada sexualmente y asesinada en el pueblo.

Los testimonios de las mujeres de San Mateo nos brindan algunos parámetros de comparación que nos permiten afirmar que el rapto con violencia fue en Pueblo Nuevo una práctica extendida en virtud de las relaciones a las que estuvieron sujetos los mazahuas

durante el dominio de las haciendas y, posteriormente, con la emergencia y consolidación del caciquismo moderno. A reserva de hacer un análisis comparativo con otras comunidades que estuvieron sujetas a la hacienda (ya sea en calidad de pueblos de “hombres libres” o en aquéllas de peones acasillados) puedo adelantar que este tipo de relaciones indomestizas tuvieron mucho que ver en dicha práctica.

En la ciudad de México, las uniones conyugales se realizan principalmente por acuerdo de la pareja. Debido a que no siempre los padres están de acuerdo con los esponsales, las uniones inician con la fuga concertada. Aun así, hay personas que tienen muchos años de radicar en la capital y señalan que “las mujeres no escogen” con quien casarse, sino que son entregadas por sus padres por un acuerdo entre familias.

Por lo general, en la ciudad de México los mazahuas inician su unión conyugal viviendo en unión libre. Dichas uniones son posteriormente formalizadas y ritualizadas a través de la boda religiosa, aunque suelen pasar algunos años para que así ocurra. Hay parejas que llevan más de 20 años de vivir en unión libre y no se han casado por falta de recursos. Esto se debe a que la boda tradicional requiere enormes erogaciones.

LOS CONFLICTOS CONYUGALES Y LOS GRUPOS DOMÉSTICOS MATRIFOCALES

Cuando inicié el trabajo de campo, encontré una serie de similitudes entre la situación de los mazahuas radicados en la ciudad de México y los miembros de las familias que entrevistó Oscar Lewis en los años cincuenta. Lewis definió un conjunto de características culturales y psicológicas de los habitantes de las vecindades que los hacía partícipes de lo que denominó “subcultura de la pobreza”. La matrifocalidad de los hogares era una de sus características más visibles:

Las características principales de la cultura de la pobreza en el nivel familiar son, el hecho de que la niñez no representa una etapa de duración particularmente larga respecto al ciclo vital ni conlleva protección; al comienzo temprano de la actividad sexual; la unión libre o el amasiato; la frecuencia relativamente alta del abandono de mujer e hijos; la tendencia a centrar la familia en la mujer o la madre, lo cual acarrea un mayor conocimiento de los parientes por el lado

materno y la predisposición abierta al autoritarismo; la falta de intimidad; el énfasis verbal en la solidaridad familiar, que pocas veces se logra ante la rivalidad entre hermanos y la competencia por los bienes y el afecto materno, ambos escasos (Lewis, 1986: 113).

Entre los mazahuas de la ciudad se presentaban estas y otras características, por lo que podrían ser ubicados como partícipes de la “subcultura de la pobreza”. El trabajo infantil, las uniones conyugales a temprana edad, la unión libre de las parejas y, lo que me llamó más la atención, el abandono de la mujer y de los hijos, se presentaban como hechos constantes, sobre todo entre los miembros de Pueblo Nuevo.

Aunque no se puede afirmar que los mazahuas tienen un mayor conocimiento de los parientes con los que se vinculan por la vía materna porque todos los miembros de la comunidad se conocen, lo cierto es que durante las pláticas y entrevistas eran muy pocas las referencias que aludían a los miembros del sexo masculino. Parecía que los hombres se habían evaporado. Cuando hablaban de sus problemas y de la ayuda que recibían por parte de los miembros de su familia, las mujeres hacían referencia a las hermanas, a las madres, a las tías, abuelas, a las comadres. Éstas eran mucho más frecuentes que las relacionadas con los padres, abuelos, tíos, primos, pues ellos no aparecían en las conversaciones, aunque sí los hijos, los hermanos y los cónyuges.

La tendencia hacia la constitución de hogares matrifocales fue atribuida por Lewis a que “...los varones con bajos ingresos y desempleo permanente tienen una imagen insatisfactoria de sí mismos, se vuelven irresponsables, abandonan a su mujer e hijos y se juntan con otras mujeres con mas frecuencia que los varones con ingresos elevados y trabajo estable” (Lewis, 1986: 114).

Lo que Lewis no se preguntó o no alcanzó a percibir eran las razones por las cuales los hombres y no las mujeres abandonaban el hogar. Tampoco se preguntaba por qué los hijos se quedaban con sus madres mientras que los varones se desentendían de ellos cuando se producía una separación. Adicionalmente, cabe preguntarnos: ante la situación crónica de desempleo masculino, ¿quién sostenía el hogar? Al parecer, el trabajo extradoméstico de las mujeres era invisible para este antropólogo, pero lo cierto es que de algo tenían que vivir estas familias. Considero que ahora estamos en condiciones más favorables

para aproximarnos a un mejor conocimiento si retomamos el análisis de la misma situación desde una perspectiva de género.

Las mujeres mazahuas se han convertido en aportadoras de dinero para el sostenimiento de sus grupos domésticos y constituyen en muchos casos el único soporte económico que éstos tienen. Tal situación, sin embargo, no es gratificante para las mujeres si reconocemos que sus condiciones laborales están lejos de ser idílicas. Las mujeres mazahuas se encuentran expuestas al trato discriminatorio y a la violencia que ejercen el Estado y sus instituciones. Salen a la calle a vender y están dispuestas a todo para defender los espacios que han conquistado en la vía pública: constantemente son agredidas por los policías y granaderos y, en ocasiones, son arrastradas y llevadas como detenidas. En algunos casos se les acusa de haber lesionado a los policías que intentaban retirarlas de la vía pública. Aun en el caso de las mujeres que trabajan como empleadas domésticas el trabajo remunerado no es gratificante. Ellas preferirían estar en sus hogares y atender a sus propios hijos, no a los ajenos.

El trabajo extradoméstico no se hace por gusto, sino por una extrema necesidad. Las mazahuas son capaces de hacer los más grandes sacrificios por sus hijos. En ellas sigue recayendo la responsabilidad de su crianza y su cuidado, prácticas que se encuentran firmemente ancladas en el *habitus*. Éste opera como un principio ordenador de sus prácticas y decisiones, y de todas las actividades posibles y deseables. Su papel de madres no termina con el embarazo y la crianza de los hijos, sino que se extiende aun cuando éstos son adultos. Las mujeres velan por el bienestar de sus hijos y de sus nietos. También recriminan a sus nueras cuando consideran que éstas no cumplen con sus deberes de esposas y de madres lo cual tiende a agudizar los conflictos en el interior de los grupos domésticos. El papel de protectoras de los hijos las ha llevado, además, a ser las principales protagonistas en la lucha por la vivienda y por los derechos de sus hijos en la ciudad, incluyendo la excarcelación de los adolescentes y adultos que llegan a ser detenidos por la policía por su presunta participación en algún delito.

El comercio y la gestión son actividades que encierran un conocimiento práctico y un universo de habilidades que se transmite de madres a hijas. Las madres capacitan a sus hijas en el comercio desde que tienen entre cinco y seis años de edad. Les heredan sus

espacios para la venta en la vía pública y les consiguen otros puestos. Las mujeres generalmente se encuentran al frente de las organizaciones de comerciantes y en algunos casos, en las de vecinos. Pero aun en estas últimas, las bases sociales que se movilizan son precisamente las mujeres.

Para las personas de Pueblo Nuevo, el liderazgo femenino se debe a que las mujeres “saben hablar mejor que los hombres”. Según las palabras de una dirigente, esto se debe a que “nosotras sabemos aprovechar mejor las grietas que hay en el gobierno a nuestro favor”. Las mujeres son reconocidas como intermediarias en las relaciones que el grupo mantiene con las instituciones del Estado y sus habilidades son transmitidas de madres a hijas. En una ocasión, un joven del grupo fue detenido por la policía, lo que motivó que una dirigente mazahua enviara a su hija a la delegación para gestionar la libertad del detenido, a pesar de que en la vecindad había varones. Esto lo hizo con el fin de que la joven –de 22 años y madre de tres hijos pequeños– fuera aprendiendo a hacer esas gestiones.

El caso de las mujeres de San Mateo es distinto. Hasta hoy, no hay mujeres de esta comunidad al frente de organizaciones de ambulantes, ya que el trabajo al que se incorporan sigue siendo fundamentalmente el servicio doméstico. Su ingreso al comercio es más reciente y no cuentan con las redes comunitarias que les permitan crear sus propias organizaciones gremiales. Tampoco hay mujeres que se encuentren al frente de organizaciones vecinales, pues éstas son encabezadas por los varones de su grupo. No obstante, en la lucha por la vivienda las mujeres son la base social más importante que se moviliza.

Las diferencias entre la situación y participación política de las mujeres mazahuas de una y otra comunidad pueden explicarse por la participación de las primeras en el ambulante y en las relaciones que de éste se derivan. El liderazgo femenino en el comercio ambulantes no es un fenómeno exclusivo de las mazahuas. Las organizaciones de comerciantes más poderosas que se formaron en la capital desde la década de 1950 han sido encabezadas por mujeres. Esto se puede explicar por la incorporación de las mujeres a los llamados empleos “informales” de la economía (Benería y Roldán, 1992). Sin embargo, esto no basta. Existen sindicatos que a pesar de estar integrados en su inmensa mayoría por mujeres, las carteras principales son ocupadas por varones. Posiblemente, una explicación adicional consiste en que

las comerciantes no se ven obligadas a dejar a sus hijos cuando desempeñan sus labores y su lucha política y que las categorías de género pueden estar incidiendo en la toma de decisiones de los grupos dominantes que toleran, hasta cierto límite, el ejercicio del comercio en la calle cuando es practicado por las mujeres.

Las mazahuas que llegan a contar con algún cargo dentro de una organización, generalmente tienen hijos adolescentes o adultos. De siete mujeres mazahuas que son dirigentes de alguna organización, seis son mayores de 40 años y cuentan con marido. Sólo una es divorciada y menor de 35 años de edad. Esta última, sin embargo, dirige a un grupo de comerciantes que no son mazahuas. En uno de los casos, los papeles de género se han invertido: el marido es quien se encarga de los quehaceres del hogar y del cuidado de los hijos, mientras la mujer se dedica a las actividades de intermediación política. En otro caso, la mujer acude a las negociaciones con las autoridades, pero cuando éstas se tensan acude su marido a respaldarla y a hablar en nombre de la organización. Considera que es importante que en ocasiones asistan los varones para darse a respetar frente a las autoridades. Las dirigentes que cuentan con marido tienen de su lado la red parental de los afines.

En el lugar de origen, las mujeres desempeñaron y continúan realizando diversas actividades económicas generadoras de recursos. Participan en labores agrícolas de temporal, colaborando en la limpieza del terreno, la siembra y la cosecha. También se dedican al comercio, al bordado de textiles para la venta y al cuidado de animales.

En la ciudad de México, las actividades de las mujeres en realidad no han cambiado mucho. Continúan teniendo la responsabilidad de atender el hogar, a los hijos, a su marido y a la parentela de éste (si residen en el mismo hogar). Asimismo, continúan realizando actividades económicas, aunque ahora en un contexto diferente. Se puede decir que se encuentran más alejadas de la mirada vigilante de sus cónyuges y menos expuestas a los chismes de la comunidad. Hace más de veinte años Arizpe (1975a) advirtió que las mujeres de Pueblo Nuevo dedicadas al comercio ambulante en la ciudad de México eran vigiladas a prudente distancia por sus maridos. En una ocasión pregunté a dos mujeres sobre tal afirmación, pues yo no había notado que esto estuviera ocurriendo. Ellas me comentaron: "sí, eso sí es cierto. No es que nos anduvieran cuidando

para que no nos pasara nada. Lo que pasa es que nuestros hombres siempre han sido bien celosos”.

En el lugar de origen los varones son los titulares de los derechos agrarios, ejidales y comunales y esto les confiere el papel de proveedores del sustento familiar. Desempeñan lo que socialmente se considera como “trabajo pesado” y son también los responsables de brindar protección a la mujer y a los hijos. Tal vez no sea aventurado decir que con la migración hacia la ciudad los varones han sido los más afectados, pues la carencia de ingresos, de tierra y de empleo atenta contra la construcción de las masculinidades legítimas. Sin la tierra y sin capacidad de presentarse como proveedores del sustento y protectores de la familia, sin acceso al poder político y al prestigio, los hombres no pueden cumplir cabalmente con los atributos que les han sido impuestos. Muchos anhelan regresar al pueblo, pues allá tienen o pueden adquirir el estatus y el prestigio que difícilmente pueden tener en la ciudad. Don Aurelio, a quien aludimos en el capítulo “Los mazahuas en la configuración socioespacial de la ciudad”, vivía de la compraventa de periódico y cartón en las calles de la ciudad, hasta que un día murió atropellado por un microbús. En la ciudad era sólo un carretillero, como cientos que hay. En el pueblo, en cambio, era una persona estimada y reconocida por toda la comunidad. La gente salió de su casa para acompañarlo en el sepelio y las campanas de la iglesia repicaron. Esto se repitió el día del levantamiento de la cruz, y muchos participaron en el ritual y llevaron alimentos y comida. En el pueblo era alguien estimado y conocido; en la ciudad era uno de tantos.

En la ciudad de México los hombres se han visto obligados a definir nuevos parámetros de masculinidad. Laboralmente se ven obligados a trabajar en labores pesadas y mal pagadas o participar en actividades informales. Han estado sujetos a condiciones crónicas de subempleo y desempleo, a la discriminación social y han tenido también que asumir que sus mujeres contribuyen de manera sustancial a gastos del hogar.

Frente a un contexto social que les niega posición social y económica aceptable, y ante las pocas posibilidades efectivas de movilidad social, es probable que las masculinidades se reafirmen por vías alternas. La violencia que ejercen contra sus mujeres es una forma de reafirmar su masculinidad, como también lo es el alcoholismo y la poliginia. ¿De qué otra manera, si no es el género, podría explicar que

contrariamente a los varones, las mujeres del grupo por lo general no consumen bebidas alcohólicas, ni abandonan con relativa frecuencia a sus cónyuges e hijos?

Las mujeres tienden a criticar a sus hombres cuando no cumplen con los papeles asignados por sus grupos de pertenencia y de referencia. Esta crítica se dirige contra su falta de colaboración en los gastos del hogar, por el dispendio de los recursos a causa de sus borracheras y contra las golpizas que les dan.

El descontento de las mujeres se origina por la desigualdad que viven con respecto a sus cónyuges y por la distribución diferencial de los recursos. Doña Margarita Medina sintetiza la manera en que éstos se distribuyen en los hogares, tanto en la ciudad como en el lugar de origen:

Las mujeres siempre hemos trabajado muy duro, harto, siempre al parejo de los hombres [...] Allá en el pueblo las mujeres trabajamos en la tierra o de comerciantes. Siempre es así: el hombre va adelante con su burro, bueno, si tiene burro. Atrás va la mujer caminando con los hijos. Todos se van a vender. Lo que gana el hombre es para él, para sus gastos, para su pulque y lo que gana la mujer es para la comida. Así siempre ha sido, desde que yo estaba así de chiquita.

La distribución diferencial de los recursos familiares no ha cambiado mucho en la ciudad. Sin embargo, la propiedad sobre la tierra y los productos de la misma conferían a los varones el estatus de proveedores del sustento familiar, aunque en el sostenimiento del hogar participaran todos los miembros del grupo doméstico.

Las mujeres controlan los recursos monetarios que ellas generan e invariablemente van a parar a la olla familiar. Los excedentes (cuando los hay) no los reportan a sus maridos, pues son guardados para atender alguna urgencia o para invertir en la compra de algún producto para el hogar, para comprar un terreno o gastar en la adquisición de los útiles escolares de los hijos.

Las mujeres también critican a sus cónyuges y ex maridos cuando no trabajan, o no lo hacen muy seguido: “Si nuestros hombres no fueran así de güevones, viviríamos mejor. Ya desde cuándo nos hubiéramos ido de la vecindad y hasta tendríamos nuestra casa [...] Yo no sé por qué son así (Lorenza, 30 años, originaria de Pueblo Nuevo).

En el caso de San Mateo los hombres son reconocidos como proveedores del hogar y buscan siempre continuar desempeñando ese papel en la ciudad de México. No obstante, sus bajos ingresos no alcanzan para mantener a su familia, por lo que sus mujeres deben trabajar fuera del hogar. Esta práctica no siempre es aceptada por los cónyuges. Algunos han caído en el alcoholismo y dejan de proveer de recursos. Éste es el caso del esposo de Gregoria Montes, de 47 años de edad, quien mantiene una difícil unión conyugal. Al momento de la entrevista comentó que desde hacía tres años su marido no aportaba dinero para el gasto porque “siempre está borracho”. La percepción que tiene de su cónyuge, al igual que en el caso de Lorenza, es bastante negativa. Señala que su marido es ayudante de albañilería y gana buen dinero, pero

...no me sirve para nada. ¿Para qué tener marido así, que no sirve? Como yo trabajo, siempre llega borracho gritando a la casa y me dice que yo tengo un amante, que un hombre me da el dinero que traigo a la casa. Puras mentiras, todo mi dinero yo me lo gano, yo tengo que salir a vender porque tengo un marido bueno para nada.

El trabajo extradoméstico que realizan las mujeres ha sido fuente de conflictos al interior de sus hogares, pues en la representación de los papeles de género, ellas tienen por obligación principal atender a su marido y a sus hijos. Al igual que los varones, las mujeres no siempre pueden cumplir con los roles de género que les son atribuidos por sus grupos de pertenencia, ya que buena parte del día se encuentran trabajando fuera de sus hogares.

Los pleitos con la suegra son también un hecho cotidiano, pues aconsejan a sus hijos para que las reprendan. Esto ha motivado que las esposas busquen conseguir sus propios ingresos para independizarse de los afines. Cocinar aparte y separar los gastos de la comida es el primer paso que dan en este sentido. Hay mujeres que se quejan de sus suegras y recuerdan que los años más tristes de su vida fueron precisamente cuando estaban recién casadas y con niños pequeños. Se consideran a sí mismas como buenas suegras pero critican a sus nueras por ser flojas y no atender adecuadamente su hogar.

Las mujeres son objeto de la violencia de sus maridos y, a pesar de contar con ingresos propios, les es difícil deshacer una unión

conyugal indeseable. Esto se debe a que a pesar de contar con redes de apoyo fincadas en el parentesco, difícilmente una mujer rompe con una unión conyugal si no cuenta con un lugar donde le den techo, ya que salirse del hogar implica llevarse con ella a los niños. Además, las mujeres que se separan no son bien vistas por los miembros de sus grupos de pertenencia.

No obstante, entre los mazahuas de Pueblo Nuevo, existe un buen número de grupos domésticos encabezados por mujeres solas, lo que engloba tanto a los hogares jefaturados por viudas como por separadas o abandonadas. Uno de los arreglos más comunes en este tipo de hogares consiste en que las mujeres solas se vayan a residir con su madre, quien también las auxilia en el cuidado de los niños. También están los hogares que se integran entre las hermanas o aquellos que se conforman entre tías y sobrinas separadas. En todos los casos, las mujeres llevan consigo a sus hijos. Así, las relaciones de parentesco que unen a las mujeres les permite compartir los gastos y el trabajo doméstico, así como sortear los problemas derivados de las condiciones de precariedad en que viven.

En algunos casos, intervienen hasta las abuelas que aconsejan a las nietas romper con un matrimonio desdichado. “Yo le digo a mi niña: Déjate de ese hombre que un día te va a matar. Vente a vivir conmigo a mi casa, te voy a poner un puestecito y no te va a faltar de comer. Si quieres hasta déjale a los niños”.

Como mencionamos, entre los varones hay quienes practican la poliginia, ya que se unen conyugalmente con más de una mujer simultáneamente. En el proceso de adquisición de la segunda esposa buscan relacionarse con mujeres más jóvenes que la primera esposa (y más dóciles) y para ello no requieren contar con muchos recursos, debido a que las mujeres con las que se relacionan son autosuficientes económicamente. En dos casos de Pueblo Nuevo, los cónyuges han llevado a su nueva mujer a vivir a la casa de la primera esposa. En uno de los casos, la primera esposa no aceptó que la segunda viviera bajo su mismo techo. En el otro, ambas parecen haber llegado a un acuerdo, pues mientras la primera esposa trabaja en el comercio ambulante, la segunda (de origen mixteco y no le gusta el comercio) se dedica a atender el hogar y a los hijos de ambas.

La tendencia a la poliginia no involucra a todos los hombres, pues como en todas las sociedades donde ésta se practica, es imposi-

ble que así suceda. Es una práctica reprobable para las mujeres y para los hombres monógamos:

Hace tiempo tuve una amistad cuando viví en Estados Unidos y duramos como tres años. Pero yo le dije a ella: "tú y yo nada más somos amistad. No quiero que de pronto me digas que quieres tener un hijo. Yo ya tengo mi esposa y tengo a mis hijos. No los voy a dejar". [...] Yo siempre me cuido. No está bien que uno ande dejando hijos por todos lados, pero la culpa la tienen las mujeres, porque luego luego a fuerzas quieren tener hijos y eso está muy mal (señor Artemio García, de San Mateo).

Si bien la poliginia es una conducta reprobable, hay también ciertos niveles de tolerancia.

LAS REDES MATRILATERALES DEL PARENTESCO

Como en muchas otras comunidades indígenas, las comunidades mazahuas se caracterizan por un patrón de residencia patrivirilocal. Las comunidades de origen generalmente están estructuradas por barrios. Cada barrio conforma una unidad socioterritorial fincada en relaciones de parentesco y establece relaciones con los otros barrios a través del intercambio matrimonial y ceremonial. Como vimos, cuando las mujeres se unen conyugalmente pasan a formar parte del barrio o pueblo de su marido, es decir, cambian su pertenencia socioterritorial. Su adscripción está dada por la relación de filiación con la familia del padre, pero cuando se unen conyugalmente pasan a pertenecer al grupo del esposo.

En la ciudad, en cambio, los patrones de residencia se vuelven más flexibles, sin que esto signifique el abandono del patrón de patrivirilocalidad, pues esta práctica se encuentra firmemente anclada en el *habitus*. Forma parte del sistema de disposiciones que corresponden al dominio de lo pre interpretado. Los actores sociales que la llevan a cabo no se ponen a deliberar sobre su conveniencia: simplemente la realizan. Aun en los hogares matrifocales, la patrivirilocalidad constituye la norma. Por ejemplo, los hogares encabezados por mujeres son identificados por los hijos como casa de la madre. Cuando estos últimos se unen conyugalmente llevan a su mujer a residir a la casa de la madre. Igualmente sucede con las hijas

de estos hogares, pues cuando se unen conyugalmente abandonan el hogar de la madre para irse a residir con la familia de su consorte.

Las normas de residencia muestran un conjunto de continuidades socioculturales, aunque también se advierten cambios. En la ciudad, las redes matrilaterales del parentesco adquieren una nueva importancia, toda vez que las relaciones de las madres con sus hijas y las relaciones de sororidad, es decir, las que se establecen entre hermanas, tienden a ser más frecuentes, cotidianas y necesarias para garantizar la sobrevivencia del grupo. Mientras que en la comunidad los patrones de patrivirilocalidad alejan a las madres de sus hijas y distancian a las hermanas merced a sus diferentes adscripciones socioterritoriales, en el medio urbano los contactos entre ellas tienden a ser más frecuentes. La residencia en común en las vecindades étnicas y el desempeño cotidiano en el comercio, hace que las madres, las hijas y las hermanas se reúnan. La necesidad de contar con el respaldo familiar y, particularmente, con el apoyo de otras mujeres para el cuidado y crianza de los hijos, hace que los vínculos entre mujeres de la misma familia de origen sean más estrechos. La maternidad estructura una distinción genérica que responsabiliza a las mujeres de la crianza y cuidado de los hijos, por lo que su sobrevivencia depende sobre todo de ellas y del apoyo que puedan conseguir. A ello se suma la condición de pobreza que las obliga a trabajar fuera de sus hogares, por lo que el apoyo que puedan obtener de otras mujeres de su grupo se vuelve indispensable.

En los hogares encabezados por mujeres y en aquellos conformados por familias nucleares completas, las relaciones entre madres y hermanas suelen ser más frecuentes e importantes que las que establecen los padres con sus hijos. En algunos casos los hijos ni siquiera conocen a sus padres. Pareciera que éstos se evaporaron no sólo de las conversaciones, sino también de todas las demás actividades.

El hecho de que sean precisamente las mujeres quienes se hagan cargo de la reproducción familiar –lo que entraña la crianza y el cuidado de los hijos– hace que las redes centradas en la madre y las relaciones de parentesco por vía materna adquieran una importancia vital para la subsistencia del grupo. Desde luego, esta característica no es exclusiva de los mazahuas ni de los grupos marginados de la ciudad. Las redes centradas en la madre son un fenómeno urbano bastante extendido. Yanagisako (1977) observó una relación similar

entre los parentescos bilaterales de los inmigrantes japoneses en Estados Unidos, así como entre la clase trabajadora londinense y las clases medias de Londres, Nueva York, Este europeo, y entre los judíos y las clases medias y bajas de las familias del Medio Oeste de Estados Unidos. Las vías femeninas de sociabilidad se manifestaban, según esta autora, en un patrón de coresidencia, residencia próxima y ayuda mutua en las cuales las mujeres parecían mantener relaciones más estrechas que las que se dan entre los hombres.

Los grupos domésticos de los mazahuas parecen similares a los que se presentan entre otros sectores de la ciudad, pero se distinguen por su cultura, particularmente, por el universo simbólico que comparten con un gran número de parientes y miembros de su comunidad, así como por su adscripción a una colectividad cultural minoritaria.

La comunidad extraterritorial se construye a través de redes que unen a los migrantes entre sí, y los que permanecen en el lugar natal. Dichas redes conforman un capital social y cultural que coloca a los mazahuas en condiciones menos desfavorables a las que se presentan entre otros sectores marginados de la ciudad y que no cuentan con este tipo de capital.

En buena medida, el capital social es construido y mantenido por las redes que tejen las mujeres. Esto se debe a que las madres son el soporte más efectivo de los hijos aun cuando son adultos. Suelen actuar como intermediarias en los conflictos entre hermanos y socorrer a aquellos que se encuentran en apuros. Asimismo, intervienen como agentes que trabajan para la reconstitución grupal al vincular de manera efectiva a sus descendientes con la amplia red de parientes. Por ejemplo, doña Margarita es como la cabeza de un racimo de uvas invertido. A través de ella es posible identificar a 103 descendientes donde se incluyen sus hijos, nietos y bisnietos. A ellos hay que añadir a los y las cónyuges de los que se han unido en conyugalidad. Adicionalmente, ella cuenta con hermanos y hermanas, quienes a su vez tienen hijos y nietos, así como parientes afines.

Las redes centradas en las madres permiten la reproducción de la comunidad fuera del pueblo de origen y permiten normalizar las alianzas parentales en las que se sustenta el vínculo comunitario. La importancia que adquieren las relaciones parentales del lado materno constituye el soporte de las mujeres que son abandonadas por el cónyuge o hasta que ya no “se dejan” de sus maridos. Son las madres,

las hermanas y los hermanos y, a veces, hasta la abuela de la mujer los que acuden en su auxilio.

Dos ejemplos nos permiten ilustrar la importancia del parentesco por vía materna. El primero es el de la familia de la señora Rosa María Remigio, quien fue abandonada por su marido porque se fue con otra mujer y le dejó la responsabilidad de criar a sus tres hijos pequeños. Cuando esto sucedió fue a vivir con sus hijos al cuarto de vecindad donde vivía su madre viuda. Cuatro años después falleció una de sus hermanas, dejando en la orfandad a cinco niños. Rosa María y su madre se hicieron cargo de los huérfanos, ya que el padre de los menores se desentendió por completo del asunto pues se fue a vivir con otra mujer, quien también tenía hijos. El viudo se convirtió en jefe de familia y en padrastro de los hijos de su nueva consorte. Sus hijos biológicos pasaron a residir y depender de los parientes de su fallecida esposa.

El segundo caso es el de Alicia, hija de doña Margarita, quien falleció hace poco más de dos años dejando huérfanos a dos adolescentes. Al igual que en el caso anterior, el viudo se unió conyugalmente con otra mujer quien, al parecer, era muy violenta. Por lo que cuentan, era una persona muy peligrosa pues en una ocasión apuñaló a su marido. Los hijos de Alicia terminaron viviendo en la calle. En una ocasión doña Margarita se comunicó conmigo para pedir que la ayudara a internar al muchacho en un lugar “donde no escape y lo hagan estudiar”.

Me han venido a decir que el muchacho anda robando allá por Pantitlán, y que se está juntando con otros vagos. Hemos ido hablar con él, lo hemos llevado para que termine la secundaria, pero no se deja [...] Tiene 14 años y me da miedo que un día lo vayan a golpear o que lo maten, o se lo lleven a eso del tutelar de menores [...] Yo como su abuela, nunca me voy a perdonar mi conciencia si algo le pasa ese muchacho.

Al indagar sobre el padre del muchacho me comentó que éste no sólo era “bien bruto” por haberse juntado con una mujer “de lo peor”, sino que también había despilfarrado el patrimonio que Alicia hubiera heredado a sus hijos si viviera. Éste consiste en una casa y tres puestos de comercio ambulante que el marido de la difunta vendió

“para gastarse el dinero en su vicio. Esos puestos eran para sus hijos, para que de allí trabajaran”.

En ambos casos fue la parentela de la madre y no el padre y su parentela, quienes se movilizaban para hacerse cargo de los huérfanos. Debido a que corresponde a la mujer el cuidado de los hijos, la función es transferida a su parentela cuando ésta fallece. De esta manera, la comunidad se modifica en la ciudad para dar mayor importancia a los vínculos matrilaterales del parentesco. Ello explica, también, por qué entre los mazahuas no hay casos de menores que se hayan convertido en “niños de la calle”.

Alrededor de una tercera parte de los grupos domésticos de Pueblo Nuevo en la ciudad está encabezada por mujeres, ya sea por viudas, abandonadas y separadas, o por aquellas que son madres solteras sin que nunca se hayan unido conyugalmente. El caso de Pueblo Nuevo contrasta con la situación de las familias de San Mateo. En esta comunidad, solamente identifiqué cinco hogares de un total de 29 que eran encabezados por mujeres solas, cuatro de los cuales eran viudas y una separada. Las familias son nucleares y se encuentran relacionadas entre sí, conformando familias extensas con una fuerte presencia de los varones, en cuyas manos se encuentra el liderazgo de sus grupos. Las mujeres se dedican a los quehaceres del hogar y llegan a obtener ingresos cuando trabajan como empleadas domésticas, previo permiso de sus maridos. No tienen la experiencia acumulada en el comercio ambulante como sucede con las de Pueblo Nuevo. Sin embargo, algunas de ellas se han incorporado también al comercio en las calles de la ciudad y se han reconocido a través de la lengua con las de Pueblo Nuevo, con quienes han llegado a compartir su lucha por un espacio para la venta. En esta comunidad no se muestran hasta el momento elevados niveles de abandono paterno.

También es frecuente que los miembros del hogar se distribuyan en el lugar de origen y en la ciudad. Sin embargo se debe reconocer que en este caso también se presentan conflictos conyugales que se agudizan a causa de la miseria. La pobreza compele a las mujeres a salir a trabajar fuera de sus hogares y, al igual que en el caso de Pueblo Nuevo, consideran que el alcoholismo entre los varones constituye una de las razones fundamentales que las obliga a trabajar fuera de su casa. Los conflictos con las suegras las impulsan a buscar empleo y a convencer a sus maridos sobre la conveniencia de tener

vivienda aparte. Al igual que las de Pueblo Nuevo, las mujeres de San Mateo en la ciudad tienen una relación más estrecha con sus madres y hermanas. Su situación ha cambiado en la ciudad, pues cuentan con el apoyo de sus madres y otras parientas para romper con un matrimonio desdichado, y pueden trabajar para lograr su independencia económica y asegurar la subsistencia de sus hijos. Pertenecer a la comunidad ha implicado para ellas vivir en una situación de conflicto y de negociación constante. Por un lado, comparten y reproducen diversas prácticas que las mantienen vinculadas con la amplia red de parientes, tanto de la ciudad como del lugar de origen. Dichos vínculos se reproducen intergeneracionalmente a través del matrimonio endogámico. Por otro lado, rechazan ciertas costumbres “patriarcales” que se añaden a la crítica que las mujeres realizan hacia sus hombres por no desempeñar su papel de proveedores económicos, constitutivo de las masculinidades “legítimas”.

Lo anterior no significa que las mujeres asuman las demandas feministas. Como señala Pessar (1995) en el cambio de las identidades de género no se avanza en una línea recta hacia la producción de personas más o menos aculturadas o asimiladas, desde el punto de vista del feminismo occidental (véase también Malkin, 2000). Esta visión corresponde al modelo evolutivo que opone lo tradicional a lo moderno y lo sitúa en la base de la escala evolutiva, lo cual, como hemos visto, no sucede necesariamente en la práctica.

Las demandas feministas sugieren, por ejemplo, que las mujeres tenemos el derecho sobre nuestro cuerpo y, por tanto, debemos decidir sobre el número de hijos que deseamos tener. Esta demanda ha sido retomada por las agencias nacionales e internacionales para reducir el crecimiento demográfico. Sin embargo, las mazahuas siguen teniendo muchos hijos contraviniendo la propaganda gubernamental y los consejos de los médicos que les sugieren “planificar la familia”. Las mazahuas son constantemente criticadas por su elevado número de hijos. Sin embargo, si la decisión es un derecho, ellas también lo pueden ejercer teniendo muchos hijos. Ellos son su principal capital social, su seguro frente a la crisis y la pobreza. Los hijos también constituyen una fuente de poder con la que evitan que su marido las siga maltratando y con lo que limitan en abandono: “Yo le digo a mi marido: si tienes otra mujer, allá tú. Si te quieres ir, vete,

pero eso sí, tú vas a perder a tus hijos porque ellos se quedan conmigo” (Griselda, 36 años).

Los nuevos modelos de “ser mujer” inscritos en una nueva dimensión identitaria de género, se refieren sobre todo a la maternidad y también a su capacidad para trabajar, ganar dinero y ser autosuficientes económicamente. Esto significa poder “sacar adelante” a sus hijos, darles un hogar y educación, labor que llevan a cabo sin contar muchas veces con la ayuda del cónyuge. Es un modelo que nos habla de “mujeres que son muy fuertes”, de mujeres “que son a la vez muy hombres” ya que pueden ser “padre y madre al mismo tiempo” como ellas mismas se han llegado a autodefinir.

CONCLUSIONES

La investigación que aquí concluye tuvo el propósito de conocer y analizar los procesos de cambio y continuidad cultural experimentados por los integrantes de dos comunidades mazahuas que habían emigrado a la ciudad de México. Inicialmente tuve el propósito de conocer y explicar aquellos cambios en las relaciones de género, debido a la presencia visible de las mujeres indígenas que al paso de los años habían venido desempeñando un conjunto de actividades económicas en la capital del país. Sin embargo, como lo señalé en la introducción, la investigación se reorientó con el propósito de analizar otros fenómenos sociales que trascendían al género y que afectaban directamente la vida de los hombres y las mujeres de las dos comunidades de estudio, pues así lo indicaba la información obtenida en campo.

En virtud de que el contexto en que los actores sociales despliegan sus relaciones es fundamental para dar cuenta del sentido de su acción, tuve la necesidad de profundizar en su estudio. Esto me condujo a conocer la vida de los y las mazahuas en interacción con otros actores sociales y tratar de analizar su problemática de una manera holística. Aunque la vida de los mazahuas no es la de una pequeña aldea, su estudio buscó dar cuenta de su presencia en la ciudad como un “hecho social total” en el sentido planteado por Mauss.

Los mazahuas se han desenvuelto en una sociedad compleja cuyas relaciones entrañan diversos niveles de integración y de conflicto. De estos niveles, fueron puestas de relieve las relaciones que se estructuran en torno al trabajo, la vivienda y los vínculos comunitarios, por ser los que mejor explican la dinámica sociocultural y las relaciones interétnicas. En cada uno de estos tres niveles busqué mostrar la manera en que hombres y mujeres indígenas interactúan, tanto al interior como al exterior del grupo étnico.

El resultado fue enriquecedor porque se abordaron problemáticas hasta hoy poco analizadas por la antropología urbana en nuestro país. Habían pasado muchos años en que los estudios de las

migraciones internas dieron cuenta de los factores de expulsión y de atracción de la fuerza laboral campesina. Empero, no se había prestado la misma atención al estudio de las relaciones interétnicas en contextos urbanos que a las causas que originaban la emigración. De ahí que aunque resulte sorprendente, las principales referencias bibliográficas para hacer un estudio comparativo de los datos obtenidos en campo hayan sido los realizados por Enrique Valencia y Oscar Lewis en la ciudad de México.

Fenómenos ligados a la reproducción y resignificación de las pertenencias étnicas, las relaciones indomestizas, así como la manera en que se estructuran las relaciones parentales y de género en el medio urbano, constituyen las aportaciones más importantes de este trabajo. Con ello se busca contribuir al desarrollo de una rica veta para investigaciones futuras que den cuenta de los complejos procesos socioculturales que se viven en una megaciudad que, como otras, es pluriclasista, pluriétnica y pluricultural.

En la medida en que los procesos de identidad y cambio cultural se constituyen en la interacción social, fue preciso remontarnos al contexto en que han interactuado los mazahuas. El contexto socio-histórico constituye el medio que impulsa o inhibe la acción de los individuos, grupos y colectividades. No hay acción social separada de un contexto, y sólo por él y a través de él podemos interpretar el sentido de la acción.

El contexto de interacción inmediata de los migrantes mazahuas radicados en la ciudad de México mostró una arista a través de la cual se puede observar la manera en que los cambios socioculturales que se derivan de la globalización amenazan con desestructurar a las instituciones, tanto nacionales como comunitarias. La falta de inversión productiva y de alternativas laborales para miles de mexicanos, el crecimiento desbordado del crimen y la impunidad son, entre otros, fenómenos que trascienden esta investigación y que afectan al conjunto de la sociedad. Sin embargo, éstos habían estado incidiendo profundamente en la vida de los migrantes indígenas sujetos de este estudio y formaban parte de sus problemas cotidianos.

La expansión global del capital ha dejado inermes a miles de personas que, como los mazahuas, no tienen acceso a los mínimos de bienestar para una vida digna, o peor aún, los ha convertido en una de sus principales víctimas. Los estudios de caso como el que presen-

to, permiten mostrar en un nivel microsocial una amplia gama de fenómenos de mayor alcance y envergadura.

Considero que cualquier análisis que busque conocer los procesos de cambio sociocultural siempre debe partir del contexto de interacción. Asimismo, debe tomar en cuenta la temporalidad, el “ancho del mundo” y la intervención de agentes con diferentes niveles de poder y autoridad. También señalé que los cambios habría que estudiarlos a la luz de las persistencias y que las transformaciones que se derivan de la modernización, la globalización y las migraciones son multidimensionales e inciertas.

La investigación partió de una ruptura con el determinismo de los modelos evolutivos que plantean que todo cambio por modernización apunta, necesaria e irremediablemente, hacia la homogeneización cultural y a la adopción universal de los valores y estándares de vida de la cultura occidental. También mostré que los procesos de cambio y continuidad cultural que acontecen con la globalización, no conducen hacia la “hibridación” cultural, modelo que adopta una visión superficial que pone de relieve, únicamente, la difusión de las formas simbólicas a través de la mundialización de los mercados.

El cambio por modernización es un drama social cuya fase posliminal involucra un constructo hacia un futuro orientado que provee a los grupos y colectividades de opciones que pueden ser tanto regenerativas como destructivas. Las transformaciones que experimenta un grupo a partir de la migración pueden variar entre la reconstitución regenerativa de sus paradigmas tradicionales y el olvido, y entre la reagrupación y el desmembramiento grupal en su lugar de destino. El resultado de este proceso depende de la fortaleza cultural del grupo o colectividad involucrada en el cambio, así como el poder de los actores que presionan hacia la reconstitución o hacia la destrucción grupal.

Frente a las presiones aculturativas y presiones destructivas, las comunidades mazahuas de este estudio han opuesto la fuerza cohesiva de su grupo, sustentada en los vínculos de parentesco. Acuden también a sus paradigmas tradicionales como uno de los referentes más importantes para enfrentar la adversidad. El apego simbólico afectivo al territorio ancestral o de origen y los vínculos con los antepasados, forman parte del *ethos* comunitario que orienta la acción social para seleccionar lo que toman de la modernidad y contrarrestar sus efectos destructivos.

A través de sus redes parentales los mazahuas conforman grupos eficaces para la acción social que se opone a las fuerzas destructivas. A través de ellas, los migrantes buscan controlar, hasta donde les es posible, el comportamiento de sus miembros, con base en los atributos que se les asignan a cada una de sus categorías. Los mazahuas luchan por encauzar a sus hijos, brindarles educación y alejarlos de las influencias nocivas de la ciudad, sobre todo en lo que a consumo de drogas y delincuencia se refiere. De igual forma, las redes parentales actúan para controlar la sexualidad de sus mujeres.

La reconstitución de los vínculos comunitarios en la ciudad entraña el esfuerzo de agentes que presionan hacia la transformación adaptativa del grupo formulando, aplicando y regularizando un nuevo colectivo consciente de su distinguibilidad. En este proceso, los paradigmas tradicionales (*root paradigms*) sustentados en sus modelos culturales son vinculantes emocionalmente y políticamente eficaces para la acción pública en circunstancias críticas. El desmembramiento, por el contrario, involucra la acción de agentes sociales en la destrucción de las identidades y de los paradigmas tradicionales. Frente a estas fuerzas fue posible identificar una serie de elementos de cambio y de continuidad sociocultural.

La primera conclusión que se desprende de la investigación radica en que las dos comunidades estudiadas han estado sujetas a una serie de presiones aculturativas y desagregativas frente a las cuales han tenido que adaptarse. Han transformado algunos elementos de su cultura que operan como indicios de identificación para evitar la discriminación que en la ciudad experimentan de manera más aguda que en su lugar natal o de origen. De todos los elementos de su cultura, la lengua materna es lo que ha resentido los mayores cambios. Se trata de un cambio por mutación, una vez que ha sido sustituida por el español, sobre todo tratándose de los jóvenes indígenas migrantes de tercera generación.

La lengua constituye uno de los principales emblemas de contraste del grupo y comporta una visión del mundo. Gracias a la lengua, los mazahuas de comunidades antes distanciadas se reconocen en la urbe y tienden a actuar de manera unificada en determinadas situaciones. La pérdida de la lengua amenaza con cerrar la posibilidad de este reconocimiento mutuo.

El cambio lingüístico no es un fenómeno atribuible sólo a los migrantes, pues aun en las comunidades de origen se ha venido

presentando desde hace muchos años. La lengua permite a los actores sociales que la comparten identificarse entre sí. Su pérdida amenaza con limitar la posibilidad que tienen como grupo etnolingüístico de emprender procesos organizativos más amplios e inclusivos que logren integrar a las pequeñas comunidades polisegmentarizadas.

Sin embargo, conviene señalar que el cambio lingüístico no conduce, necesariamente, a la pérdida de los valores más profundos del grupo. Hasta hoy, el cambio lingüístico no ha impedido que los paradigmas tradicionales sean transmitidos oralmente de abuelos a nietos y de padres a hijos. No les impide nombrar o expresar en español diversos elementos que forman parte del núcleo duro de su cultura.

El atuendo ha sido otro de los elementos de cambio, en virtud de que opera como indicio de identificación étnica. Empero, es importante recalcar que los indicios de identificación no definen la identidad, sino que sólo la muestran ante la vista del observador externo. Por lo tanto no se puede concluir que la transformación de tales indicios comprometa la identidad grupal.

La lengua y el atuendo se han modificado sobre todo entre las jóvenes generaciones, hijos y nietos de migrantes. No obstante, se les suele utilizar por los adultos para reafirmar sus pertenencias sociales y hacer reconocer su identidad étnica por otros actores sociales con quienes entran en relación. Los mazahuas han seleccionado ambos elementos de su cultura para mostrar su distinguibilidad étnica en contextos de interacción específicos y, de los cuales, las mujeres son sus principales portadores.

Ambos elementos han adquirido una nueva funcionalidad en la capital, en virtud de que operan como excelentes marcas de contraste que los mazahuas utilizan para mostrarse y hacerse reconocer como actores sociales colectivos. Esto hace que, aun entre los jóvenes migrantes de tercera generación, haya agentes que promuevan su recuperación, junto con las tradiciones de su grupo de pertenencia.

La segunda conclusión consiste en que si bien las etnias constituyen colectividades culturales desterritorializadas, dicha desterritorialización implica la pérdida del territorio como referente en la constitución de las identidades étnicas. Lo mismo puede decirse en el caso de los migrantes. El cambio geográfico que se presenta con la migración no significa la desterritorialización en términos simbólico afectivos. Aunque los migrantes se encuentran físicamente alejados

del lugar de origen, el territorio constituye un referente fundamental de su identidad grupal. Los mazahuas aluden al lugar de origen para convocar a los miembros del endogrupo a la unidad, a la solidaridad y a la acción conjunta. Ello hace posible que, en la ciudad de México, incluso los miembros de familias rivales enemistadas desde hace varias décadas suspendan en algún momento sus querrelas e integren frentes comunes para enfrentar problemas colectivos.

El territorio reviste un carácter de ancestralidad que liga a los migrantes con su pasado y con su historia. Los vínculos con éste se actualizan con las continuas visitas al pueblo, aun por aquellos que nacieron y se socializaron en la capital del país, en otros estados de la República e incluso en el extranjero. Los jóvenes migrantes de tercera generación que acuden a su pueblo reciben la influencia de los miembros de la comunidad que allí permanecen. En algunos casos, llegan a aprender la lengua de sus abuelos, sobre todo cuando sus estancias en el pueblo son prolongadas.

El territorio es, a la vez, un referente geosimbólico al que se alude en los fragmentos narrativos que se transmiten a través de la tradición oral. Allá se encuentran las entidades acuáticas y terrestres, así como los santos protectores y los antepasados que los acompañan en la diáspora. Todas las entidades numinosas están ligadas al territorio ancestral, aunque también emergen en los patios de las viejas vecindades y se presentan en las transitadas calles de la ciudad. La identidad étnica es una identidad colectiva prevalentemente orientada hacia el pasado, pues apela a sentimientos de primordialidad a partir de un real o supuesto origen común o de ancestralidad. En este sentido, el territorio constituye un referente fundamental.

La tercera conclusión que se desprende de este trabajo consiste en la que las relaciones sociales se naturalizan a través del vínculo de parentesco. Las relaciones parentales constituyen los atributos fundamentales por medio de los cuales los migrantes se autoadscriben y son reconocidos como miembros de la comunidad. Entre los mazahuas, las relaciones parentales muestran ser las más persistentes expresiones de su cultura. Las comunidades mazahuas se conforman como comunidades primordiales que, a pesar de los cambios lingüísticos o religiosos que se presentan entre sus miembros, muestran fuertes persistencias. Se puede dejar de hablar la lengua, haber nacido

fuera, e incluso, cambiar de religión, sin que por ello dejen de ser reconocidas como miembros de su comunidad.

Los sentimientos y vínculos primordiales no son una herencia de un pasado remoto ni ahistórico. Tampoco son el resultado de un proceso “natural” que les viene por herencia, sino que son una constructo significativo por el que trabajan a diario y que hace que los miembros que conforman el grupo étnico puedan cambiar diversos elementos de su cultura sin abdicar a su identidad distintiva.

La pertenencia a la comunidad ha permitido a los mazahuas reconocerse como una colectividad étnica distintiva. En la ciudad, cuentan con agentes transformadores que actúan hacia el interior para mantener la unidad grupal, y hacia el exterior para negociar con el Estado y sus agentes por un conjunto de derechos y de intereses comunes. Esta situación los coloca en una relativamente mejor situación con respecto a otros actores de la ciudad o que se ubican en posiciones similares dentro del espacio social. La pertenencia a la comunidad les permite acceder a una serie de demandas que difícilmente conseguirían si sus miembros estuvieran atomizados o dispersos. La amplia red de parientes constituye un capital social que puede ser movilizado para la defensa de intereses comunes.

La pertenencia étnica adquiere una nueva importancia en la ciudad en la medida en que la acción comunitaria se muestra eficaz para la acción social y les permite a los migrantes enfrentar en mejor situación la competencia por el espacio y la vivienda, así como los conflictos que se derivan de su relación con el Estado y sus instituciones

En el curso de los años, los mazahuas han sufrido un proceso de etnicización que los ha colocado en condiciones de minoría étnica estigmatizada y marginalizada. En la ciudad, han sido ubicados en posiciones ocupacionales y en nichos ecológicos marginales donde el acceso al empleo, la vivienda, la salud, la educación, a la justicia y a todo un conjunto de bienes, materiales y simbólicos, ha sido realmente limitado. Las mismas fuerzas que ubican a los mazahuas en esta posición operan para los migrantes de otros grupos etnolingüísticos. Los mazahuas se han encontrado en la calle, en las ocupaciones, en los espacios donde tienen sus viviendas con otros indígenas, sobre todo otomíes, triquis y mazatecos, con quienes se relacionan afectivamente. No es que ellos hayan elegido interactuar cotidianamente con personas con quienes comparten antecedentes culturales e his-

tóricos comunes. No es que de pronto hayan decidido conscientemente ir a buscar a los descendientes de otras culturas de origen meoamericano para vivir y trabajar a su lado. Las fuerzas de la segregación y de la exclusión social actúan para que sea posible que las personas con similares antecedentes culturales y una problemática común se reúnan. Ello ha propiciado, al menos de manera incipiente, la conformación de organizaciones pluriétnicas que disputan al Estado su derecho de existir, y de hacerlo con dignidad en la ciudad.

La competencia por la vivienda y el empleo ha conducido a los mazahuas a reagruparse a través de su amplia red parental y comunitaria, para actuar en diferentes contextos y situaciones en las que luchan por sus intereses. Las organizaciones mazahuas se encuentran estructuradas, en primer lugar, a partir de las relaciones de parentesco. En este proceso, se apela a la unidad grupal haciendo alusión a los vínculos de parentesco, a los antepasados, al territorio ancestral y a la historia compartida.

Los mazahuas cuentan con un conjunto de agentes transformadores que presionan hacia la reagrupación comunitaria. Entre ellos destacan los líderes agrarios radicados en la ciudad así como los y las dirigentes de las organizaciones vecinales y de comerciantes. A ellos se suma el esfuerzo de quienes no han emigrado y permanecen en el lugar de origen, y con quienes también se encuentran emparentados. Este tipo de intermediarios culturales ha constituido un primer nivel de agentes transformadores, que sin llegar a ser los únicos, han ejercido presión sobre los migrantes en la ciudad. Ellos han actuado reagrupando a los miembros de sus comunidades con diferentes fines prácticos, ya sea para conformar frentes comunes para el acceso a la vivienda o para disputar y negociar los espacios que utilizan para el comercio callejero.

En esta lucha, la etnicidad se ha convertido en un elemento que coloca a los mazahuas en mejor posición para defender sus derechos individuales y colectivos. En ello ha incidido también la modificación del campo de interacción con la sociedad dominante a causa de procesos nacionales y mundiales. El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo referido a los derechos de los pueblos indígenas y “tribuales”, las reformas a la constitución y a la legislación secundaria, el levantamiento zapatista de enero de 1994, entre otros, han colocado a los mazahuas en un nuevo contexto de interacción social. Ello

les permite crear un nuevo discurso con el cual reivindican sus derechos étnicos y les permite fortalecer los procesos de reagrupación.

Los mazahuas cuentan, además, con otros agentes transformadores que aquí ubicamos en un segundo nivel y cuya acción se encuentra volcada hacia el interior del endogrupo. Entre ellos, las madres juegan un papel de primera importancia por ser las encargadas de la crianza de los hijos y de la reproducción del grupo doméstico. Ellas logran mantener unida a la red parental en virtud de las relaciones que mantienen con sus hijos y sus nietos. Las madres intervienen para mediar en los conflictos entre hermanos, a la vez que relacionan a sus descendientes entre sí y con la amplia red de parientes que integran a la comunidad en la ciudad.

Los roles de género hacen que las mujeres, más que los hombres, se constituyan en las principales agentes transformadoras que presionan hacia la reagrupación. Esto se presenta en virtud de que la identidad de las mujeres mazahuas está fuertemente anclada en la maternidad. Su papel de madres no termina con el embarazo y la crianza de los hijos, sino que se extiende incluso cuando éstos han llegado a su vida adulta. Ellas velan por el bienestar de sus hijos y recriminan a sus nueras cuando consideran que no cumplen con sus deberes de esposas y madres.

En virtud de que son las madres y no los padres las agentes principales que se responsabilizan del cuidado de los hijos, y debido a que también dicho papel se prolonga hasta que los hijos son adultos, suelen ser las vías femeninas del parentesco las que permiten con mayor eficacia intervenir y mantener unidos a los miembros de su familia con la extensa red de parientes.

Como mostré, las viudas, las abandonadas y los huérfanos son auxiliados por la red de parientes maternos. A ellos, hombres y mujeres relacionados por vía materna, se les transfiere la función femenina de velar por el bienestar de los más desvalidos: los huérfanos. Las madres, las hermanas y los hermanos, las tías, tíos y las abuelas y abuelos del lado materno, son quienes acuden en su auxilio, en tanto que los padres viudos buscan a otras mujeres para volver a tener un hogar.

Los viudos y los separados tienden a conformar nuevas unidades familiares con mujeres a su vez tienen hijos. En estos casos, ellos fungen como padres de sus hijos adoptivos y se integran como jefes de la unidad familiar. En tanto, depositan en la parentela de la mujer,

o en ésta en caso de que viva, la responsabilidad de criar a su propia descendencia. Este tipo de familias recompuestas no ha sido analizado entre las clases populares urbanas y constituye un tema de investigación que convendría explorar y comparar con otros grupos.

El papel de las mujeres como protectoras de los hijos también las ha llevado a ser las principales gestoras que abogan por los derechos de sus miembros en la ciudad, gestionando en las agencias del ministerio público y en los reclusorios su libertad. Entre las mujeres de Pueblo Nuevo hay gestoras que se han capacitado como “persona de confianza” de los detenidos, han aprendido que hay derechos humanos que defender, incluyendo los derechos étnicos.

El comercio y la gestión son actividades que implican un conocimiento que es transmitido de madres a hijas. Las madres capacitan a sus hijas en el comercio desde que tienen entre cinco y seis años de edad. También les heredan sus espacios para la venta en la vía pública y les encargan el cuidado de los hijos menores. Son las mujeres quienes generalmente se encuentran al frente de las organizaciones de comerciantes y, en algunos casos, en las de vecinos.

Las mujeres de Pueblo Nuevo son reconocidas como intermediarias en las relaciones que el grupo mantiene con las instituciones del Estado. El caso de las mujeres de San Mateo es distinto. Hasta hoy, no hay mujeres de esta comunidad al frente de organizaciones de ambulantes, ya que el trabajo femenino en esta actividad es más reciente. Tampoco hay mujeres que se encuentren al frente de organizaciones vecinales. Las diferencias entre la situación y participación política de unas y otras se explican por la manera en que se estructuran sus relaciones en la ciudad. Para las de Pueblo Nuevo, la participación en el comercio ambulante ha sido una de sus actividades más permanentes y extendidas. Para las de San Mateo, lo ha sido el empleo en el servicio doméstico. Las relaciones sociales que se derivan de ambos procesos de trabajo son diferentes, pues la calle (como la fábrica lo es para la clase obrera) ofrece las condiciones necesarias para que los comerciantes se unan y se aglutinen en torno a la defensa de sus intereses comunes. Esto desemboca en organizaciones corporativas, similares a las que controla el “charrismo” sindical.

Los liderazgos femeninos en el comercio ambulante no es un fenómeno exclusivo de las mazahuas. La emergencia de organizaciones de comerciantes dirigidas por mujeres ha sido una práctica

muy extendida en Latinoamérica, que puede explicarse por la incorporación de las mujeres a los llamados empleos “informales” de la economía.

Todo lo anterior parecería indicar que las relaciones de género se han transformado en la ciudad. Sin embargo, éstas en realidad no han cambiado mucho. Las mujeres continúan teniendo la responsabilidad fundamental de atender el hogar, a los hijos, a su marido y a la parentela de éste (si residen en el mismo hogar) y al igual que en sus pueblos, participan en actividades económicas. Las relaciones parentales en las que se inscriben las pautas culturales que definen a los géneros se trasladan del campo a la ciudad y se flexibilizan, pero no implican un cambio de sistema. Las mujeres cuestionan algunas prácticas que son “costumbre” en su pueblo, como el “rapto de la novia”. Sin embargo, ello no las aleja de su comunidad ni las lleva a renunciar a su pertenencia comunitaria, pues, como en todos lados, en la ciudad de México también hay machismo.

La investigación en los procesos de cambio y continuidad en las relaciones de género requieren analizar la situación de las mujeres en relación con sus hombres. En el lugar de origen los varones son los titulares de los derechos agrarios ejidales y comunales y esto los hace aparecer como proveedores del sustento familiar. En la ciudad, en cambio, los varones carecen de estos soportes que les permitan legitimar su dominio. Sin la tierra, sin trabajo, sin capacidad de presentarse como proveedores del sustento y protectores de la familia, sin acceso al poder político y al prestigio, han tenido que redefinir los parámetros de su masculinidad. Ellos han estado sujetos a condiciones crónicas de subempleo y desempleo, formando parte de los sectores que integran las masculinidades subordinadas. Han tenido también que asumir que sean sus mujeres quienes contribuyen, muchas veces, con los mayores gastos del hogar, sobre todo en el caso de Pueblo Nuevo.

Frente a un contexto que les niega posición social y económica aceptable, el acceso al prestigio y al poder, y ante las pocas posibilidades efectivas de movilidad social, los varones reafirman su masculinidad por vías alternas. La violencia que ejercen sobre sus mujeres es una forma de reafirmar la masculinidad. En tanto capital cultural, la masculinidad se intercambia en el mercado de trabajo donde la fuerza física constituye su principal aportación. Pero incluso en el desempleo, la masculinidad se puede intercambiar en la medida en

que también constituye un capital simbólico que los hombres pueden intercambiar en sus relaciones con las mujeres, sobre quienes ejercen el poder.

Eso explica por qué la poliginia sea una práctica extendida. En este mismo orden podríamos explicar el consumo de alcohol y recientemente, de las drogas. ¿De qué otra manera, si no es el género, se puede explicar por qué, contrariamente a los varones, las mujeres del grupo por lo general no consumen bebidas alcohólicas, ni se drogan, ni abandonan con relativa frecuencia a sus cónyuges e hijos?

En la ciudad de México las mujeres tienden a criticar a sus hombres debido a que no cumplen con los papeles asociados a las categorías de género de su grupo pertenencia. La crítica está dirigida, sobre todo, a su falta de colaboración en los gastos del hogar, al despido de los recursos a causa de sus borracheras y a la violencia intrafamiliar. El descontento de las mujeres se origina también por la desigualdad que viven con respecto a sus cónyuges y por la distribución diferencial de los recursos familiares. De ahí que podamos concluir que las críticas no se orientan a la modificación de las relaciones de género ni apuntan necesariamente a una relación de simetría entre los sexos.

El modelo evolutivo (y etnocéntrico) que presupone que las mujeres de las minorías culturales que emigran hacia las ciudades y establecen relaciones con sociedades más “modernas” y que supuestamente tendería a “empoderarlas” y darles mayor autonomía, carece de sustento empírico. Posiblemente en otros grupos sí se presente esta situación, pero de ninguna manera puede establecerse una regla.

Las mujeres mazahuas no tienen acceso a una mejor calidad de vida ni a una mayor autonomía para decidir sobre sus propias vidas, por un conjunto de factores, donde el género es sólo uno de ellos. El proceso de etnicización al que están sujetas junto con los hombres de sus grupos de pertenencia hace que los roles de género se modifiquen o se flexibilicen sin que se altere el sistema de distinciones y jerarquías.

La última conclusión consiste en considerar que el matrimonio endogámico permite a la comunidad refrendar alianzas y ratificar sus pertenencias sociales. Este tipo de matrimonio mantiene vivo el vínculo entre los migrantes nacidos en la ciudad y los que permanecen en el lugar de origen. Esto posibilita la actualización y el mantenimiento de los vínculos que mantienen unida a la comunidad extraterritorial.

En la ciudad, no obstante, el matrimonio endogámico se ha flexibilizado. Las fronteras étnicas se amplían para incorporar a los miembros que no son de la comunidad, pero sí del mismo grupo etnolingüístico. Asimismo, se amplían las fronteras para permitir las uniones conyugales con miembros de otros grupos etnolingüísticos, pero que pertenecen a la misma categoría de indígena. Los matrimonios con mestizos son los menos frecuentes.

Con respecto a las normas de cortejo y matrimonio, no es posible distinguir cambios cualitativos. Tanto en la comunidad como en el medio urbano, tanto en el pasado como en el presente, el rapto de la novia y la fuga concertada han sido una regularidad. No se puede deducir evolución alguna: si el rapto de la novia fue primero y la fuga concertada fue después debido a que aun entre las mujeres que nacieron y se socializaron en la ciudad hay alianzas matrimoniales que iniciaron con el rapto y otras con la huida. Lo que sí se observa es que la fuga concertada constituye actualmente un mecanismo regular para establecer una alianza matrimonial. También es usual que las parejas vivan en unión libre sin ritualizar ni formalizar legalmente su unión por varios años. Esto permite a las parejas separarse sin mucho trámite. Aun entre las mujeres mayores se aprueba que sus hijos vivan en unión libre porque consideran que el matrimonio es “algo muy serio” que requiere que la pareja se conozca bien antes de formalizar o ritualizar su unión.

Los vínculos de primordialidad constituyen una primera barrera que limita las posibilidades de asimilación marital y por ende, de asimilación estructural. Dicha barrera es interpuesta por el grupo de pertenencia y sus agentes transformadores de segundo nivel. El matrimonio endogámico permite mantener corporados a los miembros de la comunidad a través de una serie de regulaciones que impiden o limitan la asimilación marital de sus miembros. Las posibilidades de asimilación marital tienen también una dimensión de género. Por lo regular las mujeres tienen las mayores posibilidades de ser asimiladas, en virtud de que cuando se unen conyugalmente pasan a pertenecer a la familia del esposo. Las distinciones de género prescriben la residencia patrivirilocal y la pertenencia de las mujeres y sus hijos al grupo del varón.

La segunda barrera es interpuesta por la sociedad de acogida. Los mestizos generalmente buscarán distinguirse y diferenciarse de

los indígenas a quienes identifican como miembros una categoría social minusvalorada.

Finalmente, cabe señalar que existe un conjunto de elementos que los mazahuas comparten con otros indígenas del país y que se derivan del proceso de etnicización. Frente a la presión desagregativa y aculturativa que ejercen la sociedad urbana y el Estado, los grupos comunitarios responden de diversas maneras, dependiendo de la fortaleza y solidez de su cultura, por un lado, y de la capacidad de la sociedad urbana en asimilarlos, por otro. Así como no podemos comparar a diversas culturas a partir rasgos culturales aislados, tal como lo advertían los antropólogos culturalistas y más reciente, la antropología interpretativa, tampoco podemos interpretar las pautas de significado aisladas del contexto cultural y comunicativo en que se producen y transmiten, y que, desde luego, entrañan y encubren relaciones de poder. De ahí que los cambios en las formas de vida que se presentan con la migración puedan ser interpretados por los actores sociales que los viven de diferentes maneras, pero siempre desde el marco previo de sus culturas y de su ubicación en el espacio social.

Todo lo anterior nos lleva a concluir que los cambios socioculturales son más epidérmicos que de profundidad.

BIBLIOGRAFÍA

ABRIC, JEAN-CLAUDE

- 1994 *Pratiques sociales et représentations*, París, Presses Universitaires de France.

ADAMS, RICHARD NEWBOLD

- 1983 *Energía y estructura. Una teoría del poder social*, México, Fondo de Cultura Económica.

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

- 1957 *El proceso de aculturación*, México, UNAM.
1967 *Regiones de refugio*, México, Instituto Nacional Indigenista.

ALBERTI, PILAR

- 1994 “La identidad de género y etnia desde una perspectiva antropológica”, *Antropológicas*, núm. 10, abril de 1994, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
1999 “La identidad de género y etnia. Un modelo de análisis”, *Nueva Antropología*, vol. XVI, núm. 55, junio de 1999, México, pp. 105-130.

ALBORES, BEATRIZ

- 1998 “Los otomianos del Alto Lerma mexiquense. Un enfoque etnológico”, *Estudios de Cultura Otopame*, núm. 1, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, pp. 187-213.

ALONSO TEJEDA, BLANCA IRMA

- 1982 *Las haciendas de San Felipe del Progreso. Estudio etnohistórico*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, tesis de licenciatura en antropología social.

ANDERSON, BENEDICT

- 1997 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.

ANGOA, ÁLVARO

- 1999 “Viaje sin retorno. Prostitución de indígenas migrantes en la zona del Mercado de La Merced”, *Ce-Acatl. Revista de la cultura de Anáhuac*, México, núm. 101, verano de 1999, pp. 130-140.

ARANDA, JOSEFINA (COMP.)

- 1988 *Las mujeres en el campo*, Oaxaca, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.
- 1989 *Matrimonio, géneros y subordinación de las mujeres. El caso de Santo Tomás Jalietza, Oaxaca, México*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, tesis de maestría en antropología social.

ARIAS, PATRICIA

- 2000 “Migración femenina: las múltiples representaciones del ‘ser mujer’, Las migrantes de ayer y de hoy”, Dalia Barrera y Cristina Oehmichen (ed.), *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP, IIA-UNAM, pp. 185-202.

ARIZA, MARINA

- 1997 *Migración, trabajo y género. La migración femenina en República Dominicana: una aportación macro y micro-social*, México, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México.
- 2000 “Género y migración femenina: dimensiones analíticas y desafíos metodológicos”, Dalia Barrera y Cristina Oehmichen (ed.), *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP – IIA-UNAM.

ARIZPE, LOURDES

- 1975a *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las “Marías”*, México, SepSetentas.
- 1975b “Mujer campesina, mujer indígena”, en *América Indígena*, núm. 35, agosto, México, pp. 575-585.
- 1978a *Migración, etnicismo y cambio económico: un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México*, México, El Colegio de México.
- 1978b “Mujeres migrantes y economía campesina: análisis de una cohorte migratoria a la ciudad de México, 1940-1970”, en *América Indígena*, vol. XXXVIII, núm. 2, abril junio, 1978.
- 1985 *Campesinado y migración*, México, SEP-Cultura.

AMNU (ASOCIACIÓN MEXICANA PARA LAS NACIONES UNIDAS) – CENTRO MAZAHUA, A.C.

- s/f *La lucha del pueblo mazahua*, México.

ÁVILA, ERNESTINE

- 1997 "I'm here, but I'm there. The meanings of latina transnational motherhood", *Gender & Society*, vol. 11, núm. 5, octubre.

BÁEZ-JORGE, FÉLIX

- 1992 *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, Xalapa, Veracruz, Biblioteca de la Universidad Veracruzana.

BALLANT, ANAHÍ

- 1998 "Modernización del habitar doméstico y cambio urbano, 1940-1970", Néstor García Canclini (coord.), *Cultura y comunicación en la ciudad de México (primera parte). Modernidad y multiculturalidad: la ciudad de México a fin de siglo*, México, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, Grijalbo, pp. 64-131.

BARABÁS, ALICIA

- 1996 "Renunciando al pasado: migración, cultura e identidad entre los chochos", Miguel Bartolomé y Alicia Barabás, *La pluralidad en peligro*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia - Instituto Nacional Indigenista.

BARTH, FREDRIK

- 1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica.

BARTOLOMÉ, MIGUEL Y ALICIA BARABÁS

- 1986 "Los migrantes étnicos de Oaxaca", *México Indígena*, num. 14, año 2, noviembre-diciembre, México, Instituto Nacional Indigenista.

BARTOLOMÉ, MIGUEL Y ALICIA BARABÁS

- 1996 *La pluralidad en peligro*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia e Instituto Nacional Indigenista.

BARTOLOMÉ, MIGUEL

- 1997 *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI e Instituto Nacional Indigenista.

BASCH, LINDA, N. GLICK SCHILLER AND CRISTINA SZANTON

- 1995 *Nations unbound: transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation states*, New York, Gordon and Breach.

BASTIDE, ROGER

- 1973 *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*, Buenos Aires, Amorrortu.

BAZÚA RUEDA, SILVIA

- 1994 *Demografía indígena del área metropolitana (sistematización del Censo de 1990)*, México, Instituto Nacional Indigenista (mimeo).

BEALS, RALPH

- 1946 *Cheran: a sierra tarascan village*, Smithsonian Institution, ISA Publ., núm. 2, Washington, D.C.
- 1951 "Urbanism, urbanization, acculturation", en *American Anthropologist*, vol. 53.
- 1953 "Acculturation", en *Anthropology Today*, A.L. Kroeber, (ed.), Chicago, University of Chicago Press, pp. 621-641.

BEE, ROBERT

- 1975 *Patrones y procesos. Introducción a las tácticas antropológicas para el estudio de los cambios socio-culturales*, México, Logos Consorcio Editorial S.A.

BENERÍA, LOURDES Y MARTHA ROLDÁN

- 1992 *Las encrucijadas de clase y género. Trabajo a domicilio, subcontratación y dinámica de la unidad doméstica en la ciudad de México*, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica.

BERMAN, MARSHALL

- 1988 *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI.

BESSERER, FEDERICO

- 1989 *Internacionalización de la fuerza de trabajo y conciencia de clase en la comunidad mixteca de San Juan Mixtepec*, México, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, tesis de licenciatura en antropología social.
- 1998 "Comunidades en contienda: memoria, olvido, incertidumbre y sentimiento en la vida transnacional", *IV Coloquio Paul Kirchoff*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

BIEZUNER, ZLATE

- 1980 *La proletarización de la mujer mazahua*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, tesis de licenciatura en antropología social.

BILLIG, MICHAEL

- 1986 "Racismo, prejuicios y discriminación", S. Moscovici, *Psicología social, II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*, Barcelona, Paidós.

BINFORD, LEIGH

- 2000 "Migración transnacional, criminalidad y justicia popular en el Estado mexicano contemporáneo", en Leigh Binford y María Eugenia D'Aubeterre (coord.), *Conflictos migratorios transnacionales y respuestas comunitarias*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

BLOCH, HARRIET

- 1976 "Changing domestic roles among polish immigrant women", *Anthropological Quarterly*, 29, The Catholic University of America Press, Washington, pp. 3-10.

BOAS, FRANZ

- 1940 *Race, Language and Culture*, New York, The Free Press.

BONFIL, GUILLERMO

- 1991 *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza Editorial.

BOURDIEU, PIERRE

- 1982 "La identidad como representación", en Gilberto Giménez (comp.), *La teoría y el análisis de la cultura*, México, SEP-COMECSO.
1991 *El sentido práctico*, Madrid, Taurus Humanidades.
1998 *La domination masculine*, Francia, Collection Liber, Éditions du Seuil.

BRAUDEL, FERDINAND

- 1986 *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial.

BRUCE, JUDITH Y DAISY DWYER

- 1988 *A home divided. Women and income in the third world*, Stanford University Press, 1-19.

BUENO, CARMEN

- 1994 "Migración indígena a la construcción de vivienda en la ciudad de México", en *Nueva Antropología*, núm. 46, México, Universidad Autónoma Metropolitana- G.V.

BURGESS, ERNEST W.

- 1988 “El crecimiento de la ciudad: introducción a un proyecto de investigación”, en Mario Bassols, R. Donoso, A. Massolo y A. Méndez (comp.), *Antología de sociología urbana*, México, Colección de Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, pp. 118-129.

BUTTERWORTH, DOUGLAS

- 1962 “A study of urbanization process among Mixtec migrants from Tilantongo in Mexico city”, *América Indígena*, vol. 22, 3, México, pp. 257-274.
- 1971 “Migración rural-urbana en América Latina: el estado de nuestro conocimiento”, *América Indígena*, núm. XXXI-1, pp. 52-85.
- 1975 *Tilantongo: comunidad mixteca en transición*, México, Instituto Nacional Indigenista.

CANCIAN, FRANK

- 1991 “El comportamiento económico de las comunidades campesinas”, en Stuart Platner (ed.), *Antropología Económica*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Alianza Editorial.

CARDOSO, F.H. Y E. FALLETO

- 1971 *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI.

CARO, ROSENDO, G. NARANJO Y L. MERINO

- 1996 “Aprovechamiento de los recursos forestales”, en Leticia Merino (coord.), *La reserva especial de la biosfera de la mariposa monarca. Problemas y perspectivas*, México, vol. II, El Colegio de México.

CARRASCO, PEDRO

- 1979 *Los otomíes*, México, UNAM.
- 1998 “Los otopames en la historia antigua de Mesoamérica”, *Estudios de Cultura Otopame*, núm. 1, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, pp. 17-52.

CARTER, DONALD MARTIN

- 1997 *States of grace. Senegalese in Italy and the new european immigration*, University of Minnesota Press.

CASTELLANOS, ALICIA Y J. M. SANDOVAL (COORDS.)

- 1998 *Nación, racismo e identidad*, México, Nuestro Tiempo.

CASTELLS, MANUEL Y A. PORTES

- 1991 “El mundo debajo: orígenes, dinámica y efectos de la economía informal”, en Víctor Tokman (comp.) *El sector informal en América Latina. Dos décadas de análisis*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 233-272.

CASTRO NIETO, GUILLERMINA

- 1990 “Intermediarismo político y sector informal: el comercio ambulante en Tepito”, *Nueva Antropología*, vol. XI, núm. 38, abril de 1990, México.

CHANT, SYLVIA Y L. BRYDON

- 1989 Introducción: “Women in the third world: an overview”, en Brydon y Chant (ed.), *Gender issues in rural and urban areas*, England, Edward Elgar.

CHANT, SYLVIA Y S. RADCLIFFE

- 1992 “Migration and development: the importance of gender”, Sylvia Chant (ed.), *Gender and migration in developing countries*, London, Behalven.

CHAPELA, GONZALO, T., CONTRERAS, P. SIGALA Y J. DÍAZ

- 1996 “Organización y fuerzas sociales”, en Leticia Merino (coord.), *La reserva especial de la biosfera de la mariposa monarca. Problemas y perspectivas*, México, El Colegio de México.

CHENAUT, VICTORIA

- 1997 “Honor y ley: la mujer totonaca en el conflicto judicial en la segunda mitad del siglo XIX”, Soledad González y J. Tuñón (comp.), *Familias y mujeres en México*, México, El Colegio de México, pp. 111-160.

COLLIER, GEORGE

- 1990 “Seeking food and seeking money: changing productive relations in a highland mexican community”, *Discussion Paper 11*, Génova, United Nations Research Institute for Social Development.

COLLIER, JANE Y S.J. YANAGISAKO

- 1987 *Gender and kinship. Essays toward a unified analysis*, California, Stanford University Press.

COLLIER, JANE

- 1995 *El derecho zinacanteco. Procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.

COLIN, MARIO

- 1977 *Instantáneas sobre los mazahuas*, Gobierno del Estado de México, Testimonios de Atlacomulco.

CONSEJO CONSULTIVO DEL PROGRAMA NACIONAL DE SOLIDARIDAD,

CONWAY, JILL, S. BOURQUE Y J. SCOTT

- 1996 “El concepto de género”, en Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG, UNAM - Miguel Ángel Porrúa, pp. 21-33.

CORNELIUS, WAYNE A.

- 1975 *Los inmigrantes pobres en la ciudad de México y la política*, México, Fondo de Cultura Económica.

CORTÉS RUIZ, EFRAÍN

- 1970 *La organización familiar y lo mágico religioso en el culto al oratorio entre los mazahuas de San Simón de la Laguna*, México, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, tesis de maestría en antropología social.

CROSS, JOHN C.

- 1996 “El desalojo de los vendedores ambulantes: paralelismos históricos en la ciudad de México”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 59, num. 2, abril-junio, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, pp. 65-115.

D’ANDREA, DIMETRI

- 1998 “Le ragioni dell’ etnicità tra globalizzazione e declino della politica”, en Dimetri D’Andrea y Fuzio Cerutti, *Identità e conflitti. etnie, nazione, federazione*, Italia, Franco Angeli, (ed.), pp. 83-102.

D’AUBETERRE, MARÍA EUGENIA

- 1998 *Matrimonios, vida conyugal y prácticas transnacionales*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, tesis de doctorado en antropología.

- 2000 “Mujeres y espacio social transnacional: maniobras para negociar el vínculo conyugal”, en Dalia Barrera y Cristina Oehmichen (ed.), *Migración y relaciones de género en México*, México, GIMTRAP, IIA-UNAM, pp. 63-85.
- DEHOUE, DANIELLE
1978 “Parenté et mariage dans une communauté nahuatl de l'état de Guerrero (Mexique)”, Francia, *Journal de la Société des Americanistes*, V. 65 A, 1978.
- DE VOS, GEORGE Y L. ROMANUCCI-ROSS
1995 *Ethnic identity*, AltaMira Press, London.
- DI LEONARDO, MICAELA
1992 *The varieties of ethnic experience. Kinship, class and gender among California Italian-Americans*, New York, Cornell University Press.
“Gender, culture and political economy: feminist anthropology in historical perspective”, M. di Leonardo (ed.) *Gender at the crossroads of knowledge: feminist anthropology in the postmodern era*, Berkeley, U. of California Press, pp. 7-48
- DOISE, WILLEM, ALAN CLÉMENCE Y FABIO LORENZI-CIOLDI
1992 *Représentations sociales et analyses de données*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.
- DOTSON, FLOYD Y L. O. DOTSON
1988 “La estructura ecológica de las ciudades mexicanas”, en Mario Bassols, R. Donoso, A. Massolo y A. Méndez (comps.), *Antología de sociología urbana*, México, Colección de Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, pp. 183-207.
- DURKHEIM, EMILE
1997 *Las reglas del método sociológico*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ECHÁNOVE, FLAVIA
1998 *El abasto de productos hortofrutícolas de México: mecanismos de comercialización y estructura de poder*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, tesis de doctorado en antropología social.
- FAGETTI, ANTONELLA
1998 *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla - Plaza y Valdés.

FABILA, ALFONSO

1955 *Los otomianos de Zitácuaro*, México, INI, serie mimeografiada.

FEIXA, CARLES

1993 *La ciudad en la antropología mexicana*, Lleida, España, Facultat de Lletres, Espai/Temps, Cataluña.

FIGUEROA, ALEJANDRO

1994 *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

FROMM, ERICH Y M. MACCOBY

1973 *Sociopsicoanálisis del campesino: estudio de la economía y la psicología de una comunidad rural*, México, Fondo de Cultura Económica.

GALINIER, JACQUES

1990a "El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas", *Anales de Antropología*, núm. 27, UNAM, México, pp. 251-267.

1990b *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM, CEMCA, INI.

GARCÍA, BRÍGIDA Y ORLANDINA DE OLIVEIRA

1994 *Trabajo femenino y vida familiar en México*, México, El Colegio de México.

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR

1989 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo.

GARMA NAVARRO, CARLOS

1999 *Pentecostalismo en Iztapalapa y en la ciudad de México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa, tesis de doctorado en antropología.

GEERTZ, CLIFFORD

1987 *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.

GENDREAU, MÓNICA Y GILBERTO GIMÉNEZ

1998a "A central community among multiple peripheral communities", *Latin American Issues*, núm. 14, pp. 1-29.

GENDREAU, MÓNICA Y GILBERTO GIMÉNEZ

- 1998b “Impacto de la migración y de los media en las culturas regionales tradicionales”, Manuel Ángel Castillo *et al.* (coords.), *Migración y fronteras*, México, El Colegio de la Frontera Norte, ALAS, El Colegio de México, pp. 159-180.

GIBSON, CHARLES

- 1978 *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI.

GIMÉNEZ MONTIEL, GILBERTO

- 1994 “Comunidades primordiales y modernización en México”, en Gilberto Giménez y Ricardo Pozas (coord.), *Modernización e identidades sociales*, México, IIS-UNAM, pp. 149-193.
- 1996 “La identidad social o el retorno del sujeto en sociología”, *Identidad, III Coloquio Paul Kirchhoff*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- 1997a “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, Tijuana, *Frontera Norte*, vol. 9, núm. 18, julio-diciembre pp. 9-28.
- 1997b *Cultura política e identidad*, México, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, manuscrito inédito.
- 1998a *La sociología de Pierre Bourdieu*, México, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, manuscrito inédito.
- 1999a “Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural”, *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Época II, vol. V, núm. 9, Colima, pp. 25-57.
- 1999b “Importancia estratégica de los estudios culturales en el campo de las ciencias sociales”, en Rossana Reguillo y Raúl Fuentes (coords), *Reflexiones desde la cultura*, Jalisco, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- 2000 “Identidades étnicas. Estado de la cuestión”, en *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, INI-CIESAS-Miguel Ángel Porrúa, pp. 45-70.

GINZBURG, CARLO

- 1999 *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa.

GLUCKMAN, MAX

- 1986 *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Madrid, Akal.

GOFFMAN, ERVING

- 1986 *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu.

GOLDSMITH, MARY

- 1986 “Debates antropológicos en torno a los estudios de la mujer”, *Nueva Antropología*, núm. 30, noviembre, México.
- 1989 “Uniformes, escobas y lavaderos: el proceso productivo del servicio doméstico” (varios autores), *Trabajo, poder y sexualidad*, México, El Colegio de México.
- 1990 *Female household workers in the Mexico city metropolitan area*, Universidad de Conecticut, tesis de doctorado en antropología.

GÓMEZ MONTERO, RAÚL

- 1979 *Las mayordomías hereditarias entre los mazahuas de los barrios de la villa de San Felipe del Progreso, Estado de México*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

GONZÁLEZ, SOLEDAD (COORD.)

- 1993 *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*, México, El Colegio de México.

GORDON, MILTON

- 1964 *Assimilation in american life: the role of race, religion and national origins*, Oxford University Press.

GUIDI, MARTHA

- 1988 “Mujeres y migración en San Juan Mixtepec”, en Josefina Aranda (comp.), *Las mujeres en el campo*, Oaxaca, Instituto de Investigaciones Sociológicas de la UABJO.
- 1994 “El saldo de la emigración para las campesinas indígenas de San Juan Mixtepec”, en Vania Salles y Elsie McPhail (coord.), *Nuevos Textos y renovados pretextos*, México, El Colegio de México.

GUTIÉRREZ DE LIMÓN, SYLVIA

- 1979 *Arqueología del Valle de Ixtlahuaca, Estado de México*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

GUTMAN, MATTEW C.

- 2000 *Ser hombre de verdad en la ciudad de México. Ni macho ni mandilón*, México, El Colegio de México.

HANNERZ, ULF

- 1986 *Exploración de la ciudad*, México, Fondo de Cultura Económica.

HANSEN, ROGER D.

1971 *La política del desarrollo mexicano*, México, Siglo XXI.

HARRISS JEAN, CLAUDIA

1998 *La mujer warihó. Un estudio de género y violencia*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, tesis de licenciatura en etnología.

HÉRITIER-AUGÉ, FRANÇOIS

1996 *Masculino/femenino*, Barcelona, Ariel.

HERNÁNDEZ LAOS, ENRIQUE

1992 *Crecimiento económico y pobreza en México. Una agenda para la investigación*, México, CIIH UNAM.

HERNÁNDEZ, PATRICIA Y ALFREDO ZETINA

1996 "Cuidado y salud en hijos de vendedoras ambulantes de la ciudad de México", en Claudio Stern (coord.), *El papel del trabajo materno en la salud infantil. Contribuciones al debate desde las ciencias sociales*, The Population Council-El Colegio de México, pp. 267-292.

HERSKOVITS, MELVILLE [1955]

(1966) "Cultural Dynamic", en Alfred A. Knoph, *Cultural Anthropology*, New York.

HIRABAYASHI, LANE

1985 "Formación de asociaciones de pueblos migrantes a México", *América Indígena*, vol. XLV, 3, Instituto Indigenista Interamericano.

HOBSBAWM, E. E I. RANGER (COMPS.)

1983 *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

HONDAGNEU-SOTELO, PIERRETE

1992 "Overcoming Patriarchal Constraints: The Reconstruction of Gender Relations Among Mexican Immigrant Women and Men", *Gender and Society*, vol. 6, núm. 3, septiembre, pp. 393-415

IGREJA, REBECCA

2000 *Derecho y diferencia étnica: La impartición de justicia hacia las indígenas migrantes en la ciudad de México*, México, CIESAS, tesis de maestría en antropología social.

INEGI

- 1993 *Hablantes de lengua indígena. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

INI-IBAI

- 1992 *Cuadernos de demografía indígena*, Instituto Nacional Indigenista, México.

INI

- 1993 *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, México, Instituto Nacional Indigenista.

IRACHETA, MARÍA DEL PILAR

- 1996 “El valle de Toluca en los siglos XVI y XVII”, en Elvia Montes de Oca y Pilar Iracheta (coords.), *Estado de México. Tras la huella de su historia*, H. Ayuntamiento Constitucional 1994-1996 de Toluca - El Colegio Mexiquense, pp. 71-113.

IWANSKA, ALICJA

- 1972 *Purgatorio y utopía. Una aldea de los indígenas mazahuas*, México, SEP, Setsetentas, 41.
- 1973 “¿Emigrantes o commuters? (indios mazahuas en la ciudad de México)”, en *América Indígena*, vol. 33, núm. 2, pp. 457-469.

JARY, DAVID Y JULIA JARY

- 1991 *Dictionary of sociology*, Harper Perennial.

JARQUÍN ORTEGA, MARÍA TERESA

- 1996 “Apuntes sobre congregaciones de indios en el valle de Toluca”, en Elvia Montes de Oca y Pilar Iracheta (coords.), *Estado de México. Tras la huella de su historia*, México, H. Ayuntamiento Constitucional 1994-1996 de Toluca - El Colegio Mexiquense, México, pp. 51-69.

JELIN, ELIZABETH

- 1977 “Migration and labor force participation of latin american women: the domestic servants in the cities”, en *Signs, journal of women in culture and society*, Chicago, vol. 3, núm. 1, pp. 129-145.

JODELET, DENISE

- 1989 *Les représentations sociales*, Paris, Presses Universitaires de France.

KEARNEY, MICHAEL

- 1986 "From the invisible hand to visible feet: anthropological studies of migration and development", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 15, pp. 331-361
- 1991 "Borders and boundaries of state and self at the end of empire", en *Journal of Historical Sociology*, vol. 4, num. 1, pp. 52-74.
- 1994 "Desde el indigenismo a los derechos humanos: etnicidad y política más allá de La Mixteca", en *Nueva Antropología*, núm. 46, México.
- 1995 "The local and the global: the anthropology of globalization and transnationalism", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, pp. 547-565.
- 1996 "La migración y la formación de regiones autónomas pluri-étnicas en Oaxaca (versión preliminar)", en *Coloquio sobre derechos indígenas en el marco de la Consulta Nacional a los Pueblos Indígenas*, Oaxaca, (mecanoescrito).

KEMPER, ROBERT

- 1970 "El estudio antropológico de la migración a las ciudades en América Latina", *América Indígena*, vol. XXX, núm. 3, pp. 609-633.
- 1973 "Social factor in migration: the case of Tzintzuntzeños in Mexico City", *América Indígena*, vol. XXXIII, núm. 1.
- 1976 *Campesinos en la ciudad. Gente de Tzintzuntzan*, México, SepSetentas.
- 1987a "Desarrollo de los estudios antropológicos sobre la migración mexicana", en Susan Glantz (comp.) *La heterodoxia recuperada: en torno a Ángel Palerm*, México, Fondo de Cultura Económica.
- 1987b "Urbanización y desarrollo en la región tarasca a partir de 1940", en Guillermo de la Peña (comp.), *Antropología social en la región purépecha*, Zamora, El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, pp. 67-96
- 1994 "Migración sin fronteras: el caso del pueblo de Tzintzuntzan, Michoacán, 1945-1990", *XXII Mesa de Antropología, Memorias*, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura-Sociedad Mexicana de Antropología.

KROEBER, A. L.

- 1948 *Anthropology*, New York, Harcourt Brace Jovanovich.

LAGARDE, MARCELA

- 1990 *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, Facultad de Filosofía y Letras-Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM.

LAMAS, MARTA

- 1986 “La antropología feminista y la categoría de género”, *Nueva Antropología* 30, México.

LAMAS, MARTA (COMP.)

- 1996 *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM - Miguel Ángel Porrúa.

LAMPHERE, LOUISE

- 1991 “Feminismo y antropología”, en Carmen Ramos, (comp.), *El género en perspectiva. De la dominación universal a la representación múltiple*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 279-315.

LASTRA, YOLANDA

- 1998 “Los estudios sobre las lenguas otopames”, *Estudios de Cultura Otopame*, núm. 1, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, pp. 61-87.

LEACH, EDMUND [1964]

- 1976 *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudios sobre la estructura social Kachin*, Barcelona, Anagrama.

LEACH, EDMUND

- 1978 *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI.

LEACOCK, ELEANOR

- 1991 “La interpretación de los orígenes de la desigualdad entre los géneros: Problemas conceptuales e históricos”, en Carmen Ramos (comp.) *El género en perspectiva. De la dominación universal a la representación múltiple*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 113-164.

LEEDS-HURWITZ, WENDY

- 1993 *Semiotics and communication. Signs, codes, cultures*, New Jersey, Communication Textbook Series, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.

LESTAGE, FRANÇOISE

- 1997 “Diseñando nuevas identidades. El sistema de alianza de los migrantes mixtecos en Tijuana, B.C., 1977-1996”, *XIX Coloquio de Antropología e Historia Regionales*. Zamora, Michoacán, Género, familia e identidades en la migración mexicana al Norte, El Colegio de Michoacán, 22 al 24 de octubre.
- 1998 “Apuntes sobre los mecanismos de reconstrucción de la identidad entre migrantes. Los mixtecos en las californias”, V. Napolitano y X. Leyva Solano (coord.), *Encuentros Antropológicos: Power, Identity and Mobility in Mexican Society*, Institute of Latin American Studies, U. de Londres, pp. 133-143.
- 1999 *Manejar la complejidad del transnacionalismo: a propósito de algunas de las redes de los migrantes oaxaqueños*, mecanoescrito.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

- 1976 “La familia”, *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*, Barcelona, Cuadernos Anagrama, pp. 7-49.

LEWIS, OSCAR

- 1957 Urbanización sin desorganización. Las familias tepoztecas en la ciudad de México”, *América Indígena*, XVII (3), julio, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- 1961 *La antropología de la pobreza. Cinco familias*, México, Fondo de Cultura Económica.
- 1968 *Tepoztlán, un pueblo de México*, México, Joaquín Mortiz.
- 1972 *La cultura de la pobreza*, Barcelona, Cuadernos Anagrama.
- 1986a “Reinvestigación de Tepoztlán: crítica del concepto de folk urbano del cambio social”, *Ensayos Antropológicos*, México, Grijalbo, pp. 65-88 (orig, 1951).
- 1986b “Urbanización sin desorganización: estudio de un caso”, *Ensayos Antropológicos*, México, Grijalbo, pp. 545-562 (orig. 1952).
- 1986c “La cultura de la vecindad en la ciudad de México: estudio de dos casos”, *Ensayos Antropológicos*, México, Grijalbo, pp. 578-580 (orig 1958).
- 1986d “Observaciones adicionales sobre el continuo folk urbano y la urbanización, con referencia especial a la ciudad de México”, *Ensayos Antropológicos*, México, Grijalbo, pp. 581-602 (orig. 1965).

LIMÓN BOYCE, MORRISON

- 1978 *El valle de Temascalcingo: estudio arqueológico de una región*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, tesis de maestría en arqueología.

LOMNITZ, LARISSA A. DE

1975 *¿Cómo sobreviven los marginados?*, México, Siglo XXI.

1991 "Mecanismos de articulación entre el sector informal y el sector formal urbano", Víctor Tokman (comp.), *El sector informal en América Latina. Dos décadas de análisis*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 501-528.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

1996 *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM.

LORENZI-CIOLDI, FABRIO

1988 *Individus dominants et groupes dominés*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.

MAIER, ELIZABETH

2000 "La migración como mediación en las relaciones de género de obreras agrícolas de Oaxaca residentes en Baja California", en Dalia Barrera y C. Oehmichen (ed.) *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP-UNAM.

MALINOWSKI, BRONISLAW Y JULIO DE LA FUENTE

1957 *La economía de un sistema de mercados en México*, México, Acta Antropológica, ENAH.

MALKIN, VICTORIA

2000 "La reproducción de relaciones de género en la comunidad de migrantes mexicanos en New Rochelle, Nueva York", en Gail Mummert (ed.), *Fronteras fragmentadas*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Centro de Investigación y Desarrollo del Estado de Michoacán, pp. 475-498.

MANRIQUE, LEONARDO

1967 "Jiquilpan Pame", *Handbook of Middle American Indians*, Austin Texas, University of Texas Press, 1967, vol. 5, pp. 331-348.

MARTÍNEZ, CONCEPCIÓN Y MARÍA ISABEL OSORIO

1997 "Notas de investigación sobre la migración femenina en México", en *Mitos y realidades del mundo laboral y familiar de las mujeres mexicanas*, México, Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM, Siglo XXI, pp. 47-63.

MARROQUÍN, ALEJANDRO

- 1957 *Tlaxiaco. La ciudad mercado*, México, Imprenta Universitaria.

MÉNDEZ Y MERCADO, LETICIA

- 1985 *Migración, decisión involuntaria*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- 1992 “Consideraciones en torno a la identidad. La escuela: concreción del conflicto de identidad en los migrantes”, *I Seminario sobre identidad*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

MENEGUS BORNEMANN, MARGARITA

- 1991 “La organización económico-espacial del trabajo indígena en el valle de Toluca 1530-1630”, en Manuel Miño Grijalva (comp.), *Haciendas, pueblos y comunidades. Los valles de México y Toluca entre 1530 y 1916*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

MERINO, LETICIA (COORD.)

- 1996 *La reserva especial de la biosfera de la mariposa monarca. Problemas y perspectivas*, México, El Colegio de México.

MERTON, ROBERT

- 1965 *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Librairie Plon.

MILLÁN, CECILIA

- 1993 “Relaciones de género y etnicidad en la industria azucarera dominicana”, en Soledad González Montes (coord.) *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*, México, El Colegio de México, pp.71-86.

MIRANDA, CARLOS, J. J. ATILANO Y J. GUTIÉRREZ

- 1993 *Mitos y leyendas de los indígenas del Estado de México*, Toluca, Consejo de Población del Estado de México.

MOORE, HENRIETTA L.

- 1990 *Feminism and anthropology*, Mineapolis, University of Minnesota Press.

MORA, TERESA

- 1983 *La Mixteca Baja: su migración. Nieves Ixpantepec y San Nicolás Hidalgo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Escuela Nacional de Antropología e Historia.

- 1996 *Nduandiki y la comunidad de Allende en México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

MOSCOVICI, SERGE

- 1979 [1951] *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Buenos Aires, Huemul.
 1989 “Des représentations collectives aux représentations sociales”, Denise Jodelet (ed.). *Les représentations sociales*. Presses Universitaires de France, pp. 62-86.

MÜNCH GALINDO, GUIDO

- 1983 *Etnología del Istmo Veracruzano*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

MUMMERT, GAIL

- 1995 “Cambio socio-cultural y género: internalizando y cuestionando relaciones conyugales e intergeneracionales”, *Relaciones*, Zamora, Michoacán, Estudios de Historia y Sociedad, El Colegio de Michoacán, vol. XVI, núm. 61-62, pp. 123-132.
 2000 “Juntos o Desapartados: migración transnacional y la fundación del hogar”, en Gail Mummert (ed.), *Fronteras fragmentadas*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Centro de Investigación y Desarrollo del Estado de Michoacán, pp. 451-474.

MUÑOZ, HUMBERTO Y O. DE OLIVEIRA

- 1977 “Migración y desigualdad social en la ciudad de México”, H. Muñoz, et al., *Las migraciones internas en América Latina: Consideraciones teóricas*, El Colegio de México.

MURO, MILDRED KIEMELE

- 1975 *Vocabulario mazahua-español y español-mazahua*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

NAGENGAST, CAROLE, R. STAVENHAGEN AND M. KEARNEY

- 1992 *Human rights and indigenous workers: the mixtecs in Mexico and the United States*, San Diego, Center for U.S. Mexican Studies, University of California.

NEGRETE AGUAYO NORMA Y JOSÉ A. ORTIZ ET AL.

- 1996 *Al otro lado de la calle. Prostitución de menores en la Merced*, México, Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, UNICEF.

NIETO, RAÚL Y EDUARDO NIVÓN

- 1994 “Etnografía, ciudad y modernidad: hacia una visión de la metrópoli desde la periferia urbana”, *Alteridades*, núm. 3, (5), México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 69-77.

NIETO, RAÚL

- 1998 “Experiencias y prácticas sociales en la periferia de la ciudad”, en Néstor García Canclini (coord.). *Cultura y comunicación en la ciudad de México (primera parte). Modernidad y multiculturalidad: la ciudad de México a fin de siglo*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Grijalbo, pp. 234-277.

NOLASCO, MARGARITA

- 1979 *Cuatro ciudades. El proceso de urbanización dependiente*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

OEHMICHEN, CRISTINA

- 1990 “Impacto de la industrialización en zonas indígenas: el caso de la región mazahua”, *Quatrivium*, núm. 3. Centro de Investigaciones de Ciencias Sociales y Humanidades, UAEM, México.

OEHMICHEN, CRISTINA Y LUCRECIA HERNÁNDEZ (COORD.)

- 1994 *Instituto Nacional Indigenista 1989-1994*, México, Secretaría de Desarrollo Social-Instituto Nacional Indigenista.
- 1998 “Etnicidad y relaciones de poder. El caso de los mazahuas en la ciudad de México”, ponencia presentada en el *IV Coloquio Paul Kirchoff*, 19 al 23 de octubre de 1998, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.
- 1999 *Reforma del Estado, política social e indigenismo en México (1988-1996)*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.
- 2000 “Relaciones de etnia y género: una aproximación a la multidimensionalidad de los procesos identitarios”, *Alteridades*, año 10, núm. 19, México, Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, pp. 89-98.

OFFE, CLAUS

- 1991 *Contradicciones en el Estado del bienestar*, John Keane (ed.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial, Colección Los Noventa, núm. 66.

OLAVARRÍA PATIÑO, MARÍA EUGENIA

- 1999 *Ritmo y estructura en el ciclo ritual yaqui*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, tesis de doctorado en ciencias antropológicas.

OLIVEIRA, ORLANDINA DE

- 1984 “Migración femenina, organización familiar y mercados laborales en México”, en *Comercio Exterior*, vol. 34, núm. 7, julio, México.

OOMMEN, T.K. (ED.)

- 1997 *Citizenship and national identity. From colonialism to globalism*, Londres.

ORELLANA, CARLOS

- 1973 “Mixtec migrants in Mexico city: a case study of urbanization?”, *Human Organization*, vol. 32, núm. 3, pp. 273-285.

ORLANSKY, DORA Y SILVIA DUBROVSKY

- 1976 *Efectos de la migración femenina rural urbana en Chile*, Santiago de Chile, FLACSO.
- 1977 *La mujer migrante como transferencia de fuerza de trabajo femenina hacia Buenos Aires*, Santiago de Chile, FLACSO.

ORTEGA, SYLVIA

- 1987 “La población de origen mexicano al norte del Río Bravo. El reverso de la medalla”, *El Cotidiano*, número especial 1, México, Universidad Autónoma Metropolitana – Azcapotzalco.

ORTNER, SHERRY Y HARRIET WHITEHEAD

- 1991 “Indagaciones acerca de los significados sexuales”, en Carmen Ramos (comp.). *El género en perspectiva*, México, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, pp. 61-112.

PARK, ROBERT EZRA

- 1988 “Ecología humana”, en Mario Bassols, R. Donoso, A. Massolo y A. Méndez (comp.). *Antología de sociología urbana*, México, Colección de Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, pp. 92-104.

PÉREZ RUIZ, MAYA LORENA

- 1993 “La identidad entre fronteras”, Guillermo Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp.126-153.

- 1995 “Los migrantes mazahuas en Ciudad Juárez: estereotipos y realidades”, *Ce-Acatl*, núm. 72, México, octubre.

PÉREZ PARDO LUZ Y GAIL MUMMERT

- 1998 “Introducción: la construcción de identidades de género vista a través del prisma del trabajo femenino”, Gail Mummert y Luis Alfonso Ramírez (ed.). *Rehaciendo las diferencias*, México, El Colegio de Michoacán-Universidad Autónoma de Yucatán, pp. 15-32.

PESSAR, PATRICIA

- 1984 “The Linkage Between the Household and Workplace of Dominican Women in the United States”, *International Migration Review*, vol., XVIII, núm. 4, dic. New York, pp. 1188-1221.
- 1986 “The Role of Gender in Dominican Settlement in the United States”, June Nash y Helen Safa, *Women and Change in Latin America*, Bergin and Garvey, Massachusetts, pp. 273-294.
- 1988 “The Constraints on and Release of Female Labor Power: Dominican Migration to the United States”, J. Bruce y D. Dwyer (eds) *A Home Divided: Women and Income in the Third World*, Stanford University Press, pp. 128-162.
- 1995 “On the Homefront and in the Workplace: Integrating Immigrant Women into Feminist Discourse”, *Anthropology Quarterly*, vol. 69, num. 1, pp. 37-37.

QUEZADA, NOEMÍ

- 1972 *Los matlatzincas. Época prehispánica y época colonial hasta 1650*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1996 *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México Colonia*, México, UNAM-Plaza y Valdés.
- 1998 “Movimientos de población en el área matlatzinca durante la época prehispánica”, *Estudios de Cultura Otopame*, núm. 1, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, pp. 165-185.

QUIJANO, ANÍBAL

- 1988 “La formación de un universo marginal en las ciudades de América Latina”, en Mario Bassols, R. Donoso, A. Massolo y A. Méndez (comps.) *Antología de sociología urbana*, México, Colección de Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, pp. 162-182.

RAMÍREZ, JUAN LUIS

- 1985 *La formación del símbolo en niños mazahuas migrantes, el caso de La Merced*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, tesis de licenciatura en antropología social.

RAMÍREZ SALAZAR, CARLOS

- 1994 *'Ustedes los Indios'. La lucha por la clasificación social identitaria en La Huasteca potosina*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, tesis de maestría en antropología social.

RAMÍREZ, ÁNGELES

- 1998 *Migraciones, género e islam. Mujeres marroquíes en España*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional.

REDFIELD, ROBERT

- 1941 *The folk culture in Yucatan*, Chicago.
1975 *El mundo primitivo y sus transformaciones*, México, SepSetentas.

REDFIELD, R., LINTON, R. Y HERSKOVITZ, M.

- 1954 "Memorandum on the study of acculturation", *American Anthropologist*, vol. 38, núm. 1, pp. 149-152.

RICHARDSON, JANE Y A. KROEBER

- 1940 *Three centuries of wolmen's dress fashions: a quantitative analysis*. *anthropological records* 5 (2) (pp. 111-154).

RIONDA, LUIS MIGUEL

- 1983 *Orígenes y móviles de la migración al interior de una comunidad indígena del valle de Oaxaca: Santa Inés Yatzachi*, México, UAM-Iztapalapa, tesis de licenciatura.

RODRÍGUEZ ARAGÓN, MA. BETHI

- 1983 *Los mazahuas de San Felipe del Progreso, Edo. de México. Educación e ideología en las escuelas albergue*, México, Universidad Iberoamericana, tesis de maestría en antropología social.

RODRÍGUEZ-SHADOW, MARÍA J.

- 1995 *Identidad femenina, etnicidad y culturas de trabajo en una comunidad mexicana de los Estados Unidos de Norteamérica*, Escuela de Ciencias Sociales, Fundación Universidad de las Américas, Puebla, tesis de maestría.

ROJAS LOA, JOSÉ ANTONIO

- 1978 “La transformación de la zona central: ciudad de México, 1930-1970”, en Alejandra Moreno Toscano (ed.), *Ciudad de México. Ensayo de construcción de una historia*, INAH, Colección Científica, núm. 61, México.

ROJAS GONZÁLEZ, FRANCISCO

- 1939 “Los mazahuas”, *Revista Mexicana de Sociología*, año 1, vol. 1, núm. 4-5, septiembre-diciembre de 1939, Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional de México, pp. 99-122.

ROMER, MARTA

- 1982 *Comunidad, migración y desarrollo. El caso de los mixes de Totontepec*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- 1998 “Reproducción étnica y racismo en el medio urbano. Un caso de migrantes mixtecos en la zona metropolitana de la ciudad de México”, en Alicia Castellanos y Juan Manuel Sandoval (coords.), *Nación, racismo e identidad*, México, Nuestro Tiempo.

ROSBERRY, WILLIAM

- 1991 “Los campesinos y el mundo”, en Stuart Platner (ed.), *Antropología Económica*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Alianza Editorial.

ROMEU, SILVIA M.

- 1994 *El procesamiento de la raíz de zacatón entre los mazahuas*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura.

ROSEMBAUM, BRENDA

- 1993 *Whith our heads bowed. The dynamics of gender in a Maya Community* Studies on Culture and Society, Volume 5, Institute for Mesoamerican Studies, The University at Albany, State University of New York.

RUIZ DE CHÁVEZ, GLAFIRA

- 1979 *Contribución al estudio de los mazahuas. Estudio etnográfico*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, tesis de licenciatura en antropología.

SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE

- 1973 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa.

SALINAS DE GORTARI, CARLOS

2000 *México. Un paso difícil a la modernidad*, Estados Unidos, Plaza y Janés.

SAN ROMÁN, TERESA [1994]

1997 *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores.

1996 *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía*, Barcelona, Tecnos, Universitat Autònoma de Barcelona.

SÁNCHEZ SANDOVAL, KIM

2001 *Los capitanes de Tenextepango. Un estudio sobre intermediación social*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, tesis de doctorado.

SÁNCHEZ, MARTHA JUDITH

1991 “Consideraciones teórico-metodológicas en el estudio del trabajo doméstico en México”, *Trabajo, poder y sexualidad*, México, El Colegio de México.

1995 *Comunidades sin límites territoriales*, México, El Colegio de México, tesis de doctorado en ciencias sociales.

SANDOVAL FORERO, EDUARDO

1996 “Dominación masculina y grupo doméstico indígena. Los mazahuas del Estado de México”, *Familia*, núm. 3, Universidad Autónoma de Tlaxcala, pp. 67-82.

SANTOS JARA, ENRIQUE

1991 “Migraciones internas e identidad cultural”, *XVIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*, La Habana, Cuba, mayo de 1991 (mimeo).

SARIEGO, JUAN LUIS

1988 “La antropología urbana en México. Ruptura y continuidad con la tradición antropológica sobre lo urbano”, *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, México, CIESAS/UAM-Iztapalapa.

SCOTT, JAMES C.

1999 *Las artes de la resistencia*, México, ERA.

SCOTT, JOAN

1996 “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, Marta Lamas (comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia*

sexual, México, Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM y Miguel Ángel Porrúa, pp. 265-302.

SELBY, HENRY A. *ET AL.*

1994 *La familia en el México urbano. Mecanismos de defensa frente a la crisis, 1979-1992*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Regiones.

SEMO, ENRIQUE

1982 *Historia del capitalismo en México. Los orígenes, 1521-1763*, México, Era.

SHINAR, DOV

1994 “Re-membering” and “dis-membering” Europe: A cultural strategy for studying the role of Communication in the Transformation of Collective Identities”

SKEGGS, BEVERLEY

1997 *Formations of Class & Gender*, London, SAGE Publications Ltd.

SUGIURA YAMAMOTO, YOKO

1998 “Desarrollo histórico en el Valle de Toluca antes de la conquista española: proceso de conformación pluriétnica”, en *Estudios de Cultura Otomame*, núm. 1, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, pp. 99-122.

SINGER, MILTON

1988 “El papel cultural de las ciudades”, M. Bassols, *et al.* (ed.) pp. 213-225.

SINGER, PAUL

1975 *Economía política de la urbanización*, México, Siglo XXI.

SOUSTELLE, JACQUES

1937 *La famille otomí-pame du Mexique central*, Paris, Instituto d'Ethnologie.

SWADESH, MAURICIO

1960 “The oto-manguen hypothesis and macro mixtecan”, *International Journal of American Linguistics*, T. XXVI p. 83.

SZASZ, IVVONNE

1993 *Migración temporal en Malinalco. La agricultura de subsistencia en tiempos de crisis*, México, El Colegio Mexiquense.

- 1995 “Migración y relaciones sociales de género: aportes de la perspectiva antropológica”, *Estudios demográficos y urbanos*, núm. 25, México, El Colegio de México, pp. 129-150.

TAYLOR, EDWARD B.

- 1977 “La ciencia de la cultura”, en J.S. Kahn (comp.), *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Barcelona, Anagrama.

TEDLOCK, BÁRBARA

- 1995 “La cultura de los sueños en las Américas”, en J.J. Klor de Alva et al. (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo (4). Tramas de la identidad*, Madrid, Junta de Extremadura - Siglo XXI de España.

TEJERA GAONA, HÉCTOR

- 1995 “La comunidad indígena en México: La utopía irrealizada”, en Raquel Barceló et al. (coord.), *Diversidad étnica y conflicto en América Latina. El indio como metáfora en la identidad nacional*, México, UNAM/Plaza y Valdés, pp. 217-227.

THOMPSON, JOHN B.

- 1993 *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

THOMPSON, RICHARD H.

- 1989 *Theories of ethnicity*, New York, Greenwood Press.

TORRES, VERÓNICA

- 1997 *Migración y proceso de adaptación en una cooperativa mazahua*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

TRIGUEROS, PAZ

- 1994 “Unidades domésticas y función de la mujer en un poblado rural en el que se practica la emigración a los Estados Unidos”, en Vania Salles y E. MacPhail (comps.), *Nuevos Textos y renovados pretextos*. México, El Colegio de México, pp. 87-113.

TURNER, VÍCTOR

- 1977 “Process system and symbol: a new anthropological syntesis”, *Deadalus*, vol. 1, verano de 1977.

TURNER, J.

- 1978 "Housing priorities, settlement patterns and urban development in modernizing countries", *Journal of the American Institute of Planners*, núm. 34, pp. 354-363.

VALLADARES, LAURA

- 1998 *Las representaciones sociales sobre los indígenas en la ciudad de México*, México, manuscrito inédito.

VALENCIA, ENRIQUE

- 1965 *La Merced. Estudio ecológico y social de una zona de la ciudad de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

VARGAS, EUGENIA

- 1994 *Educación e ideología. Constitución de una categoría de intermediarios en la comunicación interétnica. El caso de los maestros bilingües tarascos (1964-1982)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

VARESE, STAFANO

- 1996 "Parroquialismo y globalización. Las etnicidades indígenas ante el Tercer Milenio", en S. Varese (ed.), *Pueblos indios, soberanía y globalismo*, Abya Yala, Quito, pp. 15-30.

VÁZQUEZ, VERÓNICA

- 1997 "Mujeres que 'respetan la casa'. Estatus marital de las mujeres y economía doméstica en una comunidad nahua del sur de Veracruz", en Soledad González Montes y Julia Tuñón (comps.), *Familias y mujeres en México*, El Colegio de México, pp. 163-194.

VELASCO, LAURA

- 1995 "Migración femenina y estrategias de sobrevivencia de la unidad doméstica; un caso de estudio de mujeres mixtecas en Tijuana", en Soledad González, et al. (comp.) *Mujeres, migración y maquila en la frontera norte*, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de México, pp. 37- 64.
- 1996 "La conquista de la frontera norte: vendedoras ambulantes indígenas en Tijuana", *Investigación sobre las familias y los fenómenos sociales emergentes en México*, México, PUEG, CONAPO, DIF, UAM-Azcapotzalco, UNICEF.

VILLALVA, PATRICIO

- 1998 *La prostitución masculina en la ciudad de México: el caso de jóvenes indígenas migrantes*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, tesis de licenciatura en antropología social.

VILLASANA, LAURA, ISABEL REYNA Y OTROS

- 1996 “Los niños indígenas migrantes en la ciudad de México”, *Boletini*, órgano de comunicación del Instituto Nacional Indigenista.

WARD, PETER M.

- 1991 *México: una megaciudad. Producción y reproducción de un medio ambiente urbano*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial, Colección Los Noventa.

WASSERSTROM, ROBERT

- 1989 *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, México, Fondo de Cultura Económica.

WHITEFORD, M.

- 1978 “Woman, migration and social change: a colombian case study”, *International Migration Review*, vol. 12, núm. 12, jun, New York, pp. 236-247.

WILSON, GODFREY Y MONICA WILSON

- 1945 *The analysis of social change*, Cambridge, Cambridge University Press.

WIRTH, LOUIS

- 1988 “El urbanismo como modo de vida”, Mario Bassols R. Donoso, A. Massolo y A. Méndez (comps.), *Antología de sociología urbana*. México, Colección de Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, pp. 162-182.

WOLF, ERIC

- 1979 “Aspectos de las relaciones de grupo en una sociedad compleja: México”, en Teodor Shanin (ed.), *Campesinos y sociedades campesinas*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 43-59.
- 1981 “Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central”, *Antropología Económica. Estudios Etnograficos*, Barcelona, Anagrama.

YANAGISAKO, SYLVIA

- 1977 "Women-centered kin networks in urban bilateral kinship", *American Ethnologist. A Journal of the American Anthropological Association*, vol. 4, núm. 2, mayo de 1977, pp. 207-226.

YHMOFF, JESÚS

- 1979 *El municipio de San Felipe del Progreso a través de la historia*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

YOUNG, KATE

- 1976 *The social setting of migration: a case study in Oaxaca, México*, Universidad de Londres, tesis doctoral.
- 1978 "Economía campesina, unidad doméstica y migración", *América Indígena*, vol. 38, núm. 2, pp. 297-302.

ZÁRATE, EDUARDO

- 1987 *Comunidad indígena, etnicidad y organización política. El caso de los Otomís de Zitácuaro*, México, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, tesis de licenciatura en antropología social.

ZÁRATE VIDAL, MARGARITA

- 1998 *En busca de la comunidad. Identidades recreadas y organización campesina en Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán-Universidad Autónoma Metropolitana.

IDENTIDAD,
GÉNERO
Y RELACIONES
INTERÉTNICAS

Mazahuas en la ciudad de México

Editado por el Instituto de Investigaciones
Antropológicas y el Programa Universitario de
Estudios de Género de la UNAM, la edición electrónica
se terminó en junio 2015 a cargo de Ada Ligia Torres

(viene de la 1ª solapa)

Ha sido acreedora a diversos reconocimientos como el premio nacional Miguel Othón de Mendizábal, mención honorífica por su tesis de licenciatura en antropología social; la medalla Alfonso Caso por su desempeño destacado en el posgrado de antropología y el premio Fray Bernardino de Sahagún que otorga el INAH a la mejor tesis de doctorado.

Entre sus publicaciones se cuenta, "Reforma del Estado, política social e indigenismo en México". También ha coeditado otros libros, entre ellos "Migración y relaciones de género en México" y la memoria intitulada "Instituto Nacional Indigenista (1988-1994)". Es autora de diversos artículos en revistas especializadas.

En el mundo contemporáneo, los cruces de

fronteras regionales y nacionales, el ingreso creciente de las mujeres a los procesos migratorios y la redefinición de las identidades étnicas en contextos urbanos, plantean nuevas interrogantes: ¿Cuáles son los cambios y continuidades culturales que se derivan de la migración rural urbana? ¿Cómo inciden los procesos migratorios en la construcción de las identidades étnicas? ¿Cómo y de qué manera las relaciones de género y los papeles tradicionales de hombres y mujeres se modifican con la migración?

En este libro se da respuesta a estas y a otras interrogantes, a la vez que se invita al lector a encontrar nuevas lecturas de los fenómenos étnicos y culturales.

