



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD IZTAPALAPA  
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES  
-POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**Una cara indígena de Guadalajara:  
la resignificación de la cultura otomí en la ciudad**

María Regina Martínez Casas

Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Guillermo de la Peña Topete

Asesoras: Dra. Margarita Zárate Vidal  
Dra. Georganne Weller Ford



Una cara indígena de Guadalajara:  
La resignificación de la cultura otomí  
en la ciudad

*A la memoria de Francisco Javier y de Chimino.*

*Ambos me acompañaron durante  
todo este trabajo.*

## Contenido

Agradecimientos	3
1. Introducción	6
2. La significación de la cultura	18
2.1 El fenómeno desde la semiótica	18
2.2 La significación en Antropología	21
2.3 La cultura como sistema significativo construido socialmente	26
2.4 La socialización como espacio de resignificación cultural	33
2.4.1 Una revisión histórica del concepto	34
2.4.2 La familia y la socialización	39
2.4.3 La socialización en la migración	41
2.4.4 La etnicidad como resultado de la socialización entre comunidades asimétricas	45
3. Los dominios de interacción como contextos de significación	49
3.1 La comunidad de origen: Santiago Mexquititlán	50
3.1.1 El sistema de cargos en Santiago y la peregrinación a Atotonilco, Gto.	63
3.1.2 Nos vemos en Santiago el 25 de Julio: los migrantes y la fiesta patronal	66
3.2 El dominio doméstico	74
3.2.1 La organización doméstica	78
3.2.2 La vivienda	79
3.2.3 La familia como Unidad Doméstica	89
3.3 La comunidad otomí en Guadalajara	96
3.4 La ciudad	100
3.5 La convivencia multiétnica en el Centro histórico	108
3.6 Las instituciones	116
3.6.1 La Iglesia Católica	117
3.6.2 La Escuela	120
3.6.3 El sistema de salud	123
4. La socialización y el ciclo de vida otomí: entre Guadalajara y Santiago	126
4.1 Como nace un otomí en Guadalajara	127
4.2 La boda frustrada o la invención de la adolescencia de Marina	137
4.3 Dos experiencias de Muerte:	
Doroteo acuchillado y el marido de Alejandra	150
4.3.1 La vida por ser indio	150
4.3.2 Morir en Guadalajara	159

## Una cara indígena de Guadalajara

5. La resignificación por dominios	175
5.1 La comunidad de origen	179
5.1.1 La familia en Santiago	179
5.1.2 La lengua como patrimonio de una cultura	181
5.1.3 La verdadera enfermedad	183
5.1.4 La perdición por el dinero	185
5.2 El dominio doméstico	189
5.2.1 <i>Armengu</i> (la familia)	189
5.2.2 <i>Arhñã</i> (lo que se habla)	190
5.2.3 <i>Arhñeni</i> (enfermedad)	193
5.2.4 <i>Hobui or tsibi bui ar bojã</i> (Donde hay lumbre hay dinero)	195
5.3 La comunidad otomí en Guadalajara	197
5.3.1 Familia y comunidad	197
5.3.2 La lengua como elemento identitario	199
5.3.3 Socializando la enfermedad	200
5.3.4 El dinero como deuda	201
5.4 La sociedad urbana	203
5.4.1 La familia holista	203
5.4.2 La lengua como marcador social	205
5.4.3 Consultando la farmacia	201
5.4.4 Cuando el dinero no alcanza	208
5.5 Relaciones laborales interétnicas	209
5.5.1 La familia comerciante	209
5.5.2 Dime lo que hablas y te diré de que grupo étnico eres	211
5.5.3 Ayudando en la enfermedad	213
5.5.4 El dinero como beneficio comercial	214
5.6 Las instituciones (escuela, iglesia, sector salud y autoridades)	215
5.6.1 La familia	215
5.6.2 Hablar para que te entiendan	218
5.6.3 El sistema de salud	220
5.6.4 El dinero para permanecer en la ciudad	222
6. Conclusiones	
6.1 ¿Porqué resignificación y no aculturación?	224
6.2 ¿Existiría Santiago sin sus migrantes?	228
6.3 Crecer en la ciudad: niños y jóvenes en conflicto	233
6.4 ¿Tiene Guadalajara una cara indígena?	240
7. Bibliografía	246

## **Agradecimientos**

Cualquier trabajo de investigación es producto de un proceso que involucra a diferentes personas. Eso resulta todavía mas evidente en los casos de las investigaciones realizadas dentro de un marco formativo porque no sólo están presentes las voces de quien escribe y sus informantes, sino las de todas las personas que de alguna manera intervinieron en el proceso formativo. No obstante deseo aclarar que lo expuesto en esta tesis es de mi responsabilidad y cualquier error de apreciación o de interpretación sólo puede ser imputable a mi persona.

En primer lugar estoy en deuda con todas las familias otomíes que, haciendo un gran esfuerzo para vencer –aunque fuera a medias– su desconfianza, me permitieron entrometerme en su vida cotidiana, de tal suerte que me llegaron a hacer sentir “como en casa”. Especialmente estoy agradecida con las familias de mi comadre Marcelina Ramón y de mi compadre mayor Hilario Fernández por la infinita generosidad y paciencia con la que me han acogido desde hace más de cinco años en su hogar tanto en la ciudad como en Santiago Mexquititlán. Los hijos, nueras, yernos y nietos de Marcelina son ahora como mi familia en Guadalajara y en la casa de la familia Fernández tengo un hogar en Santiago. Con ellos compartí experiencias, emociones y sentimientos y además aprendí lo que es vivir entre dos mundos. Mas que informantes se han convertido en mis amigos y parientes rituales y mi relación con ellos va mucho mas lejos que los límites de esta investigación.

Otra gran deuda la tengo con mis profesores y personal del doctorado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa y con mis antiguos profesores y compañeros de CIESAS-Occidente. En ambas instituciones encontré siempre espacios y personas bien dispuestas a compartir mis dudas y preocupaciones en relación con este trabajo y además encontré

## Una cara indígena de Guadalajara

las muestras de amistad y solidaridad que me ayudaron a llevar a buen término mi investigación. A Claudio Garibay le agradezco su apoyo para la realización de trabajo de campo en Santiago. Con Georganne Weller aprendí nuevas herramientas de trabajo para conjuntar mi formación lingüística con mis nuevos saberes en la antropología, con el añadido de hacerlo siempre de manera amistosa y amena, lo que me permitió perderle un poco el miedo a los discursos como material de trabajo etnográfico. A Margarita Zárate le agradezco sus observaciones sobre temas de comunidad y territorio y la paciencia que siempre mostró ante mis continuas impertinencias. Con Guillermo de la Peña adquirí una deuda impagable. Trabajar con él los últimos años ha sido un gran privilegio, entre otros motivos por su generosa amistad, por la dedicación con la que asumió la dirección de mi trabajo, por los continuos retos a los que me sometió –confiado de mi capacidad para asumirlos– y por su siempre amable sabiduría, que me invitó a mirar con nuevos ojos mi trabajo de antropóloga. Junto con él, a los compañeros del proyecto *Las políticas sociales hacia los indígenas en México: actores, mediaciones y nichos de identidad* les agradezco la retroalimentación en los seminarios de trabajo y sus incontables muestras de simpatía y solidaridad. No puedo pensar este trabajo fuera del marco académico y humano del proyecto encabezado por Guillermo.

A mis alumnos del taller de etnicidad de la maestría en antropología social de CIESAS-Occidente les debo una especial mención. Con ellos discutí muchos de los textos teóricos utilizados en este trabajo y mi propia propuesta metodológica. Su paciencia, inteligencia y humor enriquecieron mis puntos de vista y me acompañaron durante la redacción de una buena parte de este documento.

Por otro lado, quiero agradecer el apoyo constante de mi familia, el cual sentí siempre presente pese a la distancia. Ese soporte significó un gran incentivo para poder llevar a cabo mis estudios y esta investigación. A mis padres les agradezco su

## **Una cara indígena de Guadalajara**

continuo apoyo y solidaridad que los llevó incluso a acompañarme en alguno de mis viajes de campo y a compartir mis responsabilidades rituales. Ellos me enseñaron la importancia del compromiso y la dedicación al trabajo y me inculcaron siempre el deseo de aprender. Mis hermanos y sus familias siempre me han alentado y mis tías me han ayudado al mostrar confianza en mí. Mis amigos, al igual que mi familia, me han tolerado durante estos años de estudio e investigación, especialmente cuando me he encerrado a trabajar olvidándome aparentemente de ellos. No los enlisto a todos por temor a volver todavía mas largo este texto (no se ofendan por ello), pero ellos saben quienes son y cuanto valoro su amistad y apoyo.

Finalmente, la mayor de las deudas, la tengo con Victor Manuel, con quien tengo la fortuna de compartir la vida y la felicidad. Le agradezco su amor, su paciencia, su eterna disposición para atender mis preocupaciones personales y académicas y su generosidad para acompañarme en mi intento por convertirme en antropóloga.



## 1. Introducción

Los estudios sobre la presencia indígena en las grandes ciudades del país se han caracterizado por su mirada principalmente económica. Los motivos de la migración y las estrategias de ocupación laboral, así como las redes de paisanazgo, se suelen describir desde la perspectiva de sus consecuencias en la familia considerada como unidad de producción y consumo de bienes. Sin embargo la migración también puede ser vista como un laboratorio en el que se ponen en evidencia los mecanismos de negociación histórica, social y cultural que se materializan como significados en la definición de cultura probablemente más en boga en la antropología moderna. La cultura se mira desde los años setenta como un entramado de significados cuya interpretación es tarea de los estudiosos del fenómeno (Geertz, 1973). Sin embargo son pocos los textos antropológicos que describen cómo se genera la significación y menos aún los que definen el proceso.

Por su lado, la semiótica, a partir de la filosofía del lenguaje y de la lingüística, ha propuesto una serie de características de la producción de signos comunicativos dentro de un proceso que recibe el nombre de *significación*. Empero, la articulación entre los modelos de la semiótica y los postulados de la antropología no ha sido sencilla. El análisis de la producción de signos y la manera en que los actores involucrados comunican información en contextos específicos es todavía un terreno insuficientemente explorado. El estudio de las negociaciones presentes durante la interacción comunicativa puede ayudar a profundizar en el conocimiento de las culturas.

En este trabajo busco estudiar los mecanismos y las estrategias de significación cultural que utilizan migrantes otomíes provenientes de Querétaro en la ciudad de Guadalajara, debido a que situaciones de interacción asimétricas como las establecidas

por estos migrantes con los miembros de la comunidad receptora, pueden poner en evidencia mecanismos muy elocuentes de negociación<sup>1</sup>. Por mi parte llamo resignificación al proceso complejo, tenso y conflictivo que presentan los migrantes para experimentar su cultura indígena, campesina y corporativizada, tanto en el contexto urbano como en su comunidad de origen con la cual mantienen fuertes vínculos materiales y simbólicos. Resignificar no implica un cambio cultural (aculturación) sino la adquisición de un conjunto de competencias sociales que amplían el espectro de significaciones posibles de la cultura indígena en el medio urbano y en las regiones rurales en función de los contextos interactivos en los que los migrantes se mueven<sup>2</sup>. La definición de aculturación que propone Aguirre Beltrán (1957) a partir de los trabajos de Redfield y Herskowitz comprende 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” (pp. 13-14). Durante varias décadas la antropología mexicana analizó dichos mecanismos de aculturación en las poblaciones indígenas que establecían contacto con grupos urbanos, tratando de predecir el tiempo que tardaba dicho proceso. La resignificación en cambio implica, en esas condiciones, la coexistencia de modelos culturales distintos en el contacto entre grupos que no se aculturán, sino que mantienen patrones e identidades indígenas en contextos no-indígenas.

La resignificación tampoco implica asimilación en los términos más en boga en la antropología actual (ver Hirschman, Kasinitz y De Wind, 1999) que analizan la progresiva acomodación lingüística y cultural de los migrantes. Es una propuesta diferente que pretende dar cuenta de la oscilación cultural presente en los migrantes entre los valores y patrones de su comunidad indígena y los de la vida urbana, en

<sup>1</sup> Hannerz (1997) propone que los estudios de la llamada *migración transnacional* son el mejor de los “talleres analíticos” para dar cuenta de los flujos de significados y formas significativas en las sociedades contemporáneas. Lo mismo puede decirse de la migración indígena o de minorías dentro de naciones multiétnicas.

<sup>2</sup> Más adelante definiré con más detalle estos contextos que llamo *dominios de interacción*.

## Una cara indígena de Guadalajara

función de los diferentes contextos interactivos en los cuales deben aprender a moverse. A estos diferentes contextos los llamo, siguiendo a Fishman (1972) *dominios de interacción*. Dichos dominios no los definí yo misma, sino que fueron definidos por los propios indígenas en su quehacer cotidiano, en la vida doméstica y en sus relaciones en su comunidad de origen y en diferentes espacios de la ciudad.

La presente propuesta es la continuación de un trabajo de campo que he venido desarrollando desde hace cinco años con migrantes otomíes provenientes de Santiago Mexquititlán, Querétaro y que radican en la ciudad de Guadalajara (Martínez-Casas, 1998a). La finalidad del estudio original fue contar con un marco etnográfico que me permitiera conocer el modelo cultural de estos migrantes y aquellos ámbitos en los cuales interactúan cotidianamente en la ciudad. Esta segunda fase de la investigación lleva como objetivos fundamentales: a) Construir una herramienta teórico-metodológica que me permita dar cuenta de las estrategias que utilizan los migrantes para significar su cultura en su comunidad de origen; b) describir los mecanismos que ponen en acción en los diferentes contextos, para negociar los significados culturales y lingüísticos con los que cuentan y que requieren ser resignificados para vivir como indígenas en la ciudad. c) Analizar las consecuencias que la resignificación acarrea en los indígenas migrantes pues los obliga a contrastar las coincidencias y divergencias de su modelo cultural con el modelo urbano. De manera especial, me interesan la socialización infantil y de los jóvenes, la presencia del conflicto lingüístico, y la organización familiar, contextos que considero claves para el desarrollo de competencias sociales en quienes ya nacieron en la ciudad y viven el contraste cultural de manera más intensa pues se ven obligados a resignificar de una manera más radical el modelo cultural heredado de sus padres.

Las preguntas centrales que guían la presente investigación se pueden enunciar de la siguiente manera: ¿Cuáles son los elementos del modelo cultural de los

## Una cara indígena de Guadalajara

migrantes que requieren ser resignificados en el contexto urbano? ¿En que condiciones ocurre la resignificación y no una aculturación? ¿Quiénes son, dentro de la familia otomí, los principales agentes que negocian la resignificación cultural? ¿Cuáles son los dominios de interacción en los que se realiza esta negociación y a qué actores involucra? ¿Cuáles son los conflictos y tensiones presentes en las negociaciones significativas? ¿Qué tan exitosa es la resignificación de los migrantes otomíes en la ciudad? Finalmente, resta añadir que los estudios culturales sobre la migración indígena a las grandes ciudades en México no abundan, y que con estas preguntas espero poder realizar una contribución al tema de los indígenas urbanos y de las relaciones actores-cultura.

En el presente trabajo reviso algunas de las teorías que se han propuesto para el estudio de la significación, la negociación significativa y sus implicaciones en el contacto intercultural. Reviso igualmente la socialización como espacio para la construcción de la significación, la etnicidad como resultado de la socialización entre comunidades asimétricas y las características de los modelos culturales corporativizados frente al individualismo urbano así como la manera en que esto influye en la organización de las familias. En el segundo y tercer capítulos de este documento analizo los diferentes dominios de interacción –como habitats de significación– en los que se mueven los otomíes en Guadalajara. Tales dominios son: Santiago Mexquititlán como comunidad moral de origen y referencia; la vida doméstica; la comunidad otomí en Guadalajara; la propia ciudad y sus habitantes no-indígenas; la interacción multiétnica con artesanos y compradores en el Centro Histórico y finalmente, la relación con instituciones como la escuela, la iglesia y las autoridades estatales.

La cuarta sección es una etnografía del ciclo de vida otomí a partir de las diferencias en los patrones de socialización entre la comunidad de origen y la ciudad.

## Una cara indígena de Guadalajara

En función de los rituales que marcan el nacimiento, el matrimonio y la muerte busco mostrar la vida indígena en Guadalajara recuperando –para el análisis de los mecanismos de negociación significativa– las propias narraciones y diálogos que mantuvieron mis informantes conmigo y con paisanos y habitantes urbanos a lo largo de estos cinco años de trabajo de campo. Finalmente en la quinta parte y en las conclusiones muestro la resignificación de algunos de los temas alrededor de los cuales gira la vida otomí urbana como son: la vida familiar y las relaciones de poder dentro del hogar entre géneros y por generaciones; la lengua indígena en contraste con el español como lengua dominante; las relaciones salud-enfermedad y el dinero. La selección de los temas, como en el caso de los dominios, fue realizada a partir de los discursos más frecuentes de los otomíes y no utilizando algún esquema de análisis previamente establecido.

Debo aclarar que, en este trabajo, la migración es un marco de análisis y no el objeto de estudio. La decisión fué tomada básicamente con el objeto de buscar una nueva forma de abordar el fenómeno de la presencia indígena urbana con una mirada diferente a las que se han venido trabajando –desde los años setenta– en México, en donde se han privilegiado las explicaciones de las motivaciones económicas y sociales de los desplazamientos de población (ver Arizpe, 1976; Hirabayashi, 1985; Mora, 1995; Ukeda, 2001). Por ese motivo se incluyen pocos datos estadísticos y, en cambio, se privilegia la descripción etnográfica de la vida cotidiana de los otomíes tanto en Guadalajara como en su comunidad de origen. Sin embargo, procuro mostrar la importancia del fenómeno de la presencia indígena en las grandes ciudades de México y lo poco que se sabe de los fenómenos culturales asociados a dicha presencia.

Para finalizar esta introducción sólo me resta adelantar, a manera de justificación, una breve revisión de la distribución de la población de origen indígena en México, resultado de las nuevas tendencias migratorias. El tema indígena no es

## Una cara indígena de Guadalajara

novedad, ni tampoco es un tema agotado. Al contrario, cada día se vuelve más y más recurrente no sólo al interior de las discusiones de los científicos sociales, sino, también en los medios masivos de comunicación y hasta en las conversaciones cotidianas.

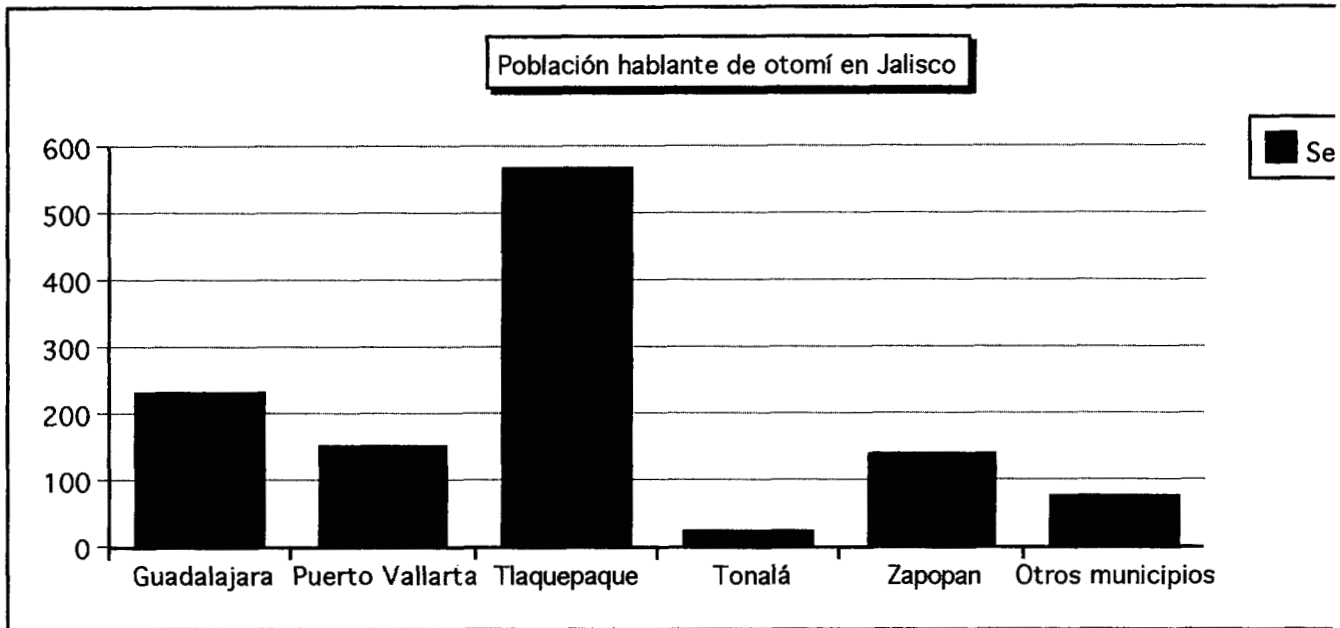
Chiapas trajo al primer plano nacional las diversas problemáticas involucradas en la tortuosa relación de las etnias con la sociedad nacional. Sin embargo, los indígenas no se encuentran circunscritos a las comunidades rurales tradicionales, muchas de ellas descritas por la antropología; ahora están por todo el país y viven en las grandes ciudades como vecinos nuestros. El XI censo realizado por el INEGI en 1990 reporta que el 8 por ciento de la población hablante de alguna lengua indígena se ubica en el Distrito Federal y su área metropolitana y para el censo del años 2000<sup>3</sup> esa cifra supera el 13%; en el Estado de Jalisco más de la mitad de la población indígena reside en el área metropolitana de Guadalajara. La información censal del INEGI registra que existían en 1990 al menos 600 hablantes de otomí en el área metropolitana de Guadalajara con una tasa de crecimiento de cerca del 10% anual<sup>4</sup> y para el años 2000 esa cifra alcanzó los 1193 hablantes con la siguiente distribución según municipio:

---

<sup>3</sup> Para la fecha de elaboración del presente documento todavía no se encuentran disponibles los datos definitivos del censo. En la información preliminar consultada se observa un notable incremento de la población indígena que habita en ciudades de mas de 100 000 habitantes.

<sup>4</sup> Uno de los factores de análisis presente en dicho censo incluye la tasa de crecimiento anual de la población hablante de alguna lengua indígena por entidad federativa. Resulta contrastante que la tasa de crecimiento de los otomíes en Jalisco sea del 10% anual, mientras que la tasa en Querétaro se ubique apenas por encima del 1.8% mientras que la media nacional no alcanza tampoco el 2%. El dato para Guadalajara pudiera ser visto más bien como un indicador de la fuerte tendencia migratoria de la población otomí.

## Una cara indígena de Guadalajara



Gráfica 1

En las cifras reportadas entre 1990 y 1997 por el Instituto Nacional indigenista se observa que Jalisco en general y la Zona Metropolitana de Guadalajara en particular muestran un importante crecimiento de los hablantes de nahuatl, purépecha y otomí, especialmente esto sucede en los municipios de Zapopan y Tlaquepaque. El municipio con un comportamiento menos variable en ese quinquenio fué el de Guadalajara que, según los datos del INEGI casi ya no recibe población migrante de origen indígena.

**Una cara indígena de Guadalajara**

<b>Grupo étnico</b>								
	Guadalajara	Guadalajara	Zapopan	Zapopan	Tlaquepaque	Tlaquepaque	Tonalá	Tonalá
	<b>1990</b>	<b>1995</b>	<b>1990</b>	<b>1995</b>	<b>1990</b>	<b>1995</b>	<b>1990</b>	<b>1995</b>
Náhuatl	1014	1027	482	1183	85	145	54	116
Purépecha	669	727	447	891	149	415	32	100
Mixteco	324	342	75	119	94	117	11	92
Zapoteco	186	205	106	236	22	37	8	14
Otomí	148	157	63	102	307	564	4	8
Maya	133	111	49	72	8	21	6	7
Huichol	93	148	56	119	30	43	20	16
<b>Total</b>	<b>2567</b>	<b>2717</b>	<b>1278</b>	<b>2722</b>	<b>695</b>	<b>1342</b>	<b>135</b>	<b>353</b>

Población hablante de lengua indígena en la Zona Metropolitana de Guadalajara 1990-1995  
 Fuente: INEGI XI Censo General de Población y Vivienda, 1990  
 y Censo Poblacional 1995, en Valencia (2000:72)

<b>GRUPO ÉTNICO</b>	<b>1990</b>	<b>1995</b>
Cora	140	122
Huasteco	283	596
Huichol	11 136	11 903
Maya	406	422
Mazahua	311	603
Mixteco	877	1 134
Náhuatl	2 918	4 508
Otomí	703	1 244
Purépecha	2 327	3 609
Zapoteco	689	884
<b>Total</b>	<b>19 790</b>	<b>25 025</b>

Total de hablantes de lenguas indígenas en Jalisco hasta 1995

Fuente: Estado del Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas de México INI, 2000.



Como se puede apreciar en los datos anteriores, los hablantes de lengua indígena que mas aumentaron corresponden a los grupos étnicos que no son originarios del Estado de Jalisco, como son los otomíes y los purépechas. Mención aparte merecen los hablantes de nahuatl que, a pesar de que existen algunos originarios del sur de Jalisco, según los datos del INEGI en el censo del año 2000, la mayor parte de quienes radican en la entidad y hablan esta lengua nacieron en los estados de Hidalgo y Veracruz.

Actualmente he establecido relación con 80 familias otomíes provenientes de Querétaro. En un sondeo realizado a la mayor parte de estas familias encontré que viven un promedio de 11 personas por cada unidad doméstica, por lo que tendría yo contacto con mas de la mitad de los migrantes de origen otomí que radican en la zona metropolitana de Guadalajara. Las familias con las que he establecido una relación mas estrecha se encuentran ubicadas en el municipio de Tlaquepaque —en el barrio de Las Juntas— en dos secciones denominadas Colonia Indígena y Colonia del Campesino y en el barrio que se halla en la parte alta del Cerro del Cuatro. Como mencioné, he realizado trabajo de campo con estas familias por espacio de cinco años y he viajado junto con ellos a su comunidad de origen para las fiestas religiosas y los rituales del ciclo vital.

Sin embargo, es muy probable que las cifras censales sólo reporten a una fracción de los indígenas urbanos, ya que es frecuente que —sobre todo los hombres— no reporten ser hablantes de alguna lengua diferente al español, y éste es el único criterio del INEGI en el censo de 1990<sup>5</sup> para la afiliación étnica. Aun así, las cifras no dicen gran cosa. Unos cuantos cientos de miles de mexicanos hablantes de lenguas indígenas y residentes en las ciudades representan un pequeño porcentaje del total

<sup>5</sup> En el censo del año 2000 se incluyó no solo la lengua indígena, sino también la identificación étnica, pero para la fecha de redacción del presente documento todavía no se contaba con toda la información correspondiente a dichos rubros para el Estado de Jalisco.

## Una cara indígena de Guadalajara

nacional y, considerando únicamente los números, resulta obvio el porqué son poco mencionados en el discurso oficial. En Guadalajara la casi total ausencia de investigaciones sobre migración indígena a la ciudad<sup>6</sup> no es más que un reflejo de la calidad invisible de esta población en una urbe que se concibe a sí misma como “criolla, decente y católica”. Sin embargo resulta llamativo que una de las postales que se comercializa en la ciudad para promover el turismo muestra una mujer otomí fabricando y vendiendo muñecas de trapo: la ciudad criolla anuncia su cara indígena cuando es capaz de identificar a la entidad con una otomí migrante. La realidad de la presencia indígena en la ciudad resulta mas fuerte que la tentación de seguir negando su existencia.

Por otro lado, la población otomí en general, y la del Estado de Querétaro en particular, ha observado una importante tendencia migratoria desde la época colonial, y probablemente aún antes (Galinier, 1990). Tan es así que uno de los trabajos pioneros sobre migración indígena a la ciudad de México, realizado por Lourdes Arizpe en los años setenta, toma como objeto de estudio a mujeres otomíes del municipio de Amealco en Querétaro (Arizpe, 1975). Sin embargo, después de ese estudio, es poco lo que se ha investigado a esta población (cfr. Serna, 1996), y hasta ahora se ha vuelto a hacer referencia a la existencia de numerosas comunidades de otomíes en la Ciudad de México, a raíz del incendio provocado en un predio de la Colonia Roma, en donde habitaban varias familias provenientes de Santiago Mexquititlán (La Jornada, 5 de abril de 1998)<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Existe únicamente un trabajo realizado a principio de los años noventa por Rosa Yáñez y un grupo de estudiantes de la Universidad de Guadalajara sobre la reconfiguración de las lenguas en Jalisco y dos artículos publicados en una antología sobre el tema indígena en Jalisco publicada por el INI a fines del años 2000 (Yáñez, 1989; Valencia, 2000; Navarro, 2000; Martínez-Casas, 2000b).

<sup>7</sup> En el Municipio de Amealco, en el Estado de Querétaro, la población otomí se concentra en unos cuantos poblados, entre los cuales sobresale Santiago Mexquititlán, ubicado en el Valle de Santiago, a orillas del río Lerma y en donde habitan al menos 12 mil indígenas de esta etnia (Van de Fliert, 1991).

**Una cara indígena de Guadalajara**



Postal para promover la identidad turística de Jalisco

Así mismo, los estudios sobre significación cultural en nuestro país tampoco abundan, a pesar de que resulta evidente que en un país que se asume “mestizo” el

## Una cara indígena de Guadalajara

contacto entre diversas culturas ha configurado nuestro propio modelo cultural<sup>8</sup>. Partiendo de la premisa de que la cultura es mucho más que la suma de las cosmovisiones de los sujetos que la “ejercen”(Morales *et al.*, 1994; Bloch, 1989) y de que actualmente el mundo es una especie de mosaico multicultural en el que los flujos de significados se intercambian continuamente (Giddens, 1999; Hannerz, 1996; Castells, 1996), considero importante la realización de una investigación en la que se muestren las estrategias a las que recurren las minorías culturales en su contraste con el mundo urbano propio de la modernidad.

---

<sup>8</sup> Algunos autores como García Canclini (1989) proponen la categoría de *hibridación cultural* como alternativa a la de mestizaje, pero esta categoría también implica la sustitución de los modelos culturales originales por un nuevo modelo híbrido, mientras que mi propuesta implica la coexistencia de modelos culturales poco coincidentes.

## 2. La significación en la cultura

### 2.1. El fenómeno desde la semiótica

*El signo, en cuanto objeto, se construye para nosotros en el acto de aparecer. Este acto no es un acto designativo...necesita enlazarse con una nueva intención, con un nuevo modo de aprehensión, por medio del cual es mentado no lo que aparece intuitivamente, sino algo nuevo.*

**Edmund Husserl (1900) Investigaciones Lógicas (p. 636).**

Antes que la antropología, la disciplina que se ha ocupado del estudio de la significación es la semiótica que remite según Pérez (1995) “a una muy larga y fatigosa historia de búsquedas y exploraciones en torno al complejo fenómeno de la significación” (p. 23) y para Ferdinand de Saussure (ed. 1988) “se trata de la ciencia que estudia la vida de los signos en el seno de la vida social” a la que propone llamar *semiología* (p. xii). La tradición de una disciplina que se ocupa del complejo fenómeno de la significación en sus diferentes modalidades se remonta a los estoicos quienes distinguían la relación existente entre *semainon* (significante), *semaninomenon* (significado) y *tynjánon* (objeto) (en Simon 1989) que después da lugar al famoso triángulo semiótico que busca dar cuenta de la relación significativa entre el objeto designado y los dos componentes del signo: la imagen acústica y la imagen mental (Eco, 1978).

Para Agustín de Hipona, un signo es algo que, además de la impresión que hace a los sentidos, suscita en la mente alguna otra cosa. Utiliza el ejemplo de la huella que hace pensar en el paso de una fiera. Siglos después, Tomás de Aquino completa este planteamiento proponiendo que el modo de significar es una consecuencia de entender y la propiedad de las producciones depende no sólo del objeto significado sino de la

manera de significar (Todorov, 1981). Sobre esta misma tradición Guillermo de Occam define a la significación como la acción del signo de remitir a una realidad distinta de sí. “Muy comúnmente se toma como significar cuando algo implica otra cosa ya de manera principal, ya secundaria, ya en recto, ya en oblicuo, ya sea que equivalga a entender, ya sea que lo connote, ya que lo signifique de cualquier manera....afirmativa o negativamente” (en Pérez 1995:72).

Como disciplina científica, se atribuye la paternidad de la semiótica tanto a Saussure (*op. cit*) como a Charles Sanders Peirce. La vía saussureana quedó plasmada en su propuesta de una semiología que se ocupa del conjunto de los hechos humanos asumidos como signos. Esta propuesta fue seguida por una buena parte de la lingüística europea, entre la que destacan para los estudios sobre significación el formalismo ruso y el francés. La semiótica encabezada por Peirce constituye la vertiente anglosajona, mucho más cercana a la filosofía a través de la lógica. Para Peirce un signo es cualquier cosa o entidad que represente a otra. La representación signica consiste en una especie de referencia del signo a alguna propiedad del objeto. El signo mantiene por un lado una relación con el objeto que representa, pero también con el sujeto para quien es signo. El signo siempre es una expresión de la capacidad de percepción del intérprete (Eco, 1978). Debido a esta doble relación, la semiótica debe resaltar el carácter sociocultural de los signos, y para Peirce, la cultura se debe concebir como la semiosis ilimitada en la cual el objeto de un signo es siempre signo de otro objeto y así sucesivamente, por lo que todos los objetos de una cultura son significantes y se organizan como vastos tejidos en donde todos sus constituyentes guardan relación entre sí. En Peirce, el concepto de interpretante es a la vez una norma social y la actualización en el “aquí y ahora” en el momento de la significación. De esta forma permite explicar los componentes arbitrarios (sociales) del signo con las modificaciones que puedan surgir en cada contexto de producción (Pierce, 1960).

Desde esta misma línea teórica Hans Georg Gadamer (1977) introduce el concepto de tradición que le permite enfatizar el componente histórico en los estudios sobre significación. Por un lado se encuentra el prejuicio socialmente estructurado, como sistema de referencia primaria, pero por otro, cada sujeto cuenta con un mínimo de libertad de interpretación que le permite llevar a cabo significaciones diferenciadas.

La semiótica saussureana ha preferido estudiar los sistemas de significación de cualquier tipo, más que los signos concretos. El signo viene siendo la articulación, relación o vínculo entre un elemento significante y el significado que se le atribuye en un sistema de significación determinado (Corredor, 1999). Ferdinand de Saussure recibió influencia de la sociología de Durkheim lo cual se pone en evidencia en sus definiciones de la lengua como institución social opuesta al fenómeno del habla individual. Sin embargo, por otro lado, se observan a lo largo de todo el Curso de Lingüística General –compilado por sus alumnos a partir de sus notas de clase– tentaciones de tipo psicologista al definir al componente significativo del signo como su “imagen mental”. Así, por un lado, la significación se da en el contexto del consenso social que permite la constitución del “sistema de la lengua” como institución social pero, por otro, posee un componente individual mental que permite su almacenamiento en la memoria de los sujetos y que tiene la misma naturaleza que las representaciones colectivas propuestas por Durkheim (1912 ed. 2000)<sup>1</sup>: simultáneamente personal y social.

En esta perspectiva ha resultado más importante dar cuenta de los sistemas colectivos (poco variables) que de las variaciones, a excepción de los estudios realizados en la poesía por Roman Jakobson (1963) y de los cuentos infantiles por Vladimir Propp (ed. 1992). Sin embargo, es dentro del formalismo ruso donde surge la

---

<sup>1</sup> Para Durkheim las representaciones colectivas corresponden a entidades que pueden ser tratadas como hechos sociales totales lo que las hace objetivamente documentables por el sociólogo de la misma manera que las imágenes mentales en Saussure.

propuesta analítica del signo ideológico con Voloshinov (o Bakhtine), que hace énfasis en los mecanismos de negociación –histórica e individual– presentes en la significación. Cada ocasión en que se produce un signo, independientemente de su naturaleza lingüística o material, el sujeto productor y el receptor o receptores potenciales entablan una serie de acercamientos y alejamientos que les permite perfilar el significado (o significados) que puedan estarse comunicando en ese momento. Así se establecen un mínimo de invariantes en el signo –dadas básicamente por la cosmovisión propia de cada clase– que garantizan la inteligibilidad entre los sujetos, pero también se “prueban” distintos componentes que integrarán el complejo significativo dependiendo de relaciones de dominación-subordinación, pero también de circunstancias concretas de negociación (Bakhtine, 1929). Desde esta perspectiva, la semiótica, más que buscar los sistemas de significación, debe describir los recursos de negociación que actualizan los significados cada vez que se producen.

## **2.2 La significación en Antropología.**

El estudio de la significación en la antropología ha recorrido diferentes caminos que los de la filosofía del lenguaje y la lingüística, sin embargo se pueden rastrear influencias de la filosofía peirceana en la antropología anglosajona y de la tradición saussureana en el estructuralismo francés, especialmente en Claude Lévi-Strauss. A continuación revisaré someramente algunas de las propuestas sobre la significación que se encuentran presentes en la teoría antropológica tratando de seguir líneas argumentativas más que secuencias cronológicas dada la diversidad de influencias presentes en las diferentes teorías.

Para Lévi-Strauss en el *Pensamiento Salvaje* (1962, ed. 1988), los términos (o símbolos) jamás poseen significación intrínseca; su significación es “de posición” función de la historia y del contexto cultural, por una parte, y, por otra parte, de la



estructura del sistema en el que habrá de figurar (pp. 86-87). Por ese motivo, la antropología busca descifrar las estructuras subyacentes a todo sistema simbólico, dejando la significación para los estudios de historiadores y otros científicos sociales interesados en la descripción de fenómenos específicos y no en la organización de los sistemas de pensamiento.

En contraste con esa visión del fenómeno, Pierre Bourdieu propone que la significación cultural se produce a partir de *hábitus* que articulan la realidad social del conocimiento –episteme– con la agencia individual de la construcción del conocimiento práctico (1980). El hábitus es la mediación entre lo individual y lo colectivo y es a través de la socialización que se va construyendo, producto de la historia que da lugar a principios generadores –*schèmes*– de percepción, pensamiento y acción (pp. 91-110). Todos los sujetos poseemos un hábitus individual, pero también un hábitus de clase, que se encuentran en relación dialéctica y permiten la inteligibilidad de estas percepciones, pensamientos y acciones. La significación se produce como una *doxa* originaria en la relación entre el hábitus (individual y de clase) y un determinado campo social en virtud de lo que Bourdieu denominó el *Sentido Práctico* (pp. 88-89). De esta forma, la significación no es sólo producto de la historia, sino de la particular operación de los hábitus de los individuos durante la interacción y esos hábitus tienen un principio social, es decir, son parte del sistema cultural de una colectividad.

En una mirada distinta, Margaret Mead (1928) introduce la noción de patrón que moldea la capacidad de los individuos de una cultura para producir e interpretar

símbolos<sup>2</sup>. Los patrones pueden ser socializados de diferente manera en función del tipo de cultura del que se trate: Sociedades postfigurativas en las cuales los niños aprenden de sus mayores, especialmente los abuelos y los padres, ya que la autoridad se extrae del pasado; sociedades cofigurativas en las que los patrones se socializan entre pares y la escuela juega un papel fundamental para la transmisión de la cultura; y sociedades prefigurativas en las que el acelerado cambio tecnológico obliga a que los adultos adquieran de los más jóvenes los patrones culturales que van a permitir la significación (1970, ed. 1997:21-32). Desde esta perspectiva los significados se producen en patrones preestablecidos y la negociación se da sólo para la adquisición de dichos patrones y no para la actualización de los significados.

En otro acercamiento de la antropología norteamericana Marshall Sahlins (1976, ed. 1988) propone que gran parte de la antropología puede ser considerada como un esfuerzo sostenido para distinguir analíticamente dominios culturales en contraste con el modelo de la sociedad llamada occidental, pero se ha ignorado sistemáticamente la cualidad distintiva de la cultura como estructura simbólica. Para Sahlins la unidad del orden cultural queda constituida por el significado y el sistema significativo es el que define toda funcionalidad (pp. 203-204). La significación es una cualidad simbólica que permite dar cuenta de una lógica instrumental y la propia naturaleza se expresa en este sentido en términos de la cultura, es decir, bajo una forma que ya no es la propia sino que se encarna en un significado que se articula con otros significados dentro del mismo sistema. Utiliza como ejemplo la importancia de la economía en la cultura occidental como el principal ámbito de producción simbólica: “para nosotros, la

---

<sup>2</sup> Debo mencionar que la antropología suele preferir el término *símbolo* a *signo*, que es más frecuente en las ciencias del lenguaje. Incluso Geertz (1973: 87) aclara que para él, todo sistema cultural se compone de un conjunto de símbolos organizados en un entramado de significados y aclara que dejará el término signo para uso de la lingüística. Los símbolos en Geertz incluyen a los signos lingüísticos (palabras) y al resto de los signos que comunican información al interior de cada grupo cultural. En cambio, para la semiótica, especialmente la tradición anglosajona encabezada por Peirce, los símbolos son solo un tipo de signo en el cual el significado se desplaza a partir de relaciones metafóricas entre el signo primario y la nueva significación.

producción de bienes es al mismo tiempo el modo de producción y transmisión simbólicas que privilegiamos. La cualidad distintiva de la sociedad burguesa consiste no en el que el sistema económico se salve de la determinación simbólica, sino en el hecho de que el simbolismo económico es estructuralmente determinante...En la sociedad burguesa, la producción material es el lugar dominante de la producción simbólica; en la sociedad primitiva (*sic*), ese lugar es el conjunto de las relaciones sociales (el parentesco)” (pp. 208-210). Para Sahlins, la significación se define en términos saussureanos a partir de las diferencias en el valor de uso y el valor de cambio del signo lo que implica un sistema arbitrario que designa ciertos componentes de la significación, pero condiciones específicas de uso que completan el proceso de construcción del significado<sup>3</sup>.

Para Clifford Geertz (1973, ed. 1997) la cultura es un fenómeno semiótico. Parte de la noción de Weber de que el hombre está inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido<sup>4</sup>. La cultura es esa urdimbre y la antropología debe ser la ciencia que la interprete. Para él toda etnografía es una jerarquía estratificada de estructuras significativas y retomando a Ward Goodenough propone que la cultura es lo que un sujeto debe conocer o creer para obrar de manera aceptable en una comunidad determinada. Entonces la antropología debe trabajar a partir de un sistema de interacción de signos interpretables –que Geertz prefiere llamar símbolos– y no describiendo entidades, ni acontecimientos sociales, sino el contexto dentro del cual es inteligible la urdimbre de significados. Para ese fin propone la *descripción densa* como recurso metodológico para describir cada cultura en función de sus propios valores ya que, para este autor, el pensamiento humano es fundamentalmente social y público. La significación se construye dentro de eventos comunitarios producto de la historia

<sup>3</sup> Para Saussure (ed. 1988) el valor es el elemento fundamental de la significación porque la lengua es un sistema en el que todos los términos son solidarios “y donde el valor de uso de uno no resulta más que de la presencia simultánea de los otros” (p. 163), sin embargo el valor de cambio es arbitrario y común para todo el sistema y permite la inteligibilidad entre hablantes.

<sup>4</sup> Sin embargo, como mencioné anteriormente es probablemente Charles S. Peirce el primero en proponer que la cultura es una semiosis infinita.

social que comparten un grupo de individuos. Utiliza como ejemplo el concepto javanés de *rasa* que dependiendo del contexto en el que se produce significa tanto sentimiento, como significado, sensibilidad y hasta emoción. Para Geertz la significación es *rasa*, es decir, es la constelación de experiencias sensibles y emocionales que pueden ser comunicadas por cada cultura (pp. 124-125).

Tomando como punto de partida la propuesta interpretativa de Geertz, William Roseberry (1989) propone analizar los componentes históricos de la significación en tres diferentes ámbitos: el de la historia personal del individuo, el de la historia de su comunidad y el de la historia social que afecta finalmente la vida de toda una nación. Para Roseberry la antropología suele confundir estos tres tipos de historia, sobre todo cuando se trata de dar cuenta de relaciones de dominación-subordinación. Su definición de antropología histórica es retomada de Wolf y es complementada con la posición de Geertz de considerar a la cultura como entramado de significados. Para Roseberry el significado cultural es importante porque los actores sociales y políticos, y sus acciones, se fundamentan en cosmovisiones preexistentes, en la adecuación hacia otras personas y en la historia de uno mismo (pp.11-13). La propuesta de este autor implica enfatizar las diferencias culturales y las inequidades sociales y políticas que condicionan los diferentes significados que las personas dan a procesos sociales idénticos. La principal crítica a la hermenéutica geertziana consiste en que desde esa perspectiva –al igual que desde los análisis materialistas– la cultura es un producto y no una producción. Es decir, la trama de significados es susceptible de ser descrita independientemente de los actores específicos que la construyeron (p. 26).

La perspectiva de Roseberry implica enfatizar las tensiones que se generan entre las relaciones –y los significados– dentro de relaciones asimétricas. Los sistemas dominantes crean un entramado actualmente respaldado no sólo por el aparato estatal, sino también por los medios masivos. Los grupos alternativos generan significados,

valores y versiones particulares de la historia social que se pueden rastrear si la cultura es descrita como producción. La interpretación no puede ser separada de lo que las personas dicen que hacen y a quienes se los dicen (Bruner, 1984). Un buen ejemplo de este tipo de análisis lo presenta Rosaldo (1984) al describir la significación en tres versiones distintas de la misma historia de cacería entre los ilongotes de Filipinas. Tanto el énfasis de los diferentes personajes, como el dramatismo de la historia y el lugar del propio narrador se organizan de forma distinta, en función de a quién va dirigida la narración, es decir qué registro de habla se debe utilizar en cada contexto social determinado<sup>5</sup>, o como propone Andrew Long (1992) la significación particular que se construye en cada arena social.

Lo anterior obliga entonces a proponer que la socialización juega un papel central en estos ámbitos de construcción de significados. Cada sociedad establece las condiciones que deben ser comunicadas y cómo deben serlo en cada interacción comunicativa. La significación es pues una producción específica, influenciada tanto por los diferentes niveles históricos que define Roseberry, como por las condiciones específicas de los interlocutores en un momento determinado (Gumperz, 1982). A continuación presentaré mi propia versión de la significación y cómo defino la resignificación para aquellos casos en los que las condiciones de interacción son especialmente asimétricas, tanto en lo social y político, como en lo cultural y lingüístico.

### **2.3 La cultura como sistema significativo construido socialmente.**

En las sociedades contemporáneas complejas existe una gran diversidad cultural que se manifiesta a través de representaciones, tanto públicas como privadas, las cuales se

<sup>5</sup> Se entiende como registro de habla aquella forma discursiva que se utiliza en cada situación comunicativa específica. Es el español del centro de México se distinguen los registros del "tú" y el "usted" para indicar respeto o distancia social. Además existen muchos otros registros de habla propios de cada estilo conversacional como el la llamada "habla coloquial" (Fasold, 1984)

distribuyen<sup>6</sup> en forma diversa entre los distintos sectores que las componen, especialmente en los espacios urbanos. Algunos de esos sectores tienen un carácter hegemónico, mientras que otros constituyen minorías, resultado de la especial organización a la que llega, a lo largo de su historia, un grupo determinado. Entre las minorías culturales se encuentran las que se originan en las migraciones a las grandes ciudades a partir de la creciente tendencia a la urbanización que se puede observar en el mundo (Hannerz, 1992; 1996). Dichas minorías integran una veta de análisis casi inacabable para el estudio antropológico. Berger y Hansfried (1964 en Hannerz, 1996) afirman que una sociología del conocimiento debe interesarse por los “pequeños talleres” donde los individuos construyen y mantienen la realidad social. Para Hannerz (*ibid*) las familias de migrantes son esos “pequeños talleres” en los que se puede (y debe) estudiar la negociación de significados, valores y formas simbólicas, incluyendo tanto las culturas del lugar anterior como las del nuevo, a la vez que la experiencia intensa de la discontinuidad y de la ruptura vivida por los emigrantes<sup>7</sup>.

Como ya mencioné, con este trabajo me propongo estudiar los mecanismos de negociación social que dan lugar a la significación cultural y la resignificación que se produce en la migración. Para ello resulta necesario construir una base teórica a partir de la cual desarrollar la propuesta metodológica para el análisis de la cultura como sistema significativo. Siguiendo la sugerencia de Hannerz (*ibid*) sobre la conveniencia de estudiar las comunidades de migrantes para dar cuenta de la complejidad de significaciones en las sociedades urbanas modernas he elegido a los otomíes migrantes

---

<sup>6</sup> Las representaciones públicas se distribuyen en sectores de la población, mientras que las privadas corresponden a la significación individual de cada miembro de dichos sectores. Para Ulf Hannerz (1992) la distribución cultural es un mecanismo desigual en el que los medios de comunicación juegan un papel central. Para este autor las culturas no-hegemónicas buscan espacios alternativos para tener acceso a manifestaciones públicas de su cultura, las cuales, aunque se dificultan, resultan identificables en los nuevos espacios urbanos de las llamadas “ciudades mundiales”.

<sup>7</sup> A. Long (1992) propone que “Experiencias como la migración a centros urbanos de empleo, la exposición a formas de comunicación global tales como la radio y la difusión del cristianismo pueden ser consideradas en términos de la emergencia de formaciones discursivas complejas que producen nuevas formas de conocimiento” (p. 168).

## Una cara indígena de Guadalajara

a Guadalajara por diversas razones. Unas fueron accidentales: accesibilidad geográfica tanto al grupo migrante como a su comunidad de origen y empatía con algunos de sus miembros. Otras resultaron del descubrimiento de la alta frecuencia de la migración otomí y la importancia que ésta tiene para la reproducción cultural de esta etnia.

Si se sostiene que las culturas pueden ser miradas como “paquetes de significados y de formas significativas” que existen en interacciones concretas que se llevan a cabo dentro de sistemas de redes sociales, entonces “a medida que las personas se desplazan con sus significados y a medida que los significados encuentran formas de desplazarse aunque las personas no se muevan, los territorios ya no pueden ser realmente contenedores de una cultura. Incluso si aceptamos que la cultura se adquiere y se organiza socialmente suponer que se distribuye de forma homogénea dentro de una colectividad se convierte en algo problemático”(Hannerz, *ibid*:22-25) . Para Bloch (1989) el conocimiento como producto de la cultura debe ser analizado en función de la construcción de los significados dentro de la dinámica social. En el caso específico de las minorías, esta construcción estará especialmente problematizada y matizada por la presencia de conflictos.

Para Hannerz (1992) una invariante en la diversidad cultural es la presencia de asimetrías y desigualdades que marcan los mecanismos de externalización de las prácticas culturales, lo que también condiciona el acceso a los mecanismos de distribución de la cultura dominante que, en términos de Bourdieu (1977), restringe el acceso al capital cultural de la cultura dominante, lo que permite garantizar la reproducción de dichas condiciones asimétricas.

La noción de capital cultural en Bourdieu (*ibid*) propone la existencia de un acervo de conocimiento socialmente valioso transmitido de generación en generación a través de la socialización. El acceso diferenciado al capital cultural (como se propone

también por parte de los economistas para el capital económico) condiciona las expectativas de un individuo de insertarse con éxito en su sociedad. Para Bourdieu es la escuela la principal responsable de la comunicación del capital cultural (cfr. Safa, 1986); sin embargo desde la perspectiva de Berger y Luckmann (1968) la familia es la principal responsable de la generación y transmisión de la cultura hacia los niños. Empero, desde estos dos acercamientos teóricos, los miembros más jóvenes de la sociedad parecerían ser receptáculos, un tanto pasivos, del saber de los adultos con quienes se socializan, ya sea en su casa, como fuera de ella.

La propuesta bakhtiniana plantearía que aun los niños más pequeños son parte de la negociación que genera y transmite signos<sup>8</sup> (lingüísticos y culturales). El caso de los grupos sociales migrantes con una cultura diferente a la de su nuevo contexto vital, es un ejemplo que ilustra estas negociaciones de una manera muy palpable, ya que los miembros más jóvenes del grupo tienden a adaptar, por un lado, la cultura de sus padres, y por el otro, a apropiarse de la nueva cultura, creando un modelo de conocimiento alternativo en el cual se expresan las tensiones producidas por la tendencia de los padres a mantener su propia cultura (en este caso indígena) —especialmente en el ámbito doméstico— y por la necesidad que se presenta en los hijos para innovar y apropiarse del nuevo contexto cultural urbano, así como por las valoraciones —positivas o negativas— que tenga su cultura en el nuevo contexto.

La lengua materna llega a incorporarse a este nuevo sistema significativo. Cuando la lengua materna que es de uso doméstico (o privado) resulta subordinada a la lengua de uso público —la lengua dominante en el lugar adonde se asentaron los migrantes—

---

<sup>8</sup> En mi tesis de licenciatura en lingüística (Martínez Casas, 1997) retomé el planteamiento de Bakhtine para explicar la adquisición de las primeras palabras en niños hablantes de español. Mostré la manera en que se establecen los mecanismos de interacción madre-hijo que dan lugar a una negociación significativa en donde, a pesar de que las madres llevan un papel preponderante en la interacción, responden a las demandas y potencialidades de sus hijos, por lo que, más que entes pasivos en la adquisición del lenguaje, los niños son agentes de su propio desarrollo comunicativo.



entonces el conflicto que se presenta en los jóvenes es mucho más agudo que en los adultos. Ya no se trata únicamente de compartir con el grupo social inmediato un código lingüístico, se trata de aprender un nuevo código con las herramientas que da el primero. La existencia de múltiples ambigüedades y contradicciones en este tipo de circunstancias no es de extrañar, antes bien, resultan completamente explicables. La lengua es uno de los marcadores privilegiados de la cultura y probablemente uno de los más indelebles. Baste ver que el criterio de las instancias gubernamentales de conteo y control poblacional, como el INEGI, todavía consideraban –hasta 1995– como criterio único para la determinación de las filiaciones étnicas la lengua de los individuos.

Sin embargo, existen otros muchos elementos culturales, tanto de la llamada “cultura material” como de los sistemas de creencias y valores, que componen los *sistemas significativos* y que Hannerz (1996) siguiendo a Bauman propone denominar “habitats de significado” y que corresponden tanto a los sistemas cognoscitivos individuales, como a patrimonios de colectividades. Sin embargo, sin pretender tratar a estos otros elementos culturales como entidades lingüísticas, es posible proponer que todas y cada una de las manifestaciones que caracterizan a los grupos humanos comunican información y esa información se encuentra codificada de alguna manera, por lo que es susceptible de ser analizada buscando aquellos rasgos que resultan pertinentes para un sistema o código compartido socialmente (Lotman, 1999)<sup>9</sup>.

No todos compartimos las mismas potencialidades comunicativas, es decir, no todo el mundo puede comunicar el mismo tipo de información a todos sus posibles interlocutores. Tendemos a pensar que los demás individuos miran al mundo de la misma manera que nosotros lo hacemos, a pesar de que hace ya cerca de un siglo Franz Boas (1902 en Goodenough, 1971), y después de él, todo un grupo de antropólogos y

<sup>9</sup> La propuesta de análisis semiótico de la llamada “Escuela de Tartú” encabezada en la antigua Unión Soviética por Yuri Lotman plantea que cada elemento de la cultura humana puede ser tratada como signo lingüístico en la medida en que permite comunicar contenidos informativos ya sea referenciales o contextuales.

lingüistas (ver Sapir, 1921; Whorf, 1957; Goodenough, 1971; Lucy, 1992; entre otros) han insistido en la relatividad de nuestra percepción del mundo y por ende de la codificación que hacemos del mismo. De esta manera, cuando nos enfrentamos a un interlocutor que tiene una mirada del mundo sensiblemente diferente a la nuestra, entramos en un conflicto de comunicación y de comprensión de sus valores y de sus formas de adaptación a un medio que nosotros consideramos idéntico para todos quienes viven en él, a pesar de que está formado por códigos distintos. Lo anterior nos hace ver la necesidad de estudiar los procesos de negociación de significados (lingüísticos y/o culturales) tanto al interior de la cultura que acarrea consigo un migrante como los que prevalecen en la sociedad a donde migra. Los otomíes objeto de mi estudio poseen una cosmovisión que parece estar basada en una organización social de tipo holista<sup>10</sup>, mientras que el nuevo medio que los acoge se fundamenta, en parte, en el individualismo desarrollado en las sociedades industrializadas. Ese choque cultural que se da entre las comunidades urbanas actuales –siendo Guadalajara una muestra representativa de ellas– no sólo con los otomíes, sino también con otros grupos minoritarios, así como los comportamientos –cargados de significados– que se generan en el proceso mediante el cual se pretende lograr la inserción de los migrantes a una sociedad que los rechaza<sup>11</sup>, será motivo de mis análisis.

De ninguna manera pretendo proponer un esquema que explique de forma cabal todas las cosmovisiones posibles y el porqué de las diferencias. Sin embargo, a partir de la propuesta de Louis Dumont (1969) sobre la existencia de esas dos formas básicas de organización social a las que antes me referí: el holismo y el individualismo, busco dar cuenta de las diferencias que pueden existir entre dos modos, fundamentalmente

---

<sup>10</sup> Para Louis Dumont (1969), el holismo es una forma de organización social que implica que el individuo se defina en función del grupo al que pertenece (familia, comunidad, casta o estamento) mientras que el individualismo se caracteriza por resaltar la importancia del mérito de cada sujeto para su inserción social. Pero más adelante ampliaré estos conceptos.

<sup>11</sup> Dicho rechazo puede hacerse de manera abierta a través de un conjunto de calificaciones negativas o bien en forma embozada, para lo cual el análisis, incluso superficial, de los prototipos urbanos en los medios como la televisión puede ser muy elocuente.

distintos, de concebir al mundo y de socializarse<sup>12</sup>. Sin embargo resulta importante mencionar que la aplicación de estos contrastes que realiza Roberto Da Matta (1987) en Brasil viene siendo más útil para el caso de una ciudad como Guadalajara que busca insertarse en el mundo de la modernidad pero manteniendo una fuerte herencia conservadora que, entre otras cosas, margina lo indígena. El análisis de este autor da como resultado que la sociedad urbana brasileña se comporta de manera corporada dentro del ámbito doméstico, pero en otros espacios de la ciudad existe una fuerte presión para el desarrollo de competencias individuales de sobrevivencia, lo que da lugar a maneras de organización social bastante diferenciadas entre los que él llama *la casa y la calle*. Los sujetos que provienen de familias fuertemente corporadas se enfrenta a una importante tensión entre la tendencia de su grupo familiar para absorberlo como mano de obra dentro de la organización familiar-laboral y la presión del medio urbano que exalta el valor del llamado *self-made man* que se “construye” a si mismo y sobresale dentro del anonimato que generan las grandes ciudades.

Esta tensión produce un doble modelo cultural que se organiza de una manera en el espacio doméstico y de otra en la sobrevivencia en el medio urbano. Como sistema significativo que se actualiza en la interacción, cada modelo cultural obliga a una resignificación de los parámetros que se adquieren primero en el ámbito familiar y que resultan discordantes cuando se interactúa en otros dominios en la ciudad. Para tratar de clarificar dicha problemática resulta útil revisar la noción de socialización y la forma en que ésta puede contribuir a complementar un modelo teórico que busque analizar la construcción de los significados.

---

<sup>12</sup> La propuesta de Dumont (1969) es herencia de las definiciones que realiza Durkheim de sociedades con solidaridad mecánica en las que privan las relaciones por semejanza y sociedades con solidaridad orgánica en donde rige la complementariedad. En las primeras rigen imperativos morales para garantizar la cohesión del grupo, mientras que en las segundos, surgen los individuos que utilizan imperativos categóricos para su organización.

## 2.4 La socialización como espacio de resignificación cultural<sup>13</sup>

La socialización ha sido estudiada por la antropología de manera paradójica. Por un lado se le ha considerado como uno de los temas centrales del análisis etnográfico, pero por otro, se ha ignorado su importancia, especialmente en las revisiones sobre cambio social. La antropología social británica define a la socialización como la serie de mecanismos responsables de inculcar aquellos patrones y actitudes necesarios para desempeñar roles sociales determinados (Mayer, 1970). Básicamente ha sido vista como una estrategia de interacción “vertical” en la cual los adultos inculcan en los más jóvenes el sistema cultural al que pertenecen. A continuación buscaré proponer las formas básicas en las que ha sido concebida la socialización y su importancia como herramienta de análisis antropológico, especialmente en el caso de quienes migran a contextos en los que las características generales de su modelo cultural resultan incompatibles con las condiciones de su nueva residencia (Holland y Quinn, 1987).

Una de las formas privilegiadas para el estudio de la construcción de la significación es a través de los discursos que se producen durante la interacción social. Así mismo, una de las instancias de interacción más rica es la que tiene lugar dentro de las familias, especialmente entre los adultos y sus hijos, porque es éste el contexto en el que se negocian con los niños las creencias y valores de su cultura materna y se establecen las reglas para que se conviertan en miembros activos de su grupo social. Los patrones y modelos culturales han sido mencionados como uno de los factores que inciden en la organización familiar (Jelin, 1984; Robichaux, 1997). Además, diversos estudios que han abordado estas interacciones reportan diferencias culturales en los mecanismos de socialización (ver Mayer, 1970; Greenfield y Cocking, 1994 y Bastos, 1997). A continuación me acercaré a algunas de las diferentes teorías

---

<sup>13</sup> Debo aclarar que para mí, como se verá más adelante, la socialización es mucho más que la inserción de los individuos dentro de sus familias o en la escuela. Yo la defino como la capacidad de interacción entre individuos que de alguna manera les permite contrastar “habitats de significados”.

que se ocupan de analizar el papel de la sociedad en la producción y reproducción de significados para la interacción de los individuos con su medio físico y social. Significados no solamente lingüísticos, sino, sobre todo, culturales.

#### 2.4.1 Una revisión histórica del concepto.

Probablemente el primer autor que introdujo el tema de la socialización a los estudios psicosociales fue G.H.Mead, quien planteó toda una teoría sobre el desarrollo individual y comunitario a partir de la herencia social que se da entre generaciones (Mead, 1934). Esta propuesta fue retomada por la antropología norteamericana, especialmente por la denominada corriente de “cultura y personalidad” representada entre otros por Margaret Mead (1928, 1930). Para el tema específico de la socialización esta autora realizó diversos análisis de los rituales asociados al ciclo vital, básicamente las ceremonias de iniciación y matrimonio. Sin embargo, esta primera propuesta analítica no logra hacer una clara diferenciación entre los patrones y matrices culturales y los estereotipos de corte psicologista que le fueron tan duramente criticados con posterioridad por la antropología social británica (ver Richards, 1970). Una revisión posterior realizada por Mead a principios de la década del setenta (1970) busca, sin mucho éxito, sobreponerse a tales críticas planteando la socialización diferenciada según el tipo de cultura del que se trate<sup>14</sup> y el papel que juegan los más jóvenes en la transmisión de la cultura, que se mira todavía como una especie de “paquete” que se otorga intra o intergeneracionalmente.

Por otro lado, Berger y Luckmann (1968), a partir de los planteamientos sobre las estructuras del mundo de la vida de Schütz (1930, 1973), habían propuesto la necesidad

---

<sup>14</sup> Una revisión de sus planteamientos es presentada anteriormente en la página 11.

de incluir al *mundo de la vida cotidiana* en los estudios sobre la interacción social<sup>15</sup>. Para estos autores el mundo de la vida cotidiana se da por establecido como realidad por los miembros de la sociedad en el comportamiento subjetivamente significativo de sus vidas. “Es un mundo que se origina en sus pensamientos y acciones, y que está sustentado como tal por éstos” (Berger y Luckmann, 1968:37). Para explicar la construcción de este mundo de la vida cotidiana dichos autores retoman la noción de *sentido común* y consideran que ésta encierra innumerables interpretaciones pre-científicas y cuasi-científicas sobre la realidad cotidiana, a la que dan por establecida. De esta manera, la realidad se construye a partir de la experiencia cotidiana y su aprehensión se da como una entidad “naturalmente” ordenada cuyos fenómenos están aparentemente organizados de una manera independiente de la percepción de los individuos. El lenguaje es una de las formas en que estos ordenamientos se plasman en la vida cotidiana y en donde, para los hablantes, las categorías semánticas resultan “naturales” (Bloch, 1997). Asimismo, la temporalidad de la vida cotidiana se refleja en la estructura sintáctica del lenguaje, siendo posible para los hablantes distinguir entre lo que sucede en este momento y lo que sucedió en el pasado, y aun decidir si se utiliza un marcador sintáctico de pasado reciente o de pasado remoto<sup>16</sup>. Otros marcadores temporales, no necesariamente expresados en la lengua, son los sistemas de relaciones con las diferentes generaciones familiares. Leach (1971) propone la existencia de temporalidades distintas en las culturas no-occidentales. A partir de esta idea Lévi-

---

<sup>15</sup> Para Schütz el mundo de la vida cotidiana es la región de la realidad en la que el hombre puede intervenir y modificar mientras opera como organismo animado al tiempo que una serie de constricciones sociales limitan dicha posibilidad de maniobra. “El mundo de la vida cotidiana es por consiguiente la realidad fundamental y eminente del hombre” (Schütz y Luckmann 1973:25).

<sup>16</sup> Algunos lingüistas, como Greenberg (1963), proponen como un universal sintáctico la existencia de dos tiempos verbales: un presente y un no-presente que se refiere a lo sucedido previamente al presente. Sin embargo, la propuesta más radical sobre los marcadores gramaticales como reflejo de la organización cultural es la planteada por Benjamin Whorf (en Lucy, 1992), quien sostiene que el acercamiento a la cultura a través del análisis de las lenguas es una estrategia metodológica privilegiada, pues las lenguas guardan “marcadores” (fonológicos, léxicos o sintácticos) que permiten conocer rasgos de las culturas que las han utilizado como herramienta de comunicación.

Strauss y Dumont (en Gell, 1996)<sup>17</sup> desarrollan la idea de la existencia de tiempos lineales, susceptibles de construirse a partir de la sucesión de eventos, y tiempos cíclicos en donde el pasado y el presente coexisten para los individuos de un grupo. Por ejemplo, en el caso de cierto tipo de familias de la región mesoamericana, los antepasados difuntos siguen estando presentes en la organización familiar y juegan un papel simbólico en la socialización de los miembros más jóvenes (Robichaux, 1997).

Para Berger y Luckmann (*Op cit:* 122.), el mundo de la vida cotidiana se hace “consciente” en la interacción *cara a cara* de la misma manera que en dicha interacción se hace evidente la identidad. Por su lado Goffman (1959: 38) plantea que es en esta interacción donde se construye al sujeto capaz de comunicarse. Así, las madres, al introducir a sus hijos al mundo de la vida, organizan el conocimiento, no sólo para los niños, sino para ellas mismas. Y aunque las madres no son los únicos agentes de socialización en la vida del niño, sí juegan un papel fundamental para introducirlo a su propia visión del mundo, tal como lo plantea G. H. Mead (1936).

Para todos los autores revisados el lenguaje es el principal vehículo, tanto de organización del mundo de la vida, como de la transmisión de la naturaleza de este mundo, ya que, aunque sean los hablantes quienes construyan sus discursos y a cada hablante corresponda un mundo subjetivo, para la percepción de los interlocutores el hablar significa una transmisión de la “realidad objetiva” contenida en las palabras, siendo esta “realidad objetiva” diferente para cada comunidad lingüística.

Berger y Luckmann (*Op cit:* 40-43)–para explicar la inserción de un individuo dentro de cualquier grupo social– dividen la noción de socialización. La socialización que ellos denominan primaria se desarrolla fundamentalmente dentro del núcleo

---

<sup>17</sup> El tiempo lineal es una estrategia de medición temporal de corte individualista, mientras que el tiempo cíclico – asociado al ritual– se relaciona más con la reproducción de los sujetos colectivos en sociedades corporadas (Bloch, 1989:12).

familiar durante la primera infancia y le da al individuo una identidad inicial. La socialización secundaria permite las inserciones sociales más tardías como serían la escolar, la profesional o la que se genera en la migración. La socialización primaria es la que proponen Berger y Luckmann, al igual que otros autores como Erickson (1968), como más impactante para la conformación de la identidad individual, pues permite definir la situación de un individuo como una realidad objetiva. “De este modo, él nace no sólo dentro de una estructura social objetiva, sino también dentro de un mundo social objetivo” (Berger y Luckmann, 1968:166).

Los discursos producidos en su entorno, no sólo mediatizan el mundo para el niño, sino también lo modifican a través de esta mediatización. La socialización primaria selecciona aspectos del mundo según la situación que cada individuo ocupa dentro de la estructura social y también en virtud de sus idiosincrasias individuales. Así, el mundo social aparece “filtrado” para el individuo mediante esta doble selección. “De esa manera el niño de clase baja no sólo absorbe el mundo social en una perspectiva de clase baja, sino que lo absorbe con la coloración idiosincrática que le han dado sus padres (o cualquier otro individuo encargado de su socialización primaria). La misma perspectiva de clase baja puede producir un estado de ánimo satisfecho, resignado, amargamente resentido o radicalmente rebelde” (*ibid*: 167).

Desde esta perspectiva, el individuo aparentemente llega a ser lo que los miembros de su comunidad –durante su socialización primaria– suponen que es. Este proceso, sin embargo, no se concibe como unilateral, sino que entraña una dialéctica entre la auto-identificación y la identificación que hacen los otros de un individuo, así como entre las respuestas dadas por este último a la identificación de los otros. Lo anterior permitiría explicar la tensión que se presenta cuando los individuos, especialmente los más jóvenes, pretenden asumir una identidad distinta dentro de un grupo social marginal y oscilan entre reproducir el mundo social de su familia y/o



adaptar la cultura dominante a sus propios valores y creencias culturales. Los contextos donde existe la presencia de la discriminación permiten poner de manifiesto la naturaleza relacional de la conformación identitaria y muestran los conflictos presentes en las generaciones jóvenes para asumir su condición marginal , especialmente entre migrantes (Valenzuela, 1998).

Por otro lado, dentro de la tradición antropológica británica, Mayer (1970) distingue para el análisis etnográfico dos formas básicas de socialización. Por un lado, las *prácticas* de socialización que tienen que ver con actividades concretas para la transmisión de patrones y actitudes y que incluirían los rituales de iniciación y cualquier entrenamiento infantil en actividades adultas –aunque con poca presión social– debido precisamente a su condición de “materia aprendida”. Por otro lado existen los *procesos* de socialización que vienen a constituirse como modelos específicos de interacción social de todo un grupo, en donde los individuos no son simplemente aprendices, sino *co-propietarios* de un modelo cultural específico con todo lo que esto implica: desde un código comunicativo específico, hasta un sistema completo de valores y creencias propias. Para Dubet y Martuccelli (1997:13) la escuela es precisamente una institucionalización de las prácticas de socialización en las sociedades en los últimos tiempos. Quizá desde esta perspectiva el problema radica en definir la unidad de análisis. Para Berger y Luckmann, esta unidad es la familia nuclear que se inserta de manera secundaria en la sociedad mayor. Sin embargo, si consideramos las propuestas de la antropología, resulta imposible plantearse el estudio de la socialización sino es en el marco de los modelos culturales que norman la estructura social dentro de la que se encuentra la organización familiar. Por otro lado, la socialización con y en las instituciones resulta también definitoria de muchas de las competencias interactivas que desarrollan los individuos (ver Safa, 1986 y Dubet y Martuccelli, 1997). Así, la socialización debe definirse entonces como la puesta en marcha de una serie de competencias sociales de los individuos al interactuar en

diferentes ámbitos. Ya no se trata únicamente de la socialización familiar y escolar, también el ámbito urbano y los medios masivos de comunicación implican mecanismos de socialización aún poco estudiados desde la antropología.

Otra perspectiva sobre el tema surge en Francia con la propuesta de Bourdieu del papel de la socialización familiar y escolar en la construcción de *hábitus*<sup>18</sup> que materializa la historia social y de clase que cada individuo utiliza para significar al mundo. Las tres perspectivas –la fenomenología heredera de la tradición de Schütz, la antropología social británica en la que se destaca Mayer y el *hábitus* de Bourdieu– problematizan poco la organización familiar y su papel en la socialización. Salvo Margaret Mead (1970) quien plantea que las sociedades postfigurativas requieren de la convivencia estrecha de al menos tres generaciones, el resto de los estudios sobre socialización consideran que la unidad familiar es más o menos igual para todos los sujetos de dicho proceso. Empero, existen diversos tipos de organización familiar, que, como se anticipó brevemente en la sección anterior, condicionan la presión de los individuos para socializarse básicamente dentro del ámbito doméstico o privilegian la socialización secundaria. A continuación se revisan algunas de las definiciones de organización familiar presentes en la antropología y las implicaciones que cada tipo tendría en la socialización.

#### 2.4.2 Familia y socialización.

La organización familiar es producto de una serie de factores entre los que destacan las condiciones económicas del entorno (Bastos, 1997) y las características del propio sistema significativo de cada cultura (Robichaux, 1997). En las culturas de tendencia individualista la familia funciona básicamente como responsable de la reproducción biológica y de la socialización primaria durante los primeros años de la vida de los hijos

<sup>18</sup> Una revisión de dicha propuesta fué realizada en la parte final de la primera sección del presente capítulo.

(Parsons, 1970). En las culturas holistas, la familia constituye el eje alrededor del cual se organizan y definen los individuos que la conforman. No sólo la socialización primaria se da en el contexto familiar, sino también otras estrategias de interacción social se organizan en dicho ámbito y suelen convivir más de dos generaciones en cada unidad doméstica. El establecimiento de matrimonios, alianzas productivas y laborales –entre otros– se dan en el mismo dominio familiar (Dumont, 1968), y están condicionados por ciertas características de la organización doméstica. Mientras que la familia de tipo individualista tiende a ser pequeña, a veces incluso de sólo dos miembros, la familia holista suele conjugar un conglomerado de familias extensas para, a través de un número importante de sujetos, poder cumplir todas las funciones de producción y reproducción del grupo familiar (Serna, 1996). Mientras más cohesionada esté la familia, mayores posibilidades tendrán de sobrevivir sus miembros. Ahora bien, esta cohesión implica una organización jerarquizada estricta en donde las subversiones son severamente castigadas<sup>19</sup>.

La familia no es sólo el espacio de convivencia íntima, lugar de expresión de la llamada cultura privada, es también una manera de presentarse ante la sociedad mayor (comunitaria o urbana). En nuestra sociedad conviven, de manera simultánea, dos formas de organización familiar una nuclear y otra extensa; sin embargo, en las ciudades se tiende cada vez más a la familia pequeña e inestable (Castells, 1996), mientras en otros espacios todavía persiste la familia esta extensa, numerosa y solidaria poseedora de rígidas normas de funcionamiento (De la Peña, 1984)<sup>20</sup>. Ambas estrategias implican modalidades diferentes de socialización, y por ende, de generación y transmisión cultural. Basta ver la importancia de la escuela y de los medios masivos

---

<sup>19</sup> Un mecanismo de castigo frecuente en sociedades de tendencia holista lo describe Dumont (1968) en su texto sobre la sociedad de castas en la India, en donde la infracción más severa es condenar al infractor a engrosar las filas de castas inferiores. Los raros casos de rebeldía a la jerarquía rígida terminan con un fuerte proceso de marginación social.

<sup>20</sup> De la Peña (1984) propone diferenciar entre ideología familiar y relaciones familiares con el fin de explicar la diferencia entre las normas que rigen a la familia como un modelo ideal y la prácticas con frecuencia conflictivas y contradictorias.

de comunicación en la socialización de los niños urbanos (Safa, 1986), frente al papel todavía fundamental de los abuelos o padrinos en la socialización de los niños indígenas y campesinos (Nutini y Bell, 1989) o al papel ambiguo de la escuela en las comunidades indígenas en toda América Latina (Moore, 1973)<sup>21</sup>. Las familias de migrantes indígenas en la ciudad se enfrentan a diferentes conflictos producidos por el contraste entre estas formas diferenciadas de socialización. Mientras en la ciudad la asistencia de los niños a la escuela juega un papel central para su inserción social posterior, para los indígenas la adquisición de competencias sociales se sigue dando básicamente dentro del seno de la familia.

La familia puede ser vista entonces como este espacio de toma de decisiones, establecimiento de valores morales y socialización de los modelos culturales en la que no faltan los conflictos y tensiones a pesar de que se deban obligaciones y lealtades. En términos de Durkheim es la primera instancia en la que se establece la solidaridad mecánica que obliga al seguimiento de imperativos morales en los que existe poco margen de negociación. La migración es un espacio posible para modificar la estructura de la familia —o al menos la posición de los diferentes miembros— aun cuando en muchos casos la decisión de desplazarse no corresponda a los individuos, sino a todo el grupo familiar (Massey, 1999).

### 2.4.3 La socialización en la migración

Las sociedades modernas se caracterizan cada vez más por su condición de diversidad, a pesar de encontrarse inmersas en la llamada “aldea global” (Hannerz, 1992). La

---

<sup>21</sup> En una buena parte de las comunidades indígenas de México y de otros países de América Latina como Guatemala, la escuela está jugando un papel central en la aculturación de los niños que empiezan a desplazar el uso de la lengua indígena por el español y a adoptar rasgos del modelo cultural hegemónico. Sin embargo, las propias comunidades reaccionan a este intento de aculturación interviniendo en la organización de las escuelas y últimamente participando también en la elaboración de planes de estudio (ver Rojas Cortés, 1999).

multiculturalidad ha obligado a replantear los estudios antropológicos tradicionales que se solían realizar en comunidades que se presumía eran homogéneas, aisladas y relativamente autosuficientes (Turner, 1994). Actualmente la mayor parte de las minorías étnicas estudiadas en México por la antropología ya no pertenecen únicamente al dominio de la descripción etnográfica en comunidades alejadas de los centros urbanos. Estos grupos se encuentran presentes de manera importante a lo largo de todo el territorio nacional en la mayor parte de las grandes ciudades como México (Arizpe, 1975; Mora, 1994; Serna, 1996), Guadalajara (Martínez Casas, 1998a, 2000a) y Tijuana (Lestage, 1998)<sup>22</sup>. En estos contextos se presentan relaciones de etnicidad nuevas, diferentes a las que tradicionalmente han caracterizado a la sociedad mexicana y que pasan desde una invisibilización de la población indígena urbana al abierto desprecio y rechazo a su presencia.

A finales del milenio, pensar en el término *comunidad* como una entidad coherente es cada vez más difícil<sup>23</sup>. Por un lado, la presencia de los medios masivos de comunicación impacta la manera en que construimos al mundo (Anthony Cohen, 1985)<sup>24</sup>. Empero, los migrantes traen consigo una visión del mundo diferente que se contrasta con la que impera en la sociedad en la cual buscan insertarse y que a pesar del conflicto cultural que así se presenta no abandonan, pues la hacen tanto su medio de defensa como de identificación e integración social. Este proceso ocurre sobre todo en los casos en los que la migración no se realiza individualmente, sino de manera

---

<sup>22</sup> Menciono específicamente estas tres ciudades de México porque es en donde se han realizado estudios antropológicos sobre la migración indígena. Además, el INEGI tiene registrada una presencia indígena en la mayor parte de las capitales de los estados de la república y las fronteras norte y sur del país. Así mismo, existe estudios sobre la presencia de asentamientos indígenas en ciudades de Estados Unidos (ver Besserer, 1997).

<sup>23</sup> Una interesante reflexión al respecto la realizó Abner Cohen (1974) en relación con la creación de comunidades en las ciudades de África con fuerte presencia migratoria. Más adelante revisaré algunas de las implicaciones que tiene la etnicidad en el México urbano actual.

<sup>24</sup> Anthony Cohen (1985) propone la existencia de comunidades simbólicas en contraste con las comunidades territoriales. Plantea, a partir de las comunidades de habla de Weber, la existencia de conjuntos de personas unidos por sistemas simbólicos que no necesariamente comparten el mismo espacio físico pero que mantienen fuertes vínculos entre sí para garantizar la comunalidad.

grupal, constituyéndose en la ciudad unidades familiares o grupos de paisanos, o bien grupos con la misma identidad étnica. Los grupos de migrantes ofrecen, entonces, resistencia a las presiones que sobre de ellos son ejercidas no sólo por el entorno social sino incluso por el medio físico, y de alguna manera muestran cierta refractariedad a las influencias de los medios masivos de comunicación o a la influencia de instancias institucionales (Camus, 2000; Cohen, 1974). De todos modos, la migración obliga a los habitantes de las comunidades a establecer interacciones con individuos con quienes no necesariamente comparten ni valores, ni creencias, ni prácticas, ni un sistema lingüístico (Gumperz, 1996). Lo anterior lleva a que se establezcan diferentes niveles de interacción en la medida en la que los sujetos se ven obligados a presentarse ya sea como individuos o como partes de un grupo, frente a diferentes instancias sociales o institucionales. En los diversos estudios sobre migración a las ciudades el tema de las estrategias que presentan los indígenas para interactuar con los distintos actores sociales con los que tienen que comunicarse ha sido escasamente abordado. A partir de la idea bakhtineana de negociación para la construcción de los significados (Bakhtine, 1977; Holland y Quinn, 1987), me propongo abordar este tema contrastando los modelos culturales indígena y urbano que se refuncionalizan en la migración.

A manera de resumen me gustaría proponer que se habla con bastante libertad de cultura tanto cuando se hace referencia a la condición que caracteriza a la especie humana, como cuando se trata de definir al sistema de prácticas, valores y creencias que identifican a un grupo social (Ochs, 1996). En el presente texto no pretendo elaborar un concepto más idóneo de cultura, pues eso me llevaría a realizar un trabajo exclusivamente teórico sobre la historia de los diferentes componentes que han caracterizado a dicho concepto a lo largo de la historia. Simplemente me interesa retomar la idea –como ya mencioné en la primera sección de este capítulo– que comenzó a circular entre los antropólogos a partir de la década de los años sesenta de

que la cultura antes que nada *significa*<sup>25</sup> al mundo social (Leach, 1976; de la Peña, 1998). En términos lingüísticos el significado de los signos ha tratado de abordarse desde diversas perspectivas teóricas<sup>26</sup>. Pero sólo hasta hace poco tiempo empezaron a introducirse consideraciones de tipo social que han permitido un acercamiento de los métodos analíticos de la lingüística con los marcos teórico-metodológicos de la antropología (ver el trabajo editado por Gumperz y Levinson, 1996).

Cuando se trata de abordar el problema de la significación cultural es importante definir cuidadosamente los diferentes contextos en los cuales se llevará a cabo la observación (Roseberry, 1989). Para eso, el análisis específico de situaciones comunicativas puede ayudar a establecer algunos de los patrones en los que los individuos se ven obligados a interactuar (Hamel, 1990; Duranti y Goodwin, 1992). Sin embargo, es finalmente en la descripción de situaciones cotidianas en las que se pone en evidencia la coherencia —o los conflictos y tensiones— de los sistemas significativos, especialmente cuando éstos se contrastan con individuos ajenos a ellos. La descripción de diferentes ámbitos de interacción es probablemente la mejor manera de abordar este problema. Los migrantes indígenas en la ciudad se ven obligados a interactuar con diferentes sectores de la población urbana y con sus propios paisanos en distintas situaciones comunicativas. En muchas de ellas está presentes, como mencioné anteriormente, relaciones de etnicidad que dificultan la negociación de los significados que se comparten.

En la discusión actual sobre migración, se plantea el problema de la asimilación de

---

<sup>25</sup> La definición que retomo de cultura es de Varela (1997) y en ella se plantea que "(es) el conjunto de signos y símbolos que transmiten conocimientos e información, portan valores, suscitan emociones y sentimientos, expresan emociones y utopías" (p. 48). La significación, como lo definí en la primera sección de este trabajo se construye a partir de un mínimo común de estos rasgos que se puede llamar *modelo cultural* que se actualiza cada vez que se pone en práctica en una interacción concreta. Sin embargo es importante anotar como lo hace Hannerz (1996) que no se puede hablar de un acceso homogéneo a los modelos culturales y que, es precisamente en esta desigual distribución, que la antropología debe sentar su campo de análisis.

<sup>26</sup> Ver la primer parte de la primera sección de este trabajo.

los migrantes como el tema central en términos de cultura (ver Alba y Nee, 1999; Gans, 1999; Rumbaut, 1999 y Zhou, 1999). Este trabajo implica una revisión crítica de aquellas investigaciones que han propuesto que la asimilación, la aculturación o la proletarianización es la única opción de los migrantes pobres en las grandes ciudades de México. En cambio, propongo que la resignificación de la cultura indígena en el contexto urbano, a pesar de los conflictos presentes en dicho proceso, es una de las estrategias de cambio social y cultural presentes en los inicios del siglo XXI. A lo largo de este trabajo pretendo mostrar que entre los migrantes otomíes se mantiene el modelo cultural con el cual arriban a Guadalajara, pero se adapta a las diferentes situaciones en las que los indígenas interactúan en la ciudad, lo que implica el establecimiento de nuevas relaciones de etnicidad. Estas nuevas relaciones de etnicidad se están construyendo en los espacios urbanos de país pues las comunidades indígenas no son ya exclusivas del ámbito rural y según los datos del censo del año 2000 se están generando ahora en las ciudades de más de 100 000 habitantes.

### 2.4.4 La etnicidad como resultado de la socialización entre comunidades asimétricas.

La etnicidad ha sido definida como un aspecto de las relaciones sociales entre agentes que se consideran a sí mismos como culturalmente diferentes de los miembros de otros grupos con quienes tienen algún tipo de interacción (Eriksen, 1993:18). Puede también ser vista como una forma de identidad social a partir del contraste con otros (Anderson, 1983:62). La etnicidad se refiere tanto a ganancias como a pérdidas en la interacción y a mecanismos específicos de negociación para la significación, sobre todo, de la identidad grupal en los cuales cada grupo establece estrategias específicas de categorización de lo propio y lo ajeno (Bloch, 1998:287). La etnicidad involucra relaciones de poder casi siempre asimétricas (Royce, 1982:13-24) producto de procesos históricos y discursivos que “marcan” a los sujetos considerados como “étnicos”. Esta peculiarización de la etnicidad da lugar a cargas emocionales tanto de pertenencia



como de rechazo que permean a esta forma particular de identidad (Epstein, 1978:45-62). Para Epstein la etnicidad implica un sistema de imperativos morales (ethos) que obliga a los individuos a lealtades y solidaridades con su grupo étnico. Esta misma idea, junto con la de un fuerte cuerpo que garantiza el control social, es presentada por Abner Cohen (1969) en su estudio sobre los Hausa en Ibadán, donde muestra las redes solidarias étnicas que generan enclaves con especializaciones laborales en las ciudades africanas.

En el caso de México, la etnicidad como identidad grupal –presentarse como nahuatl, otomí o huichol– suele ir acompañado con un fuerte componente comunitario. Más que otomí, se es otomí de Santiago Mexquititlán o huichol de San Andrés. Goffman (1961) se refiere a este tipo de conformación identitaria como *sobrecomunicada*, especialmente en aquellos casos, como al que hago referencia, en el que esta identidad surge únicamente en rituales públicos y ante instituciones que han favorecido la politización de la etnicidad en nuestro país. En otros contextos de interacción, la etnicidad suele *subcomunicarse*, es decir se asume como una identidad poco deseable que más vale disimular. Entre paisanos, las relaciones de etnicidad prácticamente no aparecen, pues no se da la presencia de contraste cultural a la que hace mención Eriksen (*op. cit.*: 134).

Los estereotipos son parte de las relaciones interétnicas y permiten la definición de los propios límites identitarios. Los otros grupos casi siempre presentan defectos que la propia etnia no presenta. Sin embargo, en las relaciones muy asimétricas los estereotipos afectan a la propia conformación identitaria de manera negativa. El grupo contrastante es “mejor en todo” (o casi todo) y son pocos los espacios de negociación que se pueden dar, sin embargo existen (Comaroff y Comaroff, 1992:80). En México las relaciones de etnicidad son de este tipo, la cultura llamada mestiza “es mejor en casi todo” (salvo en la posesión de tradiciones y folklore) y ser indio condiciona una serie

de connotaciones negativas asociadas a su posición de desarrollo inferior tanto en lo material como en otros aspectos de la cultura<sup>27</sup>. Empero en una buena parte de los mitos de origen y los relatos sobrenaturales indígenas los *hombres verdaderos* son ellos y se identifica a los demonios y otras criaturas indeseables con personajes blancos o mestizos<sup>28</sup>. Estos estereotipos no son homogéneos ni implican el mismo grado de actitud negativa hacia los grupos culturalmente diferentes. Mitchell (1956) encuentra que en Africa existe siete grados distintos de estereotipos que van desde la posibilidad de establecer vínculos de parentesco por alianza (matrimonio), hasta la imposibilidad de coexistir en el mismo territorio (Apartheid), pasando por diferentes grados de potencial convivencia social que incluyen la posibilidad o no de comer los mismos alimentos o solamente de saludarse al establecer relaciones comerciales.

Una de las fuentes de análisis de la etnicidad puede ser la migración, especialmente aquella en la que las diferencias culturales resultan muy importantes (ver Camus, 2000) pues las fronteras étnicas no necesariamente implican límites territoriales. Por el contrario, el estudio de la presencia indígena en ciudades latinoamericanas ha puesto en evidencia que los límites étnicos son tanto sociales como culturales y el cruce de dichos límites resulta complejo, tenso y difícil. Sin embargo, existe un continuo flujo de información, intercambio material y simbólico e incluso el cruce mismo de personas que dejan de pertenecer a una minoría étnica (Barth, 1969), lo que produce lo que Eriksen (*op. cit.*:46-50) llama *niveles de etnicidad* en la sociedades plurales. México, en la última modificación al artículo cuarto constitucional se define como un país multiétnico y pluricultural. Dicho artículo no ha sido todavía

---

<sup>27</sup> Es frecuente escuchar que las lenguas indígenas son únicamente dialectos y no lenguas pues "carecen de gramática" y que en esos idiomas "no se pueden expresar ideas abstractas".

<sup>28</sup> El *Zunthu* otomí es un espíritu que se roba las almas de los niños pequeños y les produce la muerte. Cuando resulta visible se torna en perro o en un hombre blanco y bien parecido que puede causar grandes desgracias a quienes tienen la mala fortuna de encontrarse con él. Durante mis primeros meses de trabajo de campo una de las situaciones que me produjo mayores dificultades para establecer una buena relación con los migrantes otomíes en Guadalajara fué el hecho de que pudiera causar *mal de ojo* a los niños pequeños. De poco sirvieron mis pretensiones de buena voluntad. Los blancos (y mientras más blancos peor) podemos causar todo tipo de males terribles a los niños.

reglamentado para su legislación en el territorio nacional<sup>29</sup> pero en varias entidades federativas se han realizados propuestas para su regulación. En todos los casos, la identidad étnica se asocia a un territorio específico y son escasas o nulas las menciones que se hacen a los indígenas migrantes, que, como ya mencioné, representan entre el 10 y el 20 por ciento de los hablantes de alguna lengua indígena en el país<sup>30</sup>.

Resumiendo, las relaciones de etnicidad implican mecanismos asimétricos de socialización que condicionan *hábitus* históricos y de clase distintos que dan lugar a estrategias de interacción social y a visiones del mundo también diferenciadas. Ser indio en México conlleva una serie de prejuicios que de entrada dificultan cualquier negociación en la diferencia. Ser indígena migrante es todavía más difícil pues ni siquiera se reconoce su existencia. En los casos en los que resultan evidentes se les asocia con algunos de los males urbanos como la mendicidad y la delincuencia. Los niños y jóvenes indígenas que han migrado muy pequeños o han nacido ya en la ciudad heredan este conflicto y lo llevan a su extremo máximo. Para ellos ser indígena es una mezcla de necesidad social condicionada por una familia corporativizada y una desgracia y/o vergüenza que les impide interactuar de manera satisfactoria con los diferentes sectores urbanos. En las siguientes secciones presento de manera más profunda esta problemática.

---

<sup>29</sup> La discusión sobre la ley sobre derechos y cultura indígenas ha sido una de las más polémicas en los últimos años en México. La propuesta originalmente enviada por el presidente Zedillo en 1999 al congreso fue rechazada. En mayo del año 2001 el nuevo presidente Fox envió otra propuesta a la cámara de senadores para su discusión y aprobación pero fue modificada de tal manera que muchos de los puntos nodales de la llamada "ley Cocopa", enviada por Fox, fueron matizados e incluso borrados en la nueva propuesta. En agosto de 2001, con la aprobación de la mayoría de los congresos locales (aunque no de aquellos estados con fuerte presencia indígena) fue aprobada la propuesta de ley y para el momento de la redacción de este documento la polémica permanecía.

<sup>30</sup> Según el XI Censo de población son un poco más del 10% pero según estimaciones del Instituto Nacional Indigenista esta población puede encontrarse en un 25% en las grandes ciudades de México, producto de la intensa migración por el desmantelamiento del campo mexicano. En el XII censo del año 2000 la cifra alcanza más del 13%.

### **3. Los dominios de interacción como contextos de significación**

El presente trabajo puede ser definido como un *estudio de caso extenso* tal como lo propone Mitchell (1983) en el cual se busca determinar una serie de condiciones que caracterizan situaciones de interacción social específicas denominados por algunos antropólogos como *análisis situacional* (Gluckman, 1971). El estudio de caso extenso pretende dar cuenta de la manera en que una serie de acontecimientos específicos en contextos también determinados se encadenan para reproducir una estructura social particular (Mitchell *op. cit.*: 103-104) o un modelo cultural que da lugar a mecanismos significativos propios de una comunidad cultural (Holland y Quinn, 1987). Metodológicamente se acerca al interaccionismo simbólico propuesto por Goffman (1961) en el que se plantean, entre otras categorías, la *presentación* de la persona en función del contexto de interacción –tanto lugar físico, como actores y coyunturas socio-históricas– así como las nociones de sobre y subcomunicación de ciertos aspectos de la identidad personal o grupal de los individuos.

A continuación buscaré definir los diferentes contextos en los cuales realizo mi trabajo de campo y las implicaciones analíticas que tienen, con la finalidad de poder establecer el universo en el que se lleva a cabo la investigación en la que me encuentro comprometida. Al concluir un primer intento de análisis (Martínez Casas, 1998a) sobre la socialización de los otomíes migrantes encontré que era imposible establecer un patrón que los caracterizara si se ignoraban los diferentes espacios y personas con quienes se relacionaban en la ciudad. De allí me surgió la idea de intentar definir dichos dominios para poder después establecer en qué situaciones tienen que negociar de manera más intensa su identidad y la cultura que domina en el contexto familiar. Los dominios de interacción que estudio son espacios sociales que, en ocasiones coinciden con espacios físicos, aunque en otras no (Spradley, 1980) y que en algunas perspectivas antropológicas son denominados como *arenas* (A. Long, 1992). Han sido

definidos, por un lado, a partir de largas entrevistas con migrantes otomíes en Guadalajara en las cuales ellos hablan de sus interacciones sociales específicas y, por otro, en la observación participante de su vida cotidiana en las diferentes actividades que los ocupan. Algunos de estos ámbitos se sobreponen, es decir, que no tienen límites rígidos, pero en general, la hipótesis de la que parto es que los migrantes deben aprender a interactuar socialmente de la mejor manera en cada uno de ellos, para lo cual necesitan desarrollar competencias comunicativas específicas (Fishman, 1972)<sup>1</sup>. Estos dominios corresponderían a la definición de Hannerz (1996) de *habitat de significado* pues propongo que en cada uno de estos ámbitos se genera un modelo cultural específico que marca las pautas de interacción y los mecanismos de significación de los otomíes en Guadalajara. A partir de las categorías de Goffman (*op. cit.*), en cada uno de estos dominios los sujetos se presentan de maneras específicas como miembros de una familia o de una etnia, como paisanos o como indígenas y establecen estrategias diferenciadas para producir los significados culturales.

### 3.1 La comunidad de origen: Santiago Mexquititlán

*En nuestro territorio conviven no sólo distintas razas y lenguas, sino varios niveles históricos. Hay quienes viven antes de la historia; otros, como los otomíes, desplazados por sucesivas invasiones, al margen de ella.*

**Octavio Paz. El laberinto de la soledad.**

Santiago Mexquititlán es una comunidad otomí que se ubica en el municipio de Amealco al sur del Estado de Querétaro y cerca de los límites de esta entidad con Guanajuato, Michoacán y el Estado de México<sup>2</sup>. Según sus propios habitantes y datos

---

<sup>1</sup> Fishman define dominios como aquellos contextos institucionalizados y su co-ocurrencias de comportamiento. Se suelen dar en contextos multilingües e involucran una gran variedad de interlocutores potenciales. Implican la decisión de una lengua y temas específicos y son herramientas analíticas útiles para el trabajo de las interacciones cara-cara (1972:441)

<sup>2</sup> Más adelante se incluye mapa.

censales de 1980 y 1990, la comunidad cuenta con 12,000 pobladores<sup>3</sup> ubicados en el Valle de Santiago. La comunidad se encuentra dividida en seis barrios (Van de Fliert, 1988). La mayor parte de la población es hablante de otomí (96% según el censo de 1990) y ésta es la única lengua que se escucha en el pueblo, tanto a nivel doméstico, como en las calles y pequeños comercios (Hekking, 1995)<sup>4</sup>. Santiago es un caso prototípico de los “pueblos de indios” en donde se concentra la población indígena de una región con poco contacto con el sector mestizo, en este caso, con el de Amealco –que es la cabecera municipal– y con el de las comunidades mestizas del municipio, probablemente como resabio de las políticas de “estancias” de la colonia (Galnier, 1990). En documentos de los siglos XVI y XVIII se hace constar la existencia del pueblo de Santiago (entonces Ixtapa o Mestitlán), constituido como una “república de indios” creada a partir de la expulsión de indígenas otomíes provenientes de Michoacán y el Estado de México hacia tierras altas de la región de Jilotepec en los límites de los actuales estados de Hidalgo y Querétaro:

*Don Alejandro Manriquez de Zúñiga Virrey y Capitán General que en este lindero presente hago merced a los indios del Pueblo de Santiago Mestitlán que por otro nombre se llama Istapa...que cae a dicha parte de la orilla del río que baja de Toluca (río Lerma), donde hace un rincón frente a la sierra...y de ella y de ellos que con justo y derecho títulos hubieren y dentro de los límites a lo que así mismo del de su posesión mando no sean despojados sin ser oídos, por fuero y derecho vencidos ante quien y como. Dada fecha en México a diez de enero de mil quinientos cuarenta años.*

---

<sup>3</sup> La referencia es de Van de Fliert, Lydia (1988) *Otomí en busca de la vida*. Universidad Autónoma de Querétaro. Una etnografía realizada a principios de los años ochenta en las comunidades de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tulpetec.

<sup>4</sup> Ewald Hekking (1995) realizó un estudio sociolingüístico en Santiago Mexquititlán en el que detalla la paradoja que existe entre una actitud negativa de los otomíes de esta región hacia su lengua materna en contraste con su continuo uso en casi todos los espacios de la comunidad.

## Una cara indígena de Guadalajara

Mapa de la República Mexicana donde se destacan el estado de Querétaro y los municipios de Querétaro y de Amalco.



*En el pueblo de Huichapan veinte y uno de octubre de mil setecientos ochenta años, ante el señor licenciado Don Juan de Dios Lozano, individuo del Real Colegio de Abogados de la Ciudad de México y Alcalde Mayor de este Partido, se presentó esta petición: Asencio Salvador, Alcalde Primero, Lucas Antonio, Alcalde Segundo de la República de Santiago Mexquititlán, de esta jurisdicción....Juramos en forma no ser de malicia y lo necesario no sabemos firmar...se les declare juntamente lo demás de sus quinientas varas donde les fue dadas para el dicho su asiento y fundación...<sup>5</sup>*

Cada familia en Santiago cuenta con una vivienda ubicada dentro de su predio agrícola, por lo que las casas se encuentran desperdigadas por todo el valle, irrigado por el río Lerma. Son frecuentes los bordos<sup>6</sup> y canales de riego, aunque el acceso al agua está cada vez más restringido y las tierras más húmedas se limitan a una pequeña sección del valle, constituida como ejido en los años 40 (barrio VI). El resto de los terrenos son propiedad privada; se obtuvieron a raíz de un primer reparto agrario después de la revolución en 1926 (Serna, 1996). En el Valle se producen principalmente maíz, frijol, haba y cebada. El rendimiento por hectárea varía, dependiendo del acceso al agua y de las condiciones climatológicas. La temperatura tiende a ser fría y no son extrañas las heladas durante los meses de octubre a marzo. La densidad poblacional ha sido relativamente baja, 38 habitantes por kilómetro cuadrado (Arizpe, 1976)<sup>7</sup> desde

<sup>5</sup> Paleografiado y compilado por Héctor Samperio Gutiérrez. Una copia de estos documentos, junto con registros de la historia y el establecimiento de límites territoriales y usos agrícolas de Santiago Mexquititlán se encuentran en la delegación Querétaro del Registro Agrario Nacional (RAN).

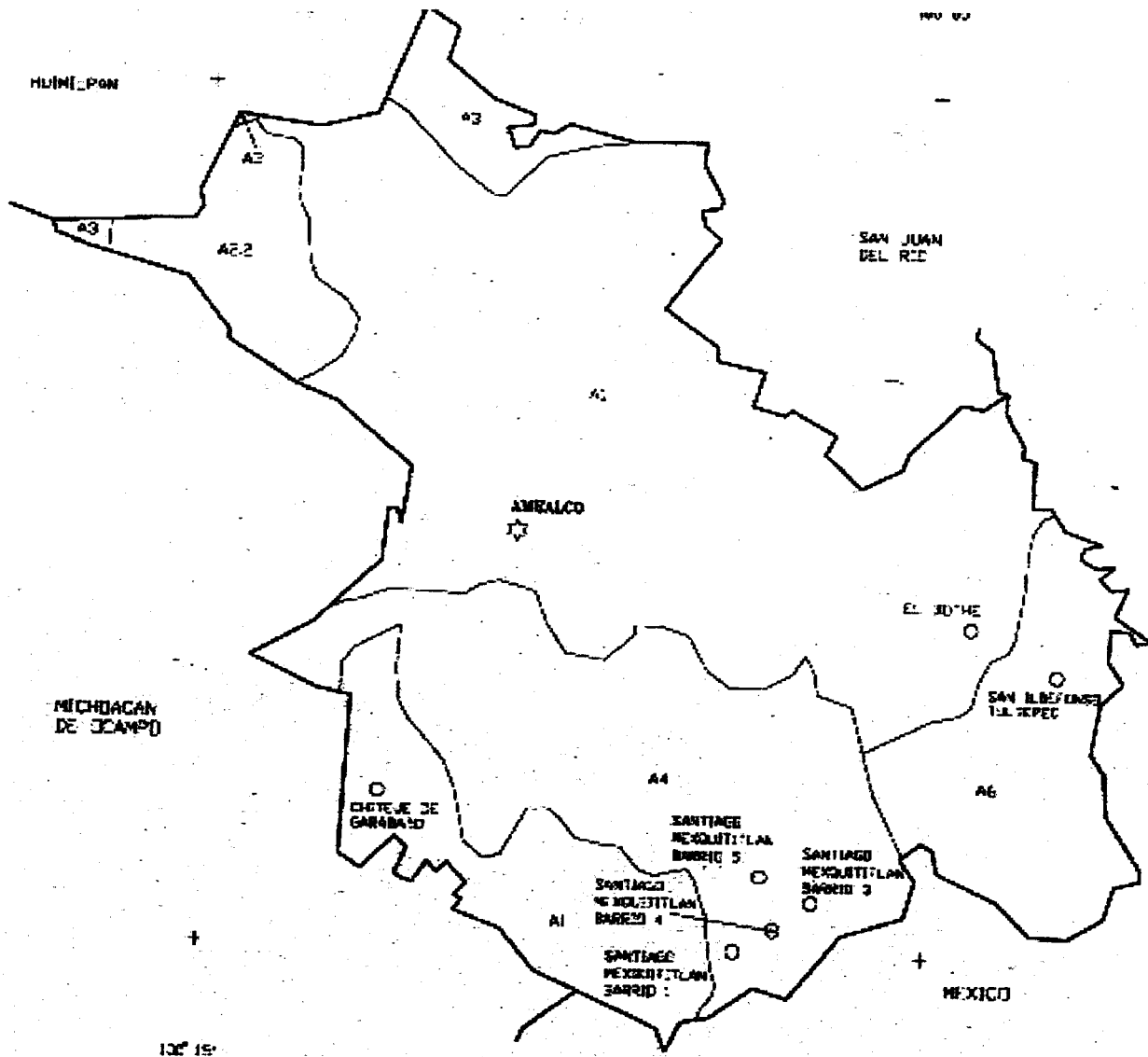
<sup>6</sup> Les llaman a sí a las pequeñas acumulaciones de agua que se generan durante la época de lluvia en hondonadas y cañadas y que duran hasta bien entrada la temporada de secas como depósitos de agua para riego esporádico y acuicultura de carpas.

<sup>7</sup> La investigación clásica de Arizpe sobre las *Marías* en la Ciudad de México es el único texto que analiza la situación de Santiago Mexquititlán como expulsora de población a las grandes urbes.



## Una cara indígena de Guadalajara

hace mas de treinta años, lo que muestra la extensión del valle y lo disperso de las viviendas. Los lugareños reportan que no hay familia en Santiago que no tenga miembros migrantes.



Mapa del municipio de Amealco en donde se marca la ubicación de Santiago Mexquititlán

Al ser propiedad privada, la tierra, en principio, podría ser heredada a todos los

Santiago al Distrito Federal es estacional, sin embargo “la emigración temporal y permanente de esta comunidad ha seguido un patrón definido. Sus causas inmediatas han sido ciertas condiciones internas de la comunidad, pero ha variado con el destino y el tipo de actividades en que se involucran los emigrantes, según las condiciones que les han sido ofrecidas por el exterior, específicamente en la Ciudad de México y otras ciudades de la república” (*Ibid*: 80). Según los lugareños la comunidad de Santiago existe desde hace más de cuatro siglos, aunque la historia oral sólo registra información a partir de la década de 1920 cuando se les otorgaron las tierras de la hacienda de La Torre que desde el siglo XVIII había absorbido la mano de obra indígena de la región. En la década de los 40 “la comunidad permanecía cerrada y conservaba fuertemente sus tradiciones indígenas, al grado de que las familias mestizas que vinieron a la región no se establecieron en Mexquititlán sino que fundaron pueblos cercanos, como Donicá, Loma Linda y La Piedad”( *ibid*: 81-82).

Los problemas de Santiago comenzaron en 1944 cuando perdieron parte de su dotación de agua , situación que se agravó notablemente cuando en 1947 se declaró una epidemia de fiebre aftosa, lo que provocó el sacrificio de todas sus cabezas de ganado. A partir de ese momento se inició la tradición migratoria de la región:

*Antes la gente tenía yuntas, algunos hasta dos, pero cuando vino la matanza en 1947 la gente se quedó pobre. Luego compraron caballos, pero los dejaban fuera y se les murieron y quedaron más jodidos todavía. Entonces la gente todavía no iba a México, pero luego ya se empezó a ir. Cuando Alemán, vinieron a matarme la yunta y el burro. entonces estaba yo bien, no tenía que salir, pero cuando los mataron empecé a salir a México, a trabajar en las obras.*

**Marcelo** (En Arizpe, 1976:82)

Además, el crecimiento poblacional generó la primera repartición de tierras a las

## Una cara indígena de Guadalajara

hijos; sin embargo, la tradición indica que debe heredar el hijo varón más joven (Galinier, 1990: 384). Leach (1976: 187) propone una lógica a dicha decisión para el caso de los Kachin de la Alta Birmania. Si el heredero es el hijo menor, el padre tiene el control de la tierra durante más tiempo, y cuando finalmente el hijo hereda, el padre, o ya falleció, o se encuentra mermado en su capacidad laboral. De esta forma, el hijo menor y su familia –entre los otomíes de Santiago rige la virilocalidad– se hacen cargo de sus padres ancianos hasta su muerte<sup>8</sup>. Este esquema de herencia de la tierra obliga a los hijos mayores a migrar para garantizar su sustento y el de sus familias. Muchos de ellos tienden a migrar sólo de manera temporal, hasta que logran reunir el suficiente dinero para comprar un pedazo de terreno agrícola, preferentemente el de su propia familia.



Asentamientos dispersos en el Valle del río Lerma en Santiago Mexquititlán, Querétaro.

Arizpe (*Op. cit*) plantea que la migración de los santiagueños es multifactorial. Ella encuentra que, a diferencia de los mazahuas, el ingreso de los otomíes de Santiago en los años 70 permitía vivir a la familia (nuclear) de las ganancias de la cosecha, salvo en los años “malos” en los cuales la producción de maíz se vería afectada por fenómenos climatológicos (*ibid*: 31). Esta autora encuentra que una buena parte de la migración de

<sup>8</sup> Las familias otomíes, como mencioné anteriormente mantienen un patrón de organización extenso en el que conviven al menos tres generaciones en cada hogar. Los hijos al casarse llevan a la casa de su padre a vivir a sus esposas y se mantienen allí hasta que logran comprar un terreno, migran, o muere el padre (si ese hijo es el menor heredaré la tierra y la casa familiar).

nuevas generaciones lo que disminuyó la dotación familiar:

*En 1933 a cada uno nos tocó de 2 a 4 hectáreas, pero con 8 o 9 de familia ahora ya toca a un cuarto a cada uno. ¿Usted cree que puedan vivir? La gente empezó a salir desde endenantes, pero ahora sale toda porque aquí no viven. La gente crece y la tierra no.*

**Jerónimo.** (En Arizpe, 1976:83)

Sin embargo, hasta los años 50 la migración fue fundamentalmente estacional. A partir de los 60, lo que para los padres había sido una estrategia de complementación del salario, para los hijos que no podían heredar todavía la tierra (o jamás la heredarían según el caso), se convirtió en un medio de supervivencia. Así mismo se comenzó a ver un importante flujo migratorio de las muchachas jóvenes que viajaban a la Ciudad de México como empleadas domésticas. Otros iban a Monterrey, Guadalajara y otras ciudades como tejedores de sillas de bejuco, oficio tradicional en el pueblo. (*ibid*: 84)<sup>9</sup>.

Para principios de la década de los setenta, los nietos de los propietarios originales ya salían regularmente a trabajar fuera para complementar el ingreso de la familia en Santiago. Sin embargo, el vínculo que mantenían con su comunidad permanecía estrecho. Es frecuente, a partir de esta fecha, la presencia de padres relativamente viejos o enfermos que envían a todos sus hijos a las grandes ciudades con el compromiso de regresar a ayudar en el tiempo de siembra y cosecha y de contribuir al sostenimiento de la familia en Santiago (Serna, 1996). Por otro lado, estos jóvenes encontraron en la ciudad la oportunidad de mejorar su conocimiento del español o de capacitarse en quehaceres diferentes al trabajo del campo, lo que originó que algunos de ellos decidieran no regresar a Santiago. “En general los otomíes de Santiago se muestran desconfiados, e incluso hostiles hacia la sociedad nacional. Tienen una clara conciencia étnica, pero ambivalente en su apreciación. Por una parte,

---

<sup>9</sup> Actualmente, muchos de los otomíes migrantes, aunque ya no trabajan de manera continua el tejido de sillas de bejuco, tule y palma, lo siguen haciendo para sus familiares y vecinos.

se expresan despectivamente de todo fuereño o mestizo , por ser “mexicano”... Al mismo tiempo se sienten marginados, menospreciados” (*ibid*: 88):

*Nosotros tenemos nuestra lengua, así cómo hablamos, pero de qué sirve si no podemos entender como se habla [el castellano], estamos como burritos, no entendemos.*

**Alejandra.**

Según Arizpe esta conciencia étnica influye en el estilo migratorio de la población de Santiago. “Condiciona el desinterés o franco rechazo por parte de los indígenas a adquirir una preparación escolar o técnica... Por lo que pudimos apreciar, las relaciones inter-étnicas son difíciles ya que los indígenas y mestizos se desprecian abiertamente” (*op. cit*: 90). Lo anterior lo pude constatar en una de mis visitas a Santiago, cuando el cura de La Torre, pequeña comunidad mestiza adyacente que cuenta con parroquia<sup>10</sup> dejó en tres ocasiones “plantados” a los otomíes para una entrevista prematrimonial, y no fue hasta que vio que yo los acompañaba que accedió a verlos. Además en el mercado de Amealco, la cabecera municipal, la zona de expendio de comida donde existen mesas, está vedada para los indígenas. Cuando quisimos comer –mis informantes y yo– tuvimos que hacerlo de pie en una mesa fuera de la zona de venta o sentados en las escaleras de acceso a la plaza del mercado. Un día encontramos un gran molcajete con salsa del cual yo me serví varias veces mientras los otomíes me miraban y sonreían. Uno de los niños otomíes intentó servirse y apareció una mano que rápidamente retiró la salsa de nuestro alcance: yo podría gozar de la salsa, pero no los indígenas que me acompañaban.

Esta relación tensa y desconfiada llevó el pasado 5 de febrero de 1998 a un grupo

---

<sup>10</sup> A pesar de que Santiago es 10 veces mayor que La Torre, no cuenta con párroco o con servicios religiosos regulares y los otomíes, tanto de Santiago, como de San Ildefonso Tulpetic (las dos principales comunidades otomíes del municipio de Amealco) deben acudir a solicitar servicios religiosos a la pequeña comunidad mestiza.

de otomíes de Santiago a apedrear el camión del gabinete presidencial durante la ceremonia de conmemoración de la constitución de 1917 en la Ciudad de Querétaro<sup>11</sup>. Demandaban la atención del secretario de Agricultura y Recursos Hidráulicos o del propio presidente Zedillo para solucionar el recorte al suministro de agua en los canales de riego del valle de Santiago que ha generado una importante disminución en la productividad agrícola de la región, lo que provocó desabasto, hambre y un incremento en la tasa de migración. Para el ciclo agrícola de 1998, la sequía provocó que cerca de la mitad de los terrenos aptos quedaran sin sembrar o se destinaran al cultivo del cempaxochitl, o “flor de muertos” que pueden comercializar hacia fines de año. Esto dio lugar a una presión mayor por obtener recursos fuera de la región. En la fiesta patronal de julio de 1998 la presencia de santiagueños migrantes correspondió a más de la mitad de la concurrencia. La fiesta es un buen pretexto para volver a casa, pero aún mejor para aportar liquidez a las precarias condiciones de la familia que se mantiene en la comunidad<sup>12</sup>. La cantidad de dinero que circula durante el fin de semana de la celebración del “señor Santiago” le permite a los pobladores hacerse de dinero en efectivo para adquirir los alimentos que les será imposible producir durante un mal año o para atender los requerimientos financieros de enfermedades o fiestas.

La fiesta que se celebra el 25 de julio congrega a una buena cantidad de migrantes de todos los rincones del país y el sur de Estados Unidos. Se organizan viajes especiales. Para la fiesta del 2001 sólo de Guadalajara se contrataron seis camiones de turismo que permanecieron en Santiago toda la semana de la fiesta. De Monterrey llegaron dos, otro de Tijuana y uno más de Reynosa. En estos dos últimos viajaban

---

<sup>11</sup> *La Jornada*, 6 de febrero de 1998. Este incidente provocó el encarcelamiento de dos otomíes de Santiago miembros del Frente Zapatista de Liberación Nacional. En las conversaciones de marzo del 2001 entre el EZLN y el gobierno federal una de las condiciones para entablar el diálogo entre el gobierno y la guerrilla fue la liberación de estos indígenas presos en la ciudad de Querétaro, la cual hasta el momento (agosto de 2001) no sólo no se ha llevado a cabo, sino que ha provocado reacciones verbales del gobernador de la entidad contra los indígenas a quienes considera “peligrosos, borrachos y flojos” (*La Jornada* 27 de marzo de 2001).

<sup>12</sup> Mas adelante hablo de la fiesta patronal y los migrantes

## Una cara indígena de Guadalajara

otomíes que han migrado al sur de Estados Unidos a Santa Rosa, California y San Antonio, Texas.



Fiesta del Señor Santiago



Procesión del Señor Santiago el día de su fiesta

Tal como en Guadalajara, los otomíes migrantes se concentran en unos cuantos grupos bien delimitados e identificados por ellos mismos en la Ciudad de México y en otras grandes ciudades como Monterrey. Desde los años 70 Arizpe y su equipo los encontraron en dos asentamientos en la zona de Coyoacán. Actualmente, uno de estos grupos presenta una batalla legal con el Departamento del Distrito Federal para que se les otorgue un predio que tienen invadido desde los años ochenta en la colonia Roma (Ukeda, 2001). Sin embargo, el 4 de abril de 1998, según una versión periodística vecinos del lugar incendiaron las viviendas de lámina de cartón donde vivían perdiéndose sus escasas pertenencias y toda la mercancía con que comercian para sobrevivir<sup>13</sup>. Este caso de los otomíes de la colonia Roma, es una muestra de la manera en que la ciudad tiende a discriminar a estos grupos de inmigrantes.

---

<sup>13</sup> *La Jornada* 5 de abril de 1998.



Serna (1996) menciona que en los años ochenta en la Ciudad de México y en la capital de su estado, los otomíes de Querétaro, especialmente las mujeres, se dedicaban principalmente a la mendicidad. En el caso de quienes viven en Guadalajara y de los que permanecen en Santiago, la mendicidad es vista como una actividad poco honesta, aunque justa cuando se trata de obtener dinero de mestizos más adinerados o de los extranjeros. Les molesta profundamente ser fotografiados mientras elaboran o venden sus artesanías, pero permiten las fotografías si a cambio se les otorga una buena propina:

*Ellos tienen lana de sobra y nosotros no tenemos nada.*

**Rosa.**

Los patrones migratorios de los otomíes del municipio de Amealco, tal como lo ha encontrado Serna (*ibid*) se diferencian bastante de sus paisanos no-indígenas. Los primeros migran menos y de forma familiar, mientras que los segundos lo hacen de manera individual y como una práctica cotidiana. Este autor menciona que es difícil encontrar un adulto joven mestizo en Amealco que no haya recurrido a la migración temporal o definitiva como experiencia que indica su maduración y su capacidad de contribución al gasto familiar. En cambio los otomíes son más resistentes a las mudanzas y cuando lo hacen mantienen un vínculo muy fuerte con su comunidad, que se manifiesta no sólo con el envío de dinero, sino con su participación en las festividades familiares y religiosas. Otro rasgo notable fue el establecimiento de redes de migración. Serna propone que debido a la baja escolaridad de los indígenas, éstos requieren de una garantía de ocupación para migrar, lo que los obliga a hacerlo únicamente dentro de un estrecho sistema de redes en las principales ciudades del país. Los no-indígenas, aunque utilizan contactos para migrar, pueden aventurarse a otras regiones del país, e incluso de Estados Unidos de manera autónoma.

Yo propongo que, además de las explicaciones de Serna (*ibid.*) y de Arizpe(*op.*

*cit.*) sobre las diferencias existentes entre la migración otomí y otro tipo de migraciones provenientes de poblaciones cercanas, que la otomí también está influenciada por su particular modelo cultural y por las estrategias específicas de resignificación que utilizan en el medio urbano. La densidad de las redes de migrantes y su continuo intercambio con sus paisanos tanto en el medio urbano como en su comunidad de origen debe obedecer tanto a factores de tipo demográfico, económico y educativo, como a elementos propios de su peculiaridad cultural. La población otomí de Santiago Mexquititlán se constituye en lo que Anthony Cohen (1985) ha llamado una *comunidad simbólica* y Villoro (1998) denomina como *comunidad moral*, en la que el cumplimiento de imperativos morales impuestos desde la comunidad se obedece en los diferentes destinos de migración gracias a un intrincado sistema de cargos que posee miembros en las diferentes ciudades del país en las que viven paisanos.

### 3.1.1 El sistema de cargos en Santiago y la peregrinación a Atotonilco, Guanajuato

Según Marcelo Abramo-Lauff (1998), el sistema de cargos en Santiago se origina en el hecho de que el templo que se ubica en el Barrio Centro (o Barrio I) pertenece a los propios otomíes y no a la parroquia, que se encuentra ubicada en una comunidad mestiza. Eso obliga a un estricto y autoritario sistema jerárquico en el que las diferentes autoridades se articulan para la organización de las fiestas y rituales de la comunidad. Existen cuatro o cinco mayordomos (dependiendo del año). Los dos principales son para el Santo Patrono Santiago, uno o dos más para San Isidro Labrador y otro para la Guadalupana. Cada mayordomo cuenta además con el apoyo de dos cargueros que son quienes trasladan las imágenes en procesión alrededor y dentro del templo. Estos cargueros son también rezadores y durante los días de fiesta se ubican dentro del templo recitando oraciones cerca de la imagen que les corresponde custodiar. La gente les da ofrendas de alimentos, dinero y velas de cebo para la imagen de cada santo.

Estos primeros cargos se organizan en una especie de asamblea que elige a

## Una cara indígena de Guadalajara

quienes administran los recursos del templo y de los santos. El cargo de administrador se llama *fiscal* y existen fiscales primeros y segundos. Todos los domingos de tianguis y durante las fiestas patronales los fiscales cobran a los vendedores que se instalan alrededor del templo una especie de *derecho de piso*. Este dinero se utiliza la mitad para el propio templo y la otra mitad para las festividades en actividades como son la música y los juegos pirotécnicos. Durante las fiestas de Santiago y San Isidro se reciben visitantes de otras comunidades otomíes adyacentes a Santiago como son San Ildefonso Tulpetec y San Miguel Temascaltepec. Cada comunidad llega con grupos de danza y música y es recibida y atendida por los fiscales con los recursos reunidos por limosnas y por las cuotas de los tiangueros.

El sistema de cargos lo complementan los celadores. Estos últimos tienen una mayor relación con el párroco y, en general, con la institución católica, lo que los lleva a ser mal vistos por los primeros cargueros. Sin embargo, una buena parte de la comunidad mantiene estrechos vínculos con los celadores, que supervisan la vida y decisiones de los otomíes de Santiago tanto en la comunidad como fuera de ella, pues una buena parte de los celadores radican en ciudades del interior de la república<sup>14</sup> o en el Distrito Federal. Los celadores, además de supervisar (o *celar*) la vida cotidiana de sus paisanos, organizan las peregrinaciones a Atotonilco en Guanajuato. La peregrinación para mujeres se realiza la primera semana de octubre de cada año y la de los hombres se lleva a cabo a principios de diciembre. Es importante mencionar que en ambos casos las labores agrícolas están paradas. En octubre porque está madurando el producto, justo antes de la cosecha, y en diciembre ya se levantó la producción de maíz.

La peregrinación en realidad se inicia meses antes con el ritual conocido como *La*

---

<sup>14</sup> En una entrevista con uno de los celadores de Santiago, me reportó que en el año 2001 había migrantes con este cargo en la Ciudad de México, Guadalajara, Monterrey, Tijuana, Reynosa, Saltillo y la Ciudad de Querétaro.

## Una cara indígena de Guadalajara

*Conquista.* En este ritual se recorren a pie todas las casas de los otomíes tanto en Santiago como en otras ciudades para invitarlos a Atotonilco y con ello conquistar almas para su purificación. El recorrido lo inician los celadores solos y se les van sumando quienes los acompañarán a Guanajuato. En cada casa son recibidos con comida y bebida y se dan los argumentos tanto para ir a la peregrinación como para quedarse en la casa. Finalmente se contabiliza el número total de asistentes para contratar los camiones para el viaje y se inicia la peregrinación un domingo temprano saliendo de algún templo. En el caso de Santiago, del Barrio Centro (Barrio I). En Guadalajara, de la Parroquia de Santa María en el Cerro del Cuatro.

Los asistentes a la peregrinación se visten de blanco y llevan una cuerda amarrada a la cintura que se denomina *disciplina* con la que se darán golpes en todo el cuerpo. Además llevan en la cabeza una corona de espinas en la que entretejen flores. Se quedan en Atotonilco hasta el sábado por la noche y arriban a la comunidad o a las diferentes ciudades el siguiente domingo después de su partida. Al llegar llevan puestas sus ropas blancas, un velo también blanco y flores en la cabeza. Son recibidos por sus familias y vecinos con grandes comilonas y se considera que quienes asisten a la peregrinación regresan purificados y tienen el poder de comunicar su pureza a quienes los reciben a su regreso.

Durante la peregrinación los celadores apadrinan a los asistentes para la coronación de espinas y la flagelación y se convierten en una especie de confesores pues reciben toda la información acerca de la vida de sus ahijados de peregrinación, con lo que aumentan su poder sobre ellos. No solamente son intermediarios entre la iglesia y los otomíes, sino que también conocen todos los secretos de sus vigilados. Esta relación de vigilancia puede durar toda la vida y es común que los celadores también sancionen las decisiones de los demás, a partir de esta relación de vigilancia tan estrecha. Durante la realización de la fiesta de Santiago, la única función de los

## Una cara indígena de Guadalajara

celadores es organizar el viaje a la comunidad en camiones alquilados y alguna peregrinación, así como las ofrendas de los migrantes al templo<sup>15</sup>. Una vez en Santiago, se subordinan a la autoridad de los fiscales, cargueros y mayordomos.

En general, todos los cargos son responsabilidad no solo del carguero, sino de toda su familia. El mejor ejemplo son los asistentes de los mayordomos que son quienes cargan las figuras de los santos en procesión y únicamente ellos y sus familias pueden tocar las imágenes para tal fin. El prestigio que reviste el cargo se ve también en toda la familia que goza del respeto de la comunidad gracias a las responsabilidades de los jefes del hogar<sup>16</sup>.

### 3. 1.2 Nos vemos en Santiago el 25 de Julio: los migrantes y la fiesta patronal

El Santo Señor Santiago, como se le conoce en Mexquititlán, es asignado como patrono de la comunidad desde el siglo XVI (1538) cuando se funda el pueblo de Amealco con población otomí y chichimeca. La población otomí se asentó en las márgenes del río Lerma mientras que habitantes de origen español y francés ocuparon la cabecera municipal (Samperio, 1988). Existen en Querétaro varias comunidades encomendadas a dicho santo –aparentemente muy popular entre los españoles del siglo XVI– e incluso la capital del estado ha sido conocida en distintos momentos de su historia como Santiago de Querétaro.

Como ya mencioné, la fiesta del Señor Santiago se lleva a cabo el 25 de julio, día en que según la tradición católica llegaron los restos del apóstol a la ciudad gallega de Santiago de Compostela, lo que convirtió a este santuario en un popular centro de

---

<sup>15</sup> En la fiesta del 2001 los celadores organizaron un acto de desagravio por las ofensas cometidas por los migrantes en la comunidad en la fiesta del año anterior. La peregrinación se llevó a cabo desde la entrada del pueblo, hasta la iglesia del Barrio Centro y llevaron flores, velas y un nuevo sahumerio para el templo.

<sup>16</sup> En una sección mas adelante explico los nombramientos de cargos en Santiago.

## Una cara indígena de Guadalajara

peregrinación en la edad media en Europa. Durante la conquista de México se atribuyeron varias de las victorias sobre indios renuentes a la presencia española a la milagrosa intervención del santo: “En el discurso de los cronistas, el símbolo aterrador de Santiago, jinete en su blanco caballo, se constituye en la mediación por excelencia entre el aniquilamiento del mundo indígena y la consolidación de la cultura de la conquista” (de la Peña, 1998:85). Pareciera entonces una ironía que los otomíes tomen al símbolo como pretexto para la mayor se sus fiestas.

Pero Santiago es también un símbolo de fertilidad asociado a rituales agrícolas y el mes de julio es crucial para el aseguramiento de la cosecha más importante del año. El maíz se sembró después de la semana santa; el 15 de mayo (día de San Isidro Labrador) debe de haber brotado y encontrarse tierno, y para julio las lluvias deben de estar en su apogeo garantizando el crecimiento de la milpa. Santiago representa la condición étnicamente subordinada de los otomíes, pero también su vínculo con la vida y la tierra de la que dependen.



Esculturas de Santiago adornadas con flores y espigas de maíz

La fiesta se inicia desde el día anterior,s con la limpieza y arreglo del templo. La

## Una cara indígena de Guadalajara

mayordomía de Santiago –la principal de la comunidad– asigna tareas para este fin tanto a residentes como a migrantes. En la fiesta del año 2000 les tocó a los residentes en Guadalajara cooperar con las flores para el interior del templo. Eso obligó a que el viaje se adelantara un día para poder estar en Santiago desde la mañana del 24 de julio con un buen cargamento de gladiolas, nubeblandas y crisantemos. Todas las imágenes de la iglesia son también decoradas. Especialmente las esculturas, que permiten una mayor profusión de adornos. La decoración consiste en cadenas de flores, espigas de maíz y ristras de pan de trigo y frutas. Obviamente el santo más adornado es el señor Santiago a caballo pero también las imágenes de San Isidro y de la Guadalupeana tienen prioridad sobre otras. Las mayordomías de cada una de las imágenes son responsables de su adorno. Cada año se estrenan en estas fechas grandes servilletas blancas con bordados geométricos multicolores que cubren los altares laterales, así como nueva ropa para las representaciones de la Virgen María y su hijo, a quien cubren con el gorrito bordado característico de los bebés otomíes.

Durante la noche se vela en el templo y se empiezan a realizar rituales por parte de los “rezadores” que corresponden a los cargueros de cada imagen. Los rezadores queman copal en sahumeros que pasan por el cuerpo de las personas y reciben delgadas velas de cebo que colocan en el santo adecuado a la naturaleza de la petición. Cada familia otomí prefiere a un rezador con quien ya tiene a veces una larga tradición de lealtad. Se le besa la mano al entrar al templo y se le pide su intercesión para la solución de alguna enfermedad o crisis familiar. La familia completa acude al ritual y hace además ofrendas de alimentos, dinero y flores para el templo. En cada uno de los altares laterales, además de las imágenes religiosas, existen figuras de yeso con forma de cráneos humanos que, según me explicaron, representan a los antepasados más importantes. Las oraciones y peticiones se realizan en otomí y los rezadores se muestran celosos de ser observados durante la realización de sus rituales. Jamás me han permitido fotografiarlos o filmarlos. Tampoco permiten la entrada del sacerdote

## Una cara indígena de Guadalajara

dentro del templo. El sitio huele a cebo, copal, humo y humanidad, mientras los colores intensos de las flores, los bordados y la ropa de las mujeres llena los ojos de manchones. No hay luz eléctrica dentro del templo penumbroso iluminado sólo por la luz que se cuele por la puerta de la fachada y las débiles llamitas de las velas. Murmullos y melodías en una mezcla de español y otomí se escuchan zumbando por todos los rincones.

La misa que se suele llevar a cabo al mediodía del 25 se realiza en el atrio de la iglesia bajo una lona que coloca la comunidad. El sacerdote llega de la sede parroquial que es la comunidad de La Torre, a 16 km. de Santiago, con todo un séquito de catequistas que animan la ceremonia. Los otomíes presencian la misa sin participar activamente y no interrumpen los rituales de los rezadores al interior del templo. Tampoco cesan de comer y beber sobre las tumbas de sus parientes difuntos ni dentro de la sacristía.

El panteón de Santiago se ubica en el atrio de la iglesia y frente al templo, cruzando la carretera. Durante todo el día 25 se preparan mole, tortillas y arroz que se comen sobre las tumbas adornadas con flores y velas para la ocasión. Los difuntos son parte activa de la fiesta pues la comida se comparte con ellos. Las caras más sonrientes son las que se observan comiendo unos tacos sobre las lápidas adornadas. Además se bebe copiosamente con los difuntos, especialmente pulque y cerveza.

A lo largo de todo el día se realizan bailes tanto en el atrio como dentro del templo. El principal baile lo llevan a cabo mujeres de un pueblo vecino de Santiago que se llama San Ildefonso Tultepec. El baile se llama Las Pastoras y lo realizan mujeres de todas las edades, desde niñas de ocho años hasta ancianas tocadas con sombreros texanos adornados con flores de papel crepé. Las acompaña un violín desafinado, una flauta y un tambor tocados por hombres; pero el ritmo lo llevan las propias mujeres con



## Una cara indígena de Guadalajara

un bastón, al que colocan un clavo al final y flores y cascabeles para acompañar los movimientos, que consisten en una serie de giros sobre su cuerpo y después cambios de posición entre dos líneas de mujeres. Una de las Pastoras –una mujer ya muy vieja– me explicó que representan el movimiento de las estrellas en el cielo y añadió que ella lo había aprendido de su abuela que a su vez lo había aprendido de la suya.

También se realizan otros bailes por mujeres de Santiago que cantan en una mezcla de español y otomí una serie de alabanzas a Dios, la Virgen y los santos. Ese baile es menos vistoso que el de Las Pastoras pues se limita al movimiento rítmico de las filas de mujeres mientras cantan con voz aguda con la cabeza cubierta por rebozos oscuros. En los últimos años se ven concheros venidos desde la ciudad de México que son llevados por los migrantes de la capital y realizan el mismo tipo de bailes que se pueden observar en las inmediaciones del Templo Mayor. Los otomíes dicen que ese baile “sí es raza” y por eso lo llevan. Otro grupo de concheros llega de San Miguel Temascaltepec y lo componen bailarines mestizos y otomíes y contiene la novedad de la presencia de algunas mujeres en el baile.

En la fiesta del año 2000 se acababan de llevar a cabo las históricas elecciones federales que dieron lugar a la caída del PRI de la presidencia de México. Sin embargo, en el municipio de Amealco ganó el partido de siempre y el candidato triunfante llevó mariachis y bailables a Santiago. La gente hizo poco caso del espectáculo y se limitaron a utilizar las sillas que se habían colocado cerca del atrio de la iglesia para descansar un rato a media tarde. Cuando les pregunté a algunos de ellos el motivo del desaire me dijeron que ellos tenían un candidato otomí que había postulado el Partido del Centro Democrático (PCD) que había ganado la elección en Santiago y que les había hecho trampa un mestizo de la cabecera municipal.

Además, hacia el final de la tarde se organiza un baile con música grupera en una

## Una cara indígena de Guadalajara

carpa a unos 100 metros del templo. A ese baile asisten básicamente los jóvenes y los migrantes. A los locales les resulta chocante compartir su ritual con el sonido de Los Tigres del Norte.

La fiesta del año 2000 fue diferente a las otras tres que había yo presenciado previamente (1997, 1998 y 1999). Por primera vez se pasearon por el barrio centro otomíes con sombreros texanos carísimos y altas botas de cuero de animales exóticos. Ese año hubo mas puestos de cervezas que bailes de Pastoras y la tradicional procesión de la imagen de Santiago escoltada por el resto de los santos de la iglesia –ataviados con flores, panes y frutas– alrededor del atrio se vió limitada en su espacio por los puestos de ambulantes instalados en las inmediaciones de la iglesia.

El conflicto llegó a su clímax cuando un migrante de la Ciudad de México que iba manejando borracho una camioneta atropelló a una niña de trece años que iba con su familia a la fiesta y la mató. Los vecinos se le echaron encima al chofer ebrio y estuvieron a punto de lincharlo. Para el 2001 se propuso una ceremonia de desagravio por parte de los migrantes que se realizó como procesión dos días antes de la fiesta desde la entrada del pueblo hasta el Barrio Centro. La procesión permitió calmar los ánimos y la fiesta del 2001 resultó mucho mas pacífica que la de años anteriores.

En 1998, los migrantes organizaron un torneo de fútbol en Santiago aprovechando las fiestas de julio. Llegaron a la comunidad un equipo de Monterrey, otro de Guadalajara, dos de la ciudad de Querétaro (uno de ellos exclusivamente de policías otomíes que laboran en la capital del estado) y uno mas del Distrito Federal, todos ellos otomíes migrantes. Jugaron contra tres equipos locales en un “torneo relámpago” que duró tres días y en el que al final resultó victorioso uno de los equipos locales. Al término del torneo fueron inevitables las fricciones entre migrantes y locales. El capitán del equipo de Guadalajara terminó pasando la noche completamente borracho en la

## Una cara indígena de Guadalajara

cárcel, detenido por golpear a un paisano. Para 1999 decidieron no repetir el torneo para evitar problemas pero organizaron partidos informales en los que se mezclaron migrantes y locales con mejores resultados para la convivencia entre ellos. El año 2000 se caracterizó por la novedosa presencia de los migrantes transnacionales que acaparó la atención de los jóvenes. Por un lado generaron admiración pues se veía que traían mucho mas dinero encima que los migrantes nacionales, pero por otro lado, despertaron mas desconfianza de la que normalmente despiertan en la comunidad los migrantes pues aumentó la circulación de cerveza.

*Viajan sin familia que los vigile y sabrá Diosito que vicios train de allá. Dicen unos que los gringos son demonios por güeros ¿tú no eres gringa, verdad?*

### **Hilario**

La asistencia a la fiesta en julio es planeada en Guadalajara con meses de anticipación con la finalidad de apartar con tiempo los camiones. Se fija el precio del pasaje en función del costo de la renta (el chofer y el vehículo se quedan en Santiago por lo menos tres días lo que incrementa mucho el precio) y del lugar: \$200.00 si se va sentado y la mitad si se va de pie. Los niños pagan su pasaje si ocupan asiento pero si van en brazos viajan gratis. La ropa para el viaje también se debe preparar con antelación. Las mujeres que han dejado de vestir sus blusas floreadas y el corte blanco en la ciudad compran o reparan la ropa para la fiesta. Sin embargo, ya en Santiago siempre utilizan algún marcador que las diferencia de las mujeres locales. Ya no utilizan las trenzas con estambres de colores, usan pantimedias y zapatos de tacón o se maquillan los ojos y la boca. Casi siempre es posible saber qué mujeres viven (o han trabajado) fuera de Santiago porque hacen alarde de sus competencias urbanas. Se suben a los juegos mecánicos, asisten al baile grupero y beben cerveza al lado de los hombres. Las mujeres locales tienen ese tipo de comportamientos prohibido y se

## Una cara indígena de Guadalajara

escandalizan de ver a las urbanas tan poco discretas. Los hombres también se ven distintos: traen celulares y joyas que en la ciudad no cargan de manera tan ostentosa.

En los niños también resulta evidente el origen. Ya no hablan mucho otomí en la calle –aunque probablemente con sus parientes en casa hablan sólo en lengua indígena– y están familiarizados con todas las golosinas que se venden durante la fiesta. Las niñas visten pantalones y los niños traen el pelo largo y relojes.

Para la comunidad los migrantes implican tensiones. Se necesita su dinero y el apoyo que prestan para las labores agrícolas en situaciones críticas, pero implican cambios en los patrones culturales y una modificación de los rituales tradicionales. Se ha procurado que una parte de los sistemas de cargos de la comunidad se distribuya en las principales ciudades en las que viven paisanos. Las redes rituales en Guadalajara y la Ciudad de México son densas y garantizan la comunicación entre Santiago y los migrantes, sin embargo resulta inevitable que los intereses de ambos grupos no sean coincidentes. En Santiago el espacio privilegiado de socialización gira alrededor de los cargos y los parentescos rituales. El trabajo agrícola y el pastoreo son actividades solitarias que se atienden exclusivamente por cada familia extensa. En la ciudad, las redes de comerciantes y artesanos obliga a los otomíes a socializar entre paisanos de manera frecuente. El aspecto ritual es importante en su cosmovisión, pero las agrupaciones deportivas y gremiales suplen muchos de los contactos que en su comunidad se dan exclusivamente por las redes rituales. Para la comunidad los migrantes traen ayuda y apoyo, pero implican cambios en las tradiciones, sin embargo nunca se les deja de mirar como paisanos.

De cualquier forma, resultaría imposible explicar la cohesión de los otomíes en Guadalajara sin tomar en cuenta a estas redes rituales y al fuerte vínculo que mantienen con su comunidad de origen. Como buscaré mostrar mas adelante, la reproducción de

la comunidad en Santiago depende en buena medida de la migración, y para la gente de Santiago resulta muy importante el garantizar que sus migrantes no se desprendan de su comunidad y su cultura. La comunidad, como unidad moral va mas allá del territorio y se ubica en cada uno de los puntos del país y del sur de Estado Unidos en donde habitan paisanos. Santiago está localizada no sólo en el sur de Querétaro, sino también en la Ciudad de México, Guadalajara, Monterrey y otros puntos del país.

### 3.2 El dominio doméstico

La familia otomí correspondería a lo que Margaret Mead (1970) llamó *cultura postfigurativa* en la que coinciden dentro del espacio doméstico al menos tres generaciones y los antepasados difuntos sirven como marcadores del origen de cada línea familiar (ella habla de linajes). En este tipo de culturas, la socialización de los niños es responsabilidad de todos los parientes y no únicamente de los padres o la madre sola. La incorporación de los niños a su grupo social se da a partir de su inserción en actividades cotidianas con el resto de la familia como son la agricultura, el pastoreo y las labores domésticas, pero sobre todo, en el cuidado de otros niños. Existe una fuerte tradición oral que reproduce mitos y leyendas de la comunidad y la educación de los niños se lleva a cabo básicamente dentro de la familia y no en la escuela.

Es importante mencionar que este dominio doméstico no corresponde necesariamente con la familia como se concibe en el ámbito urbano. En el hogar otomí, además de convivir las tres generaciones de la cultura postfigurativa, participan de manera activa parientes por alianza (familia política) y parientes rituales (compadres,

ahijados y padrinos)<sup>17</sup>, además de otros familiares como sobrinos o tíos que no se pueden considerar directamente descendientes del linaje. Pero aún si únicamente convive en el hogar la familia extensa, la lógica de este dominio tiene que ver más con el ámbito de la socialización primaria y la reproducción económica y cultural del grupo familiar que con la estructura de filiación. El dominio doméstico es el espacio privilegiado para la convivencia íntima de los miembros del grupo familiar, pero también es la base de la organización laboral que sustenta a todos sus miembros.

Como mencioné en la sección anterior, en Santiago, las casas se ubican en el centro del solar familiar, rodeadas de terrenos agrícolas y corrales de borregos, chivos y algún caballo o vaca. El centro de este tipo de familias son los antepasados difuntos que se veneran en adoratorios que se ubican en la habitación principal de las viviendas. En el caso de grupos familiares dominantes o con mejor posición económica, el adoratorio puede ubicarse en una capilla adyacente a la casa (Galinier, 1990: 298). Las familias otomíes son patrilineales y virilocales, aunque se conserva en los registros oficiales el apellido materno, pero en la filiación prevalece la línea paterna. Las hijas, al emparejarse, deben ir a residir al hogar de sus maridos y someterse a la autoridad de sus suegros, especialmente de su suegra. Como mencioné, la herencia se da por ultimogenitura. El *bätsi* equivale al *xocoyote* de otras culturas mesoamericanas, y la razón que esgrimen para heredar al hijo menor, tiene que ver con el cambio generacional. Si heredara el hijo mayor, presionaría al padre para tener su tierra cuando éste todavía se encuentra joven y fuerte, pero, sobre todo, cuando todavía debe mantener a su esposa e hijos pequeños. En cambio, el menor cuidará de sus padres ancianos y jamás pensará en correrlos de su tierra. Una de las razones a las que apela la mayor parte de los migrantes para explicar su presencia en Guadalajara es que no les

<sup>17</sup> El parentesco ritual se adquiere por una especial alianza asociada a los rituales católicos (sacramentos) y muy arraigada en las sociedades indígenas de México y toda América Latina (Nutini y Bell, 1989). Los principales vínculos de compadrazgo se adquieren con los padrinos de bautizo que se convierten en corresponsables de sus ahijados, pero los padrinos de primera comunión, confirmación y matrimonio también son importantes. Los lazos se establecen tanto entre compadres, que suelen ser de la misma generación, como entre padrino o madrina y su ahijado(a).

## Una cara indígena de Guadalajara

toca heredar terrenos y necesitan ahorrar dinero para poder regresar a su comunidad comprando ya sea una parcela del lote familiar (al menor de sus hermanos) u otro terreno. Las mujeres no heredan y únicamente se les considera jefas de familia cuando han enviudado jóvenes y sus hijos todavía no se pueden hacer cargo de las responsabilidades agrícolas. Por lo general, las mujeres mayores viven con sus hijos menores y se hacen cargo del cuidado de los nietos, así como de la supervisión de la o las nueras que cohabiten con ellas.

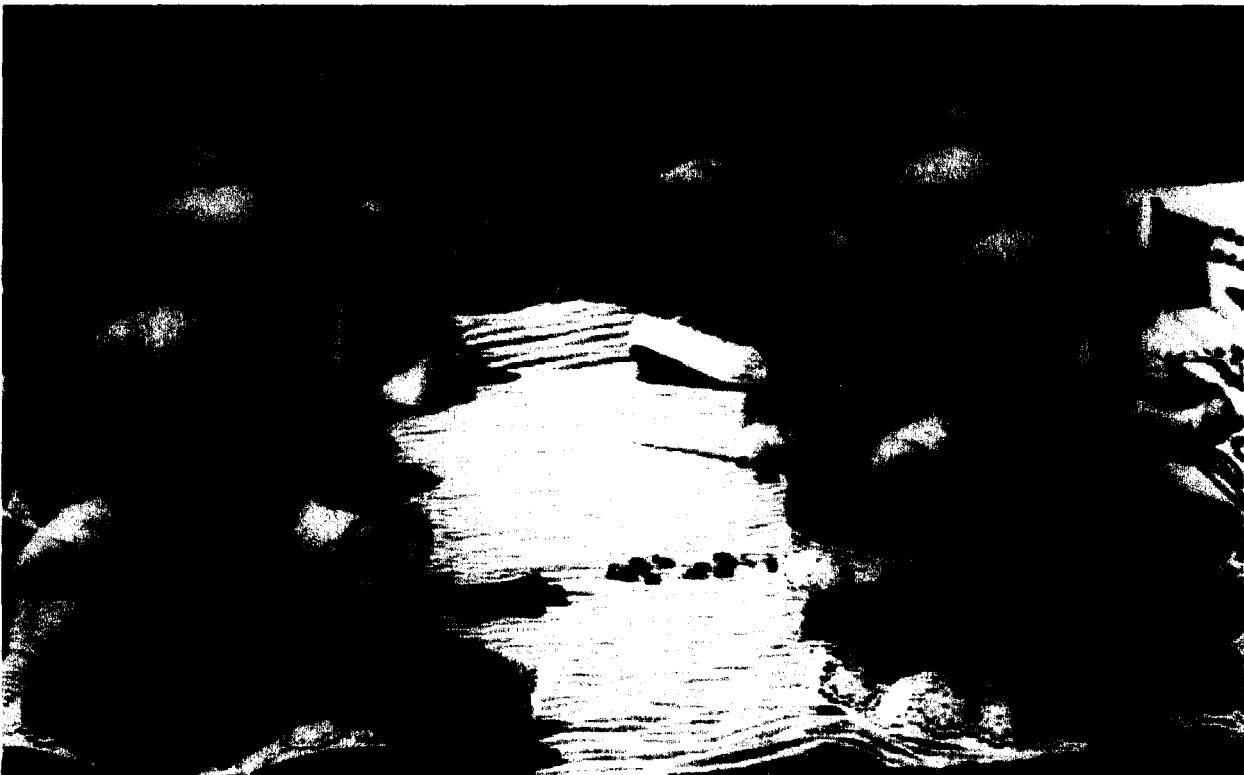
En la ciudad el patrón de organización familiar tiende a reproducirse, pero no siempre es posible. La falta de espacio disponible y la propia migración en ocasiones hace imposible mantener el patrón de virilocalidad. Lo que suele permanecer es la tendencia a la convivencia tres generaciones en el mismo hogar y a socializarse preferentemente dentro del espacio doméstico. La escuela y otros ámbitos de socialización resultan secundarios y los niños y jóvenes conviven primordialmente con su familia extensa que suele incluir a varios adultos y una docena de niños– y en segundo término con sus paisanos y vecinos .

En lugar de dedicarse a labores agrícolas como el cultivo de maíz y el pastoreo, los otomíes en la ciudad se ocupan en la elaboración y comercialización de artesanías o en la venta de frituras en la vía pública (Martínez Casas, 2000b). La primera artesanía que emprendieron constituyó la generalización de una actividad frecuente en su propia comunidad: el tejido de textiles y tule en sillas. Mucha de la propaganda que anuncia el tejido de sillas de tule y bejuco en los camellones de las colonias residenciales de Guadalajara es responsabilidad de otomíes de Santiago. Además, muchos de los muebleros de Tonalá y Tlaquepaque los contratan para tejer sillas a destajo pagándoles por pieza producida.

Quizá la artesanía que más los identifique –al menos desde los años setenta– es la

## Una cara indígena de Guadalajara

elaboración de muñecas de trapo bordadas con trenzas multicolores y ojos negros y redondos como capulines. Según Arizpe (1976:194) dicha artesanía se inició en talleres protegidos en la Ciudad de México bajo los auspicios del Gobierno del Distrito Federal inspirada en los propios bebés otomíes. Originalmente sólo producían niñitos en pañales y con gorritos bordados cubriéndoles la cabeza. Luego pasaron a elaborar muñecas con trenzas iguales a las que se usan en Santiago los días de fiesta. Esta artesanía es tan característica y ha invadido tantos rincones turísticos del país que incluso postales que promueven la ciudad de Guadalajara se ilustran con mujeres otomíes tejiendo el cabello de lana de sus muñecas<sup>18</sup>.



Muñecas otomíes

La venta de estas artesanías se lleva a cabo en todos los rincones con presencia de turistas de la ciudad, pero el sitio privilegiado es el paseo peatonal que corre del

<sup>18</sup> En la introducción muestro una de estas postales.



Teatro Degollado hasta el Hospicio Cabañas. Los artesanos otomíes ocupan lugares semi-permanentes en espacios de la Plaza Tapatía desde mediados de los años ochenta (Martínez Casas *Op. cit.*). Además de las muñecas que los caracterizan elaboran collares y pulseras de chaquira que copian de los huicholes y tejen con hilo de nylon pulseras, diademas y plumas a las que agregan el nombre de los compradores.

### 3.2.1 La Organización doméstica

Como mencioné en el capítulo anterior, analizar a la socialización bajo la perspectiva de organización familiar ha sido recurrente en la literatura sociológica desde autores como Mead (1936) y Berger y Luckmann (1968) quienes sitúan en el hogar al germen de toda la socialización de los individuos. Otros autores definen a la unidad doméstica como “la organización estructurada a partir de redes de relaciones sociales establecidas entre individuos unidos por lazos de parentesco y que comparten una residencia y organizan en común la reproducción cotidiana” (de Oliveira y Selles 1989:14). Las relaciones entre géneros y generaciones, presentes en el seno de las unidades domésticas involucran aspectos materiales, afectivos y simbólicos que generan solidaridades, pero también conflictos y tensiones permeados todos por el ejercicio del poder (Jelin, 1984; Bastos, 1999). En el caso de los otomíes migrantes, la socialización en la familia, tanto nuclear, como extensa, sólo es comprensible a la luz de la organización del grupo doméstico visto como una unidad familiar productiva donde todos sus miembros juegan algún papel para su reproducción económica y cultural. Lomnitz (2001) propone que la migración rural-urbana en México sólo puede ser vista a la luz de la organización familiar y las redes de paisanazgo en donde los vínculos de parentesco resultan indispensables para explicar la peculiar organización solidaria de los habitantes marginales en las grandes ciudades del país.

La presente sección busca mostrar cómo la organización doméstica de los otomíes

migrantes caracteriza a este grupo como unidad productiva y esa peculiar organización condiciona la mayor parte de los patrones de socialización de sus miembros. También plantea la manera en que los grupos familiares en Guadalajara se relacionan con sus familias en su comunidad de origen y cómo esto genera unidades familiares integradas –en espacios sociales multiculturales– que tienen poco intercambio con sujetos no otomíes<sup>19</sup>. Los valores, costumbres y la propia lengua, se constituyen en los contenidos de los discursos de la socialización familiar y las relaciones de poder marcan su estructuración. Entiendo, como mencioné anteriormente que las familias otomíes, por pertenecer a un tipo de cultura denominada holista o corporada (de la Peña, 1993), se estructuran de una manera particular, donde los miembros, antes que individuos, son partes solidarias de un grupo y su sobrevivencia se concibe en función del propio grupo y no de manera aislada<sup>20</sup>. El elemento de los afectos, aunque mucho más difícil de describir, también se hará presente en el análisis, de manera que, a lo largo de toda la descripción, se entrecruzarán los diferentes factores que constituyen el sistema simbólico de los otomíes migrantes y los recursos que utilizan para su preservación y reproducción, así como los mecanismos que utilizan para negociar la resignificación de su cultura.

### 3.2.2 La vivienda

Las viviendas otomíes en Las Juntas y El Cerro del Cuatro<sup>21</sup> guardan elementos de

---

<sup>19</sup> Un tipo de unidad familiar que no comparte el mismo espacio doméstico. Una familia integrada –en términos sociales y afectivos– pero dividida en términos espaciales.

<sup>20</sup> “Este universo simbólico y organizativo no se concibe como algo separado de las relaciones económicas y políticas sino como un conjunto de matices que las ordenan y jerarquizan. En la organización del trabajo productivo, la oferta y la demanda se encuentran fuertemente matizadas por la solidaridad familiar” (de la Peña 1993: 3).

<sup>21</sup> Las Juntas y el Cerro del Cuatro son los dos enclaves con mayor presencia otomí en la ciudad. En el Cerro del Cuatro se concentran en dos colonias: La Colonia del Campesino y la Colonia Indígena; en el Cerro del Cuatro se ubican en la parte alta, junto a la antena de transmisión de televisión. Mas adelante, cuando hable de la ciudad, ampliaré esta información.

semejanza con las descripciones realizadas por Van de Fliert (1988)<sup>22</sup> y por Galinier (1990)<sup>23</sup> de viviendas de este grupo cultural. También en Santiago Mexquititlán el patrón de construcción es muy semejante al de Las Juntas y al entrar en las casas de los otomíes migrantes pareciera como si uno se transportara a la comunidad original en Querétaro.

Al caminar por el barrio resulta evidente cuáles viviendas fueron construidas por este grupo ya que presentan un techo más bajo (no más de 1.90 mts) que las casas de mestizos. Es frecuente también que no tengan ventanas, o que sus ventanas sean muy pequeñas y cubiertas con madera y no con vidrio. Nunca enjarran el block que utilizan para levantar las paredes (en Santiago utilizan tepetate blanco conocido como “sillar”) y complementan los muros interiores con madera y carrizo. Sus techos –de láminas de asbesto o de cartón– presentan un ligero declive hacia la calle. Los pisos son frecuentemente de tierra apisonada, aunque algunos de ellos han puesto pisos de cemento en la habitación principal. La cocina suele ubicarse en una habitación aparte, aún en los hogares construidos de manera mas precaria.

Al preguntárseles los motivos por los cuales construyen sus casas de manera diferente a las de sus vecinos, los otomíes responden que esa es la única manera en que saben construir. En todos los casos se trata de autoconstrucción en la que interviene toda la familia y algunos vecinos o paisanos. Ellos se consideran en condición económica inferior a los mestizos que pueden pagar los servicios de “maestros de obra” que conocen otras técnicas de edificación. Incluso en elementos tan accesibles como las ventanas, explican que una casa sin estos aditamentos es más

---

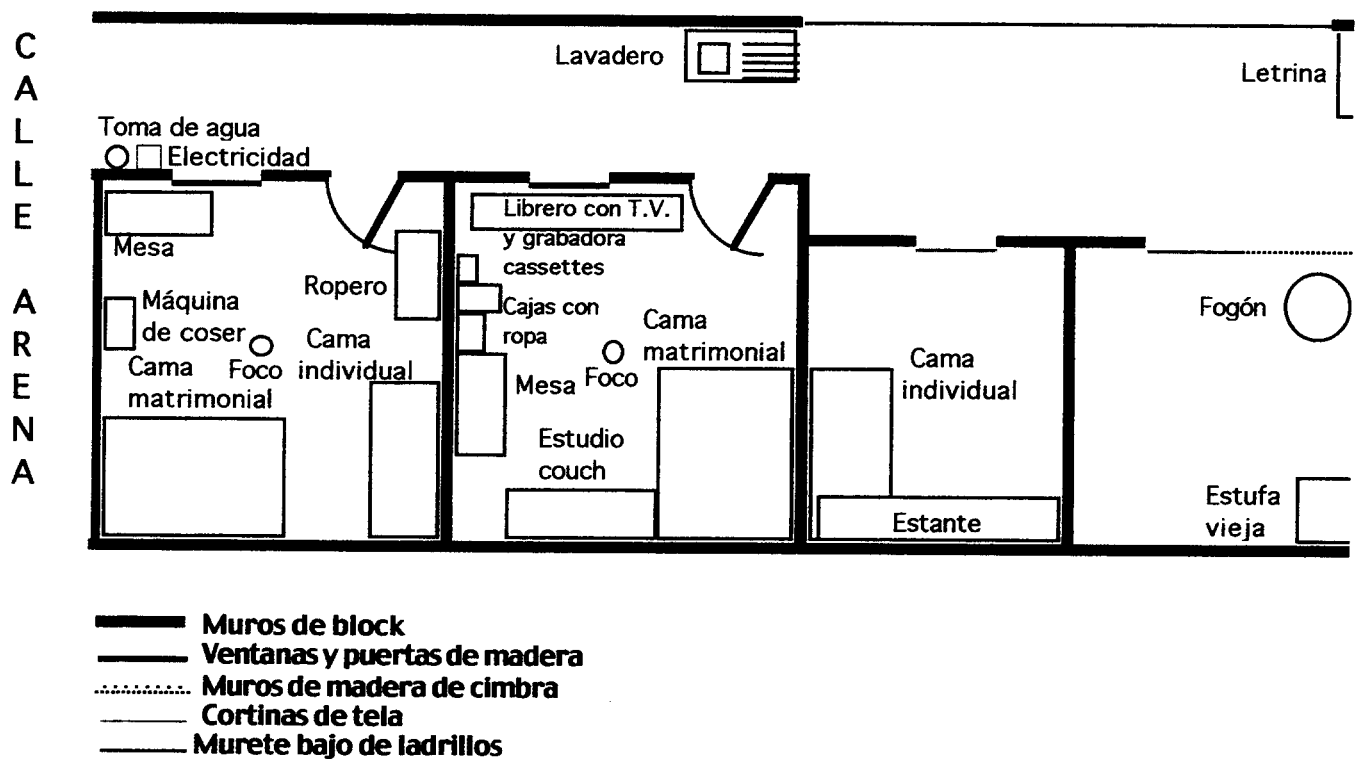
<sup>22</sup> En este texto la autora realiza una buena etnografía precisamente de la región del Estado de Querétaro de la cual proviene la población otomí que habita en Las Juntas.

<sup>23</sup> Galinier lleva a cabo un estudio de una gran cantidad de poblaciones con habitantes otomíes en los estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz. A pesar de que su descripción corresponde a comunidades de otras latitudes, el trabajo realizado por el autor es extremadamente minucioso, con un especial cuidado en los elementos simbólicos de la cultura otomí, muchos de los cuales comparten los migrantes provenientes de Querétaro.

térmica. Consideran que la penumbra que reina en el interior de las viviendas ayuda al descanso, especialmente de los niños y enfermos y explican que las ventanas permitirían el paso de “espíritus” que podrían dañar a los niños<sup>24</sup>. En el trabajo artesanal y doméstico, todas las actividades las realizan al aire libre en el patio o en el pasillo.

## CASA HABITACION DE FAMILIA OTOMI

TLAQUEPAQUE, JAL.



A pesar de que todas las viviendas cuentan con luz y agua potable, frecuentemente el agua se surte a la casa a partir de una manguera conectada a la toma doméstica. No llevan a cabo instalaciones hidráulicas para el sitio de lavado de la ropa.

<sup>24</sup> En la siguiente sección se describe la participación de *zone* o espíritus malignos en la muerte infantil y las enfermedades.

## Una cara indígena de Guadalajara

Exactamente el mismo patrón de consumo de agua sin entubar está presente en Santiago, donde la gente argumenta que está acostumbrada a acarrear el agua, por lo que no la instalan en el interior de la vivienda, sino que la traen de la toma a la cocina o al lavadero. Las casas otomíes cuentan con una letrina en el fondo del predio, en lugar de sanitario con fosa séptica –presentes entre sus vecinos– y utilizan el lavadero tanto para lavar la ropa, como los trastes y sus manos y cara. Para bañarse calientan agua en el fogón y utilizan una tina de metal galvanizado que colocan en la parte de atrás de la casa. No se bañan diariamente, aunque la periodicidad parece más un criterio personal que una costumbre social. A los niños se les baña uno o dos veces por semana, aunque frecuentemente se les lavan la cara y las manos. Los que asisten a la escuela se mojan el cabello antes de salir de la casa y se lavan las piernas y los pies para que las maestras piensen que llegan recién bañados<sup>25</sup>. Los adultos se bañan con menor frecuencia, salvo el caso de los jóvenes que practican algún deporte que regresan a su casa a bañarse después del juego y antes de salir a beber alcohol con sus compañeros<sup>26</sup>.

Van de Fliert (*Op. cit.*) describe las casas de Santiago Mexquititlán con una sola habitación que sirve de dormitorio y de oratorio familiar y una cocina anexa. Galinier (*Op. cit.*) describe la presencia de una cocina en aquellas casas de otomíes con mayor solvencia económica y hace un análisis detallado del papel de los oratorios en la unidad habitacional otomí. También describe la presencia de más de una habitación en aquellas casas en las que habitan familias extensas, ya que cada hijo casado, si permanece en el hogar familiar, añade un cuarto al solar del padre.

En Santiago, la cocina casi nunca tiene piso de cemento y los muros se

---

<sup>25</sup> La costumbre de lavarse los pies antes de salir a la calle se observa también en Santiago entre las personas mayores.

<sup>26</sup> Sobre la manera en que los diferentes miembros de las familias otomíes se socializan, posteriormente presentaré una sección que analiza detalladamente este aspecto de su organización social.

## Una cara indígena de Guadalajara

construyen alternando tabique y otros materiales, dejando una especie de “respiraderos” a través de los muros de madera y cañas de maíz. La mayor parte de las familias otomíes no cocinan en estufa de gas, sino en un fogón construido en el suelo en una base de tres piedras con un comal encima, aún cuando tienen acceso a tanques y hornillas de gas butano. A veces utilizan tapas de tambos de metal en lugar de comal. Ninguna casa tiene refrigerador, así es que únicamente compran aquellos alimentos que pueden consumir inmediatamente. Cuando existen niños pequeños en la casa la familia adquiere “agua de garrafón”, es decir agua purificada comercial para evitar ingerir el agua de la toma doméstica.

Galinier (1990) reporta que el fogón juega un papel simbólico fundamental para la seguridad del hogar otomí. En Guadalajara también cuidan que el fuego permanezca encendido y es motivo de disgusto materno si las hijas lo descuidan y permiten que se apague. Uno de sus argumentos para mantener el fuego encendido estriba en la dificultad posterior para encenderlo nuevamente; sin embargo, las mujeres mayores consideran que el fogón debe ser el punto de reunión de todas las mujeres de la familia y el hecho de mantenerlo encendido ayuda a garantizar que las niñas estén siempre pendientes de este sitio del hogar.

El papel del fogón en la ciudad pareciera mantener rasgos significativos comunes con las descripciones de Galiner, pero además, tanto en Santiago como en la ciudad, resulta un punto importante de reunión familiar. El clima extremadamente frío de Santiago Mexquititlán parecería justificar el hecho de que la familia se reúna alrededor del fogón y éste se convierta en una especie de eje de interacción social. En Guadalajara, independientemente del clima –mucho más benigno–, la familia suele organizar una buena parte de su convivencia en el espacio doméstico alrededor del fogón, por lo que es importante que permanezca encendido. Alrededor del fuego se mantienen todos los hijos y el marido mientras las mujeres preparan la comida y es

también en este sitio donde se come y se conversa durante la tarde. Incluso a las visitas se les invita al fogón cuando no se puede salir a sentarse al sol. Pareciera como si el fuego fuera testigo privilegiado de la socialización y fuera compromiso de las mujeres el mantenerlo encendido. Desde un punto de vista simbólico, al parecer existe una relación entre el fuego y la vida: a los muertos se les colocan carbones apagados al lado del féretro durante la velación y también se hacen ofrendas con carbones y ceniza en los altares de difuntos<sup>27</sup>.

Como mencioné al inicio de esta sección, todas las viviendas otomíes cuentan con un lugar especial asignado al oratorio familiar. El oratorio consiste en una o dos repisas de madera en las que colocan tanto imágenes de santos como fotografías de difuntos y las actas de nacimiento de los hijos. Los decoran con flores naturales (en ocasiones especiales) y artificiales y mantienen continuamente veladoras encendidas. Es también el sitio para guardar el dinero y objetos valiosos<sup>28</sup>. Cuando muere un miembro de la familia incluyen su retrato en el oratorio o colocan una nueva repisa de madera y la adornan con diversas imágenes religiosas. El centro del oratorio lo ocupan las fotografías de los difuntos, empezando por los hombres más viejos del grupo familiar y el resto de las imágenes se colocan a ambos lados, dándole siempre prioridad a las representaciones guadalupanas<sup>29</sup>. El motivo por el cual guardan el dinero y las actas de nacimiento en el mismo oratorio es como una medida de protección, pues es el sitio privilegiado de toda la casa.

Cuando el adoratorio se construye en una habitación separada de la casa, el

---

<sup>27</sup> En una sección posterior describo el ritual de difuntos y el papel de los carbones apagados durante la velación.

<sup>28</sup> Tanto así que impiden fotografiarlo

<sup>29</sup> En las culturas corporativas se da una manera muy particular de establecer relaciones con las generaciones que precedieron a quienes actualmente viven. "Desde el punto de vista de los participantes, las instituciones corporativas no están sujetas a la lógica del tiempo lineal sino a una lógica de ciclos que reproducen un orden cósmico. El cambio generacional ...puede entonces definirse en términos de la recomposición del orden corporativo, no es términos de cambio histórico" (de la Peña 1993: 4).

difunto al cual está asignado se ve revestido de poderes de intersección especiales entre el mundo de los vivos y *Kuā* (divinidad primordial) u otros espíritus. Una de mis informantes me menciona que, en su pueblo, sus padres tenían un oratorio tan importante que se le consideraba una capilla formal en la que se celebraban las festividades del 12 de diciembre de su barrio. Pero aún en estos casos, son los difuntos quienes rigen la acomodación de imágenes. Es a partir de estas evidencias que Van de Fliert (*Op. cit*) sostiene que los ancestros cumplen una función rectora importante en la vida de los otomíes de Santiago Mexquititlán. En realidad se puede proponer que el culto a los antepasados es una manifestación de su manera holista de concebir la organización social jerarquizada, donde los ancestros continúan determinando el comportamiento de los más jóvenes, aún después de muertos. Aurora Castillo (1998) propone que la organización religiosa actual en la región otomí de Querétaro responde a la lógica de culto a los antepasados como intermediarios entre el mundo y el infra mundo.

La organización del espacio en los otomíes migrantes muestra muchos elementos presentes en su comunidad. Van de Fliert (1988) describe que en Santiago Mexquititlán las personas normalmente duermen en el suelo sobre petates. En la ciudad las personas mayores tienen camas de madera, aunque complementan sus necesidades de superficie para dormir con petates que colocan en el piso. Es frecuente que los padres compartan su cama con los hijos y no es raro que hasta cinco personas utilicen la cama simultáneamente. Otros muebles son escasos en las viviendas otomíes. Dos o tres sillas, algunos bancos y una mesa hecha por los propios habitantes con madera de cimbra, son los pocos muebles que poseen. Las mujeres otomíes normalmente utilizan al suelo como asiento y son notables los callos que desarrollan en la parte anterior de los tobillos pues ese es su punto de apoyo mientras se sientan sobre sus rodillas. Otros muebles como los estantes de la cocina y del oratorio también son fabricados por ellos mismos. Los adultos más jóvenes tienen otras repisas para colocar la grabadora o



## Una cara indígena de Guadalajara

la televisión –sus posesiones mas preciadas– en sus cuartos. Es frecuente la presencia de alguna máquina de coser (casi siempre viejísima) con la que las mujeres se auxilian para la elaboración de sus artesanías. En algunas casas se improvisan cortinas con una cuerda y una tela hilvanada para tapar alguna puerta o ventana que no esté cubierta de madera; estas mismas cortinas pueden servir para aislar la cama de un matrimonio cuando duermen mas adultos en la misma habitación pero frecuentemente no se aíslan los espacios íntimos de las parejas. La presencia de cajas de cartón en las cuales se guarda la ropa y la materia prima para las artesanías es frecuente. En general, en las casas se percibe una organización espacial que distingue los espacios de los alimentos, los espacios de las personas y los de los animales.



Niños otomíes es su casa en Guadalajara un día de fiesta. Se observa una televisión encendida arriba a la izquierda y un radio, que se encuentra cubierto por una servilleta bordada con flores amarillas

## Una cara indígena de Guadalajara

El oratorio para los difuntos se ubica junto con el espacio de las personas y el espacio de los alimentos con el fuego. Incluso el suelo constituye un elemento del espacio de organización de la vivienda al ser utilizado para sentarse y para dormir (Amerlinck, 1994). Mi propia presencia en la casa rompió el uso del espacio vital porque, a pesar de ser mujer, se me ofrecía una de las escasas sillas, siempre ocupadas por los hombres, y cuando intenté compartir con las mujeres el suelo, la falta de práctica para sentarme sobre las rodillas me produjo un dolor intenso al poco rato.

Casi todos los vecinos otomíes de Las Juntas y El Cerro del Cuatro poseen animales domésticos. Con mucha frecuencia perros de raza indefinida, gatos, puercos e incluso conejos. Sin embargo su valor máspreciado son los pollos, gallos, gallinas y guajolotes que mantienen en jaulas improvisadas o en cajas de cartón con agujeros y que son consumidos como alimento en las ocasiones especiales<sup>30</sup>. Los perros y gatos se alimentan de sobras y alimañas y nadie les presta mayor atención, aunque los niños suelen jugar con ellos. A las aves se les compra maíz molido o alimento balanceado y se les alimenta cuidadosamente. En alguna ocasión les pregunté si no resultaba más barato comprar a los pollos en el mercado y me respondieron que sus animales tenían mucho mejor sabor, menos grasa y que su carne era “más recia”, es decir, más dura, lo que ellos toman como señal de buena crianza y nutrición. A diferencia de otros vecinos que no crían animales para el consumo humano, los otomíes manifiestan que los gallineros los hacen sentir “como en el rancho”, como si no vivieran en la ciudad.

*Lo malo de vivir aquí es que no comemos igual. Allá si uno quiere fruta, si no hay no lo puede comprar, pero aquí, sí hay mucha fruta, pero bien cara y no te alcanza. De la comida su papá de Chano creía que yo comía nomás carne, pero no. Allá se puede comer tortilla más rica y los animales también sabe mejor. ¿Te acuerdas del borrego? Aquí d'eso ni*

<sup>30</sup> Para la boda de Margarita, Marcelina se llevó tres de los pollos a su pueblo. Yo le pregunté si no era mejor comprar los animales en Amealco y ella respondió que nunca sabrían igual los pollos criados por extraños.

*hay. En el rancho las tunas se caen solas y hay allá duraznos y peras y manzanas, ah, también ciruelas. Aquí hay de todo, pero da igual porque si no traes dinero para qué.*

**Rosa**

En una ocasión, a raíz de que fueron a vender su mercancía a la Feria Ganadera de Tlaquepaque, uno de los vendedores les regló 80 pollitos que no había podido vender al final de la jornada. Fue todo un acontecimiento familiar y todos los niños pasaron semanas cuidando del gallinero que improvisaron con una palangana y una enorme caja agujereada. Darles de comer era todo un espectáculo y los primeros pollitos murieron al ser aplastados por los más fuertes en el pleito por el alimento y el agua. Otros más murieron ahogados en las latas que servían de contenedores, empujados por pollos sedientos. Finalmente no sobrevivieron más que dos o tres de los pollitos, pero la familia se dio por bien servida pues se los había regalado. Jamás manifestaron alguna preocupación por la cantidad de dinero que habían gastado en alimento balanceado los primeros días en los que el gallinero parecía hervir de plumitas amarillas. La muerte de los animales era tomada con gran naturalidad por todos y los cadáveres servían primero de juguete para los más pequeños, y luego de banquete para perros y gatos. Para los niños fue como una experiencia del campo en la ciudad y para los adultos la oportunidad de engrosar su –casi siempre– exiguo gallinero. La historia de los pollitos “de la Ganadera” como les decían duró como dos semanas antes de que sobrevivieran los últimos, sin embargo, meses después seguía siendo tema de conversación entre las diferentes familias de otomíes que se divertían especulando sobre su futuro como criadores de aves. Lo que para mí era una tragedia en pérdidas, para ellos constituyó una experiencia novedosa y divertida. Finalmente la vida en la ciudad tiene algunas ventajas siempre y cuando se mantenga la semejanza con la comunidad.

*Aquí es casi como allá, pero de trabajar no tanto, no tan pesado. Allá lo levanta tres o cuatro de la mañana, ir al molino, tortear, es muy dura la vida. Aquí no es mejor, de las casas no tiene mucho espacio, pero se parece, sí, se parece mucho.*

**Marcelina**

### 3.3.2. La familia como unidad doméstica

La familia otomí, a pesar de ser patrilineal y virilocal (Soustelle, 1937), está fuertemente centrada en la figura femenina y en el papel que juega la madre como administradora familiar (Franco-Pellotier, 1992). En el caso de las familias migrantes, la patrilocalidad se ve perturbada, por un lado, por la falta de disponibilidad de terreno para los miembros más jóvenes del grupo, y por otro, por la necesidad de la solidaridad entre producción y comercialización de las artesanías y frituras para la sobrevivencia de todos los miembros de la unidad familiar. Van de Fliert (1988) plantea que en Santiago Mexquititlán es la familia la única entidad con la que realmente se tienen compromisos económicos, por encima de las relaciones de vecindad o de compadrazgo. Esta observación resulta también válida para quienes han migrado de Santiago a Guadalajara, aunque, debido a lo frágil de sus condiciones de supervivencia, las redes que se establecen entre familias políticas y parientes lejanos son más densa que lo que se observa en su propia comunidad. Como analizaré más adelante, los vínculos por deuda y reciprocidad con los paisanos es más recurrente en la ciudad que en Santiago. No resulta raro, por ejemplo, escuchar que alguna de las familias migrantes se ha hecho cargo de algún sobrino al que han mandado a Guadalajara y que después es visto como hermano por sus primos. Incluso, muchas de las relaciones matrimoniales se dan en este tipo de convivencia, a través de familiares que migran jóvenes y solteros y encuentran pareja entre quienes tienen más tiempo establecidos en la ciudad.

*Yo conocí a Chano (mi marido) porque se vino a trabajar con Eustasio (hermano de Chano) que ya se había juntado con Francisca (una vecina). Eustasio fue el primero en llegar y se quedó con Meño mi hermano en su cuarto y así los conocí a todos. Cuando llega alguien del rancho, aunque no lo conozcas pues le das dónde dormir y le ayudas de trabajar. Ni modo que ande así en la calle. Aquí somos pobres pero nos ayudamos, cuando se puede, claro. Ya muchos del rancho se han quedado aquí con mi mamá. Su tío de Beto (refiriéndose a otro de sus cuñados) se quedó aquí con Carmen y la niña y no nos daban nada hasta que no tuvieran ellos un poquito. No me quejo, aunque no me ayuda, porque somos familia y eso es lo más importante.*

**Rosa**

En los migrantes resulta muy clara la organización familiar para la obtención de recursos económicos. Todos los que consumen, salvo los niños muy pequeños (menores de 8 años) tienen la obligación de contribuir económicamente con la familia. La explicación que da Bastos (1999: 75) a la manera en que se organizan las familias de indígenas migrantes a la ciudad de Guatemala puede trasladarse, al menos parcialmente, a los otomíes migrantes, quienes dependen del trabajo organizado de toda la familia para la sobrevivencia de sus miembros. No es suficiente el ingreso del padre para el sustento de todos los miembros del hogar y la jefatura familiar, en términos económicos, se comparte por varios de los adultos que habitan en la misma vivienda. Las mujeres reportan que desde los 8 años son responsables de la atención de sus hermanos pequeños o de sus sobrinos, mientras los adultos salen fuera de casa para obtener el sustento diario.

*Y a los diez años me dejó casi un año, allá en el pueblo y ellos estaban aquí (en Guadalajara), este, yo y mi hermana la Paula. Nos dejó y dejó otro hermano éranos tres hermanos nos dejaron. Y ellos pensaban que el maíz que nos habían dejado era suficiente pa nosotros y no, no nos alcanzó el año y ya este, pos nos pensábamos que se preocupaba mi hermano –ora la que se murió– se preocupaba que de onde íbamos a sacar pa comer y todo eso.*

**Alejandra**

Incluso los materiales para la escuela, la ropa y sus golosinas deben adquirirse con dinero obtenido por ellos mismos a través de la “ayuda” en el puesto de venta de alguno de los adultos o boleando zapatos en la misma zona del centro de la ciudad en donde trabajan. La importancia del aporte económico de los niños en el ingreso de la unidad familiar resulta evidente al sumar los ingresos diarios de toda la familia. González (1985) describe este mismo tipo de patrones de cooperación económica infantil en familias campesinas del interior del Estado de Jalisco, en donde no resulta extraño que los padres prefieran que sus hijos aporten económicamente a que asistan a la escuela. Este tipo de organización solidaria familiar puede ser explicada, al menos parcialmente, por las particularidades sociales implícitas en las culturas corporativistas. El trabajo infantil es visto como la oportunidad de introducir a los niños al mundo de los adultos, tal como la escuela enseña los conocimientos *universales* a los estudiantes.

Las mujeres son quienes normalmente guardan el producto de las ventas y jamás olvidan cuántas muñecas se llevaron a vender y el producto que debieron producir, así como las cantidades de dinero que se llevan tanto los hombres como los hijos. Son

## Una cara indígena de Guadalajara

frecuentes las quejas por faltantes de dinero, especialmente porque los hombres lo gastan en bebidas alcohólicas y los niños en golosinas. El tema del dinero está presente en muchas de las conversaciones que sostienen los otomíes entre ellos. Se reportan las ganancias por las ventas, aunque nunca realizan un balance de lo que les cuesta producir las artesanías y cuánto obtienen de su comercialización. Su trabajo tampoco se considera como una inversión y lo único que restan de los ingresos es el costo de los pasajes y de los alimentos adquiridos en el sitio de venta<sup>31</sup>.

El hecho de que alguno de los miembros de la familia consuma sin aportar nada económicamente es muy mal visto y suele tomarse como una ofensa al resto de los miembros de la familia que trabajan. Los hijos casados que comparten la vivienda con sus padres suelen llevar cuentas aparte, aunque aportan para la adquisición de alimentos que se consumen comúnmente. Tampoco es bien visto comprar alimentos y no compartirlos con el resto de la familia o con algún visitante ocasional. En el caso de requerir dinero para medicinas o gastos médicos, la familia suele ser cuidadosa en las cantidades a destinar para los enfermos que no pueden colaborar con el sostenimiento de la familia. Incluso consideran inútil gastar dinero en un enfermo terminal si eso le quitará la oportunidad al resto de la familia de comprar alimentos. Tanto Alejandra como Marcelina manifestaron la inutilidad de gastar mucho dinero en la curación de los enfermos agravados por alcoholismo, porque el mal es incurable y después van a requerir ese dinero para los gastos funerarios y para la alimentación de otros miembros de sus familias.

---

<sup>31</sup> El tema del dinero resulta tan importante entre los otomíes que es uno de los conceptos que elegí para el análisis de la resignificación en el capítulo cuarto.

*Y entonces me dijo que mejor ya ni gastara en medecinas, mejor gastara en mis hijas porque de cualquier forma se iba a morir y entonces ya nos quedábanos sin dinero ni nada ni mis hijas ni yo. Yo sentí bien feo pero dije “pus si de todas formas se muere pues si y ya ni trabaja”. Y le compraba de medecinas pero no se podían todas y mis niñas tenían hambre.*

**Alejandra**

No es raro el robo de cantidades menores de dinero, de mercancía artesanal y hasta de algún implemento doméstico por parte de los hombres a los que la esposa o la madre les restringe el acceso al dinero para comprar bebidas alcohólicas. Es motivo de conflictos familiares el hecho de gastar dinero en alcohol cuando se requeriría para otros gastos. Guardar el dinero en el oratorio familiar es visto como una forma de cuidar que nadie se lleve lo que no le pertenece y de garantizar que el dinero fue ganado de manera honorable y puede estar en contacto con los elementos sagrados del hogar. Las mujeres miran mal a quienes piden limosna en lugar de trabajar y consideran que únicamente es una opción recomendable para quienes ya no tienen ninguna posibilidad de trabajar honestamente como las viudas con hijos muy pequeños o los ancianos sin familia que vele por ellos.

Una de las actividades en las que resulta mas evidente la organización corporativizada de la familia en el cuidado de los niños pequeños ya que es ésta una responsabilidad de toda la unidad doméstica. Van de Fliert (1988) describe que en Santiago Mexquititlán se observa una fuerte tendencia de las madres para hacerse cargo de las niñas y de los padres para cuidar de los hijos varones. Los migrantes presentan una conducta similar, aunque tanto niños como niñas son frecuentemente



cuidados por los abuelos, los tíos y los primos además de los propios padres. No es raro ver a los hombres jóvenes preocupados por la limpieza o la salud de alguno de los pequeños y es frecuente que los niños convivan con una gran cantidad de adolescentes y jóvenes de su propia familia extensa<sup>32</sup>. Los otomíes migrantes, como sus paisanos de Santiago, son extremadamente afectuosos con los niños y las muestras de apego, a partir del contacto físico, son muy frecuentes. Incluso, entre personas mayores, las mujeres se tocan mientras se hablan y la muestra de que me habían aceptado la tuve al ser también yo continuamente tocada en los brazos y la cabeza por niños y mujeres.

Anita, que tiene 12 años, es la responsable de cuidar y entretener a, al menos, diez niños de su etnia, casi todos sobrinos o primos suyos, aunque no es raro ver que también se hace responsable por la niña menor de Alejandra (compañera de venta, hermana de dos de sus cuñadas). Incluso los niños la buscan cada vez que se les desaparece y Anita, además de vender ayudando a su mamá, asume que es la responsable del bienestar y diversión de todos los demás niños. Cuando cualquiera de sus hermanas o cuñadas busca a sus hijos acude primero con ella, que frecuentemente organiza juegos de compra-venta y de enseñanza escolar con otros niños más pequeños que ella. En realidad es el juego de comprar y vender el que más ocupa el tiempo libre de los niños otomíes, como una especie de entrenamiento para actividades futuras. Según el planteamiento de Vigotsky (1962) sobre el juego; éste sirve para interiorizar aquellos elementos simbólicos de la vida cotidiana de los niños, permitiendo el paso de una actividad externa a los niños, a un componente de su lenguaje interior (definido como estructura de conocimiento). De esta manera los niños que juegan a vender, simplemente están recreando una competencia que les será vital en el futuro.

---

<sup>32</sup> Los niños pequeños ocuparon una parte importante de mis primeros dos años en el campo y me han permitido comparar su desarrollo lingüístico y social con el de niños no indígenas (ver Alcaraz y Martínez 2000).

A los niños de menos de 7 años se les conceden toda clase de prebendas siempre y cuando alcancen lo recursos para ello. Se les da dinero desde que aprenden a hablar para poder pedir lo que desean y es sumamente raro que se les regañe o se les pegue hasta esa edad. Después los padres se vuelven sumamente exigentes con los niños y sus expectativas sobre su comportamiento y las responsabilidades que deben asumir cambia radicalmente a lo observado durante la primera infancia (baste ver el ejemplo de Anita y sus responsabilidades como niñera múltiple). A partir de esta etapa los niños y las niñas diferencian bastante su comportamiento. Cuando asisten a la escuela<sup>33</sup> los padres se responsabilizan de llevar y traer únicamente a los menores de 8 o 9 años. Después los propios niños deben aprender a moverse solos para evitar pagar el transporte de tantas personas. También se les responsabiliza momentáneamente de los puestos de padres o hermanos mayores. Fernando, que tiene 11 años, es el encargado de guardar la mercancía de sus padres al volver de la escuela a la que asiste al tercer año en turno vespertino. Toño, de 13 años, es frecuentemente el encargado de vender la mercancía de Rafa su hermano y de Saúl su cuñado y siempre recurren a él cuando los mayores están borrachos y ya no quieren seguir vendiendo para que recoja sus puestos. En compensación, tanto Fernando como Toño reciben una parte del producto de las ventas del día para poder comprarse ropa, golosinas o útiles escolares, pero su asistencia a la escuela está condicionada a que desempeñen de manera eficiente su labor de auxiliares mercantiles. Si no terminan a tiempo para ir a clase, su responsabilidad en el comercio es primero.

---

<sup>33</sup> Posteriormente se analizará la escolaridad entre niños y jóvenes.

### 3.3 La comunidad otomí en la ciudad.

En la zona metropolitana de Guadalajara los otomíes migrantes radican en alguno de los cuatro grupos de concentración –asociados a la antigüedad de la migración– que existen en los municipios de Guadalajara y Tlaquepaque<sup>1</sup>. Todos los paisanos de Santiago mantienen una estrecha red de relaciones sociales que les permite continuar, en la ciudad, entre otras cosas, con el sistema de cargos de su comunidad, manteniendo una compacta organización para la fiesta patronal y para las peregrinaciones anuales, lo cual garantiza la asistencia de todos, independientemente de su lugar de residencia<sup>2</sup>. Este sistema asegura la circulación, en su región, no sólo de dinero en efectivo y de bienes de consumo como ropa y electrodomésticos, sino también de información sobre las diferentes familias, asegurándose igualmente la reproducción de su lengua más allá de los límites de un sólo grupo familiar, pues entre los adultos y los jóvenes (especialmente las mujeres), el otomí se mantiene como lengua básica de interacción social. En este nivel los individuos se identifican como paisanos y como miembros de grupos familiares extensos. La mayor parte de las familias en la ciudad tienen algún grado de parentesco real o simbólico (por compadrazgo) lo que permea a la propia identidad comunitaria, pues antes que paisanos se reconocen como parientes de una intrincada red que incluye parentesco real remoto y simbólico.

Según Abramo-Lauf (1998) e información proporcionada por Don Juan Pérez Domínguez, antiguo mayordomo, el sistema de cargos en Santiago Mexquititlán reproduce la organización social prehispánica fuertemente corporada. Lo encabezan dos fiscales que son elegidos entre todos los hombres con algún cargo. Después están cuatro mayordomos: dos

<sup>1</sup> Además de los asentamientos en Las Juntas (en dos secciones) y en el Cerro del Cuatro que mencioné anteriormente, existen familias otomíes domiciliadas en la colonia El retiro en el Centro de Guadalajara y la colonia Ferrocarril.

<sup>2</sup> La fiesta de Santiago se celebra el 25 de julio y a los migrantes les corresponde una parte del financiamiento de la celebración que puede durar entre tres y siete días (dependiendo de la mayordomía en turno). Además los migrantes ocupan puestos secundarios en la mayordomía principal asociados a los adornos del templo y al financiamiento de música, eventos deportivos y bebidas alcohólicas. En otras fiestas secundarias como el día de San Isidro (15 de mayo o inicio del temporal de lluvias) y 1o. de enero (presentación del niño Jesús, asociada a mitos de origen) la asistencia y participación de migrantes es menor pero aún así la comunidad depende en buena medida del financiamiento externo para asegurar las celebraciones. Por otro lado, la peregrinación anual al santuario de Atotonilco (octubre para mujeres y diciembre para hombres) recibe participación igual de Santiagueños dentro y fuera de la comunidad.

## Una cara indígena de Guadalajara

para Santiago y otros dos de San Isidro Labrador. Cada mayordomo cuenta con el apoyo de dos cargueros (para hacer un total de ocho) que se encargan de llevar las figuras del templo en procesión. Además existen cargueros para otras imágenes como la Guadalupana y San José pero se les considera cargueros menores. Los mayordomos y sus cargueros llegan a estos nombramientos anuales a partir de una larga lista que poseen en la comunidad y que para el caso del Señor Santiago tiene 20 años de retraso.



Migrantes y locales en procesión en la fiesta del Señor Santiago

En la escala mas baja del sistema de cargos se encuentran los celadores. Cada celador se encarga de las relaciones entre alrededor de diez familias en la comunidad (o en cualquier ciudad donde vivan paisanos) y la iglesia. Funcionan como intermediarios entre los ocasionales sacerdotes que visitan Santiago y la comunidad, pero, sobre todo, se constituyen en agentes de organización de las peregrinaciones a Atotonilco en Guanajuato, a la Basílica de Guadalupe en México y para la concentración de paisanos en la fiesta patronal en Santiago. Los celadores, como dice Don Juan *celan* para garantizar que los miembros de la comunidad de porten de acuerdo a los imperativos morales preestablecidos.

## Una cara indígena de Guadalajara

Es importante insistir en que los cargos abarcan no únicamente a los individuos, sino a toda su familia. El prestigio que reviste ser carguero se irradia hacia sus padres –que muy probablemente también fueron cargueros– a la esposa y a los hijos. En el caso de los celadores, se considera que sus familias son moralmente mejores que el resto de las familias de paisanos, por lo que también se espera de ellos un comportamiento más recto y se les toleran menos desviaciones al sistema de imperativos morales de la comunidad. Un celador borracho es un mal ejemplo para los paisanos y pierde autoridad ante sus vigilados. El sistema de control social depende también del buen comportamiento de quienes lo vigilan.

Los paisanos se consideran a sí mismos como honrados, solidarios, religiosos y leales a la familia y a la comunidad. Cuando suceden desgracias tanto en Santiago como en las ciudades, se responsabiliza a los mestizos o al contacto de los otomíes con ellos y su mala influencia. Los celadores vigilan el cumplimiento de todo el cuerpo de obligaciones de la comunidad moral y sancionan relaciones sociales como el matrimonio y el compadrazgo. Tienen reuniones periódicas en cada ciudad –en Guadalajara se reúnen una vez al mes– y anualmente se reúnen en algunos de los sitios de peregrinación como son Atotonilco o Santiago. Una de las finalidades de estas reuniones es intercambiar información de tal suerte que a su regreso a la ciudad se comunican con sus familias supervisadas y les comunican también las nuevas de otras ciudades y de la comunidad. De esa manera se garantiza el flujo informativo que varios autores proponen como indispensable para el sostenimiento de las identidades étnicas (ver Epstein, 1973; Cohen 1969a).

No existe alguna organización formal de tipo político que identifique a los otomíes en Guadalajara a diferencia de lo que sucede en el Distrito Federal en el que están censadas cuatro organizaciones de artesanos otomíes que están constituidas como Asociaciones Civiles o productivas (Gobierno Del Distrito Federal, 2000). En cambio, la relación que sostienen las 53 familias de las Juntas (15 en la Colonia Indígena y 38 en la Colonia del Campesino) y las más de 80 del Cerro del Cuatro se garantizan por la comunicación entre los

celadores, y por las propias redes de parentesco que existen entre ellos<sup>3</sup>.

Los otomíes suelen casarse con paisanos y los que les resultan mas accesibles para tal fin viven en la ciudad, por lo que muchas de las familias se encuentran emparentadas por alianza mas que por filiación. La costumbre otomí de que la mujer viva en el domicilio de la familia de su esposo (virilocalidad) aumenta la red de intercambio informativo pues permite que las hijas, al visitar a sus familias, traigan chismes de la zona en la que viven y como propone Cohen (1969b) este es uno de los mecanismos mas efectivos para el control social en las comunidades de migrantes campesinos en zonas urbanas lo que les permite mantener una densa y efectiva red social fuera de su territorio.

La comunidad otomí en Guadalajara es pues un densa red<sup>4</sup> en la que el paisanazgo y el parentesco consanguíneo y afín se entremezclan hasta confundirse. Los celadores y la propia red de parentesco garantizan una circulación eficiente de la información que permite mantener a la comunidad moral fuera de Santiago, incluso con relaciones mas estrechas que las que se tendrían en la propia comunidad. Los otomíes tienden a vivir agrupados en enclaves que Cohen (1969a) llamaría *encapsulados*, aunque algunas familias se han asentado fuera de los cuatro barrios de migrantes indígenas de la ciudad. Así mismo tienden a desarrollar el mismo tipo de actividades artesanales y comerciales como son el tejido del tule, la elaboración de muñecas de tela y otras artesanías y la venta ambulante de frituras y semillas. Ocasionalmente se ocupan como empleados en la industria de la construcción o en algún otro tipo de empleo no calificado y siempre se emplean dentro de redes que ellos mismos han tejido con antiguos empleadores o repartiéndose secciones de la ciudad para la venta en la vía pública.

Muestran un comportamiento altamente corporado al interior de la comunidad tanto

---

<sup>3</sup> Los datos del número de familias en cada una de las colonias de Guadalajara me fue proporcionado por los propios celadores y posteriormente lo verifiqué yo misma a partir de recorridos y entrevistas en las colonias. De estas 123 familias, tengo contacto con 80. Además, en la Colonia Ferrocarril y en el Retiro existen mas familias otomíes pero no realicé trabajo de campo en estas dos áreas de la ciudad.

<sup>4</sup> Gluckman llamaría a este tipo de redes multipléxicas (en de la Peña, 1986)

para las relaciones de alianza como para los parentescos rituales y para las relaciones laborales. Además, los rituales religiosos y clubes deportivos les permiten reunirse con frecuencia, fuera del ámbito del parentesco, creando una fuerte identidad comunitaria –pero también una importante conciencia étnica– a partir de la diferenciación que establecen con la sociedad urbana no-indígena. El riesgo de ser marginado de la comunidad entraña fuertes componentes afectivos que dan lugar al reforzamiento de la actitud holista de la comunidad.

### 3.4 La ciudad

La Ciudad de Guadalajara es uno de los destinos preferidos de la migración, no sólo nacional, sino extranjera (de la Peña, 1986)<sup>5</sup>. Pero, tradicionalmente, Guadalajara se ha concebido a sí misma, como un universo de criollos católicos y de buena posición económica (Avila Palafox, 1993) nacidos en la propia ciudad. El estereotipo de la belleza tapatía de grandes ojos verdes, piel blanca y cabello oscuro, largo y abundante le ha dado la vuelta al mundo al son del “Jarabe Tapatío”:

*Consciente o inconscientemente la figura del pasado que más nos acomoda, y a partir de la cual se ha desarrollado buena parte de nuestra identidad histórica, es la del conquistador, del europeo. Si la leemos entre líneas la historia oficial –y la oficiosa también– comprenderemos que se ha escrito, de hecho, con un cierto orgullo inconfeso que minimiza –si no es que ignora de plano– nuestro pasado indígena. Y mientras que en los discursos históricos oficiales nos enjugamos nuestras lágrimas de cocodrilo y culpamos a Nuño de Guzmán de habernos quitado la posibilidad de que corriera por nuestras venas sangre india o africana –¿realmente no corre?– en el fondo nos sentimos satisfechos y orgullosos. En este sentido, no es descabellado reconocer que en nuestra profunda intimidad étnica nos*

---

<sup>5</sup> XI Censo de Población y Vivienda. Estado de Jalisco. INEGI.1990.

*sentimos “criollitos” –pálidos y güeritos–. Pero el conflicto no reside en sentirse íntimamente criollo –cada quien se siente lo que quiere y como quiere–, sino en defender a regañadientes y públicamente, una realidad mestiza que finalmente no se asume, es como una esquizofrenia social...” (ibid: 25).*

La fundación (por cuarta ocasión) de la ciudad en el Valle de Atemajac y a orillas del río de San Juan de Dios cuidó desde sus inicios los criterios de inclusión de sus habitantes:

*Me parece que las sesenta y tres familias españolas que se instalaron a orillas del río San Juan, concibieron su ciudad como entidad cerrada, como la “Ciudad de Dios” de San Agustín, para evitar la entrada de impurezas externas. En aquella ciudad “inmaculada” no se admitían formalmente ni a los indios ni a los negros...Campechana y “cueronamente” apareció en la ciudad inmaculada, fundada por los españoles, un mestizaje indiscutible pero irreconocido, que no afectó –quizá se pensó– la condición de “pureza” y “tranquilidad paradisiaca” de la hoy “ciudad amable”. Creo que esta idea del aislamiento paradisiaco y de pureza inmaculada en la “Guadalajara-Ciudad-de-Dios”, se instaló en el imaginario de sus habitantes –fundamentalmente entre sus elites constituyéndose en uno de sus distintivos culturales más sólidos e inconfesados, sobre todo porque se halla en el ámbito de la imaginería. Piensa también que en ese mismo terreno del imaginario social se arraigó otra idea que ha escamoteado al tiempo y llega hasta nuestros días: como los habitantes de esta ciudad viven imaginariamente cercados por las murallas de una “ciudad divina”, lo que sucede extra-muros no les interesa en absoluto (ibid:27).*

Quizá por eso un marcador como “La Calzada” permite distinguir cuál es la zona de la



ciudad digna de ser habitada por los “verdaderos tapatíos” (De la Torre, 1998)<sup>6</sup>. Guadalajara no solamente niega su pasado indígena, sino que ha excluido toda posibilidad de la presencia indígena en sus calles<sup>7</sup>. Es legendario el desprecio de los tapatíos por quienes migran de la Ciudad de México a su ciudad, entre otros argumentos, por el color moreno de piel y sus “pelos parados”.

Alcántara (1992) habla del “edén novogaélico” para referirse al imaginario colonial de Guadalajara como uno de los destinos privilegiados de la Nueva España, por sus condiciones climáticas y de salubridad y por la casi perfecta distribución de indios y criollos en diferentes sectores de la ciudad. Una Guadalajara en donde ya se registraba migración temporal otomí de pastores que venían del Estado de Querétaro para traer en pie ganado bovino para surtir de carne a la ciudad en el siglo XVII (*ibid*). Durante la colonia y el siglo XIX, la línea divisoria del Río de San Juan de Dios –posteriormente la Calzada Independencia– marcaba la relación de inclusión/exclusión de la población indígena de la ciudad. Así el legendario barrio de Analco, tradicionalmente indígena, se ubica precisamente en el margen de esta línea divisoria (Castillo, 1998)<sup>8</sup>.

Pero según Anderson (1983) Guadalajara siempre ha sido una ciudad de migrantes y con fuerte presencia indígena. Los tradicionales barrios de Analco, Mexicaltzingo y Mezquitán eran fundamentalmente indígenas, pero había también población de “castas” en el centro de la ciudad en el primer distrito. En el censo de 1821 casi el 38% de los Jefes de Unidad Doméstica fueron registrados como indígenas, tanto nacidos en la ciudad, como

---

<sup>6</sup> Es notable que las familias otomíes con quienes he trabajado no se mueven “de este lado de la calzada” a pesar de que viven y trabajan a escasos metros de esta frontera imaginaria. Mas adelante explico este marcador espacial esencial para comprender la distribución social en Guadalajara.

<sup>7</sup> Después de una prolongada búsqueda bibliográfica, la única referencia a la presencia indígena en el tiempo presente en la ciudad la encontré en una cuantas notas periodísticas de finales de 1997 y principios de 1998 y en el trabajo sobre la reconfiguración de las lenguas indígenas en el occidente de México de Rosa Yáñez (1992), quien plantea que el huichol y el nahuatl dejaron de ser las únicas lenguas indígenas de Jalisco debido a la importante migración indígena de los años 70 a la fecha.

<sup>8</sup> Los otros dos barrios que fueron indígenas en Guadalajara, que son Mezquitán y Mexicaltzingo se ubican hacia el poniente de la ciudad, pero Castillo (1998) argumenta que la tradición indígena se diluyó en estos barrios desde el siglo XIX, en cambio en Analco persisten formas de organización social que se identifican con modelos de corte indígena.

migrantes<sup>9</sup>. Actualmente según de la Peña (1998) en las afueras de la ciudad sobrevive una identidad indígena latente que sólo se pone de manifiesto en ciertos rituales, por ejemplo, la fiesta de “los Tastoanes”, en donde, en una especie de carnaval, se pueden manifestar las raíces culturales de la región al conmemorar la guerra del Mixtón. Así pues, la presencia indígena y de migrantes ha sido una constante en la historia de la ciudad, lo que hace todavía más sorprendente su resistencia a reconocer dichos fenómenos en los albores del siglo XXI.

Actualmente la zona metropolitana de Guadalajara (que en adelante llamaré solamente *Guadalajara*) es, como pocos espacios geográficos del país, concentradora de población, actividades políticas, administrativas, económicas y sociales, en la medida que atrae capitales y población de una amplia zona del occidente y de otras regiones de la república y de fuera de nuestras fronteras nacionales<sup>10</sup>. Se ha hablado y escrito sobre “el éxodo rural en el occidente de México”; por ejemplo, Arroyo, Winnie y Velázquez (1986) detectan tal movimiento en varias encuestas relativas a migrantes residentes en ciudades como Guadalajara y en otras ciudades menores de Jalisco. También se ha cuantificado la emigración de fuerza de trabajo de esta región del país (Arroyo, 1986; Velázquez y Papail 1997). La atracción migratoria de Guadalajara se ha debido a su rápido crecimiento industrial, comercial y de servicios, lo cual ha permitido también un fuerte crecimiento de las actividades informales en la llamada economía subterránea o paralela, en donde migrantes y no migrantes crean empresas, para emplearse ellos mismos y, posteriormente, dar empleos a sus amistades, parientes o prole, quienes coadyuvarán a mantener una vida urbana normalmente mejor que en sus lugares de origen. Según Arroyo, una posible explicación para los casi nulos problemas de inestabilidad social en las grandes urbes de América Latina y México, a pesar de la brecha entre oferta y demanda de trabajo, se encuentra en el hecho de que el gran crecimiento de la fuerza de trabajo, en parte debido a la inmigración, lo

<sup>9</sup> Aunque como dato curioso sólo el 10% de los matrimonios se registraron como interraciales, lo que pone de manifiesto la tendencia de los tapatíos a no mezclarse socialmente.

<sup>10</sup> Ya en el siglo XIX, Anderson (1983:123-124) registra a la ciudad como un importante foco de actividades comerciales y manufactureras, junto con el control religiosos y administrativo de todo el centro occidente de México.

absorbe el sector informal.

En dos encuestas realizadas por Arroyo y colaboradores<sup>11</sup> en hogares tapatíos se encontraron los siguientes datos. En la encuesta de 1972, sobre un estimado total de cerca de 1'600,000 habitantes en el área urbana de Guadalajara, el 42 por ciento eran migrantes, definidos como aquellas personas no nacidas en Guadalajara. Para el mes de enero de 1986, considerando resultados de la segunda encuesta, sobre un total de cerca de 2'830,000 habitantes para la misma área urbana, el 32 por ciento señalaron no haber nacido en Guadalajara. Y aunque pareciera que la tendencia a migrar a la ciudad ha disminuído con los años, el porcentaje de pobladores no nacidos en Guadalajara sigue siendo considerable.

En el censo de población y vivienda de 1990 realizado por el INEGI, se reportan alrededor de 25,000 habitantes en Jalisco mayores de cinco años, hablantes de lenguas indígenas, de los cuales cerca de 10,000 habitaban el área metropolitana de Guadalajara y no habían nacido en la ciudad. De la población total de hablantes de lenguas indígenas, el 2.7 por ciento es hablante de otomí, y en su totalidad, esta población se encuentra ubicada en los municipios conurbados de Guadalajara. La tasa de crecimiento de esta población en Jalisco entre 1970 y 1990, fue del 9.7 por ciento, mientras que la del estado –en el mismo período– fue de únicamente el 2.6 por ciento. El 29 por ciento de la población indígena de 15 años y más en la entidad es analfabeta, mientras que entre los otomíes de Jalisco, casi el 70 por ciento de los mayores de 15 años no sabe leer ni escribir, lo que se convierte en un factor determinante de su pertenencia al sector informal de la economía de la entidad. En el censo del año 2000 (resultados preliminares) la población indígena del estado creció hasta alcanzar 39 259 habitantes lo que significa una tasa de crecimiento superior a la de la población general. El porcentaje de hablantes de otomí se mantiene en alrededor del 3% de los hablantes de alguna lengua indígena en el estado pero aumentó la presencia de otros grupos lingüísticos que no se encontraban ni siquiera presentes en 1990.

---

<sup>11</sup> Los resultados de la comparación de dichas encuestas se encuentran en Arroyo y Velázquez (1990).

## Una cara indígena de Guadalajara

Cora	162	Mazateco	100	Tlapaneco	135
Chatino	44	Mixe	160	Totonaca	349
Chinanteco	85	Mixteco	1 714	Triqui	118
Huasteco	628	Nahuatl	6 711	Tzeltal	55
Huichol	10 976	Otomí	1 193	Tzotzil	71
Maya	353	Purépecha	3 074	Yaqui	61
Mazahua	621	Tarahumara	151	Zapoteco	1 061

Hablantes de lenguas indígenas en la entidad

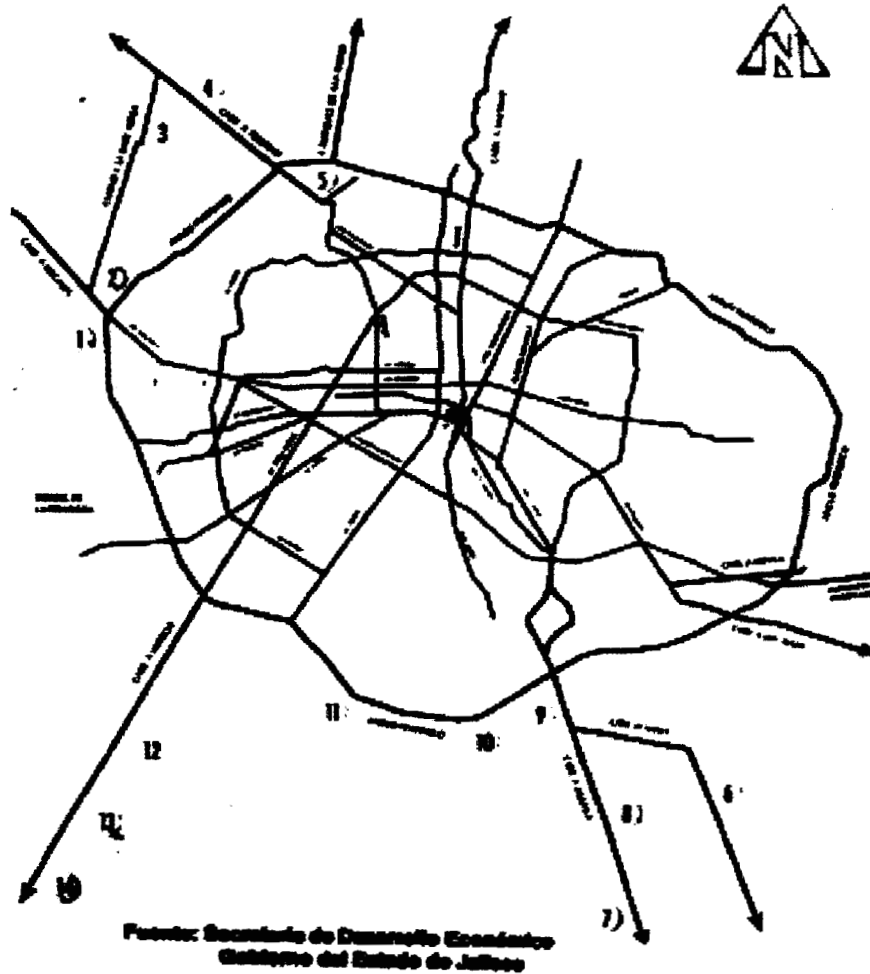
Fuente: XII Censo General de Población y Vivienda, 2000 (información preliminar)

La presencia indígena en la ciudad, en realidad no es nada despreciable, por más que la sociedad se empeñe en no verla. Después del municipio de Mezquitic, en donde habitan 6,600 de los más de 10,000 huicholes mayores de cinco años que fueron censados en el 2000, le siguen en número de habitantes indígenas el municipio de Guadalajara, en tercer lugar el de Zapopan y en quinto el de Tlaquepaque. Y si porcentualmente la presencia otomí en el Estado no parece tan significativa –sólo el 2.8% del total de los indígenas de la entidad– todos sus miembros se ubicaron en los tres municipios metropolitanos mencionados anteriormente:

*Somos como invisibles. Cuando pasa la gente ni nos miran y se ríen de nuestras ropas y de que cómo hablamos que ni nos entienden. Si hablamos el Tomí nos miran nomás, ni nos preguntan de 'onde vinimos...El ciudad es muy grande y no sabemos los números de los camiones y tomamos en veces cuatro y cinco para llegar a donde vamos pero nadie nos ayuda en el camino.*

**Marcelina**

### ZONA METROPOLITANA DE GUADALAJARA



Mapa 3

El número 9 corresponde a la zona de Las Juntas y el 11 al Cerro del Cuatro

La relación de los otomíes con la ciudad es difícil y tensa. A pesar de que muchos de ellos radican en Guadalajara desde hace años, éste es probablemente el dominio en el cual interactúan menos pues, como ya mencioné, la mayor parte de su socialización se lleva a

## Una cara indígena de Guadalajara

cabo entre familiares y paisanos. Además, la propia ciudad los niega y procura ignorar su presencia en las calles y plazas. Sin embargo, este es también uno de los dominios en los que deben mostrar una mayor resignificación de su cultura indígena. Funciones como el comercio y el transporte les obligan a relacionarse con habitantes urbanos que se pueden mostrar indiferentes e incluso hostiles hacia ellos. Es frecuente que se les niegue la entrada –y por ende el servicio– en los centros comerciales y supermercados y los taxistas no siempre aceptan transportarlos. En una ciudad que se asume *criolla*, el racismo permea muchas de las relaciones sociales y saber moverse en un contexto racista requiere de muchas destrezas sociales que los indígenas se ven obligados a desarrollar en la ciudad.

La ciudad de Guadalajara representa un dominio hostil para la reproducción cultural de los migrantes otomíes que, en lugar de establecer redes de relaciones con la población urbana, prefieren estrechar los vínculos que los unen a su familia, su comunidad de origen y la comunidad otomí en la ciudad. Sin embargo, es un dominio clave para dar cuenta del estudio de la resignificación cultural, pues implica la puesta en práctica de competencias culturales nuevas para los migrantes, especialmente los niños y jóvenes que se han socializado en la ciudad.

### 3.5 La convivencia multiétnica en el Centro histórico

Los otomíes en la ciudad se ocupan en labores de elaboración y venta de artesanías y golosinas en la vía pública. Su grupo de vecinos y compañeros de trabajo está constituido por mestizos e individuos de otros grupos étnicos, específicamente huicholes, nahuas de Guerrero y mixtecos. Frente a los mestizos no es raro que se presenten como indígenas (pues ésto les ha permitido garantizar ciertos espacios de venta, especialmente en el Centro Histórico y en San Pedro Tlaquepaque) e incluso como *huicholes*, pues por ser ésta la etnia de mayor presencia en el estado de Jalisco, resulta una etiqueta frecuente de parte de los mestizos que mantienen algún contacto con ellos<sup>1</sup>. Las relaciones en este dominio resultan mucho más complejas que las anteriores. Aquí se habla en español y se está sujeto a diferentes formas de discriminación. Desde la más sutil que existe entre los propios grupos étnicos –los huicholes son considerados como privilegiados por ser la “etnia local” y los mixtecos (llamados despectivamente oaxacos) son los más despreciados– hasta la más ambigua que se presenta con los comerciantes y clientes no-indígenas, quienes los miran con una mezcla de desprecio y extrañeza por sus diferencias con ellos.

Los diferentes grupos indígenas que habitan en la ciudad de Guadalajara han establecido patrones ocupacionales más o menos diferenciados. Eso no quiere decir que necesariamente el pertenecer a alguna etnia condicione alguna ocupación específica, sin embargo, se pueden establecer ciertas tendencias asociadas además a las redes de migrantes de cada grupo y a la capacidad de inserción en el medio urbano que han mostrado cada uno de ellos (Martínez Casas 2000b).

Entre los nahuas, encontramos que aquellos provenientes del estado de Hidalgo se ocupan primordialmente en el sector de servicios domésticos “de este lado de la Calzada”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Es frecuente escuchar entre sectores tapatíos de la clase media que se refieran globalmente a los indígenas de la entidad como *huicholitos*.

<sup>2</sup> El marcador de la Calzada Independencia –que corre de norte a sur– como mencioné en la sección anterior, es una división en el imaginario tapatío que marca en buena medida la pertenencia a una clase social. El lado poniente de la ciudad es de un *status* superior que quienes habitan en la zona oriente.

## **Una cara indígena de Guadalajara**

Las mujeres son empleadas domésticas en las colonias residenciales del sur y el poniente de la ciudad y los hombres trabajan como peones en la industria de la construcción. Los nahuas de Guerrero se dedican más a la venta ambulante tanto de artesanías, como –sobre todo– de mercancía “de ocasión” en los cruceros de las avenidas más céntricas.

Los purépechas provenientes de Michoacán trabajan en la elaboración y comercialización de muebles de pino que llevan de puerta en puerta o se colocan en algunas glorietas de zonas residenciales, así como en los tianguis. Los zapotecos suelen tener un nivel de escolaridad tal que les permite emplearse como dependientes en comercios pequeños y como burócratas en puestos de poca responsabilidad. Los mixtecos se ven obligados a manejar un espectro más amplio de posibilidades laborales tanto en la industria de la construcción como en otros sectores, igualmente eventuales, como maquilas no especializadas y el comercio en la vía pública, pues poseen los niveles de analfabetismo más alto de todos los migrantes hablantes de lenguas indígenas en Jalisco. Muchas de las redes de mendicidad y venta en la vía pública en los cruceros más concurridos de las avenidas de la ciudad se encuentran bajo el control de familias extensas mixtecas desde la mitad de los años noventa.

Los huicholes mantienen un patrón de migración muy estacional y frecuentemente migran únicamente los jefes de familia para comercializar artesanías durante la temporada del año en la que su permanencia en las zonas de cultivo no es necesaria (durante el invierno y el inicio de la primavera). Por último, los otomíes provenientes de Querétaro se dedican a la fabricación y comercialización ambulante de frituras y semillas y en menor medida a la elaboración y venta de artesanías. Existen algunos casos en todos los grupos étnicos de estudiantes en los niveles medio y superior, pero, en general, la escolaridad de los migrantes indígenas es mucho más baja que el promedio de la zona urbana.



Una cara indígena de Guadalajara

<b>Grupo</b>	<b>Origen</b>	<b>Ocupación</b>	<b>Ubicación</b>
<b><i>Huichol</i></b>	Jalisco y Nayarit	Elaboración y venta de artesanías en la vía Pública	Diseminados por toda la ZMG
<b><i>Otomí</i></b>	Querétaro	Elaboración y venta de artesanías y frituras en la vía Pública	El Cerro del 4, Las Juntas, El Retiro y San Sebastianito
<b><i>Purépecha</i></b>	Michoacán	Elaboración y venta de muebles de madera en la vía Pública	Las Juntas, El Colli Urbano
<b><i>Nahuatl</i></b>	Guerrero	Elaboración y venta de artesanías en la vía Pública	Diseminados por toda la ZMG
<b><i>Mixteco</i></b>	Oaxaca y Guerrero	Diversos servicios en el sector informal	Las Juntas, San Sebastianito, El Retiro
<b><i>Nahuatl</i></b>	Hidalgo	Empleadas domésticas e industria de la construcción	Diseminados por toda la ZMG

Ocupación y lugares de residencia por grupo étnico en la ciudad de Guadalajara

Como se aprecia, varios de estos grupos étnicos elaboran y comercializan artesanías y el centro histórico de la ciudad ha sido desde hace al menos 10 años un lugar elegido para sus ventas por su importante afluencia de turismo local, nacional y extranjero. En 1991 se instalaron los primeros puestos de venta de artesanías en el llamado Callejón del Diablo,

## Una cara indígena de Guadalajara

una cuadra detrás del teatro Degollado. Los primeros artesanos fueron huicholes y otomíes de Querétaro. Establecieron una *cooperativa*<sup>3</sup> que presentó un frente común ante las autoridades municipales de mercados y obtuvieron los primeros permisos verbales para vender, siempre y cuando no utilizaran estructuras permanentes para la construcción de los puestos. El liderazgo fue asumido por un grupo de huicholes bajo el argumento que el municipio los prefería por ser ellos originarios de la propia entidad y no “venidos” de otros estados.



Comerciante huichola elaborando artesanías

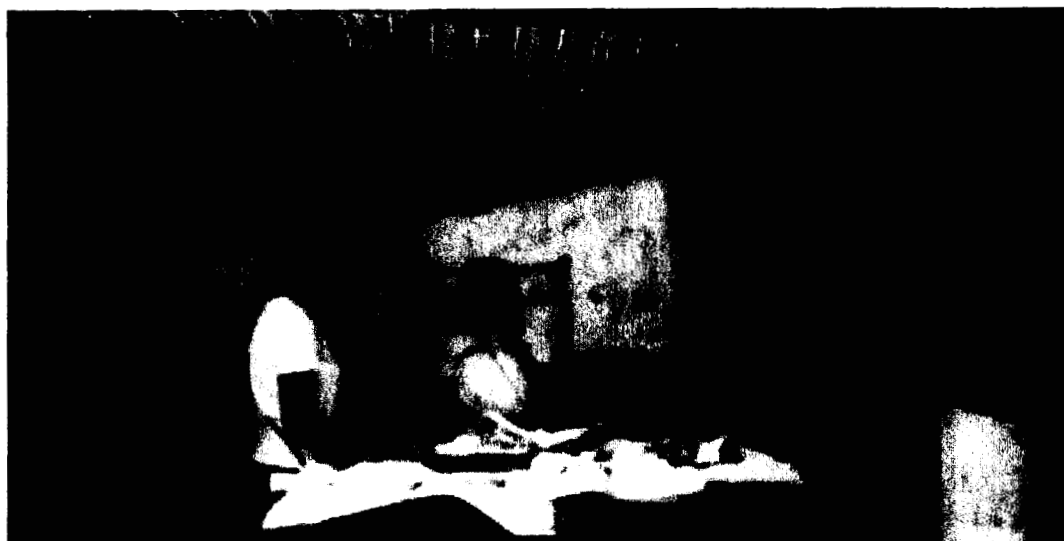
Con el tiempo, la cooperativa empezó a comercializar productos no elaborados por ellos mismos e inició así mismo el cobro de cuotas para el derecho de venta. Se podía elegir entre un pago diario de \$ 10.00 o la venta de \$ 250.00 semanales de mercancía propiedad de la cooperativa. Esto dio lugar a que algunos de los miembros de diversas etnias de la cooperativa decidieran establecerse por su cuenta. Con la asesoría de una Asociación Civil

<sup>3</sup> *Cooperativa* es utilizado por ellos para designar al conjunto de vendedores que trabajan bajo las instrucciones del líder de Callejón del Diablo, más que a una forma peculiar de organización.

## Una cara indígena de Guadalajara

de otomíes radicados en el Distrito Federal –la Asociación Nacional de Artesanos Urbanos de la República Mexicana– se organizaron para solicitar los permisos de venta. Así, la Asociación antes mencionada les proporcionó un reglamento y les ayudó a realizar gestiones ante las autoridades de mercados del municipio de Guadalajara en 1992<sup>4</sup>.

Las condiciones para ser miembro de la *Asociación* es la de comercializar únicamente mercancía elaborada por los propios artesanos y preferentemente, en el propio sitio de venta. Manejan cuotas mensuales para un fondo que denominan “solidario” para ayudarse en caso de enfermedad, accidente o robo de su mercancía. Para el goce de este beneficio se requiere ser miembro activo de la *Asociación*. Actualmente cuentan con un padrón de 75 miembros de los cuales la mitad asiste regularmente a colocar su puesto de venta en la parte sur de la Plaza Tapatía conocida como *Los Murales*.



Artesana Tzeltal vendiendo ropa bordada

La asistencia a los puestos obedece a una dinámica de rotación que responde, entre otras variables, a los patrones migratorios diferenciados y a la incorporación de nuevos miembros de las familias a la actividad de elaboración y venta de artesanías. Actualmente los

<sup>4</sup> Básicamente se trató de la obtención verbal de licencias para la venta de artesanías en la vía pública.

## Una cara indígena de Guadalajara

líderes, que se denominan a sí mismos como “comisionados” son un otomí del grupo original, desertor de los vendedores del Callejón del Diablo y un huichol que sólo tiene un par de años en la ciudad y en la Asociación. De los 75 miembros de esta última, el 80% son indígenas, pero quienes suelen ser más constantes para colocar sus puestos son artesanos no-indígenas, casi todos originarios de Guadalajara. En la Asociación actualmente hay miembros de los grupos nahuatl, mixteco, otomí, huichol, mazahua y tzeltal. Estas dos últimas etnias de muy reciente incorporación.



Niña otomí atendiendo el puesto familiar

Del grupo que se estableció originalmente en el Callejón del Diablo, actualmente existen cuatro puntos de venta: Colón, Escuela de Música, Callejón del Diablo y la mitad norte de la zona de Los Murales en la Plaza Tapatía. Ultimamente consiguieron permiso de las autoridades municipales para ubicar, para la venta, estructuras de madera parecidas a carritos y han aumentado la mercancía expendida, comercializando una gran cantidad de textiles provenientes de Chiapas y Guatemala. Ahora, los miembros de este grupo se

conciben a sí mismos más como comerciantes que como de artesanos, mientras que en la mitad sur de Los Murales se mantiene el requisito de ser fabricantes de su propia mercancía.

La vida cotidiana de estos artesanos en la Plaza Tapatía incluye no sólo su actividad comercial, sino toda una compleja gama de actividades de socialización. Por lo menos la mitad de los artesanos son madres de familia y/o familias enteras que coordinan sus labores de fabricación y venta de sus artesanías. A los niños se les permite jugar alrededor de los puestos y es frecuente ver grandes grupos multiétnicos de niños menores de ocho años con alguna niña mayorcita encargada de todo el grupo. Como mencioné anteriormente partir de los siete u ocho años, tanto niños como niñas empiezan a colaborar con la elaboración y venta de las mercancías. Incluso la mayor parte de los niños asiste por la tarde a una escuela cercana a la Plaza Tapatía con la finalidad de ayudar a sus padres durante la mañana, aunque en no pocos casos, la escuela pasa a segundo término, pues es prioritario que cooperen con toda la familia para garantizar el sustento. Además existe el apoyo de una Asociación Civil llamada MAMA A. C. que tiene programas de atención a menores en situación de calle que maneja programas de escolarización para niños vendedores.

Es importante mencionar que este patrón de socialización laboral es exclusivo de la población indígena, ya que el resto de los artesanos trabajan solos o cuando mucho en pareja. En cambio, entre los nahuas, huicholes y otomíes es frecuente que un mismo puesto sea atendido hasta por seis parientes. Además, varios de los puestos son atendidos por personas emparentadas entre sí como cuñados o suegra y yerno. Incluso, varios de los matrimonios recientes de estos artesanos se han generado a partir de las relaciones que se establecen entre ellos, aunque es importante mencionar que dichos matrimonios suelen mantenerse dentro de las márgenes de cada grupo étnico.

Cada uno de los colectivos ha establecido estrategias de control social para normar su buen funcionamiento. El colectivo del Callejón del Diablo castiga con multas o con prohibiciones de venta a los faltistas o a quienes no cubren la cuota acordada. Tiene

reuniones quincenales en las que se comisiona a diferentes personas para la supervisión de los precios, la limpieza de los lugares de venta y la asistencia. Los artesanos de la Asociación que vende en Los Murales mantiene un patrón de reuniones de menor periodicidad, pero una mayor comunicación entre sus miembros por estar todos concentrados en la misma zona de venta. Entre ellos son siempre los dos “comisionados” quienes supervisan el cumplimiento del reglamento y la “cordial convivencia”, así como el trato honrado a los clientes. Es motivo de suspensión temporal o definitiva del grupo el engañar a algún comprador o entrar en conflicto con los compañeros artesanos o sus familias.

*La diferencia entre nosotros (de la Asociación) y los del Callejón es que aquí semos más libres y auténticos. Semos artesanos de veras. Los otros son negociantes nomás, como comerciantes. Pero estamos todos metidos en esto y nunca sabemos que será después. Yo le digo al compañero que busquemos en otro lado, pero él dice que aquí estamos bien mientras los de Mercados nos dejen. No le hace que no tengamos papeles. Lo malo es que prefieren a los otros y nosotros somos los artesanos auténticos.*

**Olegario, artesano huichol**

Además de los artesanos de la Plaza Tapatía, existe en todo Guadalajara una red de venta de frituras y semillas en la vía pública que ha sido patrimonio de indígenas otomíes desde los años ochenta. Esta labor resulta mas riesgosa –en términos de relaciones con el ayuntamiento y la policía– que las artesanías, pues con frecuencia les es confiscada su mercancía y tienen que correr para evitar las multas. Además existen parques y esquinas en la ciudad que son muy codiciadas, como las salidas de las escuelas, y resulta importante cuidar la exclusividad de tales enclaves.

*Ahí en San Pedro (Tlaquepaque) y duró mucho casi duramos mucho en vender allá y luego nos venimos pa'cá (a la Plaza Tapatía) pero también era igual si te alcanzaban te quitaban la canasta, te quitaban tus canastas. Vendíamos papas también, si te alcanzaban si lo, si lo (a)marrabas tu canasta con el rebozo, venían y te lo mochaban si no te fijabas o si te lo amarrabas con cadena también traían sus pinzas, te los cortaban. Si no, agarraban petróleo y le echaban a todas las papas, te los quitaban y les echaban y pus ya no servían de vender.*

**Rosa**

Este dominio de interacción resulta todo un laboratorio para el estudio de la convivencia interétnica pues aquí los indígenas se presentan como tales ante las ciudad y las instituciones. Mas que ser otomíes o huicholes todos son “raza” y eso les permite mostrar una solidaridad especial ante el resto de la sociedad urbana que los discrimina. Muchas de las licencias de venta se obtienen con el argumento de que son indígenas y eso les permite también reivindicar su mercancía que al ser revestida de etnicidad adquiere un valor agregado. Muchos de los compradores que asisten cotidianamente a la Plaza Tapatía compran productos artesanales seguros de estar apoyando a las etnias del país. Además, a partir del movimiento zapatista de 1994, en México se despertó una nueva conciencia de la existencia de comunidades indígenas y la mercancía étnica resulta popular entre los simpatizantes de Marcos y el EZLN. Los vendedores indígenas saben eso y lo explotan para mejorar sus ingresos y garantizar el sostenimiento de sus familias tanto en la ciudad como en sus comunidades de origen.

### **3.6 Las instituciones.**

A diferencia de otros grupos étnicos, los otomíes en Guadalajara están poco organizados en agrupaciones formales y rara vez presentan un frente común ante instancias

gubernamentales, locales y federales. Incluso frente a algunas instituciones como la escuela, niegan ser indígenas y se presentan únicamente como “fuereños”. La Iglesia Católica los identifica como “los de Querétaro” o “los pobrecitos inditos” y se les trata con un gran escepticismo acerca de sus capacidades de comprensión e integración social, lo que produce una especial forma de reacción de los otomíes frente a la Iglesia, tanto en la ciudad, como en su propia comunidad de origen. A pesar de que este nivel de interacción es el más inespecífico de todos –pues implica la relación con organismos sociales, entidades abstractas visibles sólo como formas de autoridad más que como individuos concretos– es probablemente en donde se notan los patrones más diferenciados de interacción de los migrantes otomíes. Por una parte, están quienes se muestran muy competentes para obtener beneficios personales de alguna institución, y por otra, quienes prefieren negarse a sí mismos algún beneficio antes que acercarse a cualquiera de ellas<sup>5</sup>. Las relaciones de etnicidad, tensas y asimétricas, también se presentan en la interacción de los indígenas con agentes institucionales, en la medida en que los primeros sean identificados como pertenecientes a algún grupo étnico condicionando con esto el estilo de interacción, para bien o para mal.

### 3.6.1 La Iglesia

Los otomíes migrantes son todos católicos (salvo una familia de evangelistas con la que sostienen poca relación). Sin embargo, no asisten cotidianamente al templo, ni siquiera los domingos, salvo en casos de situaciones especiales o en rituales. A los niños se les bautiza (el párroco reporta que son muy cumplidos con la asistencia a las pláticas prebautismales) durante su primer año de vida, aunque siempre prefieren bautizarlos en Santiago y no en Guadalajara<sup>6</sup>. Como ya mencioné, el párroco de Las Juntas los conoce y sabe que son migrantes indígenas aunque ignora el nombre de su etnia o de la lengua que hablan. Los sacerdotes de la parroquia procuran visitar a los otomíes enfermos para

---

<sup>5</sup> El caso concreto de las intermediaciones culturales (de la Peña, 1995) es especialmente evidente en este dominio de interacción y será un tema de análisis del presente trabajo.

<sup>6</sup> Mas adelante se profundizará en este tema en particular.



administrarles los sacramentos y ayudar con despensas mensuales a sus familias<sup>7</sup>.

Los niños son enviados al catecismo para ser preparados para su primera comunión. Es en el contexto de la “doctrina” donde muchos de los niños migrantes adquieren algunas de las competencias de la cultura urbana, y las catequistas vienen siendo agentes de distribución de lo que Bourdieu llama *capital cultural* (1977). Empero, los niños otomíes que asisten a la doctrina no continúan preparándose, pues debido a su analfabetismo las catequistas frecuentemente se niegan a seguir dándoles enseñanza. Esto ha motivado a varios de ellos a inscribirse en la escuela primaria.

Casi ninguno de los adultos está casado por la iglesia, y aunque el sacerdote reporta que se confiesan con frecuencia, ellos lo niegan y plantean que uno debe confesarse solamente si va a morir. En realidad encontré un gran número de contradicciones entre la información que me proporcionó el sacerdote y lo que me reportan los otomíes. Durante los meses que estuve trabajando con ellos, jamás presencié o me narraron que asistieran a algún servicio religioso en su parroquia, salvo el día de la muerte de uno de ellos que pidieron que el párroco bendijera el ataúd. Incluso, ni siquiera ese día asistieron a alguna misa y se limitaron a cumplir el novenario mediante el rezo de rosarios.

Los adultos se preocupan de su conocimiento religioso únicamente en situaciones en las que tienen que involucrarse directamente en algún ritual. En general, cualquier sacramento nuevo les implica el demostrar que tienen cierto conocimiento religioso. Los niños se preparan para la primera comunión y los adultos para casarse o bautizar a sus hijos, pero en otras situaciones ninguno de ellos se acerca a los servicios religiosos organizados por la parroquia. Galinier (1990) propone que la religiosidad otomí, más que un sincretismo, implicó una yuxtaposición de valores y creencias, lo que ha dado lugar a una manera muy

---

<sup>7</sup> En una entrevista que sostuve con el párroco de Las Juntas, me mencionó a los indígenas en función de su origen geográfico “los de Oaxaca”, “los de Querétaro”, etc... En el Cerro del Cuatro, en la parroquia de Santa María, el sacerdote conoce su etnia e incluso habla algunas palabras de otomí relacionadas con aspectos rituales. Considera que su labor fundamental es contribuir al buen desempeño religioso de los indígenas y procura erradicar muchas de las prácticas que considera paganas.

particular de practicar el cristianismo. Carrasco (1950) insiste en que las prácticas religiosas otomíes poco tienen que ver con la doctrina cristiana y únicamente toman de pretexto ciertas formas católicas para refuncionalizar sus ritos ancestrales.

*Ya se dio cuenta y ya pues de ahí este, pues ya me dijo siéntate y cierra los ojos, nomás piensa y te llega este visualizar dice, no, pues si, pues vi algo, le dije. El otra vez, vi a la virgen de Guadalupe, ..... lo vi claramente. Y así cuando empecé a visualizar más, este, ya cuando reviso a una persona, luego le veo lo que le estoy sacando cuando lo curo. Como que si tengo un poder muy fuerte pues.*

**Chano<sup>8</sup>**

Lo anterior se pone de manifiesto porque su religiosidad está presente en muchas de sus actividades cotidianas. El oratorio familiar es un sitio medular de la vida doméstica y es el único adorno de las viviendas. Hablan continuamente de las “apariciones de la virgen” en diversos sitios de la ciudad y se decoran la cara con imágenes religiosas cuando asisten a alguna verbena religiosa. Los rezos juegan parte de su comportamiento cotidiano. Se “encomiendan” para vender bien o para que las enfermedades no se arraiguen en ninguno de ellos. En el ritual funerario la parte nodal está centrada alrededor de una serie de oraciones para garantizar el “descanso eterno” del difunto y lo importante del bautismo es dejar al niño “inscrito en la lista de Dios”. Sin embargo cuando se refieren a Dios lo responsabilizan tanto de lo bueno como de las calamidades que frecuentemente los acosan. Es motivo de castigo el olvidar ciertos rituales. Un ejemplo sería el no encender veladoras en el oratorio familiar. Es probablemente en su discurso sobre lo religioso que se pueden

---

<sup>8</sup> Chano es un popular curandero otomí que radica en Guadalajara desde hace ocho años. Su padre es uno de los más afamados sanadores de Santiago Mexquititlán y ambos tienen el don de “visualizar” enfermedades y quienes las producen para poder curar a sus pacientes. Uno de los métodos de curación consiste en la inspiración por espíritus que pueden ser santos cristianos u otros curanderos ya fallecidos. Para lograr esa inspiración deben “ver la luz” que les envían sus mentores. Los sanadores otomíes solo son instrumentos de los espíritus que curan desde la dimensión de los difuntos, en donde mezclan las deidades otomíes, los santos cristianos y los antepasados ya fallecidos.

observar muchas de las diferencias entre la cultura de los migrantes otomíes y la de sus vecinos mestizos. En los primeros, la mezcla de elementos rituales ajenos al catolicismo ortodoxo contrasta con las prácticas buscadas por el párroco en sus feligreses. Es precisamente en el comportamiento ritual donde los otomíes manifiestan de manera más elocuente el ethos de su identidad cultural (Epstein, 1978)<sup>9</sup>.

### 3.6.2 La escuela

La otra institución presente en la vida de los otomíes migrantes es la escuela. Como en la mayor parte de las sociedades, también para ellos consiste en un elemento fundamental de la socialización, aunque de manera distinta a la de otros grupos de la sociedad urbana (cfr. Safa, 1986). La relación de los otomíes migrantes con la escuela es quizá una de las más frustrantes. La escolaridad promedio de los habitantes otomíes de Las Juntas es de tres meses y en los que habitan en el Cerro del Cuatro es de nueve meses<sup>10</sup>. El analfabetismo caracteriza a todas las mujeres mayores de 15 años y a una buena parte de los hombres jóvenes y adultos. Los niños ingresan a la escuela normalmente después de los 10 años (en muchos casos –como mencioné anteriormente– presionados por las catequistas que les condicionan su posibilidad de comulgar). En los miembros más jóvenes del grupo –los nietos de los migrantes originales– la tendencia es a iniciar la escolaridad en etapas más tempranas (alrededor de los 7 u 8 años), aunque siempre está presente la necesidad de cumplir primero con las obligaciones domésticas y comerciales antes de ir a la escuela.

En casi todos los casos los maestros y las autoridades educativas ignoran que su lengua materna no es el español y que son hablantes de una lengua indígena. El mayor porcentaje de los niños indígenas son aceptados en el turno vespertino, y sobre todo, en el

<sup>9</sup> Resulta especialmente sorprendente en la propia comunidad de Santiago la yuxtaposición de los elementos de origen prehispánico y los católicos. En la fiesta del santo patrono (25 de julio) la iglesia del pueblo se convierte en un centro de procesión de todas las comunidades otomíes de los alrededores y las imágenes religiosas son adornadas con panes y frutas mientras se pasean alrededor del centro del pueblo, en una clara alusión a rituales de fertilidad, precisamente en plena temporada de lluvias.

<sup>10</sup> Existen más adultos analfabetos en Las Juntas. En cambio en el Cerro del Cuatro la población infantil es mayoritaria. Eso permitiría inferir que con el tiempo el nivel de escolaridad en los migrantes tenderá a incrementarse en los próximos años.

nocturno, porque no se inscriben a la edad adecuada y su rendimiento escolar se encuentra por debajo del de sus vecinos mestizos. Al entrevistarme con la directora de la escuela a la que asisten algunos los niños otomíes (en el barrio de Miravalle), ésta expresó su desprecio y la desconfianza que les tenía. Cuando le comenté que realizaba una investigación sobre la socialización de los migrantes otomíes me preguntó si estaba segura de que eran indígenas porque los definió como “bien mentirosos”, señalándome que a lo mejor me estaban engañando. Manifestó no conocer a los padres de los niños (incluso ignoraba que algunos de ellos son huérfanos de padre) ni su origen étnico. Cuando le pregunté sobre la integración de los niños con otros compañeros manifestó que eran “igual que los demás”; sin embargo, al observarlos en el salón de clase y en el patio fue evidente que únicamente jugaban con otros niños de su etnia. Debido a que asisten al turno nocturno, su horario de clases únicamente es de dos horas diarias y actualmente, los que asisten a segundo grado, están repitiendo el programa del primer año. Al finalizar mi trabajo, 18 de los 23 niños que asistían al turno nocturno en Miravalle (todos provenientes de Las Juntas, de las Colonia Indígena y de la Colonia del Campesino) habían ya desertado. Me indicaron que ya habían aprendido a leer y que no les hacía falta la escuela. Para ellos, el capital cultural propio de la escuela es únicamente la lengua escrita. El resto del conocimiento que tienen del mundo lo basan en el sistema de representaciones propio de su grupo cultural.

Los niños reportan que nunca hablan otomí en la escuela y que no dicen de dónde son “porque les da pena”. En su pueblo, por el contrario, el maestro los regaña por hablar únicamente el otomí, pues, a pesar de contar con escuelas supuestamente bilingües en su comunidad, la realidad es que los profesores sólo hablan español<sup>11</sup>. Al principio, conmigo, en Guadalajara, negaban tener otros compañeritos otomíes, pero después fueron reconociéndolos. Incluso, algunos de ellos presentan la inquietud de escribir en su propia lengua motivados por un diccionario con el que me enseñan a hablar otomí, pero escriben las palabras otomíes en las últimas hojas del cuaderno para que nadie los vea. Son notables

---

<sup>11</sup> Un caso que ilustra lo anterior es la investigación de Coronado, Ramos y Tellez (1982) en una escuela del Valle del Mezquital, en donde los maestros le insisten a los padres para que les enseñen el español como lengua materna a sus hijos pequeños en lugar del otomí, para así evitar tener problemas con los niños al intentar enseñarles la lengua escrita.

los esfuerzos que hacen por parecerse al resto de sus compañeros, pero no logran integrarse con los niños mestizos. Juliana, que tiene 14 años, se deja el cabello suelto, en lugar de recogerlo en trenzas como las demás mujeres y usa únicamente pantalones de mezclilla. Sin embargo, en su casa le llaman continuamente la atención y usa, para que no la regañen, unas camisetitas enormes que le cubren las piernas casi hasta la rodilla<sup>12</sup>. En una ocasión Choca (19 años) compró un tinte para el cabello pues tanto ella como Juliana querían usarlo. Me preguntaron sobre la técnica y yo les sugerí que leyéramos las instrucciones porque yo nunca me había pintado el cabello. Después miré la caja y vi que habían comprado un tono igual al suyo, así es que se pintaron, pero no se atrevieron a cambiar su color, por lo que nadie notó su hazaña. De alguna manera muestran su preocupación por integrarse a la cultura urbana, pero la refuncionalización de sus propios patrones de comportamiento da lugar a una adaptación muy particular de los nuevos esquemas de representación.

La socialización en la escuela representa evidentemente un problema para una comunidad cerrada como la otomí en Guadalajara. De esta manera adquiriría fuerza la hipótesis de que el grupo se mantiene cerrado como un mecanismo de defensa para asegurar su sobrevivencia y la reproducción de sus valores y representaciones (el surgimiento de la etnicidad como respuesta a una socialización asimétrica) (Royce, 1992). El rechazo a la escuela parecería tener lugar porque ésta constituye un riesgo para la preservación del grupo. La contradicción que representa para ellos, por un lado buscar que sus hijos se adapten al contexto urbano, frente a su preocupación por mantenerse unidos, genera una situación de conflicto aun para los propios niños, que ante el menor fracaso prefieren dejar la escuela, muchas veces para tranquilidad de sus familias. Sin embargo, la presión para escolarizar a sus hijos proviene no sólo de la ciudad, sino incluso de su comunidad de origen en donde no se explican que viviendo en la ciudad no escolaricen a los niños.

La tensión es fuerte y probablemente se mantenga mientras el grupo de migrantes

---

<sup>12</sup> Sobre la vestimenta de las mujeres indígenas y su asociación con manifestaciones de la sexualidad femenina, Camus (1996) tiene una interesante reflexión, en donde el elemento sensual por excelencia son las piernas, por lo que mostrarlas o siquiera insinuar sus formas en pantalones constituye una provocación.

permanezca unido. Por otro lado, el sistema de valores y creencias que prevalece en la escuela no coincide con los patrones corporativistas de los otomíes. Elementos como las calificaciones y el sistema de competencia que impera en el aula deben de resultar chocantes con la concepción imbuída a estos niños de que son elementos de un grupo en donde los roles están estrictamente preestablecidos. Cuando se les pregunta a los niños por sus calificaciones contestan de mala gana que no saben lo que sacan. Para mi sorpresa, revisando sus boletas, no estaban calificados tan bajos, pero ellos están convencidos de que son malos estudiantes y no se sienten a gusto en la escuela.

*Yo ni quiero ir a la escuela porque todo lo que me dice mi maestra yo como que ya me lo sé. Quiero aprender las letras, pero no se me quedan y mejor me vengo a trabajar con mi mamá, Así la ayudo y me da dinero para comprar cosas. La escuela no me gusta.*

**Claudia (7 años)**

### 3.6.3 El sistema de salud

Debido a que laboralmente se ubican en lo que se conoce como “mercado informal”<sup>13</sup> los otomíes carecen de acceso a casi todos los servicios de salud. Aparejado a eso, su propia condición de pobreza e incompetencia con respecto a algunas de las normas vigentes en la sociedad mestiza, les lleva a que sean rechazados de los pocos servicios asistenciales a los que podrían acceder, argumentándoles que carecen de antecedentes en las instituciones. Son frecuentes las situaciones en las que no son aceptados en la Cruz Roja después de algún percance. Incluso los servicios de dispensario de su parroquia les significan gastos en análisis y medicamentos que frecuentemente no pueden costear.

---

<sup>13</sup> No entraré en la discusión de este término que ha sido trabajado desde diversas disciplinas como la sociología, y la demografía, además de la antropología. Lo utilizo por que me permite acotar el tipo de oportunidades laborales que tiene este grupo de migrantes.

*De mi bebé no sé todavía donde aliviarme. En el (Hospital) Civil cobran bien barato, pero ya fui tres veces y no me hacen caso. Luego fui con otro (médico) que ni podía pagar. Estoy asustada y mi suegro mejor dice que mejor nos regrésemos al pueblo, que es mejor que el niño nazca allá. Yo ni sé que prefiero.*

**Carmen**

Probablemente los costos y las dificultades para ser atendidos incrementen aún más su desconfianza por la medicina “moderna” y los limite a los remedios caseros a los que tienen acceso. No todos los miembros de la familia poseen el mismo conocimiento de yerbas y otras medicinas tradicionales, así es que se recurre a quienes tienen ese conocimiento para consultar acerca de sus enfermedades<sup>14</sup>. También es frecuente mezclar el diagnóstico hecho por el médico con algún otro de su acervo de conocimientos. Así uno de los otomíes –Chimino– que murió de cirrosis hepática a consecuencia del alcoholismo (¡tenía 23 años!) fue diagnosticado por su madre con una enfermedad del hígado (evidente por el color amarillo intenso de sus ojos y mucosas) complicado con un “mal de envidia” que impidió que los remedios que se le daban para el hígado surtieran efecto.

Hace dos años se logró que el Sistemas de Hospitales Civiles de Guadalajara dejara de cobrarles cuotas de recuperación a los pacientes indígenas que se identificaran como tales con un grupo de trabajadoras sociales contratadas por la Unidad de Atención a Comunidades Indígenas (UACI)<sup>15</sup> para atender a migrantes en los hospitales. Eso ha empezado a cambiar la relación de los indígenas con estos centros hospitalarios pues se ha incrementado notablemente su asistencia con los médicos, sin embargo, como presentaré en

<sup>14</sup> También recurren a curanderos huicholes, con quienes comparten el sitio de venta en la Plaza Tapatía, porque según los otomíes, los huicholes curan otras enfermedades que ellos no conocen porque son generadas en la ciudad. Cuando les pedí que me llevaran a mí con el curandero huichol se asustaron y me dijeron que mejor no fuera yo porque era un mago muy poderoso y que a los mestizos los podía matar si quería o los hechizaba para que ya no pudieran trabajar.

<sup>15</sup> La Unidad de Apoyo a Comunidades Indígenas es una dependencia de la Universidad de Guadalajara que se funda en 1994 para atender proyectos de desarrollo en las dos regiones indígenas de Jalisco: la sierra huichola y en el sur, en la sierra de Manantlán. Trabaja básicamente con financiamiento de fundaciones nacionales y extranjeras y con el apoyo de ONG’s. Uno de sus programas está destinado a la atención médica de indígenas en el sistema de Hospitales Civiles de la propia Universidad.

el capítulo sobre la resignificación, esta relación se mantiene tensa y llena de conflictos.

A manera de resumen, sólo me resta concluir el presente capítulo planteando que cada uno de estos ámbitos implica tanto estrategias comunicativas específicas, como formas discursivas diferenciadas y también mecanismos de socialización particulares. El análisis de estos ámbitos como contextos de interacción (Duranti y Goodwin, 1992) me ha permitido determinar los diferentes procesos que se requieren para aprender a interactuar en cada uno de ellos e identificar los patrones interactivos responsables –dentro y fuera del núcleo familiar otomí– de generar las condiciones que permiten socializar tales competencias. Así mismo, estas negociaciones diferenciadas deben dar lugar a mecanismos de significación –lingüística y cultural– distintos y pueden servir como guía para explicar algunos de los procesos de cambio cultural que se dan con los migrantes indígenas en la ciudad.

El conflicto entre el mundo otomí en el ámbito privado de su grupo y el mundo urbano, no se da en términos de una negación del primero para apropiarse el segundo, sino como producto de la refuncionalización de sus representaciones a un nuevo contexto de acción (Roseberry, 1989). Ya no son otomíes en Santiago Mexquititlán, pero tampoco son tapatíos y esto último la ciudad no se cansa de hacérselos ver continuamente. Los nuevos miembros de las familias deben aprender a funcionar en este contexto y es la resignificación de su cultura el fenómeno que buscaré describir en las páginas subsecuentes. Como diría Barth (1969), más que dar cuenta de las diferencias culturales, lo que interesa en los fenómenos de etnicidad –como el que se da en los otomíes que habitan en Guadalajara– es la serie de procesos en los que se encuentran inmersos. La nación los concibe como elementos diferentes a la Cultura Nacional y la ciudad los mira como los marginados migrantes. Ellos retoman ese rol y lo introducen a su identidad original para constituirse en lo que son: otomíes en Guadalajara. Sus hijos heredarán ese sistema de representaciones y continuarán resignificándolo.



#### **4. La socialización y el ciclo de vida otomí: entre Guadalajara y Santiago**

En el presente capítulo busco mostrar, a partir de la lógica de la socialización, la estructura del ciclo de vida otomí bajo lo que Víctor Turner (1969) llamó las *crisis de ciclo de vida*. Es decir aquellos rituales que marcan los hitos del nacimiento, el inicio de la vida reproductiva y la muerte y que resultan centrales en la vida de los seres humanos de cualquier cultura. Cada uno de los episodios son narrados a manera de análisis situacionales, de tal forma que se reproduce el contexto en el que se dieron, así como los testimonios textuales de los actores que participaron de manera protagónica en ellos<sup>1</sup>.

Elegir los rituales asociados a las crisis de ciclo de vida para dar cuenta de la socialización y el conflicto de los indígenas en la ciudad no fue una decisión azarosa. Estos rituales representan acontecimientos altamente significativos para quienes participaron en ellos e involucran a la familia nuclear, la familia extensa, las relaciones de parentesco ritual y a la comunidad en general. En la tres secciones del capítulo se muestra además la intensa socialización en cada caso con parientes y paisanos y la poca –y casi siempre conflictiva– interacción con la sociedad urbana. Al utilizar narraciones de los propios actores soy consciente de que manejo sus propias versiones de los hechos (ver Rosaldo, 1992). Es por eso que en cada caso incluyo una primera contextualización. Sin embargo, en mi análisis de la resignificación, son los discursos los que crean el sentido a los sucesos y prefiero priorizar dichas versiones, tal cual me fueron narradas, que mi propia visión de los acontecimientos<sup>2</sup>.

Las crisis de ciclo de vida se asocian a ritos de pasaje que marcan, por un lado, cambios de estado de los individuos, pero principalmente, establecen membresías a un

<sup>1</sup> Los textos se reproducen con el mayor respeto posible a la producción oral, sin embargo fueron ligeramente editados para volver accesible su lectura. Las peculiaridades fonológicas y sintácticas de lo que Pellicer (1988) ha llamado *Español Indígena*, se reproducen, aunque por motivos de espacio y objetivo de investigación no se incluye ningún tipo de análisis al respecto. Los fragmentos de texto que se encuentran entre paréntesis corresponden a componentes que yo decidí introducir en los textos para mejorar su inteligibilidad.

<sup>2</sup> Las narraciones fueron registradas por mí en audiograbaciones, complementándose cada texto con el contexto en el cual fué producida. En los casos en los que fue posible, la transcripción se revisó con quien había producido la narración para completar alguna información faltante o para aclarar detalles oscuros.

grupo social. Estas membresías implican no sólo la pertenencia, sino también la disposición para seguir las normas de comportamiento del grupo al que se pertenece. En muchas ocasiones estos ritos involucran tensiones y contradicciones e implican, para los actores, probarse es competente en un modelo cultural determinado. Muchos de estos ritos involucran de diferente manera a los miembros de una comunidad. Por un lado están quienes sancionan la ortodoxia del ritual, por otro, están los parientes consanguíneos y afines, y en el caso de los sacramentos católicos, además están los parientes rituales. Cada uno de estos actores debe saber cumplir con su papel en el ritual pues de otra manera se pone en peligro a la persona objeto del rito. En el caso de los conflictos culturales como los que se presencian en la migración, el cuidadoso cumplimiento de los rituales del ciclo de vida permite garantizar la pertenencia de los afectados a su comunidad, independientemente del estatus de su adaptación al contexto de la migración.

### 4.1 Como nace un otomí en Guadalajara

Sara<sup>3</sup> nació el 9 de octubre del 2000 en el Hospital Civil Nuevo de Guadalajara. Sus padres –Raul y Margarita– nacieron en Santiago Mexquititlán, Querétaro. Margarita llegó primero a la ciudad, siendo niña, en compañía de sus padres y se socializó en la ciudad vendiendo artesanías en zonas turísticas de Guadalajara, Tlaquepaque y Zapopan. Aprendió a hablar español a la edad de 7 años cuando arribó a la ciudad.

*Yo de que me acuerdo que mi papá se enfermó y ya después vendió dos terrenos y de ahí me vine pa'cá, y porque no tenían dinero para así, para el molino pues<sup>4</sup>. Luego yo empecé a hacer sus pulseras. Siempre andaba con mi papá y me iba a dejar allá en Zapopan, me iba a dejar y yo vendía todo, yo me ponía todo el día allí, ya cuando llegaba mi papá a las dos (o) a las tres me llevaba a comer pero en la mañana no comía nada hasta la tarde porque estaba*

<sup>3</sup> Los nombres de las personas han sido alterados como respeto a su privacidad.

<sup>4</sup> Para moler el maíz que se hace nixtamal para la elaboración de las tortillas, base de su alimentación.

*enfermo y se iba con mi mamá. Después vendía, aquí en San Pedro (Tlaquepaque) empezamos a vender, pero porque no dejaban a veces, se subían así, en unos carritos chiquitos así como los inspetores nos correteabamos y si te alcanzaba(n) (te tocaba) golpe, pues ya.*

A los 16 años conoció a Raúl –de 19– y se juntaron. El había llegado a Guadalajara unas semanas antes y se había instalado en casa de la familia política de su hermano, que era vecina de la familia de Margarita. Cuando se embarazó por primera vez, regresaron a vivir a Santiago pues el padre de Raúl estaba enfermo y lo necesitaba para supervisar sus campos de cultivo. Salvo el hermano mayor que ya tenía cuatro años viviendo en Guadalajara, el resto de los nueve hermanos de Raúl eran todavía menores de edad y vivían en Santiago.

Unos cuantos meses después regresaron a Guadalajara y se establecieron en casa de la madre viuda de Margarita desafiando las normas de virilocalidad que rigen su cultura. Ambas familias empezaron a planear la boda religiosa después de que nació el primer hijo pues había sido varón: ya se podían casar<sup>5</sup>.

*A Raúl lo conocí aquí vendiendo papas y él según se vino a estudiar, y no estudió, nos hicimos novios y en un mes vivimos juntos, ya tenía (yo) los dieciséis. Nos casamos del Civil allá en Santiago cuando tenía dieciocho, pero yo me casé ya un poco mas grande porque muchas de trece o doce años ya se casan. Cuando me (a)livié del Tito (su hijo mayor) vivimos en Santiago, como un año, pero me pelié con su mamá y no me dejaba salir. Entonces me vine con mi mamá y ya vivimos aquí. La nena (su segunda hija) nació en el Civil, el nuevo. Mi suegro quería que le (a)liviara allá, pero ya no nos fuimos. No teníamos dinero, mejor guardamos para*

<sup>5</sup> La tradición marca que el matrimonio religioso se debe efectuar una vez que la mujer ha demostrado que le puede dar descendencia masculina a su marido conservar así la línea masculina de su familia.

*casarnos de la Iglesia, que nos hicieron los padrinos y nos casamos en el pueblo después de que nació la nena.*

Después de ese bebé tuvieron dos niñas mas que se llevan menos de un año entre ellas. Un año mas tarde, Margarita quedó nuevamente embarazada y un día me sentenció muy seria:

*Si ésta también sale niña va a ser tuya.*

No me quedó mas remedio que confesarle que me colocaba en una situación difícil. Finalmente la negociación quedó en que yo sería la madrina pero ellos educarían a su hija y yo simplemente les ayudaría. Una parte de la deuda que sentía Margarita conmigo consistía en que a partir de su tercer parto, le conseguí, a través de la Unidad de Apoyo a Comunidades Indígenas (UACI) de la Universidad de Guadalajara la exención del pago en los diferentes servicios del Hospital Civil<sup>6</sup>. En realidad, como mencioné en el capítulo anterior, a partir de 1999 se logró que se incluyera en los programas de beneficio a la salud de la UdeG a todos los migrantes indígenas de la ciudad y no sólo a los huicholes oriundos de Jalisco.

Margarita se sintió mal desde dos días antes y me llamó su esposo, preocupado. Todavía le faltaban dos semanas de la fecha que les había indicado el médico. Se fueron al hospital y los regresaron en tres ocasiones. Finalmente la noche de 8 de octubre la dejaron internada y le programaron una cesárea para las primeras horas del día siguiente. Esa noche la trabajadora social habló con ella y le indicó que debía autorizar que se le realizara una salpingoclasia para evitar nuevos embarazos.

*T.S. Cuatro embarazos en cinco años es mucho*

*M. Pero sólo tengo un niño*

---

<sup>6</sup> Un mérito que no me correspondía a mi, sino a las autoridades universitarias que habían tomado esa decisión unos meses antes.

*T.S. ¿Y los otros tres que son?*

*M. Pus niñas...Acepto sólo que su papá de mis hijos quiera.*

*T.S. Seguro va a querer porque no les debe alcanzar para alimentar tantas bocas.*

Por otro lado, la misma trabajadora entrevistó a Raúl y le dijo que Margarita deseaba operarse pues ya no deseaba mas hijos. El no quería firmar la autorización pero se sintió obligado ante los deseos de su esposa. No le permitieron hablar con ella hasta el día 10, es decir, un día después del parto y la cirugía. La trabajadora Social designada a la UACI se enteró del procedimiento junto conmigo y con Raúl y me llamó aparte.

*T.S. ¿Tu crees que haya problema? Veo al cuate medio serio.*

*R. Me sorprende un poco que haya aceptado ¿sabes que fue?*

*T.S. Parece que niña.*

*R. ¿El sabe?*

*T.S. No, dejamos que sea la esposa quien le diga.*

*R. Pues a ver si no hay bronca. Solo tienen un chavito y no querían otra niña.*

*T.S. Pero es muy pesado para ella. Ya van cuatro embarazos.*

*R. Pues sí, pero apenas tiene 23 años y siento que es violentar su cultura.*

*T.S. Ya ni modo. Luego nos lo van a agradecer.*

*R. Pues eso espero*

Margarita se sintió traicionada por Raúl pero al mismo tiempo tenía un gran sentimiento de culpa por haber traído al mundo a otra niña. Cuando se hizo a la idea de que era su último bebé ya no insistió más en dármele y simplemente me repitió su interés en que yo la bautizara. Me pidió revisar “El más antiguo Galván”, que es un almanaque muy popular en el campo mexicano, para verificar el nombre que “le tocaba” a la niña. Revisé en mi agenda y vi que era Sara. Raúl propuso llamarla Margarita como su madre, pero ella dijo que le podía traer mala suerte si no le ponían el nombre del santoral.

Los otomíes de Santiago creen que los niños antes de ser bautizados corren el riesgo de perder el alma y la sangre a manos de los malos espíritus que rodean al *Zunthu* (demonio) y que se llaman *ndo zone*. Para proteger a los bebés, los padres nunca dejan la ropita al descubierto cuando empieza a oscurecer. Consideran que un bebé recién nacido posee un olor peculiar que se llama *nw'é* y que atrae a los *zone*. Para neutralizar dicho olor se les pone un poco de sal en la boca a los pequeños cuando están dormidos. Además se coloca cerca de la cama un cuchillo y si se consigue agua bendita para rociar la habitación, mejor. Un primo hermano de Sara murió un año antes de que ella naciera, cuando apenas tenía una semana de nacido. Haber encontrado un poco de sangre en sus labios y algunos moretones los convenció de que había sido algún *zone*. Lydia van de Fliert (1988: 210) hace el siguiente relato de una muerte infantil en Santiago:

*Una noche, una señora y su esposo quedaron extraña y profundamente dormidos. Su criatura dormía en medio de ellos. Al despertar el día, la madre se levantó para ir al molino. Su esposo lo hizo poco después para también salir de la casa e ir a trabajar. De regreso al hogar, la mujer, que hacía tortillas, se preguntaba por qué su hijo todavía no había despertado. Se acercó al lecho y lo destapó para darle de comer y vio que su cuello y piernas estaban cubiertos de moretones. La criatura había dejado de respirar.*

Se dedujo que no fue accidental. Un *ndo zone*, aprovechándose de la obscuridad y haciendo dormir profundamente a los padres, entró a la habitación para alimentarse con la sangre del chiquito, sin que ellos pudieran escuchar los gritos.

La única forma de proteger a los niños de semejante peligro es el bautizo. Desde que se realiza el ritual de elección de padrinos, el bebé queda inscrito en “la lista de Dios”. El ritual de solicitud se inicia con la visita de la familia paterna a la casa de los padrinos

potenciales. En este caso, los padres de Raúl viajaron desde Santiago para verme. Al llegar se le entrega al padrino potencial un litro de pulque o cerveza y se llevan otros tantos para el número de adultos que se encuentren en la ceremonia. Para esta oportunidad asistieron ambos padres de Sara, los abuelos paternos y la abuela materna (quien es viuda). Iniciaron la solicitud en otomí después de haber terminado el respectivo litro de cerveza y durante unos cinco minutos se dirigieron a mí en ese idioma. En consideración a mi poca eficiencia en su lengua después me tradujeron:

*Queremos que tu sea(s) (la) madrina de nuestra niña, que la cuides y la protejas como si fuera de ti. Ella te debe obedecer y cuidar y nunca se enojará contigo porque eres su madrina. Elige su nombre y dale un poco de tu sal.*

Después, me preguntaron si no tenía inconveniente de celebrar la ceremonia en Santiago, aprovechando la visita que regularmente realizan los migrantes a su comunidad durante las fiestas del santo patrono<sup>7</sup>. Yo les pregunté el motivo de tal preferencia.

*Ya ves, es mejor allá que acá. En el Rancho es mejor del bautismo porque además del padrecito están los mayordomos y la van a cuidar mejor. Además allá están los abuelitos (difuntos) y la pueden cuidar mas mejor.*

Quedamos de acuerdo en celebrar el bautizo el 25 de julio del 2001 y los abuelos paternos se responsabilizaron de hacer todos los arreglos a su regreso a su comunidad. Sobre los gastos de la fiesta, tema del que también se habló, quedé de comprar la ropa para la bebé y para su mamá y pagar los honorarios de la iglesia. Los padres y abuelos se encargarían de la fiesta. Yo me ofrecí a ayudar con los gastos, lo que fue tomado a mal por el abuelo. Me argumentó que en la fiesta yo era la invitada de honor y no podía pagar nada. Me preguntaron si asistirían mis padres y hermanos y yo les respondí que les resultaría

<sup>7</sup> En el capítulo anterior narro dicha visita.

difícil. Entonces me dijo el abuelo de la niña.

*Yo ya soy tu compadre mayor y ellos (Raúl y Margarita) tus compadres menores. Tu papá será su compadre mayor y yo de él. Si tienes hermano mayor, él también es compadre pero menor.*

La diferencia entre compadre mayor y menor es generacional. Los abuelos son la generación mayor y los padres la siguiente. La relación de compadrazgo se establece con toda la familia, especialmente los hombres mayores y el trato a toda la familia pasa de coloquial a ritual. En otomí existen dos registros lingüísticos para tal efecto. En español lo traducen por los usos de *tú* y *usted*. Margarita me tuteaba antes de emparentar, pero ahora que somos comadres me debe hablar de usted y yo a ella.

Sara pudo ser llamada por su nombre hasta que recibió el sacramento. Mientras tanto, la familia se refería a ella como “la bebita”. Si ocurriera alguna desgracia antes de la ceremonia ella no llegaría al reino de *Kwa* (la mayor entidad sobrenatural, en ocasiones asociada al dios cristiano, pero en otras a la divinidad que fertiliza la tierra), por lo que no podría ser incluida en el oratorio familiar y no ocuparía ningún sitio junto con el espíritu protector de sus antepasados.

A los niños pequeños no se les dirige la palabra directamente mientras no inician la sonrisa social<sup>8</sup>. Sin embargo se habla de ellos continuamente y jamás se les deja solos. Los primeros meses de vida es probable que mientras esté despierta Sara nunca se encuentre lejos de los brazos de alguien. Además de su madre, en casa viven dos tías que también dieron a luz recientemente. Juana, hermana de Margarita tiene una niña de 9 meses y Bere un varón de un mes. Cualquiera de las tres mujeres alimenta a los otros cuando los escucha llorar si la madre biológica no se encuentra a la mano. la madre de Margarita también juega un papel central en estos momentos. Se hace cargo de los bebés cuando necesitan algo, pero su principal función es responsabilizares de los nietos mayores. En el caso de Sara, sus

<sup>8</sup> Esta es una conducta que los bebés adquieren entre el segundo y el tercer mes de vida



tres hermanos (de 5, 3 y 2 años respectivamente) recurren a la abuela en todo momento. Los primos y primas mayores de Sara, así como los hermanos jóvenes de Margarita también cuidan y juegan con la bebé quien ha aprendido a tocarlos cada vez que quiere atención. Prácticamente no se le escucha llorar, pues apenas suenan los primeros chillidos alguien la consuela. A mi me dejan cargarla excepcionalmente. A pesar de ser su madrina puedo ocasionarle “mal de ojo” o “de tristeza”<sup>9</sup> y carezco de la habilidad para hacerla callar inmediatamente.

El contacto físico y visual y la sonrisa social en los bebés otomíes es muy precoz. Debido a que son el centro de atención durante los primeros meses de su vida se vuelven extraordinariamente sociables y juguetones. Cuando inicié mi trabajo de campo a los otomíes les preocupó mi interés por sus hijos pequeños. Con el tiempo me di cuenta de que son uno de sus bienes más preciados. El nacimiento de un bebé y su posterior incorporación a la comunidad implica el mejor de los acontecimientos posibles en una familia y una madre en el post-parto es motivo de cuidados y atenciones por parte de todos los que la rodean. En el caso de las labores domésticas se le exime de toda responsabilidad y he visto maridos echando tortillas y preparando caldo para sus esposas después del parto<sup>10</sup>. En cualquier otro contexto esa hazaña parece impensable.

Como mencioné en el capítulo anterior, los niños otomíes son objeto de mimos y atenciones hasta que termina la primera infancia. Rara vez se les llama la atención y siempre se encuentran al lado de niños mayores o de adultos que los consecretan. Al llegar a los siete u ocho años esta historia cambia drásticamente y se deben incorporar a las actividades domésticas y laborales de los adultos. A esta temprana edad se convierten en miembros plenos de su comunidad y, como ya describí, deben asumir las responsabilidades económicas que ello conlleva.

A pesar de que Sara nació en Guadalajara, el bautizo se llevó a cabo en la comunidad

<sup>9</sup> Los mestizos solemos provocar toda clase de enfermedades en los otomíes, especialmente los niños

<sup>10</sup> Las madres otomíes solo deben comer carne de pollo o huevos los primeros cuarenta días después del parto. Se les complementa la dieta con pulque o cerveza que se cree aumenta la producción de leche materna.

## Una cara indígena de Guadalajara

de origen. Este tipo de rituales no se puede realizar exactamente en Santiago pues no es parroquia y la legislación católica obliga a que las bodas y bautizos se celebren en sedes parroquiales. Las dos parroquias cercanas a Santiago son La Torre, en el propio municipio de Amealco y Temascalcingo, que se encuentra en el vecino Estado de México. Raúl y su familia eligieron Temascalcingo porque el párroco es mas amable con los indígenas. El párroco de La Torre ha tenido una mala relación con los otomíes de Santiago pues le impiden celebrar misa dentro del templo y se muestran reacios a la mayor parte de sus propuestas en relación con la celebración de rituales. Con el párroco de Temascalcingo no existen ese tipo de fricciones y se expresa con mas tolerancia cuando habla de las prácticas peculiares de los otomíes.



La ceremonia religiosa

El ritual comienza horas antes de la misa, cuando se viste al bebé. A Sara la bautizaron junto con un primito suyo que vive en Santiago, hijo de una hermana de Raúl. Vestirla toda de blanco obliga a la madrina y al padrino no solo a arroparla, sino a haber confeccionado algo de la vestimenta. Una vez vestida, se hacen una serie de recomendaciones que garantizan que los niños queden inscritos en la “lista de Dios”. Sus padres y abuelos le

repiten:

*Ya te vas a llamar Sara y vas a probar de la sal y vas a obedecer en todo a tus padrinos, a tus papás y abuelitos y a toda la gente mayor.*

Dentro de la iglesia, el ritual que rige es el tradicional católico que, en el caso de Temascalcingo, es explicado anteriormente en una plática pre-bautismal por una catequista a los padres y padrinos. Después de que bautizaron a Sara, nos regresamos todos a Santiago, que se encuentra a 28 kilómetros de Temascalcingo, a la casa del padre de Raúl, responsable de la fiesta. Allí se sirvieron en el patio, para los padrinos mayores y menores, los padres de los niños y unos cuantos invitados, barbacoa de borrego, pollo en mole rojo, arroz y tortillas. La familia extensa (que incluía a compadres adquiridos en otros rituales) comía mientras en la cocina la misma comida y bebían pulque. La fiesta era afuera para los invitados y la familia comió y bebió pero no se consideraba invitada, por lo que departían desde el interior de la casa. La comida dura varias horas y muy probablemente tanto la familia como los invitados terminen completamente borrachos. Los bebés recién bautizados también son considerados invitados y son los únicos niños en la parte exterior de la casa.



El bautizo de Sara y su primo

A pesar de que el nacimiento biológico se realiza en la ciudad, el ritual que marca la pertenencia de un niño a su familia y a la comunidad se busca realizar en Santiago. De esa manera, se puede nacer urbano, pero nunca se dejará de ser otomí y miembro de la gran familia corporada a la que se debe lealtad, obediencia y respeto. Sara podrá ser legalmente tapatía –como lo certifica su acta de nacimiento– pero ritualmente pertenece al mundo de sus padres, abuelos y ancestros, todos miembros de su comunidad moral. De esta manera, el conflicto de nacer en un sitio extraño se resuelve y se olvidan –al menos momentáneamente– las contradicciones culturales.

#### **4.2 La boda frustrada o la invención de la adolescencia de Marina**

La adolescencia –como categoría social– es una etapa en el ciclo de vida de los otomíes que no existe. Ni que decir de instituciones sociales como el noviazgo, que les resultan ajenas. De niños, empiezan a asumir responsabilidades y roles adultos a partir de los 7 u 8 años, y a los 13 o 14 se espera que se comporten como adultos jóvenes dentro de la familia extensa. Las niñas se emparejan a esa edad y aun antes, y los muchachos lo hacen a partir de los 15 años, llevando al domicilio familiar a vivir a sus mujeres. Es el caso de Marina, la menor de

## Una cara indígena de Guadalajara

trece hermanos (tres de ellos ya muertos); perdió a su padre cuando tenía siete años y desde entonces vivió con su madre viuda, sus hermanos mayores, tres cuñadas y varios sobrinos. Ella nació y se socializó en la ciudad de Guadalajara. Se incorporó a la venta ambulante de papas fritas desde pequeña y sólo asistió a la escuela 3 años en el turno nocturno de la primaria de Miravalle entre los 10 y los 13 años de edad. Además regularmente se encarga de ayudar en los quehaceres domésticos, pero sobre todo, ayuda a cuidar a todos los sobrinos que viven en la casa de su madre (que han fluctuado entre cuatro y diez). Marina es una chica de ojos negros grandes y dulces, de cabello largo (que trae rizado con una permanente) y se viste con pantalones anchos y grandes playeras que le cubren por debajo de las caderas, como si procurara cubrir todas las curvas que se le han ido formando en el cuerpo en los últimos años, o con largas faldas que le llegan arriba del tobillo.

A los 13 años empezó a verse, a escondidas de su familia, con Pancho, entonces de 16 años. El nació en Santiago y migró con sus padres a Guadalajara cuando tenía seis años. Trabaja tejiendo asientos de tule para sillas y se contrata en las esquinas de las colonias residenciales de la ciudad o entre artesanos muebleros de Tlaquepaque. Vive con su madre y su abuela materna (el padre los abandonó) en la zona baja de Las Juntas, en el relleno sanitario que se conoce como “La Micaelita”. Cursó primero y segundo grados de primaria en Guadalajara pero cuando su madre se quedó sola lo puso a aprender el oficio familiar y teje el tule desde los ocho años. Igual que Marina, la juventud apenas se le nota en el rostro y el cuerpo. Pesa poco y mide poco, pero su expresión facial es de gran resolución, es extrovertido y se le facilitan las relaciones sociales tanto con sus paisanos como con los extraños.

Unos meses después de que empezaron a verse, Pancho se llevó a Marina a vivir a casa de su madre. Ella todavía no cumplía 14 años. Diez meses después, Pancho fue invitado a participar en la peregrinación que realizan ancestralmente los otomíes a Atotonilco Guanajuato. No había hecho su primera comunión y se propuso preparar el catecismo junto con Toño, hermano de Marina de la misma edad de Pancho y que también asistió a la

peregrinación de purificación a Atotonilco. El celador –otomí encargado del orden y la disciplina en el santuario y durante el viaje– responsable de examinarlo le preguntó sobre su vida y al averiguar que vivía en unión libre con Marina le indicó que seguramente el sacerdote condicionaría la confesión y comunión a que se casaran por la iglesia en un lapso no mayor de tres meses. Otro de los asistentes a la peregrinación fue Gerardo, de once años, sobrino de Marina y de Toño, que ya había hecho la primera comunión un años antes. A él, para confesarlo le pidieron que convenciera a sus padres de casarse por la iglesia, pues sólo estaban casados por el civil y vivían juntos desde hacía doce años. Además de presionar para la realización de las bodas de Pancho y Marina y de los papás de Gerardo –Felipe y Magdalena– se organizaron dos bodas colectivas para el resto de los asistentes a la peregrinación que no estuvieran casados. Los celadores calculaban apadrinar, al menos, doce bodas. El sacerdote de la Parroquia de Santa María, en el Cerro del Cuatro, estaba feliz pues iba a regularizar la “pecaminosa situación” de sus feligreses indígenas.

A mediados del mes de diciembre asistieron Marina y Pancho –con las madres de ambos– al registro civil para solicitar la ceremonia. La juez del registro de Miravalle, cercana a la zona de Las Juntas, se negó a otorgar la licencia por la edad de los contrayentes. Insistieron en otros dos registros, en el Centro de la ciudad y en la Calzada Federalismo, y en ambos les negaron también la licencia, argumentando que ella todavía no cumplía 15 años y él apenas tenía 17. Además, en ambos casos faltaba el padre de los futuros esposos para firmar la autorización. La madre de Marina se sintió muy frustrada pues ya había preparado una comida de pollo en mole rojo para festejar el trámite de la boda y se quejó de la incomprensión de las instituciones de la ciudad:

*Allá en el rancho, sí los hubieran casado. Allá casan desde los trece y no le hace que no vaya el papá. Ellos saben que así es con nosotros. Los tomí se casa chico y así es.*

El primero de enero, Marina cumplió 15 años y pidió una fiesta, pero su familia le dijo

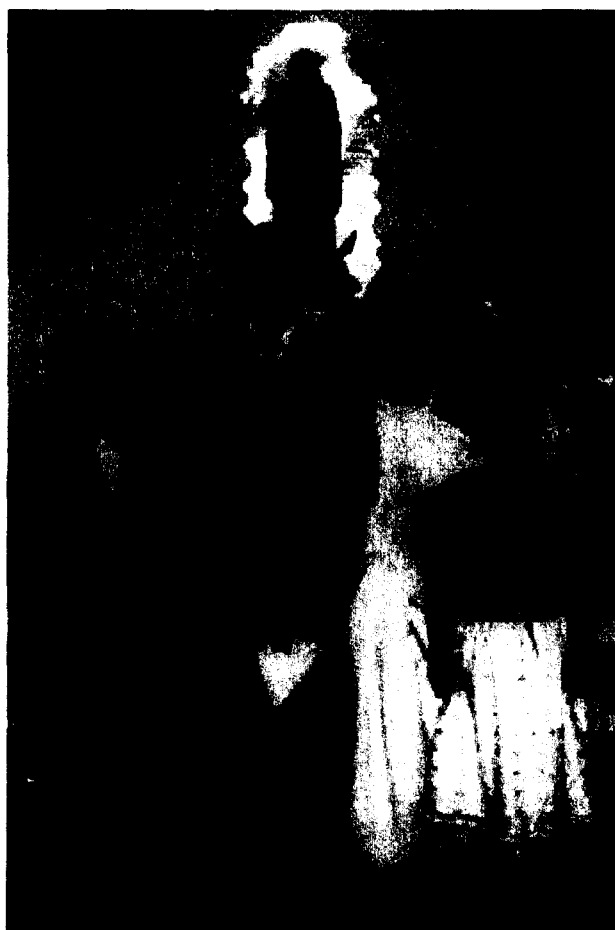
que ella ya era una mujer casada y que los bailes no eran propios de su condición. Ese mismo día hablaron con el sacerdote de la Parroquia de Santa María en el Cerro del Cuatro, que como ya mencioné es el lugar de residencia de la mayor comunidad otomí en Guadalajara, quien les autorizó el matrimonio sin el acta del contrato civil argumentando que era mejor eso que permitir que siguieran viviendo “en pecado”. El párroco de Las Juntas les había negado la ceremonia esgrimiendo que es un requisito legal para el sacramento presentar el acta del matrimonio civil. Se fijó la fecha de ambas ceremonias –en el Cerro del Cuatro y en Las Juntas– para el sábado 10 de marzo. La primera sería por la mañana, a las doce, y la segunda a las siete de la tarde. En cada ceremonia se casaron seis parejas. Una buena parte de la comunidad otomí en Guadalajara estaba involucrada. La red de celadores y celadoras del Señor de Atotonilco se encargó de organizar también fiestas colectivas previas a la misa y a reclutar padrinos solventes entre los paisanos. Como expliqué en el capítulo anterior, existe un celador por cada diez o quince familias tanto en Las Juntas y sus alrededores como en el Cerro del Cuatro. Estos celadores además se reúnen periódicamente para intercambiar información sobre las familias a su cargo de tal suerte que funcionan como un eficaz vehículo de comunicación entre paisanos, pero también reciben información frecuente de la comunidad a través de quienes hablan por teléfono al pueblo o viajan por motivos familiares. Además implican un eficiente mecanismo de control social entre los otomíes pues se encargan de poner en evidencia cualquier irregularidad de sus paisanos. Tal como lo propone Epstein (1969) hacen del chisme el mejor recurso con el que cuenta una comunidad corporada de migrantes para mantener la estructura social.

Los primeros días de febrero, Marina dejó a Pancho y se refugió en casa de su madre después de una golpiza que le dio su casi-esposo. La familia le ordenó que regresara con su futuro marido, pero ella se negó. Encontró trabajo como empleada doméstica en la zona de Plaza del Sol y se salió de su casa. Dos semanas más tarde regresó con su mamá y pidió perdón para que le permitieran volver a vivir en el domicilio familiar: no le había gustado el servicio doméstico. Los hermanos mayores le exigieron que volviera con Pancho a lo que ella se negó. Su madre le permitió regresar a cambio de que le prometiera pensar su situación

## Una cara indígena de Guadalajara

para que en el futuro pudiera volver con su marido y casarse pues de lo contrario afrentaba a toda la familia y toda la comunidad de enteraría de dicha afrenta.

Felipe –hermano de Marina– y Magdalena se casaron en Las Juntas el día 10 de marzo. Como en todas las bodas otomíes se celebraron dos fiestas. Una en casa de los padres de cada contrayente. La fiesta principal es responsabilidad de la familia del novio pero los invitados asisten primero a comer y beber con los padres de la novia, no antes de una fuerte negociación ritual en la que ambas familias simulan estar disgustadas por el matrimonio y fingen pelear por los invitados. En esta farsa, la familia de la novia se queja de que le quitan a una hija que ya no les pertenecerá. La familia del novio responde que ahora tendrá mas bocas que alimentar.



Felipe y Magdalena el día de su boda con sus tres hijos



Lo llamativo de esta parodia es que se realizó a pesar de que Magdalena y Felipe llevan juntos doce años y tienen tres hijos producto de su unión. Los padrinos de la boda –que en este caso también eran paisanos radicados en el Cerro del Cuatro– deben ayudar económicamente con la ropa y adornos de los contrayentes. Como en el bautizo, tampoco se espera que contribuyan con la fiesta en la casa del novio que normalmente se prolonga hasta el siguiente día, pero deben quedarse hasta el final de la celebración.

Marina y Pancho asistieron a la boda pero cada quien anduvo por su lado. Marina bailó con su hermano Juan y con otro muchacho otomí lo que provocó la indignación general. Pancho también bailó durante toda la noche pero nadie lo señaló por ese hecho. Días después de la boda, entrevisté a Marina sobre estos acontecimientos y esta es su historia:

#### La versión de Marina

*Un día la Choca (una vecina, sobrina de Magdalena) me lo llevó al Centro a este Pancho, que era novio de la Felipa (hermana de Marina) pero dice Pancho que no es cierto, pero entonces ya así cuando Felipa se fue con Pancho (a vivir) pues la Choca ya no tenía con quien ir a pasear pues me llevó y me llevó a unos campos (de fútbol) donde jugaban Pancho y sus amigos y allí lo conocí mas. Tenía 13 (años) y nada más me dijo si quería ser su novia y yo le dije que si. Felipa se enojó y entonces le dijo a Magdalena (la cuñada) “esta Marina me quitó a Pancho” y ya desde entonces como que Magdalena se enoja bien mucho conmigo. Entonces ya lo conocí y paseamos. Como del año o poquito menos nos juntamos. Estuvimos juntos casi el año o mas del año ya ni sé bien pero la Felipa le dijo a Magdalena “si Marina no se hubiera metido por entre nosotros a lo mejor esto no hubiera pasado y fuéramos felices” pero no era cierto. Como que la verdad no lo quería o no lo quiero, no sé bien. Como que nada más me fui con él por miedo, pues mis*

*hermanos luego eran bien malos y que para corregirme siempre me pegaban.  
Na'mas llegaba yo de vender o de la escuela y me pegaban.*

Felipa, la hermana de Marina, se juntó por esas mismas fechas con otro muchacho y se embarazó a los pocos meses. Actualmente tienen una bebita y vive junto con el padre de la niña en casa de sus suegros. Se queja de que la maltratan y la desprecian por ser “maás india que ellos”. Su marido ya nació en la ciudad de padres otomíes y solo quiere hablar español. A Felipa también la golpean frecuentemente. Los hermanos varones de Marina justifican su violencia con ella por el hecho de no contar con un padre que la corrija y le exija que cumpla con el comportamiento esperado para una mujer joven.

*Un día ya era bien tarde y no pasaban los camiones y se nos hizo bien tarde y me fui con Pancho. Su mamá me vio allí al día siguiente y no me dijo nada. Le dijo a él que tenía que ir a hablar con mi mamá. Que cuando llegaran de vender en la noche (la madre de Pancho también vende papas fritas) iban a ir y Pancho dijo que mejor vamos el sábado. Pero ella dijo que fuéramos pa que sepa donde anda su hija. Entonces ya, estaba allí su abuela del Pancho y fueron y hablaron con mi mamá. Mi mamá pensé que no los iba a recibir pero si los recibió. Empezó a hablar la abuelita de Pancho y ya les dijo así “ya van a vivir” y mi mamá dijo “entonces ya vas a juntarte con él” y yo dije “sí, no sé” y dijo “si lo quieres te vas a ir con él” y yo dije “no pus sí”. Las mamás se enojaron y ya no me hablaba bien mi mamá y tampoco me habla su mamá (de Pancho) pero así es al principio cuando te juntas. Te tratan así y como que no existes pero ven todo lo que haces.*

Las nueras tienen la obligación de aprender todo aquello que les exige su suegra. Deben de encargarse de los quehaceres domésticos, del cuidado de los niños pequeños y de complacer sexualmente al marido cada vez que se les demande. Es frecuente que cuenten

con poca privacidad y sus relaciones sexuales son presenciadas por el resto de la familia. La suegra les exige que se hagan cargo de la comida y la limpieza para que aprendan cómo le gusta al marido que se hagan las cosas.

*Luego, por allí había un muchacho, pero no lo dejé por el muchacho, la verdad. Había un muchacho que se llama Manuel y también es de la raza (otomí) y entonces me habló y entonces ya así y haz de cuenta que yo quería a ese muchacho pero no, porque estaba confundida y más, pero porque como que Pancho se enojaba mucho y ya. Ese día me pegó Pancho y lo dejé. Iban varias veces que me había pegado, no era la primera vez, pero ésta fue muy recio. No creas que estaba tomado, nomás de enojo me pegaba. Un día me pegó delante de su mamá y ese día yo no le hice nada tampoco. Su mamá dijo “ay Pancho ¿porqué le pegas?” “nomás” dijo así. Pues yo allí dejé la comida y me metí pa dentro y ya. Luego volvió adentro y me volvió a pegar. Y no, no sé, no me gustó que me pegara.*

Resulta llamativo que Marina acepte mejor la violencia proveniente de sus hermanos que de su marido de quien ella espera otro tipo de relación. Fantasea con el romanticismo que presencia en las series de televisión. Cuando sus hermanos la agreden se atemoriza pero entiende que lo hacen para corregirla, en cambio del marido espero otro tipo de manifestaciones emocionales y está menos dispuesta a recibir maltratos de su parte.

*Y ya me separé de él y mi mamá se enoja bien mucho también. Me dice “¿te vas a casar con otro?” que le dijeron que ando con otro muchacho y que si me voy con ese muchacho me muero. Haz de cuenta que si no me voy a casar con Pancho ya me olvide de toda mi familia. Que me olvide de ello y que haz de cuenta como si yo estuviera sola. Me dice “nomás te vas con ese muchacho y ya te olvidas, haz de cuenta como si para ti ya estuviera muerta y con tus*

*hermanos tampoco, ya no cuentes con tus hermanos". Yo le dije "ya sé que así no cuento con ellos" El único que cuento es Juan, si me entiende, él si me entiende. La Rosa me entiende un poco pero como tiene los niños pues no tanto. Sólo Juan que no se ha querido juntar si me entiende que todavía no es tiempo. Sentí feo que mi mamá me dijera lo de Pancho y que me olvidaba de ellos, "de todos tus hermanos, como si estuvieras sola en este mundo" me dijo.*

La familia como comunidad moral se manifiesta aquí en su máxima expresión. Si Marina decide romper con el sistema de imperativos morales corre el riesgo de marginarse del grupo familiar y de la comunidad de paisanos en Guadalajara. El hermano mayor de Marina ha asumido el rol de jefe moral de la familia, aunque la madre juega todavía un papel activo en el sostenimiento del hogar y en la cohesión familiar. Todos sus hermanos consumen cerveza regularmente y dos de ellos tienen severos problemas de alcoholismo lo que incrementa los niveles de violencia doméstica, especialmente en las noches y durante los fines de semana. Tanto su padre como su hermano murieron de cirrosis hepática.

*Lo malo es que ahora la miran mal que porque dejé a Pancho y que unos ya no le hablan. Las primas de Pancho no le hablan a mi mamá ni la mamá. Ya no sé después qué va a pasar porque si dice "si te vas después con otro muchacho, sea ahora, sea tarde o temprano, no quiero verlo aquí ni a su familia porque si viene verás lo que le voy a decir" así dice mi mamá. Le va a decir muchas cosas a su mamá del muchacho. Entiendo a mi mamá que sí debe enojarse conmigo porque sí se debía enojar el día que me separé, pero ya tiene días y hasta un día me dijo que si era así rebelde que mejor me saliera de la casa y que me olvidara de todos. Bueno yo le dije "bueno si estás tan enojada si quieres ya me voy a salir y que no me esté buscando como aquella vez que me fui a trabajar a casa" y me dijo "si te vas de aquí ya no te quiero, si te busqué no creas que te voy a buscar todas las veces" y estaba bien enojada. Dice que mi*

*futuro luego no voy a encontrar un esposo que me quiera. Le dijeron que ando con otro muchacho y a ese Manuel ni le he visto. Ya no quiero verlo tampoco.*

El control social en las familias otomíes es fuerte y se ejerce a través de la violencia física y de los chantajes y amenazas. La peor de ellas es la exclusión del grupo familiar. Ello implica también la expulsión de la comunidad otomí, pues la compacta red de celadores y parientes se encargaría de difundir la noticia del repudio familiar entre todos los paisanos y la información no tardaría en llegar hasta Santiago. No son extrañas las conversaciones entre ellos y conmigo en la que surgen repetidamente la mención a este tipo de exclusiones y el riesgo terrible de ser marginado de la comunidad en caso de alejarse de las normas.

*La verdad sí ando con un muchacho pero tiene poquito. A ella le dijeron que desde que me separé de Pancho y no es cierto. Es otro no es ese Manuel, que ya no lo quiero ver. No creas que ando nomás picando a ver que se siente andar con uno con otro, no. Me quiero casar pero todavía no. Todavía no pienso nada en volver a juntarme o casarme. Con Pancho, como andaba, nos teníamos que casar como dijo el celador, pero luego se enojaba bien mucho. Me sigue buscando pero que anda con una muchacha también. Por mí que puede andar con quien quiera. Pero ya no lo quiero, para que lo voy a obligar a que me esté esperando. Dice que me va a esperar que quién sabe qué. Yo le dije a mi mamá “no vale nada de que me espere”. Ya no voy a andar con el Pancho. A Pancho le dijeron que si se quería confesar en Atotonilco se tenía que casar, se tenía que casar y entonces dijo “sí, me voy a casar llegando” y le daban creo que un mes o dos meses o algo así para que se casara y se confesó y ya pues fue allí cuando pues nos íbamos a casar por el civil pero nos dijeron que no que yo todavía estaba chica. Yo tenía 14 y Pancho 17 y nos dijo la señora del registro que yo no podía ni él. Que me lleva tres años pero no era todavía*

*tiempo. Luego yo cumplí 15 y él ahora cumplió 18 la semana pasada. Fue a la casa el domingo y quedaron de acuerdo con Rosa para que le festejaran su cumpleaños pero como yo casi no le hablo no se bien que hicieron. Sabe qué iban a hacer pero Rosa lo hizo hasta el lunes y no fue Pancho, se fue a trabajar.*

Pancho sigue siendo considerado por la familia de Marina como un miembro más. Se le invita a las fiestas y él visita regularmente a su suegra. A la madrina de Marina constantemente le piden que hable con ella para hacerla recapacitar. Pancho, incluso viviendo con otra muchacha, ha insistido repetidamente en su promesa de matrimonio. El pasado 25 de julio de 2001 Pancho fue a la fiesta a Santiago, entre otros motivos para hablar con los tíos de Marina para que le ayuden a convencerla de que vuelvan. Marina no fue a Santiago este año y el viaje de Pancho resultó infructuoso.

*Pero yo no pienso regresar con Pancho. Tampoco pienso andar así de dejar a este y andar con otro, no me llama la atención. Bueno yo sé que se ve mal. Quiero disfrutar un poco del tiempo. No creas que por los bailes. Casi no me gustan sólo he ido a uno en febrero nada más fue la primer vez que he ido pero me llevaron sino no hubiera ido pero me dijeron “vamos, vamos” si no no hubiera ido. Se enojó bien mucho mi mamá. “Bueno pues” le dije “ya no vuelvo a ir”. Hay bailes todavía. La semana pasada hubo baile y todo y yo no fui. No me llaman tanto. Sí quiero verlos pero me quedé muy asustada de mi mamá como para que diga “voy a ir, voy a ir”. Pero sí me gusta ir pero como que no me siento a gusto pensando que me van a pegar y a decir cosas luego. Bueno y como casi no he ido pues no me siento cómoda.*

Las tentaciones de la vida urbana resultan un conflicto para Marina. Por un lado la música del radio y los espectáculos de la televisión le muestran un mundo lleno de

diversiones para chicas de su edad. Por otro lado, las responsabilidades que ha asumido desde hace años la convierte en una adulta. Quiere copiar lo que hacen otras muchachas pero sabe que su familia no se lo permitiría y que se está jugando su sitio como miembro de su comunidad. La adolescencia que en le tocaría vivir en la ciudad es una etapa inexistente entre su grupo social.

*El muchacho con el que ando también es raza de Santiago. Iba al Centro también. Es amigo de Pancho. Trabaja como Pancho trabajaba. Arreglan silla de tule y los sábados y los domingos van al Centro. Diario pasaban por allí donde vendo papas. Trabajan allí en Tlaquepaque. Allí trabajan con los de las tiendas, les tejen silla. Son varios todos raza y trabajan, tejen silla. Se llama Víctor y tiene 15 (años) como yo. Es buena gente y vive por el Cerro (del Cuatro). No tiene mamá y vive con su hermano. Un día me dijo que fuera a su casa cuando cumplió años su sobrino pero me dio miedo ir. Pero no fui. Cuando conocí a Pancho no era así conmigo, así como es Víctor. Este es mejor y me habla casi en puro otomí. Como si es bien chido el muchacho. Sí es padre. Hasta Rosa (la hermana mayor) dice “si es bien chido el cuate”. Mi mamá lo conoció cuando se casó el Felipe. Vino a la fiesta y bailé con él. Fue cuando se enojó mi mamá porque bailé con él. Me regañó porque haz de cuenta que bailé primero con Juanito (su hermano) y ya luego con él y me regañó. Estábamos bailando y me jaló mi mamá y me regañó porque estaba bailando. A él ni le habló. Me dijo “si un día lo veo me lo voy a agarrar a cachetadas” sabe por qué. Me dijo “nomás que lo vean tus hermanos y lo van a agarrar”. También ya me dijo eso Juan, pero no, Juan no, porque si me comprende. Haz de cuenta que Juan habló con él y estábamos en el Parque Morelos yo y él y que vemos que Juan como que estaba buscando a alguien y yo dije “que tal que me está buscando”. Luego le dije “se me hace que te va a agarrar pero voy a hablar con él” y ya le dijo que sabía que andaba conmigo y le dijo “no*

*quiero que la regañes”. Y Juan le dijo “yo ¿porqué la voy a regañar? si ya sabes que ella tiene problemas, si quieres andar con ella ya sabes, si quiera ella contigo pues no hay problema”. Todavía le habla bien. Por eso a veces mi mamá regaña a Juan por mi culpa, que porque él sabe todo.*

El hecho de que uno de sus hermanos la solape es excepcional. Juan también se ha rebelado a algunas de las costumbres otomíes. Ya tiene 20 años y permanece sin pareja pues dice que prefiere trabajar para juntar dinero. Viste de manera distinta a sus paisanos usando *cinto pieiado*<sup>11</sup> y una gran hebilla de plata. Sin embargo es un defensor de muchas de las costumbres de su comunidad como el uso de la lengua indígena y la peregrinación anual a Atotonilco. Además viaja regularmente al pueblo. Empero socializa y se divierte con vecinos y colegas artesanos mestizos lo que disgusta al resto de su familia. En la invención de la adolescencia, él ha sido pionero en su familia.

*Luego mi mamá quiere que le traiga dinero y trabaje en donde no me tratan bien. Juan me defiende. Yo prefiero vender (papas) aunque luego no saco más que para comprar más papas y aceite. Mi mamá no me entiende pero yo quiero ser su hija buena como siempre nomás que no me quiero casar todavía y quiero trabajar vendiendo y echándole ganas en la Plaza (Tapatía). Allí le ayudo a Rosa (su hermana) y antes le ayudaba a mi suegra. No me importa vender y correrle a los inspectores, nomás todavía no quiero tener que obedecer a un esposo y a mis suegros. Todavía no.*

La historia no ha terminado todavía. Marina, ahora de 15 años, se acaba de ir a vivir con Víctor, de 16, al Cerro del Cuatro. A pesar de sus intenciones de prolongar este intento de adolescencia, en realidad ha pesado más el sistema de imperativos morales de su cultura y ahora vive nuevamente como una mujer casada en casa del hermano mayor de Víctor que es huérfano. Quien funge como su suegra en la enseñanza de los quehacer domésticos, es

---

<sup>11</sup> El Cinto piteado es un cinturón con aplicaciones de fibra de pita tradicional de la indumentaria ranchera de Jalisco.



su cuñada, y en esta casa Marina también se hace al cargo de todos los niños de la casa, tal como lo hacía en la casa de Pancho y en casa de su madre y hermanos. La adolescencia le duró a Marina medio año, pero fue un primer intento de negociar su rol en la familia corporada a la que pertenece. La resignificación duró poco, pero existió.

### **4.3 Dos experiencias de Muerte: Doroteo acuchillado y el marido de Alejandra**

#### 4.3.1 La vida por ser indio

Un sábado, en una de las cantinas más sórdidas de la zona de San Juan de Dios, Doroteo tomaba con varios de sus colegas vendedores y con su cuñado José. Por algún motivo empezaron a pelear con otros y los corrieron de la cantina. Aparentemente uno de los meseros salió tras de él y le encajó un cuchillo por la espalda. Sufrió lesiones en un pulmón, un riñón, el hígado y los intestinos. Lo recogió una ambulancia de la Cruz Roja cuando se encontraba ya inconsciente tirado en un charco de su propia sangre en la Plaza Tapatía cerca de su sitio de venta. Lo llevaron al hospital civil de Belén, un edificio del siglo XVIII construido por Fray Antonio Alcalde y que está organizado en una especie de panóptico con varios pabellones largos y fétidos, repletos de camas. Cada cama parece contener un enfermo más grave que la de junto y cada familiar que se encuentra al lado de la cama parece más preocupado y solo que su vecino. Las sillas del patio de espera no tienen respaldos completos y el frío de finales de noviembre se cuele por todas partes.

El lunes me llama Marta mi ahijada para pedirme que vaya al hospital pero no me encuentra y me dan mal el recado. Voy al hospital y busco a Doroteo en urgencias, pero ya no estaba allí y no me dan informes. El personal de la noche al menos se toma la molestia de levantar la vista de su escritorio cuando uno les habla. Al día siguiente repito el intento. Esta vez tengo suerte y encuentro a Rita, la esposa de Doroteo, y a sus padres, que habían venido desde Santiago la noche anterior, esperando en el patio de urgencias. Rita me presta su pase que tiene guardado bajo la blusa y que cuida como su bien más preciado y la madre

de Doroteo que apenas habla un poco de español llora y me pide que los ayude. Entro por la puerta de urgencias y ni siquiera me piden el papel. Al fin y al cabo no pertenezco a ese mundo y el guardia no me detiene. Busco a alguien del personal y ni siquiera me pueden indicar correctamente el pabellón en el que se encuentra la cama 512 lo que me obliga a recorrer los pasillos cargados de dolor, enfermedad y miseria. Ese sitio duele más que cualquier otro hospital que haya yo visitado antes. En uno de los pabellones hay una celda con cinco hombres todos medio desnudos y vigilados por un par de policías que ven una diminuta pantalla de televisión mientras comen tortas ahogadas. Son los detenidos<sup>12</sup>.

No lo reconozco. Se ve como encogido en esa cama, hinchado hasta parecer que la boca va a reventarle en cualquier momento y con una sonda nasal que saca un líquido verdoso. El padre de Doroteo, que es curandero, ya lo arropó con el chal de su madre y lo rodeó con una serie de cintas de brillantes colores. Todo se ve tan ridículo, Doroteo encogido, la sonda, una herida en el vientre de más de 30 centímetros producto de la cirugía que requirió de emergencia para detener la hemorragia interna y los listones multicolores. Doroteo apenas puede hablar y me pide que localice a la trabajadora social encargada de la UACI<sup>13</sup>. Su padre en otomí reza a su lado. Me acerco a un médico que anda por allí y le pregunto sobre el estado del herido. Me dice que no sabe lo que tiene y que luego informarán a la familia. Les pregunto a los familiares y me dicen que no les han dicho nada. Nadie les explica ni los procedimientos ni el pronóstico, mucho menos el tratamiento:

*Rita. ¿Me puede decir del enfermo de la 512?*

*doc. ¿Al que picaron?*

*Rita. Si, es que es mi esposo.*

*doc. ¿Qué quiere saber?*

*Rita. Pos qué tiene.*

*doc. Pues ya le dije que lo picaron por andar de borracho. Vaya usted a saber que hizo para que le hicieran eso, antes no se murió.*

<sup>12</sup> En el antiguo Hospital Civil existe una Agencia del Ministerio Público de Jalisco

<sup>13</sup> Unidad de Apoyo a Comunidades Indígenas

Localizo a Monserrat, una de las trabajadoras sociales adscritas a la Unidad de Apoyo a Comunidades Indígenas en el Hospital Civil Nuevo y ella envía el volante que exime a los indígenas de todo pago. Por lo menos no tendrán que empeñar el aliento para poder sacar a Doroteo del hospital cuando sea la hora. Me molesta fungir de intermediaria. Rita ya había tratado de localizar a alguna de las trabajadoras sociales sin éxito. Según yo, ya habían aprendido el camino para negociar su acceso al Hospital, pero al parecer no siempre les conduce a donde necesitan.

Al día siguiente intento nuevamente visitar a Doroteo. Es primero de diciembre y está cambiando México. Es la toma de posesión de Vicente Fox. Como no hay labores la puerta de urgencias tiene candado y no se puede pasar más que por la entrada principal. Allí una trabajadora social mal encarada me dice que si no tengo pase no entro. Le explico que son indígenas y que quiero verificar la situación de su pago. Ella me dice lo siguiente:

*T.S. ¿Qué cama me dijo, 512? ...No, ése no está*

*Re. Claro que si, apenas vine ayer y lo vi todavía mal. No lo pudieron dar de alta pues la familia me habría informado.*

*T.S. A lo mejor se murió (se ríe). No... creo que lo detuvieron...A ver, no aquí está, si está en la 512 pero no la actualizaron, como hoy no hay labores, sólo los de la guardia. No me explico porqué no lo detuvieron. Deberían de encerrar a todos esos.*

Yo abrí los ojos bien grandes sólo de imaginarme a Doroteo encerrado en la celda que había visto el día anterior. La trabajadora social se rió de mi y me dijo continuando su juicio.

*T.S. ¿no es usted familiar verdad?*

*(me imagino que me consideró demasiado blanca).*

*Re. Bueno, soy comadre de su suegra*

*(no quise mentir).*

*T.S. Pues comadre y todo no puede pasar sin pase. Por lo del pago ya veo que intervinieron las trabajadoras del otro hospital y ya se arregló. Ni para qué entra.*

*Re. De cualquier manera quisiera verlo. Le prometo que no me entretengo.*

*T.S. Digale al vigilante que vaya a buscar a alguno de los parientes que está adentro para que se salga y usted pueda entrar.*

Busco al vigilante que ni siquiera me mira y me dice que está muy ocupado. Le insisto y no voltea ni responde. Regreso con la trabajadora social de guardia.

*Re. Oiga, el vigilante no me hace caso.*

*T.S. (me empieza a tutear) Pues ven mañana o pasado a ver si tienes suerte. Estos se quedan varios días.*

*Re. Por favor sólo quiero saber si no necesitan algo*

*T.S. De necesitar seguro van a querer cosas y eso sí que no. ¿Les vas a traer cobija? porque comida no.*

*Re. Pero para su esposa*

*T.S. A ésa no le pasa nada, si tiene hambre que salga y así puedes pasar tú.*

Finalmente preferí regresar a mi casa. Estaba tan enojada conmigo misma por no haberme peleado con la trabajadora social. “Esos” –como ella les llama– son la razón por la que tiene un empleo y recibe un sueldo. Pero finalmente me ganó lo antropóloga y simplemente me contenté con ser espectadora de la discriminación que estudio. A veces odio mi trabajo de campo.

Dos días después me llamó Eustaquio, el hermano mayor de Doroteo, para pedirme que lo ayudara a llevar a su hermano del hospital a su casa pues él, sus padres y su esposa lo iban a cuidar. Lamentablemente yo estaba saliendo fuera de la ciudad y le tuve que decir que no podía, pero que a mi regreso los iba a visitar. Dos semanas después me habló Rita para pedirme que los fuera a ver. Mi pendiente era que yo no sabía llegar a casa de Eustaquio.

Tuve que ir primero a casa de mi comadre Marcelina para que me acompañara alguien. Llegó Rita a casa de su mamá y también Javier y Juana. Me llevé a la visita a todas las mujeres y a cuatro niños, la bebé de Juana y las tres niñas menores de Rita. El mayor estaba en casa de su tío con su papá. La visita fue breve (yo tenía fiebre y tos) pero sirvió para que aprendiera el camino a San Sebastián el Grande en Tlajomulco<sup>14</sup>. El 27 de diciembre me pidió Rita que los llevara de vuelta a Las Juntas. Cuando llegué ya me esperaba Doroteo, de pie, apoyado en un bordón, y le dijo a su hermano que ya se regresaba a su casa (vive con su suegra en un cuarto que construyó a un lado de la habitación principal donde duermen Rita, Doroteo y los cuatro niños)<sup>15</sup>. Para despedirse, mientras Rita y yo llevábamos sus cosas a la cajuela de mi camioneta Eustaquio habló con Doroteo. Iniciaron una breve fórmula en otomí pero continuaron en español:

*E. Pues a ver si esto te sirve para ver con quien te juntas*

*Do. Ey (mantenía la vista fija en el suelo)*

*E. Tú eres de la raza y nuestra raza no debe andar con los otros (se refería a los mestizos). Sólo los carnales somos raza y los otros sólo buscan nuestro mal. Es un aviso...tómalo como un aviso que te manda (mira hacia el cielo) para decirte con quien te juntes y con quién no. Los carnales nos cuidamos unos a otros. Nos puteamos pero nunca así y nos cuidamos y cuidamos a nuestras familias. Esos batos no se cuidan de uno, nos ven menos y nos hacen lo que no harían a ellos. Ellos miran por ellos y su gente y nosotros no somos gente suya. Somos carnales.*

*Do. Ey... me voy a cuidar.*

*E. Tu aquí estuviste cuidado y ahora te regresas a tu casa pero yo no te corro. Tu te vas y allá no todos son carnales. Cuidate, si puedo te voy a visitar.*

*Do. (todavía sin mirarlo) Ey, ven visitarnos. La Rita se quiere ir porque extraña a su mamá de ella.*

---

<sup>14</sup> Tlajomulco de Zúñiga es uno de los municipios que actualmente se están conurbando a la Zona Metropolitana de Guadalajara. San Sebastián es una localidad del municipio que se encuentra rumbo a la laguna de Cajitlán al poniente de la ciudad.

<sup>15</sup> Rita y su esposo rompen la regla de virilocalidad pues el padre de Doroteo vive en Santiago y él no quiere regresar a su comunidad hasta que no acabe de estudiar para mecánico automotriz y pueda montar un taller en su pueblo

*E. Pus aquí nos les faltó nada.*

*Do. (ya mirándolo) Pus no, pero allá tenemos nuestras cositas. Si quieres te dejo el radio.*

*E. Si yo tengo éste (señala una grabadora con dos bocinas). Mejor llévate también el viejo, a ver si sirve de algo.*

*E. (dirigiéndose a mí) Yo soy su hermano mayor y lo cuido pero él insiste en vivir donde no le toca. Uno no vive con la mujer. Yo viví con la mamá de Francisca (su esposa) y nos fue mal. Me emborrachaban y los niños peleaban con sus primos y hay muchas envidias y eso. Los hombres viven donde el hombre, así es ley.*

*Re. Pero Marcelina les ayuda con los niños.*

*E. Eso sí. Las mujeres buscan ayuda de los hijos, sobre todo chiquitos. A ver cuándo vienes a visitar aquí a nosotros y no nomás Las Juntas y el Cerro.*

*Re. Yo les mando avisar para no ser molesta*

*E. Ey, tú avisas.*

Eustaquio renta una casa amplia en San Sebastián el Grande, en Tlajomulco, como a diez kilómetros de la salida a Santa María Tequepexpa, en el Periférico. Vivió en casa de su suegra los dos últimos años, pero finalmente este año se mudó. Tiene con Francisca, su mujer, ocho hijos. Al menor de los niños lo dejó en Santiago con sus padres para que su mamá tuviera a quien cuidar. Además con eso puede conseguir heredar algo de las tierras de su padre. Eustaquio teje sillas de tule y bejuco para el dueño de la casa en la que vive que vende muebles en Tlaquepaque y Francisca se dedica al hogar.

### Versión de Doroteo

*Un día sábado, estábamos tomando en el Bar del Tijuana, en la Calzada Independencia y ya era un poco tarde y ya nos empezaron a insultar –que por indios– y (un mesero) nos tumbó dinero y nos (em)pezó a golpear bien gacho pues. No nos dejaba salir de ese bar. En la escalera estaban unos y en*

*la puerta estaban otros, pero les dimos un (em)pujón y nos salimos. Estaba con mi cuñado el José. Eran los que trabajan allí en el propio bar, los meseros que se llaman y otros desconocidos que cuando ya nos salimos de allí, al dar la vuelta allí por República nos dimos la vuelta y vimos que venía otra vez y allí fue nos alcanzó y me dio el piquete. Está como a cuadra y media del Tijuana. Dimos la vuelta allí por República y fue allí el accidente (sic). De allí nos hechamos a correr porque detrás de ellos venían los demás y cruzamos la República y subimos para la Plaza Tapatía por refuerzos porque yo conozco allí a los compañeros, los artesanos y ya llegamos y ya no se acercaron ellos y ya de allí llegaron los policías y llamaron por radio a la Cruz Roja. Y ya me llevaron a la Cruz Roja. La policía no persiguió para nada a éstos. Se me hizo raro pues de que no fueron pero no hicieron así de ir a buscarlo y en veces cuando pasan accidentes pues se mueven y buscan a los demás compañeros para que lo (a)trapen la persona pues, pero no hicieron nada. Si hubieran sido de otros a lo mejor si hubiera ido detrás pero con uno (indígena) pues no.*

Los otomíes en Guadalajara se perciben a si mismos como objeto de discriminación por parte de la sociedad urbana. Uno de los componentes de su identidad reside en su condición desfavorable. Ya desde Santiago son frecuentemente discriminados al viajar a la cabecera municipal. Su definición étnica es su condición de ser “raza” y en eso fincan la necesidad de solidaridad que los protege de la sociedad excluyente. Tienen poca y mala relación con autoridades municipales como la policía y como presenté en el capítulo anterior, en general una buena parte de la sociedad urbana los discrimina.

*En el hospital tampoco nada. Nada más me preguntaron “¿porqué caíste aquí?”. Pues me picaron con una navaja. Yo pensé que iban a llegar los judiciales a preguntar la investigación, pero nada de eso y pues yo pensaba de poner una denuncia pero me dijo mi papá “no, ya déjalo pues, no te van a*

*oír”. Me llevaron a la Cruz Roja y me hicieron unas puntadas y me tenían allí en la cama. Eran como las diez de la noche y ya me trasladaron al Hospital Civil. Ya vieron las radiografías y me dijeron “te vamos a operar”. Ya cuando el día domingo. Ya cuando desperté estaba ya operado. Me habían dicho que fueron tres órganos los que me dañaron, fueron tres, los riñones, el hígado y el (in)testino. Dijeron los doctores “fueron tres órganos dañadas”, nomás. En el Hospital estuve ocho días. Cuando me dieron de alta me citaron ocho días más para que me quitaran las puntas(das). Luego ya pasaran 22 días para que me quitaran la puntas(das) gruesas y ya na’ más. Me trataron bien en el Hospital, sí le echaban ganas los doctores pero no me dicían mucho. A mis papás, los vieron del rancho y tampoco les decía, pero mi papá sí sabe de la curación, como él cura y les preguntaba “que tiene m’hijo” pero le explicaban poquito. No tuvimos problemas con el personal que casi no nos hablaba. No’ más se enojaron porque mi mamá me puso su capa, que no estaba limpia. Dijero “se te va a infectar” pero mi papá dejó la capa para que yo los tuviera allí conmigo.*

La resistencia a presentar la denuncia se encuentra asociada a esa sensación de discriminación. Se perciben invisibles para los agentes institucionales. Incluso esperan poco del personal del hospital y temen dejar ver alguna queja por maltrato. Al fin y al cabo yo también soy mestiza, como quienes trabajan allí, y me relaciono sin problema con el personal del hospital o al menos eso piensan ellos. Cuando le pregunté sobre el trato que recibió Doroteo se cuidó bien de cuestionar a los trabajadores del hospital Civil pues pensó que yo podía tener algún tipo de vínculo con ellos. Me ha visto conversar con las trabajadoras sociales de la UACI y preguntarles a los médicos sobre algún procedimiento.

*Ahora ya estoy bien, pero no puedo cargar peso. Ya no voy a ir a ese bar ni a otros que no son de nuestra raza. Así me fue por buscar ir donde no nos conocen y nos ven mal que porque vendemos barato y nos compran. Uno*



## Una cara indígena de Guadalajara

*trabaja duro y le echa ganas para la familia pero no les gusta y se ponen así. Mi papá me dijo “si los denuncias te va peor luego”. Tiene razón. Ya mi hermano mayor también me dijo que mejor así la dejara, en ver que todo se componga sin su ayuda. Para eso nos tenemos a nosotros para (a) ayudarnos nosotros.*

La sensación de pertenencia a la comunidad resulta fundamental para explicar la organización social otomí en la migración. Si Doroteo hubiera muerto en Guadalajara los padres hubieran procurado trasladar el cuerpo a Santiago para ser enterrado entre sus ancestros, como hacen muchos de los migrantes que radican en Guadalajara. En ocasiones ese traslado no se puede realizar sino después de varios años del fallecimiento, pero finalmente la mayor parte de los migrantes que han muerto en la ciudad terminan enterrados en su comunidad de origen, pues para mantener el vínculo con los ancestros difuntos se debe estar enterrado cerca de ellos. El “accidente” de Doroteo no hubiera sucedido en Santiago –lo que no significa que allá no exista violencia producida por el alcohol– pero de haber tenido lugar allá no habría sobrevivido sin la atención médica del Hospital Civil. Vivir en la ciudad tiene sus riesgos pero, en este caso, sus retribuciones.



El panteón en Santiago. La mayor de las tumbas corresponde a un migrante cuyos restos fueron traídos a su comunidad

#### 4.3.2 Morir en Guadalajara

Macario, marido de Alejandra llegó a Guadalajara siendo muy niño en los años setenta. Cuando conoció a su mujer ella apenas tenía 11 años y él 18. Se juntaron pero nunca se casaron pues Alejandra sólo dio a luz niñas y no es obligación entre los hombres otomíes casarse por la iglesia a menos de que sean padres de un varoncito. Macario murió, como muchos de sus paisanos, de complicaciones derivadas del alcoholismo que presentaba desde joven. Tenía 38 años, cuatro hijas y un par de nietos y dejó a Alejandra en una situación muy precaria, disgustada tanto con su familia nuclear como con su familia política. A pesar de ello, ella nunca ha roto vínculos con sus hermanos y padres. Cuando le solicité que me narrara la muerte de su esposo empezó contando la forma en que se habían conocido y su vida en común. Ella considera que la muerte de Macario se debió a la triste vida que llevaron juntos y a la falta de amor de sus respectivas familias.

#### La versión de Alejandra

*Cuando yo era chiquilla, pos le voy a contar de lo que me hicieron. Nunca me quiso mi mamá, nunca me dio el cariño de madre. Me pegaba mucho, me maltrataba y así nunca, nunca nunca me dio el cariño lo que yo necesitaba o un consejo que me diera. Y a los diez años me dejó casi un año, allá en el pueblo y ellos estaban aquí (en Guadalajara). Ellos pensaban que el maíz que nos habían dejado era suficiente pa nosotros y no, no nos alcanzó el año. Pasando el año ellos ya se fueron (a Santiago), ya se fue mi mamá, ya cuando ella se fue ya porque mi papá estaba en el penal no sé qué es lo que hizo él, ni supe qué es lo que que es lo que sucedió, pos una niña qué se preocupa. Estuvo en penal, y ya después mi mamá nos trajo para acá, entonces yo ya tenía cumpliditos los 11 años cuando me trajo mi mamá aquí, y ya me trajo aquí. Mi hermana estaba chiquilla todavía pos todavía no tenía el año.*

*Entonces mi mamá se preocupaba de sacar a mi papá del penal. Me dejaba hora la niña yo no sabía ni qué le iba a dar. Yo la verdad no sabía ni cómo cuidar un niño así, pos nos dejaba todo el día y a veces llegaba a la noche mi mamá y a veces no llegaba, y que porque andaba así, y este se preocupaba de que mi papá saliera pronto, pero no lo logró. Duro casi dos años mi papá en el penal.*

La llegada de Alejandra a Guadalajara estuvo marcada desde el principio por la tragedia. El desamparo la obligó a aceptar los favores de Macario a cambio de la intimidad sexual desde que era una niña. Entre los otomíes la actividad sexual se inicia en la infancia pero casi nunca con extraños. Lo mas frecuente es que sean miembros de la familia quienes introduzcan a los niños en experiencias sexuales cuando termina la primera infancia.

*Tonces yo ya con el tiempo, pos no duró mucho tiempo ya creo uno dos tres meses que estuve yo así, y ya el papá de ellos (Macario) pos ofreció de ayudarme para poder darle de comer a ellos (sus hermanos). Tonces ya dijo mi ahora mi difunto esposo, dijo "no, ira, ¿sabes qué?, yo te voy en yudar en eso, y como se llevaba muy bien con mi hermano, con mi difunto hermano dijo "no, ¿sabes qué?, ese chavo es muy buena onda, nos va ayudar". Ya después pos nos yudaba y luego que me daba vergüenza y decía "¿cómo me va en yudar si no nos conocemos?" El pensó que mi difunto hermano era mi esposo y no, no era mi esposo era mi hermano. Tonces le preguntó a mi hermano, le dijo: "¿qué la muchachilla es tu esposa?" "no no es mi esposa es mi hermana". Entonces él le dijo "no pos sabes que te voy a ayudar, los voy a ayudar", dice, "yo trabajo y yo gano mucho de bueno pues, gano suficiente para ayudarlos". Pues yo creo que duró como un mes y nos yudó. Diario nos daba para comprarle de comer a ellos (mis hermanos). Mi hermana esta Paula le decía "ira, Macario, yo te voy a vender mi hermana, regalame unas monedas para ir a comprar unos virotos porque tenemos hambre" . "A pos*

*órale”, decía él, “pos vayan a traer de qué comer pa que lo haga tu hermana”.*

Alejandra se juntó con Macario más joven que el promedio de las muchachas otomíes. En Santiago lo hacen entre los 13 y 15 años. En Guadalajara se espera incluso un poco mas pero no es la norma<sup>16</sup>. De cualquier forma, al juntarse ella con Macario, además de seguir al cuidado de sus hermanos asumió todas las responsabilidades de una ama de casa otomí.

*Ya con el tiempo, ya después dijo "no, ira, ¿sabes qué?, ¿porqué no te juntas conmigo? y yo dije " no, pos tanto que me ha ayudado" y ya a los dos meses me junté con él. Yo tenía once años y dos meses y él 18 pos me llevaba siete. Mi mamá no quería y ya cuando llegó mi mamá yo ya estaba yo con él. Entonces mi mamá se enojó y lo odió a él y nunca nos quiso, nunca. Ni a su familia el que me quisiera a mí ni a mi familia nunca lo quiso a él. Así estuvimos juntos y pos guantó un año de mantener a mis hermanos. El trabajaba en una fábrica (de muebles) estaba tejiendo silla de tule. Hay días que sí sacaba bien hay días que no, pero sí de que nos faltara de comer nunca.*

Por su corta edad Alejandra no se embarazó los primeros dos años de su relación con Macario. Después perdió dos bebés antes de dar a luz a su primera hija a los 14 años. Debido a que cuidaba a sus hermanos, no extrañó al principio la presencia de hijos. Posteriormente, cuando su mamá le quitó a los niños, ella sintió la necesidad de darle hijos a su esposo. Dentro de las obligaciones de la familia corporada están la manifestaciones ostentosas de afecto entre generaciones. Tanto las madres como las suegras tienen la obligación de mostrar su afecto hacia sus hijos y nietos y Alejandra pensó que con un nieto, mejoraría la relación con su madre y su suegra con quienes ellos vivían respetando el patrón de virilocalidad.

---

<sup>16</sup> En la sección anterior de este mismo capítulo abordó este tema con detalle

*Ya después el año mi mamá dice "no pos ¿sabes qué? te voy a quitar a los niños". Ya me los quitó y yo como que ya estaba encariñada de mis hermanos. Luego me lo quitó y no pos hasta con eso me golpeó mi mamá porque no lo quería dejar a Magdalena (que era una bebita de menos de dos años) porque yo me había encariñado durante un año. Entonces me pegó mi mamá que porque yo era acá y que sabe qué y que como yo lo iba a cuidar. Y ya desde allí nos odió mi mamá nunca nos dio el cariño de madre y nunca ni le dio el cariño de suegra tampoco y mi suegra igual. Mi suegra pos se pelearon con ellos (es) tuvieron discutiendo que no sé qué que es lo ve hecho mi mamá con mi suegra y tuvieron muchos problemas con ellos. Dijo aquí que lo que yo tenía la culpa porque me metí allí. Después el año, como año y dos meses nos salimos de ahí, dijo mi esposo "no pos de qué vamos a salir porque nunca vamos a estar bien. Tu mamá te dice esto y mi mamá me dice esto para separarnos" y así nos juimos. Nos juimos a Tepic. El me dijo "no pos ¿sabes qué? con esto nos vamos a mantener. Nomás somos dos, no gastamos mucho". De ahí ya nos fue a traer mi suegro y de allí pos tuvimos muchos problemas otra vez cuando nos venimos que para acá. Me decía mi suegra que yo lo había sacado que para dejarlo de su hijo. A mis hermanos les metieron no se cuantas cosas en su cabeza de mi hermano el mayor, (que) lo llegó de golpear a sus compas de ellos. Le dije a mi hermano "ira, pos yo lo que sé, mi vida es mi vida y su vida de ustedes pos hagan lo que ustedes quieran, pero yo a mi esposo yo lo quiero y tengo que estar con él". Y me dice "no te conviene" Y le digo "yo sé lo que me conviene pero mi vida es mi vida y yo hago lo que quiero". Y no porque yo le falte al respeto. Tonces me dejó que yo me fuera al mercado, ya cuando llegué ya pos ya lo había golpeado. Estaba sentado ahí y estaba llorando. Dijo "no pos ¿sabes qué? tu hermano vino a decirme esto y el otro que porque yo ya estoy viejo pa tí". En ese tiempo yo salí embarazada de mi hija la más grande cuando tenía yo 13 años.*

Alejandra y Macario tomaron un difícil decisión. Dejaron el hogar familiar y se alejaron de la protección de la familia corporada para aventurarse a Tepic. La aventura les salió cara pues agudizó los conflictos con las familias de ambos. Intentar tomar decisiones individuales en sociedades holistas casi nunca sale bien.

A su regreso de Tepic, junto con un grupo de familias de Santiago que habían invadido terrenos federales de las vías del ferrocarril al lado del molino de harina, fueron ubicados en el relleno sanitario construido sobre el primer tiradero de basura de Las Juntas en Tlaquepaque. En la zona mas baja de la urbanización lotificaron dos manzanas a las que denominaron “colonia indígena” y la dejaron aislada por una rampa y muros de contención del resto de la colonia. Los vecinos bautizaron el asentamiento como “La Joyita” pues se ubica “como en un cofre”.

*Ya de ahí otra vez nos llevó unas gentes de ésas que habló por nosotros que nos diera un pedazo de terreno donde donde íbamos a vivir todos porque no teníamos en donde. Entonces ya esas señoras, eran cuatro señoras (que) nos yudó en todo. Tonces ya estuvimos aquí a Las Juntas del DIF de Tlaquepaque o del PRI. Nos traía trajitos para bordar punto de cruces y luego éste le gustaba las blusas como la que usaba yo como floreados. Ya había(n) ido ellos a hablar con el CORETT para que nos dieran un pedazo (a) cada quien. De ahí otra vez empezó mi mamá que, que si no fuera por ella no me (ha)bían dado nada y que sabe qué. Pagamos en abono el pedazo de terreno la que nos dio. El mío yo pagaba ocho pesos en ese tiempo en abonos cada mes. Luego el PRI nos yudó pa el material, nos regaló un millar de de block para para levantar el cuartito y cal y cemento y todo eso, y las láminas pa poner arriba.*

La necesidad de recurrir a intermediarios ha caracterizado la relación de los otomíes con

diversas instancias institucionales. Partidos políticos y organizaciones religiosas les han permitido utilizar algunos de los servicios de la ciudad. Yo misma, desde que inicié mi trabajo de campo, me he ido convirtiendo (muy a mi pesar) en intermediaria para el uso de servicios médicos, legales y comerciales. El hecho de que fuera un partido el que les ayudara para construir sus viviendas no dio lugar a ninguna participación política por parte de los otomíes. Incluso evitan votar durante las elecciones y muestran total desinterés por los problemas políticos del país.

*Durante ese tiempo que estuvimos aquí Macario trabajó tejiendo silla de tule. Después de tanto pensar que no nos querían, a mí no me quería su papá de él y la mía pos tampoco y como que empezó desde sentir mal. Yo creo pos de tanto pensar o de tanta tristeza ya empezaba a garrar el vicio. Tomo y tomo y allí empezaba (a) tomar. Es que le decía su mamá que yo no lo respetaba que mis hijas no eran de él. Llegaba y veces llegaba bien tomado y me golpeaba que por culpa de su mamá y decía "tú vas desde la mañana del trabajo y ya llega noche y tu esposa no te respeta tú cuando sales llega otra persona". Y no era cierto. Yo le dije "que Dios me libre eso, yo ni pienso ser nada" pero, pos ya vez que la gente para que nos vea todos los días peleando. Cuando llegaba y me golpeaba y que me decía "no y tanto este tanto que te he ayudado y tanto que (te)quiero y luego no me respeta y que las niñas no son mías y ya me ya me dijeron que viene otro viejo contigo". Pos me maltrataba bien feo. Fácil duramos como un año así, y luego pos (a) quien le iba a decir que él lo que me estaba haciendo porque pos como mi mamá tampoco no me quería. Mi papá pos sí me defendía no más que pos si mi mamá decía que porqué él siempre me defendía que no tenga problema con mi mamá por mi culpa. Una vez le dije (a Macario), "¿sabes qué? si ya no quieres estar conmigo digo mejor me voy". Tonces una señora me dijo que ella me iba (a) yudar con mis niñas (ya tenía 2 hijas). Me dice "yo te voy ayudar ya (que) tu esposo pos que no te quiere te anda golpeando" porque*

*pos una una vez me dejó la cara toda moreteada. Luego me encontró la señora dice "no pos sí, si no te quiere tu esposo yo te voy a cuidar tus hijas y pos busca un trabajo que trabajes dice para que así puedas vivir bien". Ya le dije a él "si no me quieres yo voy a buscar un trabajo donde voy a trabajar y voy a mantener mis hijos pero yo ya no quiero ni que vuelva a verme ni a mis hijos tampoco". Y ya me dijo "no pos mira ¿sabes qué? ¿Cómo lo voy a perder? Durante tiempo ya hemos vivido durante tantos años y luego para que un día en la mañana los pierda a ustedes. Yo ya no lo voy a creer lo que me dice mi mamá ni mis hermanas porque ellos nomás me están diciendo pa pelear". Y ya así pos duramos tiempo ya sin pelear y sin nada y luego ya estuvimos bien. Ya de ahí que nos fuimos a Monterrey y estuvimos ahí casi como medio año también. El vendía semillas y cacahuates tonces ya de ahí otra vez. Luego regresamos por lo del terreno de aquí, que si no (nos) lo quitaban. Mi hija la más grandecita pos empezó de trabajar, porque ya mi esposo lo garró el vicio de veras y hasta pos ya no se levantaba. Nomás iba (a) conseguir yo creo y regresaba y ya estaba bien borracho, ni se preocupaba que nos dieran pos algo pa comer, que nos trajera algo, nada.*

Apelar a emociones y sentimientos como motivación en la toma de diversas decisiones es un recurso común entre los otomíes. A diferencia de lo que sucede entre sus vecinos y colegas mestizos, ellos explican la migración y su condición familiar por factores emocionales como el desapego, la curiosidad o la decepción. Como propone Massey (1999) la decisión de migrar no es un asunto personal, sino que involucra a toda la familia y a una gama importante de sentimiento y emociones. Cuando la decisión es individual, se corre el riesgo de marginarse de la comunidad moral.

*En ese (tiempo) yo me sentía mal, lloraba mucho por que no podía caminar porque me quebré una pata y había nacida la otra niña (la tercera) y ya le expliqué (a Macario) "entiende por favor ponte a trabajar. Hágalo por las*



*niñas no por mí hágalo por las niñas, porque estamos llevando una vida pero lo que no, no te puedes (i)maginar que nosotros no tenemos ni pa comer, no tenemos nada. Piensa por las niñas". Y no pos como que no me escuchaba iba le valía lo que si teníanos pa comer o no, le valía seguido. Una vez dice que se encontró con un señor que le dijo "¿qué tu no tienes familia, o tú no tienes esposa? "Si" dice "tengo mis tres hijas y tengo mi esposa también nomás que mi esposa le golpié, le quebré el pie y hora no puede caminar" El señor dice "hasta con eso ¿todavía sigues tomando? No está bien lo que estás haciendo". Dice "si yo estuviera mi familia yo no estuviera en la calle, yo estuviera con mi familia y yo lo hubiera ayudado en lo poquito que pudiera, pero tu si tienes tu familia ¿porqué lo haces así? Cuidala tu familia porque una familia vale mucho. Que los alimente".*

La intervención de vecinos no indígenas resulta muy impactante para Alejandra. En varios momentos cruciales de su vida, las opiniones y ayuda de mestizos le permite poner en perspectiva su propia vida y contrastar su cultura con otros. Reflexionar sobre el valor familiar justifica su pertenencia a una familia a pesar de su percepción de marginación y la obliga a obedecer el sistema de imperativos morales aunque se sienta emocionalmente fuera de su núcleo familiar y comunitario.

*Y no pos ya llegó, dice "no pos ¿sabes qué? yo lo vi que unos señores que estaban trabajando allí yo lo fui ayudarles". Ya me dio veinte pesos pos con eso le traje las tortillas y hasta con eso, me alcanzó de traer un pedazo de carne. Lo que él le gustaba era puro tomar y tomar. Luego, cuando tienen dinero como le compran ropa como le compran zapatos caros (a las hijas) Mi mamá decía "no pos enséñele, enséñele que compren ropa caros y zapatos caros y al día que no tengan van a ver que lo van a estar reprochando". Yo le digo "pos es el deber de un padre, tenemos que vestir a nuestros hijos porque pos lo quisimos tener luego para no vestir(los)" y no, (ella) se molestaba.*

Regresar a Santiago es la ilusión de todo migrante. Los padres de Macario habían vivido en Guadalajara y habían logrado juntar suficiente dinero como para comprar un terreno en su comunidad. Los hijos querían también regresar pero la tierra no resultaba suficiente como para alimentar a todos. La presión para obtener un trozo del terreno del padre obligó a varios de los hijos a volver a Santiago, para solicitar fincar en los terrenos familiares. La regla de herencia por ultimogenitura se buscaba romper pues, para que el padre pudiera comprar su terreno, utilizó recursos ganados por todos sus hijos en la ciudad y ahora ellos querían una parte de la tierra adquirida recientemente. La ciudad obliga a que los roles familiares se modifiquen y tensa las relaciones entre los miembros del núcleo doméstico.

*Te digo (que) nunca podimos tener una vida así, bien. ¿No te conté que cuando mi suegro nos engañó nos fuimos para allá p'al pueblo? Cuando me embaracé de la otra, me embaracé de la niña y ya después me dijo mi mamá "ira bien lo sabe que tu esposo no entiende luego te volviste a comprar otra criatura" y me ponía (a) llorar. Luego ya cuando me livié otra vez de la niña pos fue él todo borracho fue él a sacarme del hospital Civil Nuevo. Nada más lo que dijo mi hermana "¿qué compraste otra vez niña? Puras viejas tienes tú, así no se va a casar Macario contigo" .Tonces nos engañó su papá que les (nos) diera él un pedazo de terreno para que estuviéramos allá en Querétaro. Entonce ya de ahí nos hizo que nos lleváramos todas las cosas. Bueno yo dije "pos a lo mejor ya pensó bien su mamá y su papá de él pos como nos va (a) regalar un pedazo de terreno". Pos lleva(mos) todas tus cosa y tu familia así para que le levantes su casita de allá y pos para quitarnos de problemas mejor vamos pa'llá, y ya así estando lejos a ver si ya cuando nos volvamos a encontrar con mi mamá o con mis hermanas a ver si aunque sea un ratito nos hablamos. Al medio año que estuvimos allá ya no tomaba él, ya no tomaba, lo dejó el vicio. Nos ayudamos entre yo y ora mi hija la más grande nos íbamos a*

*traer al agua aquí allá donde está el cuernos pa' cá<sup>17</sup>. Entonces íbamos a traer (el agua), él lo batía la tierra para hacer los adobes pa levantar la casita, porque si teníamos pero nada más hicimos un tejabancito de puro hule. Tonces ya de ahí empezamos durante como unos quince días levantó casi un millar de adobe .*

*Al como unos, pasando el medio año nos corrió de ahí sin saber dónde íbamos a meter las cosas y el señor mi suegro tomó y hasta la golpeó (a) mi hija la más grande la golpeó y ya. De allí le dije "no pos ¿sabes qué? pos vámonos ¿qué estamos haciendo aquí?". Ya después y empezó a decir su mamá que el terreno lo había dado a su hijo no a nosotros (ella y sus hijas). Dice "el terreno yo se lo regalé a mi hijo no a ustedes". Ya ni sabíamos cómo íbamos a volver a traer las cosas o como lo íbamos a encargrar para que nosotros viniéranos para acá (a Guadalajara) pos (es)tuvimos ahí batallando pa sacar las cosas.*

Los desaires familiares son vistos por Alejandra como los responsables de la enfermedad y muerte de Macario. Como mencioné en la sección anterior, para los otomíes la enfermedad es producto de una disfunción social. El hecho de no haber podido quedarse en Santiago, en casa de su suegro, respetando la regla de virilocalidad, origina –según Alejandra– que Macario nuevamente se emborrache y enferme.

*Nos venimos otra vez aquí y ya de aquí ya no lo dejó el vicio y siguió tomar y tomar y tomar y hasta cuando se casó mi hija la más grande 'tons ya tenía 15 años ella cuando se casó. No nos mandaron reunir todos como se debe (no siguieron el ritual de la petición de mano) nada más vino mi yerno que me avisaba porque ellos se iban a casar al civil. Nos juntamos como unos seiscientos (pesos) para llevarlo pa'llá para que se casara. Cuando llegamos*

<sup>17</sup> Los marcadores espaciales en otomí tienden a ser aloécnicos, por lo que las referencias al espacio se establecen con marcas geográficas del paisaje ( Una discusión mas amplia se encuentra en Martínez Casas, 1998a)

*el viernes se casaron ellos el viernes y el sábado ya ameneció él ya no hablaba de tanto tomar vino, se quejaba pero de que hablara, ya no hablaba. Duramos durante ocho día allá. Se ensuciaba en la cama y todo eso y (a)pestaba como si fuera así donde está un animal en sangre, era pura sangre quemado bien feo, bien feo pero pestaba bien feo. Me decía mi mamá "ya veces yo decía mejor que se muera". Luego un mosquero se lleno de mosquero desde la pestilencia. Mi papá compró un litro de alcohol para tirarlo ahí donde estaba para que las moscas no sé. Mi mamá y a mi papá me acompañaban siquiera. Ellos se salían afuera y se ponían a platicar y compraba(n) su refresco y yo allá adentro y luego así, como que empeoraba las cosas; yo me ponía (a) llorar. Hasta le pedía a Diosito "pues hay pos que devuelve la vida o si no ya recógelo, no lo puedo aguantar tampoco soportar esto".*

El tratamiento de la enfermedad debe involucrar también a toda la familia. Cuando sólo se atiende al enfermo no se cura el origen del mal. La intervención de miembros clave de la familia como el padre o los ancestros facilita la solución de las enfermedades. A pesar de la mala relación que llevaba Alejandra con su madre, durante la enfermedad de Macario toda su familia se mantuvo a su lado para apoyarla en la curación, aunque fuera únicamente con su presencia.

*Ya iba (a) (a) justar ya casi los ocho días, tonces me dijo mi tío que le dijo mi papá dice "(a)compáñame, yo conozco un doctor que él lo cura todo. Tal vez ese doctor va venir hasta acá". Y sí, fue cierto, se fue con mi papá y lo trajo el doctor y lo inyectó y le puso el suero y con eso ya como a las cinco de la tarde volvió a reaccionar y habló. Dice "no, me siento bien cansado, como que ha caminado mucho". Ya le dije "no pos aquí estás, perdiste el conocimiento. Ni hablas ni dices nada nomás te quejas". Yo pensaba que ya que se iba a morir. Lo que se movía era nada más el corazón que seguía*

*sintiendo.*

La muerte surge porque no se atiende el origen de la disfunción. Incluso la ausencia de Alejandra a la hora de la muerte agudiza dicha disfunción y aumenta la tensión con su familia, lo que confirma el origen de la enfermedad. La familia le echa en cara su ausencia como una falta al imperativo moral de acompañar a un enfermo. A pesar de que mejoran las relaciones entre Alejandra y su familia momentáneamente ella nunca recibe la bendición de sus padres por su unión con Macario.

*Ya de allí otra vez llegamos aquí gracias al doctor y a mi papá que lo llamó, pero otra vez los problemas y ya empezó a tomar otra vez mucho. Tomó y tomó y tomó. Se hinchó y ya cuando se le bajó lo hinchado cuando nosotros venimos de vender y ya en la noche ya estaba muerto. Si cuando yo llegué pos ya mi papá ya iba pa' llá bajo que para verme. Y no pos ya me dijo que él ya se había fallecido. Ya me dijo "no pos ¿sabes qué? tu esposo falleció. Había vomitado mucha sangre y el estómago así pero bien hinchado como que se hubiera embarazado"; y no, no se le bajó ya de muerto no se le bajó ya lo hinchado. Ya llegué a la casa como sin fuerza. No sé que sentí y ya llegué y ya lo tenía(n) tapado y llegué y lo destapé y no pos no podía creerlo que estaba muerto. Me sentí mal y ya me puse llorar y ya después pos que entra mi mamá y ya ni sé que es lo que me sucedió que me pegó mi mamá y no sé. Será porque no estuve yo allí cuando él se murió no sé.*

Nuevamente la intervención de un vecino mestizo le permite a Alejandra solucionar una urgencia. Sin embargo, esta persona, y en general los vecinos no-indígenas, no la acompañan al entierro ni a el resto del ritual mortuorio. La falta aparente de apoyo de la familia se contradice por el hecho de que en todo el trance quien la acompaña en una de sus hermanas. La familia de Macario que vive en Santiago no se entera de la defunción, lo que impide que los acompañen, violando otra de las reglas fundamentales del ritual, en el que

deben estar presentes los parientes mayores masculinos del difunto.

*Al siguiente día me dijo "ahora pos a ver como le vas a conseguir la caja pa que lo entierres". De allí me dio coraje pos no, no quiero que me ayuden ni nada. Yo a ver cómo le hago para enterrarlo yo sola y le voy a demostrar a ustedes que yo sí puedo. Tonces yo me fui con un señor que tiene su restorán allá abajo de la placita de Las Juntas, él que vende birria tatemada (El Chololo). Ese señor me ayudó mucho. Ese señor me compró la caja y me lo regaló la caja y lo pagó las carrozas y todo eso, y hasta con eso me dio dinero para que yo pagara en el panteón. Y ese señor se lo agradezco, le voy (a) agradecer mucho toda la vida porque si no fuera por él no lo había hecho. Antes ni me hablaba, como los de razón que viven aquí en Las Juntas, que no hablan a uno pero ese día me yudó de todo. A mi familia le dije "para que el día de mañana no quiero que me reprochen nada que ustedes hicieron de esto o ustedes hicieron el otro". Uno es parte de la familia siempre y no deja pero ese día me yudó el Chololo y mis hermanos y mis papás creían que yo no me hubiera importando porque no estaba allí cuando falleció. Mi hermana Paula me acompañó y me dijo "no pos ¿sabes qué? te voy a acompañar ¿cómo vas a ir solita?". Le agradezco a ella, de tan sólo al caminar sentía mis pies que me iba (a) doblar. Ya llegué ahí con el señor llorando y ya me dijo "no, si te voy (a) ayudar no te preocupes". Ese mismo día en la tarde lo enterramos porque como que con la sangre pestaba bien feo. (El Chololo) Todavía me regaló ochocientos pesos para que yo le comprara de qué comer a los niños y para toda esa gente que había ido a la casa a acompañarnos.*

Me sorprendió que no mencionara las complicaciones que tuvieron para llevar el cuerpo a que se diera fe de la muerte y se extendiera el acta de defunción. Una patrulla, en lugar de llevar al muerto o llamar a una ambulancia, se llevó detenido al padre de Alejandra,

lo que enfureció a la familia. Finalmente, la ambulancia accedió a llevarse el cadáver a la Cruz Roja de Toluquilla después de recibir un soborno. En la Cruz Roja le extendieron el acta como si hubiera fallecido allí mismo para evitar el trámite de necropsia. Macario se encuentra enterrado en el panteón de Toluquilla pero Alejandra hace ahorros para poder trasladar los restos a Santiago el próximo noviembre.

La habitación en la que murió Macario fue derruida por su suegro y luego se volvió a levantar el cuarto para evitar que su espíritu se hubiera quedado por allí. Durante la velación trazaron una gran cruz de cal en el suelo. En la parte superior colocaron un crucifijo, al lado derecho flores, al izquierdo brazas apagadas del fogón y en la parte de abajo una serie de ofrendas de alimentos y enseres domésticos como un radio. También colocaron cigarrillos y botellas de licor. Esa ofrenda se quedó en la casa durante los nueve días que se rezó el rosario después del entierro. En la nueva habitación se colocó un oratorio en su memoria con su fotografía acompañada por imágenes de santos, veladoras y flores. Alejandra es la responsable de adornar el oratorio pues Macario no dejó ningún descendiente varón. Alejandra finalizó su narración con la siguiente conclusión:

*Es así que nos sucedió la vida a mi difunto marido y a mí.*

Van de Fliert (1988) menciona que en Santiago se entierra a los difuntos junto con sus pertenencias valiosas, sin embargo también anota que en algunos casos los valores no se entierran, sino que sólo son parte del ritual mortuario. El día dos de noviembre, en la fiesta de muertos, se llevan al panteón comida y flores y se cantan las canciones favoritas del difunto. Alejandra quiere trasladar los restos de Macario a Santiago para que descanse allá al lado de sus ancestros. Sus padres compraron ya terrenos agrícolas en Santiago y viven una parte del año en Guadalajara y otra en su comunidad. Eso anima al resto de la familia para trasladarse al rancho en los próximos años. Además, la hija mayor de Alejandra vive también en Santiago pues se casó con un paisano que se regresó a la comunidad.

A manera de resumen sólo me resta concluir que nacer, emparejarse y morir en Guadalajara no es lo mismo que en Santiago, pero los migrantes buscan la manera de asemejar el proceso para evitar quedar fuera de la comunidad moral. La migración ha obligado a resignificar los rituales del ciclo de vida, pero esta resignificación implica mantenerse dentro de los límites de la comunidad ya sea en la ciudad, o de preferencia, regresando a Santiago. Los rituales deben seguirse con la mayor semejanza a cómo se cumplirían en Santiago si es que se tiene la desgracia de realizarlos en la ciudad. Sara será una otomí tapatía, pero está inscrita en la “lista de Dios” de su pueblo, Marina se ha emparejado joven con paisanos a pesar de su esfuerzo por seguir los patrones propios de la juventud urbana. Felipe y Magdalena se casaron en la ciudad, pero el ritual de la boda siguió el patrón de su propia comunidad y los padrinos e invitados fueron gente de su pueblo. Doroteo no murió, pero estuvo cerca y para sanarlo se mezclaron la medicina moderna urbana y los rituales de su padre sanador. La causa de su desgracia fue trasgredir el patrón de socialización de su comunidad al querer insertarse en espacios propios de los habitantes de la ciudad. Macario murió en Guadalajara y su muerte se debió al intento de tomar decisiones al margen de la familia corporada, pero en los próximos meses será llevado a enterrar a Santiago.

Las crisis de ciclo de vida –y sus rituales asociados– permiten la generación o confirmación de la membresía a una comunidad. En el caso de los migrantes esta membresía es doble: a Santiago Mexquititlán, pero también a la comunidad otomí en Guadalajara como extensión de la primera. Un otomí urbano se “contruye” en la resignificación de su cultura y los hitos cruciales de su vida son espacios especialmente sensibles para dicha resignificación. El hecho mismo de nacer, emparejarse o morir no es diferente, lo que varía es el significado que adquiere en cada contexto y la manera en que se negocia ante quienes participan –como actores o como espectadores– del proceso.

La resignificación que describiré con detalle en el siguiente capítulo no se lleva a cabo exenta de tensiones y conflictos propios de la negociación de significados. Implica la



## **Una cara indígena de Guadalajara**

conciliación de modelos culturales disímiles y mas que un sincretismo al estilo de lo descrito por Nutini (2001), estamos ante una oscilación entre modelos: el dominante urbano propio de la sociedad dominante y el indígena con el que llegan los otomíes a Guadalajara y que les permite mantenerse como miembros de una comunidad compacta y coherente desde un punto de vista significativo. A continuación presento la descripción de cuatro temas en los que la resignificación en cada uno de los dominios descritos en el capítulo anterior me permitirá sustentar este argumento.

## **5. la resignificación por dominios**

El presente capítulo busca dar cuenta de algunos de los temas que resignifican los otomíes en Guadalajara a partir del modelo cultural de su comunidad de origen y la manera en que deben negociar cada uno de los significados en los dominios que definí en el tercer capítulo. Confío en que la etnografía presente en el capítulo anterior y la definición de los dominios resulten suficientes como para contextualizar cada uno de los temas resignificados. A manera de apoyo recordaré la definición de resignificación que realicé en las primeras dos partes de este documento. Estoy proponiendo que los indígenas migrantes, mas que integrarse, o aculturarse a la cultura urbana, aprenden estrategias de negociación significativa que les permiten mantener su cosmovisión e identidad indígenas en la ciudad. Dichas estrategias implican nuevas competencias interactivas que se ponen en marcha dependiendo de los contextos en los que se ven obligados a interactuar y que he denominado *dominios*. Cada uno de los siguientes dominios: la comunidad de origen, la casa, la comunidad otomí en Guadalajara, la ciudad, la convivencia interétnica con otros indígenas, y las relaciones instituciones, implican estrategias bien diferenciadas para significar la cultura, lo que Hannerz (1996) llama *hábitats de significado*.

El orden de los dominios no es azaroso, sino que obedece, en un orden creciente, a la necesidad de resignificar en mayor medida la cultura. En primer lugar se encuentra la comunidad que da origen al modelo cultural pero donde la migración da también lugar a un proceso de resignificación: Santiago Mexquititlán, en segundo se encuentra el dominio doméstico en el que la familia se organiza de manera muy cercana a como lo haría en Santiago y en tercero se encuentra la comunidad otomí en Guadalajara que busca mantener las redes sociales de Santiago en la ciudad. En los otros tres dominios se privilegia la mirada urbana del mundo, empezando por la propia ciudad y sus habitantes, en quinto lugar las relaciones con otros indígenas en el

Centro Histórico y finalmente las relaciones con instituciones como el municipio o la Iglesia Católica que implican una serie de competencias muy complejas para negociar los significados por la posición altamente subordinada de los migrantes en este dominio. A continuación expongo una breve justificación de los temas elegidos para mi análisis y una corta nota metodológica que se relaciona con la manera en que utilizo los discursos para dar cuenta de la resignificación.

El primero de los temas a tratar es el de las relaciones familiares. Como mostré en secciones anteriores, la familia otomí es una organización fuertemente corporada en la que rigen estrictos imperativos morales que marcan las jerarquías entre géneros y generaciones. Son familias patrilineales y virilocales con un patrón de herencia por ultimogenitura que favorece la migración de los hijos mayores. Los otomíes prefieren los matrimonios endogámicos al interior de su comunidad y se organizan en familias extensas en las que cohabitan tres generaciones dentro del mismo hogar. Sin embargo, como mostraré a continuación, las relaciones dentro de la familia se modifican en relación con el dominio de interacción en el que se encuentran y no significa lo mismo ser hijo en Santiago que en Guadalajara. Tampoco se logran respetar siempre las reglas de virilocalidad y las relaciones suegra-nuera se modifican por la distancia y el trabajo. Empero se mantiene la unidad corporada en la que se negocian las relaciones de poder y autoridad y se reacomodan los miembros a partir de la inserción en el medio urbano.

El segundo tema que he elegido para dar cuenta de la resignificación cultural que realizan los migrantes otomíes en Guadalajara es uno de los marcadores más fuertes de su cultura: la lengua indígena, la que no sólo es vehículo para realizar dicha resignificación, sino que también es su objeto, lo que la vuelve doblemente importante para mi análisis. Por un lado, hablar un idioma diferente al español en la ciudad resulta poco práctico, pero además como he argumentado en otros trabajos (Martínez Casas,

1998a; 1998b; 2000a) en México hablar una lengua indígena es y ha sido objeto de una fuerte discriminación<sup>1</sup>. Fasold (1984), propone revisar el término de *diglosia* utilizado originalmente por Ferguson (1959) para hablar de la condición asimétrica de bilingüismo presente en los migrantes. Antes Herman (1968) había ya realizado una serie de investigaciones sobre las implicaciones de la elección lingüística (*language choice*) en migrantes que se encuentran en posición lingüísticamente subordinada<sup>2</sup>. Sin embargo, lo que yo estoy proponiendo aquí es que para los otomíes el hecho de hablar una lengua indígena significa diferentes cosas en cada dominio de interacción, significación que transita desde la pertenencia y el respeto a normas de comportamiento hasta el rechazo a la condición marginada de su origen indígena.

El tercer tema de mi análisis es el de las relaciones salud-enfermedad, tema que resulta tan central en la cosmovisión otomí que la única etnografía de la región de Santiago Mexquititlán está elaborada a partir de este eje (ver Van de Fliert, 1988). Para los otomíes la enfermedad es vista como el resultado de una relación social disfuncional, más que como producto de agentes patógenos o disfunciones en los organismos de los individuos. Sin embargo, en la ciudad las enfermedades y tratamientos se abordan desde la perspectiva de los sujetos individuales y se relacionan con nociones como la prevención y el aseo, ajenas a la cultura indígena. La transición entre la primera forma de ver la enfermedad y la segunda implica una serie de tensiones por los significados del cuerpo y las relaciones sociales que finalmente dan lugar a un sistema de significados diferente en cada uno de los dominios analizados.

---

<sup>1</sup> Tradicionalmente, la relaciones que el Estado-Nación ha tenido con sus indígenas han pasado por el componente lingüístico: "Dime lo que hablas y te diré quién eres" podría ser la premisa de identificación étnica en México. De los programas de asimilación, a los de integración cultural no hay mucha distancia para llegar al etnocidio. Actualmente la sobrevivencia de las lenguas indígenas solo se explica por la importancia que guardan para la reproducción cultural de los hablantes, pero no por las políticas educativas que durante años han procurado abierta o veladamente la castellanización de los indígenas.

<sup>2</sup> Una buena revisión de la situación actual de las lenguas indígenas en el mundo globalizado y la migración la realiza Weller (1993)

El último de los temas que voy a analizar es el del dinero que, como lo describe Taussig (1980), puede ser poseído por espíritus –buenos o malos– que le dan un valor completamente diferentes al del intercambio comercial. Como buscaré demostrar en las siguientes páginas, el dinero para los otomíes es un tema central pues, por un lado, involucra su obtención, lo que permite la subsistencia, pero por otro, involucra toda una simbología que se encuentra dentro de los imperativos morales de la cultura, de tal suerte que se convierte en fetiche para las curaciones o se castiga su robo con males que afectan a toda la comunidad. La selección de estos cuatro temas no descarta la presencia de otros igualmente importantes en la vida de los migrantes. La elección radicó, entre otros motivos, en su alta recurrencia en las conversaciones cotidianas, lo que me permitió contar con múltiples muestras discursivas sobre sus diversos significados y en lo central que resultan esos temas para la sociedad urbana que ignora que también los está resignificando continuamente.

Una de las herramientas metodológicas para la realización de mi análisis es la llamada *etnografía de la comunicación*, o *etnografía del habla* (como se traduce literalmente del inglés), la cual puede ser utilizada de dos maneras distintas. La primera y probablemente también la más popular es el análisis de los eventos comunicativos específicos que tienen lugar durante ciertas interacciones comunicativas (Hymes, 1972; Hanks, 1992; Hamel, 1995). Dicho análisis considera tanto las variables pragmáticas, como las gramaticales de los discursos<sup>3</sup>. La otra propuesta metodológica toma en cuenta únicamente los contextos socio-culturales de producción, sin involucrarse en procesos de tipo sintáctico o léxico (Grimshaw, 1974; Heath, 1983; Fasold, 1984; Weller, 1993). Esta última metodología se ha explotado más bien para situaciones de asimetría lingüística y/o cultural en donde la elección de un código lingüístico (sea una lengua o una variedad dialectal) está determinada por una serie de

<sup>3</sup> La lingüística define a la pragmática como aquella rama de la disciplina que “describe el uso que pueden hacer de fórmulas lingüísticas los interlocutores que se proponen actuar unos sobre otros” y la sintaxis como “el componente del lenguaje que permite determinar las reglas mediante las cuales se construyen frases o fórmulas correctas” (Ducrot y Todorov, 1974:380).

variables sociales y culturales. Este último tipo de análisis es el que yo voy a utilizar, a partir de la información y, sobre todo, de las narraciones contenidas en los dos capítulos anteriores. A continuación presento la resignificación de diversos elementos de la cultura otomí entre la ciudad y su comunidad de origen y los mecanismos de negociación presentes en dicho proceso.

## 5.1 La comunidad de origen

### 5.1.1 La familia en Santiago

En la comunidad de origen la familia es una unidad de socialización, producción y consumo muy compleja y compuesta por partes interdependientes. Como ya mencioné en el capítulo anterior la producción agrícola se basa en el trabajo de toda la unidad doméstica, salvo los niños menores de siete años. El cuidado de la casa, los niños y los animales pequeños es responsabilidad de la madre, sus nueras e hijas mayores, mientras que el cultivo y los animales mayores se encuentran bajo el cuidado de los hombres adultos, jóvenes y niños varones en edad escolar<sup>4</sup>.

Dado que no existen vecinos muy cercanos en el pueblo por el patrón disperso de asentamiento de la población, la mayor parte de la socialización se da entre los miembros de la propia familia y las salidas a visitas externas son más una excepción que algo cotidiano. Eso obliga a establecer relaciones entre los hermanos y las nueras o la suegra muy estrechas y casi nunca libres de conflictos y tensiones.

Cuando los migrantes visitan su comunidad deben ajustarse a este patrón denso de socialización y tampoco salen de visita mas que a cumplir obligaciones con parientes rituales (compadres) o a cumplir deudas contraídas por ellos o sus parientes. Además, durante las fiestas, se asiste al Barrio Centro (Barrio I), pero siempre en

<sup>4</sup> Para una revisión de la organización familiar campesina en México ver de la Peña (1984)

compañía de la familia de Santiago para, entre otras cosas, hacer que los parientes difuntos los acompañen en la fiesta. Visitar solos el panteón o el Barrio Centro puede ser mal visto por la comunidad. Incluso, el compromiso de acompañar a la familia en estas visitas es tan fuerte que los pocos santiagueños que ya no son católicos acompañan a sus parientes migrantes al templo el día del Señor Santiago (25 de julio).

La familia se mantiene a pesar de la migración y desde un punto de vista económico, también gracias a ella. Todos los migrantes procuran mantener un fuerte flujo informativo con sus familias en Santiago y los teléfonos rurales son muy concurridos los fines de semana. Además, cada vez que se viaja al pueblo existe el compromiso de regresar a Guadalajara con noticias frescas de la comunidad, mientras se dejan por allá todos los pormenores de la vida de los otomíes que viven en la ciudad.

Como mencioné anteriormente, la decisión de migrar entre los otomíes no es un asunto individual y, al contrario, atañe a toda la familia. Migran los hijos mayores que no heredarán la tierra del padre o migra la familia completa cuando existen fuertes compromisos económicos que no se pueden cumplir con los recursos obtenidos por el trabajo agrícola. La jefatura de la familia la ejerce el padre y en su ausencia el hijo mayor, pero los hijos que migran empiezan a trastocar esa relación, pues al dejar el hogar paterno pueden empezar a tomar decisiones por ellos mismos y sus familias. La primera resignificación en las relaciones familiares se da por esta nueva relación de autoridad, en la que el poder del padre sólo se ejerce cuando los hijos visitan Santiago, y el resto del tiempo, el padre debe negociar con sus hijos migrantes su autoridad. Lo mismo sucede entre suegras y nueras. Las nueras que migran junto con sus maridos dejan la disciplina férrea de la suegra en el pueblo y sólo la obedecen en las ocasionales visitas a la comunidad

### 5.1.2 La lengua como patrimonio de una cultura

Anteriormente mencioné que Santiago Mexquititlán es una comunidad prácticamente monolingüe, donde, a pesar de que los hombres dominan ambas lenguas –español y otomí– cotidianamente se habla sólo otomí y las interacciones de niños y mujeres tienen lugar en esta última lengua. Consecuentemente, la lengua materna de todos los migrantes de la población de Santiago Mexquititlán a Guadalajara, es la lengua indígena.

*Aprendí español hasta los ocho (años), cuando entré a la escuela allá en el rancho porque el maestro nos pegaba si hablábamos otomí. En la casa nomás puro otomí se habla. Luego aquí (en Guadalajara) quise trabajar pero no pude más que limpiando vidrios en las esquinas con el difunto Chimino. Luego ya aprendí a hacer mi artesanía y estudio de la mecánica, pero yo no puedo trabajar como otros de aquí que rápido se colocan. De mí, como que me miran diferente, dirán que no hablo muy bien. Por eso dentro de dos años me regreso al rancho. Allá hablo como todos.*

#### **Damián**

Las secciones de las redes familiares y de migrantes que se encuentran en la comunidad presionan para que quienes viven fuera no dejen de utilizar la lengua indígena. Cuando se organizan las peregrinaciones a Atotonilco o las visitas al rancho se utiliza el otomí en las reuniones. Además esta es la lengua de uso ritual para todos los hitos del ciclo de vida que, como ya mostré en el capítulo anterior, se prefieren realizar en la comunidad de origen. La *lista de Dios* y todos los rezos dentro del templo de Santiago se llevan a cabo en otomí. No hablarlo significa excluirse de la



participación en los rituales que les resultan más trascendentales.

Sin embargo en la comunidad cada día es más común escuchar conversaciones en las que uno de los interlocutores habla otomí y el otro responde en español. El segundo seguramente es un migrante que está haciendo gala de su manejo de la lengua dominante, empero resulta evidente que también domina la lengua indígena pues puede mantener una conversación ágil cuando sólo escucha otomí. Este tipo de patrón también se está empezando a presentar entre los niños que han vivido en la ciudad y que son mas renuentes a hablar la lengua indígena. La diglosia –tal como la define Fasold (1984)<sup>5</sup> – en Santiago es todavía poco frecuente pues la lengua de uso común es el otomí, pero casi toda la población es bilingüe y se sabe que la lengua de prestigio es el español. El conflicto es fuerte cuando se trata de decidir entre mantener la lengua que da lugar a la identidad étnica y cultural y hablar la lengua nacional.

Ultimamente, uno de los criterios que determinó la comunidad para hacer entrega de becas Progresas<sup>6</sup> a los niños de Santiago es que mostraran su buen manejo de la lengua indígena. Varios hijos de migrantes que han regresado a su comunidad tuvieron que mostrar públicamente su bilingüismo. Esa condición originó que muchos de los niños que se avergonzaban de hablar públicamente en otomí, empezaran a usar la lengua indígena en la escuela, pero también obligó a los maestros a mejorar su desempeño en esa lengua, pues la condición *bilingüe* de las escuelas en Santiago ha sido mas un buen deseo que una realidad.

---

<sup>5</sup> Fasold (1984) define diglosia como el uso que hace el mismo hablante de dos lenguas claramente diferenciadas –una dominante y otra subordinada– en contextos específicos de interacción

<sup>6</sup> El programa *Prograsa* es una estrategia de combate a la pobreza que surgió durante el gobierno de Ernesto Zedillo y ha continuado durante la administración de Vicente Fox. Los niños que asisten regularmente tienen derecho a una beca mensual, consulta médica y, en ocasiones también un complemento alimentario.

### 5.1.3 La verdadera enfermedad

Como ya mencioné, el tema de la enfermedad es tan central en Santiago que la etnografía de Van de Fliert (1988), única de la zona, gira alrededor de la medicina tradicional. Lo rezadores y curanderos otomíes tienen fama de poderosos en toda la región y los paisanos que han migrado recurren a sus servicios para atender cualquier dolencia siempre y cuando puedan viajar a la comunidad. Incluso, como mencioné en los capítulos etnográficos, nacer y morir debe llevarse a cabo en Santiago en vez de realizarse en las ciudades y son frecuentes los viajes de embarazadas y enfermos para hacer coincidir la fecha del desenlace con la visita al pueblo. El pasado 25 de julio de 2000 Juana, la penúltima hija de Marcelina, tenía ocho meses de embarazo. Aprovechando la fiesta viajaron a Santiago y ella comenzó con el trabajo de parto adelantado. La familia estaba feliz. Finalmente fue una falsa alarma pero una hermana de Marcelina que vive en la comunidad se ofreció a cuidar a la embarazada hasta el nacimiento del niño, para que no viajara de regreso a Guadalajara. El bebé podía nacer en Santiago en lugar de hacerlo en el Hospital Civil y así fue, para presunción de toda la familia.

Pero la relación entre salud y enfermedad involucra a toda la comunidad y afecta a todo el grupo familiar y se produce por relaciones sociales disfuncionales.

*Cuando una persona de la comunidad tienen mayor acceso a los recursos naturales, levanta mejores cosechas, gana mas dinero y no ha querido compartir sus ganancias... corre el peligro de ser el blanco de la envidia, que se evidencia a través de acciones de brujería Para evitar conflictos, el otomí trata de no destacar en ningún campo importante y prefiere que nadie esté al corriente de la cuantía de sus recursos materiales. Sin embargo, aceptar un*

*cargo en la iglesia o al celebrar un bautizo, el matrimonio o el entierro, se muestra la capacidad económica de cada quien, a través de la repartición de comida y bebida. Esta generosidad evita envidias y enfermedades y genera prestigio.*

**Van de Fliert (op. cit: 217)**

El personaje que se dedica a despertar a los malos espíritus para contrarrestar la abundancia es denominado *'ñete*. Estos personajes son admirados, temidos y condenados por igual pues cuando se descubre que han perjudicado a alguien se les puede llegar incluso a lapidar, pero en general se les otorgan ofrendas para evitar que actúen contra algún miembro de la familia<sup>7</sup>. Cuando alguien es dañado por el *'ñete*, debe buscar a algún otro personaje con la capacidad de anular el mal, pero los curanderos corren también serios peligros al enfrentarse a estos personajes, pues deben asumir parte del daño para poder curar a los afectados.

De esta forma se puede ver que la enfermedad se traslada del *'ñete* al enfermo y su familia, de allí al curandero y finalmente puede volver a quienes le dieron origen si se logran identificar. Con esto se desalienta tanto la exagerada acumulación de riqueza como la envidia, pues siempre existe la posibilidad de ser embrujado, pero también de que la magia se revierta contra quien la procuró.

La enfermedad en Santiago es asunto social, tanto en su origen como en su atención y para los migrantes, enfermarse y curarse en Santiago obedece a ese perfil. A pesar de que existen algunos médicos y dos centros de salud en la comunidad, siempre se recurre primero a los curanderos tradicionales y la medicina moderna es solo el último recurso. En estos años de trabajo de campo no he tenido noticias de conflictos enter migrantes y santiagueños que requirieran las participación del *'ñete*,

<sup>7</sup> Estas ofrendas suelen consistir en monedas, velas de cebo, flores y pulque o aguardiente, pero también se pueden llegar a entregar alimentos y animales vivos cuando el *'ñete* es muy afamado o la familia tiene una larga historia de vínculos con él.

pero tampoco suele ser éste un tema del cual se hable fácilmente, pues se corre el riesgo de recibir un castigo por la infracción, además de la sanción de la comunidad. Empero se habla frecuentemente de estos personajes, especialmente cuando se viaja a la comunidad, pues siempre resulta importante tener una buena relación con ellos.

#### 5.1.4 La pérdida por el dinero

Las funciones discursivas del dinero son múltiples pero se pueden caracterizar dos grandes tipos generales, especialmente en lo referente a su valor para los grupos indígenas (Parry y Bloch, 1989). La primera es un tanto romántica y se refiere al dinero como factor de corrupción en grupos corporativizados y solidarios, en donde el afán de acumulación produce una forma de individualismo incompatible con la organización social indígena. La segunda se basa en la filosofía liberal y propone el surgimiento del valor del dinero como manifestación de la racionalidad en el comportamiento social y que permite la independencia de los grupos (Harris, 1989). El análisis que realiza Olivia Harris (*op. cit.*) del valor del dinero en la región andina pone de manifiesto la necesidad de considerar elementos descriptivos de particularidades culturales que permiten dar cuenta de la multifuncionalidad de los bienes materiales en general y del ingreso económico en particular entre los grupos indígenas.

Pero quizá de todo el análisis presentado por Harris, el factor más sobresaliente es la consideración de la *animidad* del dinero entre los indígenas andinos<sup>8</sup>. El *bautizo* de billetes y los males acarreados por la posesión del dinero mal habido son muestras de la condición *animada* del dinero. Para los otomíes de Santiago Mexquititlán, el dinero posee un valor simbólico multifuncional donde el rasgo que caracteriza a estas múltiples funciones es precisamente la animidad. En general, en

---

<sup>8</sup> Harris (1989) propone que para los indígenas andinos el dinero es animado en la medida en que produce bienes y males por él mismo. Taussig (1980) plantea algo semejante cuando habla de la relación entre el demonio y el dinero, pues el mal se apodera de las monedas convirtiéndolas en vehículo de pérdida. Es el propio dinero el que se encuentra "endemoniado".

la comunidad la circulación del dinero es mínima. La forma fundamental de producción se basa en la agricultura de subsistencia y son pocas las posibilidades que se tienen los otomíes de manejar una producción superavitaria que les permita la comercialización de los excedentes agrícolas. Son frecuentes las narraciones sobre la imposibilidad de adquirir algún bien de consumo durante la mayor parte del año y las actividades comerciales en la zona se encuentran fuertemente restringidas a unos cuantos productos asociados a rituales religiosos y de interacción social, especialmente refrescos, pero sobre todo, alcohol (pulque, aguardiente y cerveza), indispensables para ser recibido como visita formal en cualquier casa o iniciar casi cualquier interacción social. Incluso la acumulación sorpresiva de dinero se suele asociar a acciones de brujería y se correlaciona con peligros potenciales no solo para el beneficiario, sino también para todo su grupo familiar<sup>9</sup>.

Se cuenta en la comunidad que el día primero del año se pueden observar destellos en sitios en donde fue escondido dinero por algún antepasado (Van de Fliert, 1988). El escondite sólo será revelado al destinatario legítimo y cualquier búsqueda por parte de otros será infructuosa. Además, en cualquier época del año puede aparecer una liebre asociada a una culebra brillante en sitios en donde se encuentra enterrado dinero, pero ese dinero ha sido escondido por el *Zunthu* (un espíritu prehispánico del mal) (Galiniér, 1991) y suele acarrear males insospechados para cualquier que se beneficie con él.

*Un Santiagueño soñó que al lado de un puente estaba enterrada una gran riqueza. Fue al lugar y observó una llamarada como de lumbre, precisamente en el sitio de sus sueños. Con mucho afán comenzó a escarbar hasta que su pico tropezó con algo duro: un barril lleno de monedas antiguas de oro y cobre. El destino sin*

---

<sup>9</sup> Anteriormente, al hablar sobre la enfermedad narro los peligros que se asocian a la acumulación del dinero y las envidias.

*embargo no le permitió gozar de la fortuna adquirida tan milagrosamente porque la leyenda dice que quien halla dinero del Zunthu recibe todo el mal y debe morir. Así pasó y al poco tiempo la muerte le llegó*

**Doña Vicenta (en Van de Fliert, 1988: 287)**

*Erase una vez un primogénito de Mexquititlán quien un día, mirando el cerro, se percató que, desde una loma cubierta de árboles, unos rayos luminosos enfocaban su casa. Aunque pobre, como todos los moradores de su barrio, ansiaba ser adinerado y pensó que tal vez estaba viendo el reflejo de una fortuna. Salió de su hogar siguiendo los rayos y al fin llegó al lugar donde éstos nacían. En la faz de la tierra reptaba una serpiente venenosa (pizu) lista para el ataque. El hombre sin esperar dio media vuelta a la derecha. Poco después, por la impresión, el espanto tomó posesión de su vida y se murió. Desde entonces la gente dice que es malo querer poseer mucho y no estar contento con la vida que uno lleva.*

**Severiano Andrés de Jesús (1989:65).**

El dinero en Santiago es parte de las leyendas mas populares y está cargado por la condición de “animacidad” de la que hablaba yo anteriormente. Además de ser visto como un peligro potencial, es mirado como un bien poco accesible que, sin embargo, los migrantes poseen en grandes cantidades. Durante la fiesta del 25 de julio, el dinero para la organización del evento proviene en buena medida de los otomíes que habitan en las ciudades, los que además gastan grandes sumas en cerveza y alimentos durante los días que se lleva a cabo la fiesta, dándole vida al comercio local que suele adolecer de poco movimiento el resto del año. También se

adquiere ropa tradicional y flores, pero estas compras son vistas por la comunidad como positivas pues implican el mantenimiento de su cultura fuera de la comunidad. Don Juan Pérez Domínguez, antiguo mayordomo y uno de los líderes morales de la comunidad me comentó que la migración es buena porque trae dinero al pueblo y quienes viven fuera tienen la oportunidad de recordar su cultura en cada viaje a Santiago. Los males los traemos los de fuera (mestizos) que llegamos a la comunidad de visita o con malas intenciones a corromper con dinero “impuro”. El dinero que circula gracias a los migrantes enriquece a la comunidad, pero cuando los recursos provienen de no-indígenas tienen el potencial de perjudicarlos, según las palabras del propio Don Juan:

*Llegaron esos de la CONASUPO y que traían un tractor y un dinero para la bodega, para comprarnos el maiz. Se lo dejaron a uno que se iba a encargar, pero no crea que se encargó. Se llevó el dinero de todos. Mas de cuatro millones (de pesos). Hora está en la cárcel, encerrado, allá en San Juan (del Río). Nomás nos vinieron a hacer puro mal.*

Otra manifestación animada del dinero se puede presenciar durante los rituales dentro de la iglesia del Señor Santiago el 25 de julio en el que los cargueros-rezadores pasan el dinero que traen como ofrenda los otomíes alrededor de las imágenes de los santos y sobre el cuerpo de las personas, especialmente de los enfermos. Ese dinero se queda en el templo y se lleva la enfermedad, el mal y la tristeza a los dominios del santo que brindará protección y bienestar. El dinero no sólo produce el mal, sino que puede traer bendiciones cuando es aportado a la iglesia a través de los agentes adecuados.

## 5.2 El dominio doméstico en Guadalajara

### 5.2.1 Armengu (la familia)

El dominio doméstico es el contexto privilegiado de la familia. Como ya mencioné, cada dominio puede o no coincidir con espacios específicos, como en este caso el hogar, pero mi propuesta es que la familia lleva junto consigo –al desplazarse por la ciudad y el país– a este dominio doméstico, sin embargo, los sujetos en lo individual resignifican sus relaciones familiares en función de cada dominio de interacción. Dentro del dominio doméstico se aprecia la calidad corporada o como la llamé anteriormente *holista* de la familia otomí. Las jerarquías dentro del hogar son más o menos rígidas y la autoridad de los padres sobre los hijos es incuestionable, tal como la de los hombres sobre las mujeres y dentro de cada grupo de edad los mayores sobre los más jóvenes, pero las relaciones entre individuos se negocian continuamente dando lugar a uno de los procesos de significación más dinámicos.

Como se pudo ver en la narración sobre la boda frustrada, una de las mayores amenazas que penden sobre cualquiera que pretenda violar alguna norma social es quedar fuera de su familia. Marina reporta que su mamá la amenaza con que ella y el resto de sus hijos la desconocerán si se junta con otro muchacho distinto de Pancho. Termina su historia diciendo que lo único que ella quiere es darle gusto a su mamá pero todavía se considera muy joven para casarse: rompe la norma pero negocia su permanencia dentro de la familia. Su madre, que es viuda, apela a la autoridad de los hijos varones (todos mayores que Marina) para hacerla entrar en razón y no duda en pedirles que le peguen a su hija con tal de que se evite la trasgresión de la norma. Por su parte Marina negocia con su hermano Juan la aceptación de su regreso a casa como soltera y la posibilidad de emparejarse nuevamente.



El caso de Alejandra es todavía mas complicado. Ella está segura de que su familia la rechaza por haberse juntado siendo niña con Macario y responsabiliza a su madre de todas las tragedias que marcaron su relación conyugal. Sin embargo jamás rompe con la familia y a pesar de que físicamente ya no comparte el espacio del hogar familiar, pero todavía trabaja con sus hermanas y hermanos en la venta de artesanías y convive con ellos cotidianamente. Una muestra más de que el dominio doméstico sobrepasa el espacio físico de la vivienda familiar.

Las relaciones familiares en el dominio doméstico parecerían ser rígidas, pero la influencia de la vida urbana, las instituciones como la escuela y los medios masivos de comunicación generan tensiones en la rígida jerarquía de género y generacional. Esas tensiones producen nuevas relaciones de poder entre los miembros de la familia, aunque se mueva poco la jerarquía tradicional.

### 5.2.2 Arhñā (lo que se habla)

El hogar otomí en Guadalajara tiende a ser monolingüe en la lengua indígena, especialmente entre mujeres jóvenes y adultas. Los hombres y los niños suelen hablar una mezcla de español y otomí en función de sus interlocutores, de manera semejante a como sucede en Santiago entre migrantes y locales. A la madre se le debe hablar en otomí, pero no así al padre. Ambas lenguas se comprenden, pero se suele elegir el otomí para hablar de afectos, para corregir faltas o en general para chismear<sup>10</sup>. En cambio el español se ve como la lengua informativa en la que se dan los avisos y se discute de negocios.

*Creo que el español es más bonito, pero hay cosas que no se*

---

<sup>10</sup> El chisme es uno de los recursos importantes para el control social en sociedades de corte holista en las que privan los llamados *imperativos morales* (Epstein, 1969). Mas adelante analizaré el papel de los chismes como parte central de las interacciones en los somnios en los que se privilegia el uso de la lengua indígena.

*pueden decir como cuando quieres mucho a alguien pues se lo tienes que decir de otra forma, en español no sale igual, no.*

**Petra**

*Aquí en Guadalajara tonces cuando yo me junté con él (con el esposo) yo no sabía hablar muy bien, entonce, él no me entendía. Bueno sí me entendía pero para que me así, para que me contestara así igual como yo, lo que yo le hablaba a él en otomí nunca, porque como él se acostumbró a hablar el español y yo vivía ahí en el pueblo, pos allí en el pueblo todos hablan en lo mismo. Pero en cambio él, este pos, yo le decía contéstame igual pero no, no me contestaba que porque no sabía. Decía “no yo sí te entiendo lo que me dices pero para contestar así, así decirte lo mismo no, no, yo no puedo”. Pero ya con el tiempo cuando ya estuvimos durante tiempos y tiempos y ya así, sí ya pudo decirme unas cuantas palabras. A las niñas (sus hijas) yo le hablaba lo que yo podía. Así, en veces, ratos en español en rato en otomí así y por eso la otra niña la más grandecita como que no lo quería agarrar en español. Tonces él me regañaba que porque cuando a veces ibanos en los camiones empezaba a hablar ella y decía “no pos es que a mí si me da vergüenza porque mucha gente nomás se nos queda mirando dirían ¿que es lo que dice la niña?”.*

**Alejandra**

La convivencia de los migrantes con otros individuos de su etnia se desarrolla en otomí —especialmente dentro de las casas— razón por la que Alejandra presionó a su esposo —que también había nacido en Santiago, pero había migrado muy pequeño— para que recuperara su lengua materna. Mis datos son semejantes a lo encontrado por

Roberto DaMatta (1987), quien en Brasil distingue un código comunicativo para la casa y otro para la calle<sup>11</sup>. La sociolingüística suele hablar de *registros lingüísticos* para dar cuenta de este tipo de fenómenos. En este caso el registro doméstico y el de la calle corresponden a lenguas claramente diferenciadas. Entre los otomíes migrantes resulta bastante clara la división del uso lingüístico, dependiendo del contexto. Fuera de su casa hablan en español, salvo en aquellos casos en los que, durante una negociación comercial, quieren llegar a un acuerdo entre ellos. En esa situación, el utilizar un código que no es comprensible para sus compradores, los coloca en una condición ventajosa. Inicialmente la interacción conmigo se desarrollaba en español, independientemente del contexto, aunque con el tiempo comenzaron a hablar en otomí entre ellos en mi presencia e intentaron enseñarme su lengua. Sin embargo, jamás los hice hablar en otomí fuera de su casa.

A pesar de que la lengua indígena es la más frecuentemente utilizada en el dominio doméstico, la presencia de los medios masivos produce diálogos en español cuando se está viendo la televisión, para comentar algún programa. Resulta llamativo que las conversaciones sobre la familia y los paisanos se den en la lengua indígena mientras que las acotaciones a telenovelas o películas se den en español. En un texto anterior (Martínez Casas, 1998a) propongo que las funciones discursivas emotivo-expresiva, conativa y fática se llevan a cabo en la lengua indígena, mientras que la función referencial se realiza principalmente en español<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> En el español que se habla en México se puede hacer una analogía con el manejo de las dos versiones de segunda persona que utilizamos: el *tú* y el *usted*. En la casa se suele hablar de *tú* a todos los miembros de la familia, en cambio fuera de la casa se espera que se utilice más el registro formal, sin embargo, cada día es más frecuente utilizar la forma *tú* en espacios públicos, aunque persiste el *usted* en relaciones muy formales o en las que se busca marcar la distancia social (Montes, en prensa).

<sup>12</sup> Las funciones lingüísticas fueron propuestas por Roman Jakobson (1963) a partir de un esquema comunicativo planteado por Bühler. La función emotivo-expresiva se centra en la primera persona o el locutor, la función conativa (o apelativa) se centra en la modificación del comportamiento del interlocutor, la función referencial se centra en la descripción del entorno (real o simbólico) y la función fática se centra en los rituales de interacción. Además Jakobson propone la existencia de la función poética y la metalingüística.

### 5.2.3 Arhñeni (enfermedad)

Enfermarse –para los otomíes en el dominio doméstico– no es asunto individual sino de toda la familia. Nadie se enferma “porque sí”, sino por alguna relación social disfuncional y la enfermedad que se manifiesta en los individuos en realidad ataca a todo los miembros del grupo doméstico y casi siempre es atribuida a la práctica de la brujería, a los malos espíritus, a la negligencia en la atención a los antepasados y al mal cumplimiento de obligaciones sagradas o rituales como el hecho de olvidarse de atender el oratorio familiar o dejar de adornar las tumbas de los ancestros (Van de Fliert, 1988:204-207).

Clasificación especial merecen las enfermedades producidas por la envidia las cuales se denominan *arhñeni nt'ei*, es decir, “enfermedad bruja” pues se debe a la posesión del enfermo por parte de un *zunthu* que fue invocado por otros por envidiar algo del enfermo o de algún miembro de su familia<sup>13</sup>.

*Una señora del pueblo había dado a luz a una hermosa y sana niñita. Quince días después, los padrinos de la criatura vinieron a vestirla para llevarla a Amealco a su bautizo. Poco antes de la salida, la madre arrullaba a su recién nacida. Empero se sintió tan pesada que un sueño profundo la venció como si algo mucho mas fuerte que su voluntad la abrazara. Soñaba como una extraña se acercaba a su lecho diciendo “María, levántate”. Lentamente abrió los ojos y vio asustada que sus brazos estaban vacíos y que la niña se encontraba bajo sus pies blandita, inmóvil y cubierta de moretones en el cuello. Paulatinamente la puerta se*

<sup>13</sup> Incluyo en este dominio doméstico una narración de la enfermedad en Santiago, porque me permite ilustrar la concepción del *zunthu* en la vida de los otomíes, la cual resulta muy impactante para explicar las *muerdes de cuna* también en Guadalajara.

*abrió paso a la txu zone de su espantoso sueño, quien venía con la cabeza cubierta con una capa azul y una vela en la mano. Al acercarse se agachó y cargó a la nena, diciendo que le iba a regalar su sangre para que sobreviviera.*

*Súbitamente, de nueva cuenta se abrió la puerta. El marido había regresado y la imagen de la misteriosa figura desapareció, mientras un gato graciosamente se escabullía por la hendidura de la puerta. Dejando una cicatriz en la memoria de los padres, pasaron años desde el día en que la bruja se alimentó de la sangre de la criatura dejándola sin vida. Pero al paso del tiempo la txu zone enfermó gravemente y para poder descansar en paz buscaba al padre de la niña suplicándole perdón para su fechoría, ofreciéndole pulque y tequila como recompensa. Todos los días tocaba a la puerta desesperadamente, pero el papá jamás la perdonó, diciendo que no era santo para olvidar el mal que había hecho.*

*Años atrás, la familia había comprado unos terrenos. Sus vecinos les tenían envidia, por cuya razón involucraron a una bruja, hermana suya, para que pagaran con la vida de su hija la tierra que ellos codiciaban.*

**Doña Camila (en Van de Fliert, *op. cit.*:209)**

La muerte de la niña se debió a la envidia de los vecinos, pero provocó la enfermedad de la bruja que murió y la tristeza de toda la familia. La enfermedad es padecida por toda la familia y provocada también por un grupo de personas cercanas e implica la desarmonía de todos dentro del hogar. Así como la enfermedad es

producida por estos personajes, los curanderos deben atender las causas del mal y diagnosticar su origen. Muchas familias cuentan con curanderos dentro del hogar y no es raro que se procure que al menos uno de los miembros del grupo doméstico sepa algo acerca de la medicina tradicional.

Uno de los nietos de Marcelina murió a la semana de haber nacido en el Hospital Civil. La familia le achacó la muerte al *Zunthu* y tuvieron necesidad de buscar la ayuda de un curandero para determinar si el espíritu se había alejado –saciado con el niño– o si seguía rondando por la casa. En ese momento una de las nueras de Marcelina estaba embarazada y otra tenía una niña de seis meses. El experto diagnosticó que el *Zunthu* se había marchado después de realizar varios procedimientos terapéuticos, que involucraron a toda la familia, y que el resto de los niños estaban a salvo. Después de ese incidente que sucedió en 1999, no ha vuelto a fallecer otro bebé en el hogar de Marcelina.

El caso de la enfermedad de Macario también es elocuente. Su alcoholismo se debió a la falta de afecto y aprobación de las familias de él y de Alejandra su mujer. En la medida en que jamás fueron aceptados como pareja, tampoco logró él curar la enfermedad que terminó llevándolo a la muerte y a su familia al desamparo.

#### 5.2.4 *Hobui or tsibi bui ar bojä* (Donde hay lumbre hay dinero).

En general, cuando la familia tiene algo de dinero en casa éste se guarda en el oratorio familiar, protegido por los antepasados –que ocupan el sitio central del oratorio– y por las representaciones religiosas que se ubican en la periferia (Martínez Casas, 1998a). El oratorio es también el sitio para guardar los papeles de la familia (actas, boletas escolares, escrituras y certificados) y los *tesoros* familiares, como las medallas. Para salir al mercado son las mujeres quienes se encargan de guardar el dinero por su

doble condición de guardianas del oratorio familiar y su menor tendencia a embriagarse. Al igual que lo mencionado por Harris (1989) en los Andes, a las mujeres otomíes les preocupa que el poco dinero que pueden acumular sea gastado por los hombres en bebidas embriagantes. Para evitar el robo, además de conservar el dinero en el sitio sagrado de la vivienda, existen una serie de consejas que resultan efectivas para el control de la comunidad. En su calidad de animado, el dinero contiene parte del espíritu de quien lo posee. Si otra persona lo roba, se convierte en corresponsable de la vida del dueño original. Así, si el dueño comete cualquier delito, el verdadero culpable –y quien tendrá que cargar con las consecuencias– es el ladrón. Además, cualquier desgracia que le ocurra al dueño original, le ocurrirá también al ladrón y a su familia.

*Si te robas del dinero, luego te pasa como le pasa al otro, al dueño de a de veras. Si él mata, tu matas. Si se muere, te mueres y ya ni modo, porque tu te quedaste con lo que era de él y tienes que pagar. Por eso mejor digo que es mejor quedarse de pobre y no tener que cargar con lo de los demás. Luego si son bien malos, tu te vuelves más mucho peor que ellos.*

**Marcelina**

El dinero debe ser cuidado y vigilado tanto para evitar que se convierta en un riesgo, como para asegurar el sustento de la familia. Al mismo tiempo, el dinero es un peligro y una necesidad y depende de todos los miembros del hogar, pero especialmente de las mujeres mayores, que no perjudique a nadie.

### **5.3 La comunidad otomí en Guadalajara**

#### 5.3.1 Familia y comunidad

En el dominio de la comunidad otomí en Guadalajara las relaciones familiares de segundo y tercer grado son muy importantes, probablemente mas que en la propia comunidad. Es frecuente encontrar dentro de los hogares viviendo a sobrinos o primos que acaban de llegar de Santiago y buscan colocarse en el medio urbano. Mientras consiguen un espacio de vivienda propio, o traen a su familia, se acomodan con parientes y tampoco es raro que vayan de una casa a otra para no hacerse demasiado pesados permaneciendo por mucho tiempo con algún familiar.

Como ya mencionaba yo para la lengua, las redes informativas en la ciudad son densas e incluyen a toda la comunidad otomí en la ciudad (mas de 180 familias en mis registros). Probablemente los factores clave para la circulación de información en la ciudad son los celadores que se constituyen en lo que de la Peña (1995) denomina intermediarios. Ellos mantienen un fuerte vínculo con la comunidad de origen y entre ellos y cada uno tiene a su cargo alrededor de 10 familias de su barrio, lo que asegura el control de los movimientos de todos los paisanos en una organización de tipo piramidal cuyo vértice superior se ubica en Santiago Mexquititlán. Es sorprendente cómo esta red incluye información de lo que sucede en otras ciudades del país y últimamente en California y no es difícil escuchar chismes de personas a las que no se ha visto en años y comentarlos como si se mantuviera el contacto con ellas desde siempre.

En esta red uno de los temas recurrentes son las relaciones familiares: quién se casa con quién o asume relaciones de compadrazgo. Como menciona Marina en la narración de su frustrada boda, el celador fue quien obligó a precipitar la ceremonia



del matrimonio para evitar la situación pecaminosa de la unión libre. También se sanciona positiva o negativamente la elección de pareja si se hace dentro de la comunidad otomí o fuera de ella:

*A la Bere casi nadie la quiere pues como no es raza ni habla casi como nosotros no se puede juntar bien. Unos ya no le hablan a mi mamá que porque tiene una nuera así y como que nos miran mal. Hasta mi suegra dice “esa no es de fiar”. A mi ni me cae ni bien ni mal. Pus es mas chismosa y no sabe dar como uno que lo compartimos todo. Ella tiene sus cosas o hace de comer y no convida y ya mejor a la niña (su hija) no voy a querer que la siga mucho. Sus niños son bien chillones.*

**Juana**

La mamá de Marina corre el riesgo de ser despreciada por su comunidad porque la hija no cumplió con la expectativa social. El hecho de ser familias corporadas implica que todo grupo familiar es responsable de la trasgresión de la norma y el complejo sistema de circulación de la información dentro de la comunidad en Guadalajara garantiza que todo el mundo se entere de dicha trasgresión. Las relaciones familiares en la comunidad otomí en Guadalajara se deben guardar celosamente para evitar que se corrompa la comunidad moral.

*Lo malo es que ahora la miran mal (a su mamá) que porque dejé a Pancho y que unos ya no le hablan Las primas de Pancho no le hablan a mi mamá ni la mamá tampoco.*

**Marina**

### 5.3.2 La lengua como elemento identitario

Como ya mencioné –entre paisanos– la lengua que se privilegia es la lengua indígena. Incluso este marcador cultural es más fuerte en este dominio que dentro del hogar, pues una de las condiciones que los identifica como miembros de su comunidad es precisamente el uso del otomí. En la concentración mas grande de otomíes, en el Cerro del Cuatro, su lengua se habla sin reparos en las calles y con todos los vecinos. En Las Juntas, en donde ya la mitad de la población es mestiza, suelen ser más cautos y prefieren el uso de su lengua dentro de las casas. Otros de los contextos en los que se habla sin problemas en la lengua indígena es durante las reuniones para organizar las visitas a Santiago y las peregrinaciones a Atotonilco, las cuales se realizan en los espacios parroquiales del Cerro o de Las Juntas.

Sin embargo, una de las principales funciones de la lengua indígena en Guadalajara es el chisme. Como propone Epstein (1969) en su análisis sobre la región del Copperbelt en Africa, chismear cumple como principal objetivo el garantizar el control social en sociedades en las que predomina los llamados imperativos morales. Portarse “bien” o “mal” en estas sociedades implica la pertenencia o no a la comunidad. El flujo informativo refuerza las redes sociales en los migrantes (Cohen, 1969) tanto en el destino migratorio como con la comunidad de origen. Los chismes permiten garantizar que se cumplan las rígidas normas de la sociedad otomí en cualquier parte del país como si se estuviera en el propio Santiago Mexquititlán. Pero para chismear se necesita hablar en otomí:

*Quando platicas de uno y de otro, pus nomás el otomí. Luego no te sale bien. Como cuando hablo contigo como que me da pena hablarte de todos, pero con los demás les hablo mejor de cómo hacen todo y se portan. La Bere (su cuñada que es mestiza) quiere*

*aprender otomí como para saber cuándo hablan de ella. Tu ya sabes un poquito pero de ti no te criticamos (se ríe) no vayas a creer que te criticamos.*

**Margarita**

Una de las principales preocupaciones de los migrantes que ya tienen en la ciudad mas de veinte años es evitar que los jóvenes pierdan la lengua indígena. Uno de los argumentos que manejan para sancionar un matrimonio es la necesidad de asegurar que se hable el mismo idioma. De esa forma garantizan la comunicación y la transmisión de la lengua a la descendencia.

*Si la Marina no se quiere casar pus es su problema y de su familia, pero que no se vaya con uno que no sea raza. Esos no hablan igual que uno. Nomás que no se vaya a juntar con uno de esos mariguanos. Pancho habla bien y es raza.*

**José (celador)**

### 5.3.3 Socializando la enfermedad

Entre los paisanos, el tema de la salud es uno de los temas recurrentes de intercambio informativo. Quién se enferma —o mejor dicho— en qué familias hay enfermos, es materia cotidiana de chisme. Pero lo fundamental es comentar acerca de las causas de la enfermedad, mas que la naturaleza misma de la dolencia. Como mencioné cuando hablé de la lengua y el dinero, lo trascendente en este dominio es el origen de las desgracias como forma de garantizar el control social.

*A Chimino le pegó la enfermedad de la envidia. Le tenían tanta envidia que aunque lo curó su cuñado, siguió mal hasta (que) se*

*murió. No se pudo (al)iviar ni con medicina ni con cura de limpia ni con nada. La envidia fue fuerte y se lo llevó a Chimino. Ya ni modo, se nos murió.*

**Marcelina**

Una de las funciones de los celadores es llevar las noticias de enfermedades y curaciones a toda la comunidad de otomíes en la ciudad y en Santiago. Cuando alguno de los paisano se enferma, independientemente del desenlace, se debe conocer tanto la dolencia como su causa. A partir de que se les empezó a atender gratuitamente a los indígenas migrantes en los Hospitales Civiles, los celadores y curanderos empezaron a quejarse de que ahora los otomíes iban a preferir curarse en el hospital olvidando los métodos tradicionales, sin embargo, la tendencia es a recurrir mejor a los curanderos indígenas y sólo en los casos de alumbramiento o cirugías acudir al hospital.

*Mi niña nació en el Civil Nuevo, pero para curarla del mal que le dio después que no dejaba de llorar y no comía nada nos fuimos con Chano (un curandero). El problema era su mamá de la niña (la esposa) que no tenía leche. Le dieron yerba de la sargenta y otras cosas de tomar y ya como que ya quiso comer la niña y ahora está bien gordita.*

**José (celador)**

#### 5.3.4 El dinero como deuda

Entre los paisanos en Guadalajara, el dinero significa lo mismo que en el dominio doméstico, pero se incluye un nuevo componente de intercambio: los préstamos. Las precarias condiciones económicas en las que viven los otomíes los obligan a solicitar

empréstitos cada vez que surge algún compromiso familiar, como algún hito del ciclo vital (nacimientos, bodas o funerales) y para atender alguna enfermedad. Los primeros a quienes se acude es a la familia extensa, pero generalmente –dado que toda la familia se encuentra involucrada en el gasto– el préstamo es concedido por algún paisano.

En este dominio se empiezan a mezclar los componentes “animados” del dinero con el valor de intercambio que suele tener en las transacciones urbanas, pero mantiene el lugar ritual que describí anteriormente, especialmente en lo relacionado al cuidado que tienen los antepasados con los bienes que se ubican bajo su resguardo. Todos los otomíes saben que el sitio para guardar el dinero es el oratorio familiar y saben que hurtarlo significaría una gran desgracia para el ladrón y su familia.

De esta manera se adquiere una deuda en el sentido que le da Mauss (1926) como *prestación total*<sup>14</sup>. Los préstamos generan sistemas de deudas y reciprocidades que involucran a toda la familia endeudada con la que proporciona el dinero. Esto produce una especie de vinculación social que amplía a la familia pues es frecuente que entre familias en deuda además se contraigan vínculos de compadrazgo. Prestar dinero implica valorizarlo de una manera diferente al precio de la moneda en el mercado (Godelier, 1998). Las deudas no se solucionan sólo retornando lo prestado en la misma cantidad, sino que implican una necesaria solidaridad que en ocasiones alcanza a las siguientes generaciones. En otomí deuda se dice *arthöi* y existe un verbo especial que implica estar en deuda: *tuthöi*, que se aplica tanto a deudas económicas como a sus secuelas sociales y es diferente a otro tipo de deberes. El dinero que se paga como pago de la deuda también es nombrado *arthöi* y se le designa así cuando se utiliza para algún otro tipo de gasto como una fiesta.

---

<sup>14</sup> A partir del desarrollo que realiza Mauss (1926) de *prestación total*, Louis Dumont propone su teoría sobre sociedad holistas la cual presenté en el capítulo primero. Al adquirirse una deuda, el compromiso no es de tipo individual sino colectivo. Familias extensas enteras quedan endeudadas con otras en ocasiones durante generaciones en un sistema de reciprocidad obligatoria.

Así el dinero no sólo es animado en el sentido de que es capaz de hacer un bien o un mal por él mismo, sino que además genera relaciones sociales mas estrechas y garantiza que las redes se mantengan densas y compactas, aún en la migración. Adquirir una deuda no implica únicamente la obligación de pagar lo recibido, sino que produce un estado de endeudamiento moral que, después de liquidado el empréstito, se mantiene como parte de los vínculos sociales.

## 5.4 La sociedad urbana

### 5.4.1 La familia holista

En la ciudad, los otomíes casi siempre andan en familia. Incluso cuando realizan incursiones en espacios que les resultan poco accesibles como los comercios o , en el caso de Doroteo, la cantina en la que por poco pierde la vida, van acompañados de parientes. José, cuñado de Doroteo le acompañaba en esa ocasión pero el reclamo del hermano mayor es que estaban con algunos amigos no-indígenas que les atrajeron la desgracia.

*Tu eres de la raza y nuestra raza no debe andar con los otros (no indígenas). Sólo los carnales somos raza y los otros buscan nuestro mal. Es un aviso...tómalo como un aviso que te manda (mira hacia el cielo) para decirte con quién te juntes y con quién no.*

**Eustaquio**

Existe un especie de línea continua entre la familia extensa y los paisanos que se identifican entre sí y que se oponen al mundo urbano no-indígena que les resulta adverso e incluso agresivo. La familia permite “arropar” a sus miembros cuando se

tienen que exponer a la ciudad o a sus habitantes. Cuando inicié mi trabajo de campo me tomó siete meses el poder hablar a solas con alguna mujer otomí. Siempre las acompañaba o una mujer mayor o de preferencia un hombre. Yo les representaba el mismo tipo de peligro que les representa la ciudad y estar en familia les garantizaba la protección.

Lo mismo sucede con otros individuos no-indígenas que se les acercan. En el Centro Histórico existe un programa educativo para apoyar a los niños que trabajan en la calle patrocinado por una asociación llamada *MAMA A.C.* Los *mairos*<sup>15</sup>, como ellos mismos se denominan, les dan algunos contenidos escolares a los niños que acompañan a sus padres al sitio de venta, pero tampoco se les deja sin supervisión.

*Una de las mairas como que no es tan buena y le jala de los pelos al Beto para que haga caso. Beto ya no quiere ir con los mairos porque dice “má, me asustan los mairos”. Yo prefiero que no vaya y que se quede conmigo o lo tengo que andar vigilando, no vaya a ser cierto que le pegan o algo así.*

**Margarita**

La propia Margarita no está segura, pero ante la duda prefiere desconfiar de los no-indígenas mas que de su hijo que apenas tiene 6 años. La labor que realizan los *mairos* es importante para la posterior incorporación de estos niños a la escuela, pero los otomíes y el resto de los indígenas del Centro los miran con recelo y se tardan mucho en permitirles a sus hijos asistir con ellos sin supervisión.

La resignificación de las relaciones familiares en la ciudad es menos individualista de lo que se podría pensar en función de los desplazamientos

<sup>15</sup> *Mairo* es la palabra que utilizan los llamados *niños de la calle* y otros sectores de la población, para referirse a los profesores y viene de *maestro*. Este término se institucionalizó con el personal de *MAMA A.C.* para acercarse a sus beneficiarios de manera amistosa y poco formal.

colectivos que realizan los otomíes; sin embargo, es notoria la tentación de los jóvenes y niños mayores por adentrarse en el medio urbano sin supervisión. Ese tipo de aventuras podría hacia el futuro condicionar las relaciones de autoridad de los hijos con sus padres, pero como mencioné en el dominio doméstico, todavía la disciplina del hogar es rígida y los jóvenes le deben respeto y obediencia a sus mayores, aún en las calles de Guadalajara.

#### 5.4.2 La lengua como marcador social

La actitud de los habitantes de la ciudad ante los hablantes de lenguas indígenas es mirarlos en parte con sorpresa y en parte con superioridad. Todo el intercambio de los otomíes con diversos sectores urbanos —como son el comercio, el transporte o sus vecinos mestizos— tiene que desarrollarse en español, situación que obliga a los migrantes a adquirir rápidamente una aceptable competencia en esta lengua.

*Esos que están en los camellones, esas Marías, están manipulados...no trabajan...son todos vagos y nada más andan causando lástima con sus hijos. Pobres niños, allí en la calle todo el día.*

#### **Tapatía profesora universitaria**

En general los migrantes muestran su mayor rechazo a ser indígenas (dentro de lo cual el marcador de uso lingüístico es quizá el más fuerte y de mayor persistencia) precisamente en el contexto urbano. La ciudad es monolingüe y les exige comunicarse en su código y bajo sus propias reglas. Nunca como en la ciudad, ser indígena resulta tan problemático.

*El español es bonito, pero cuando te habla uno su pariente o algo*



*así, pos habla uno otomí. Pero cuando se va a tal parte de la ciudad, a vece uno se ríe de uno como cuando se van al camión o le habla a vece(s) se queda viendo a uno y se ríe y por eso mejor lo aprende (el español).*

### **Marcelina**

En la situación diglósica de los otomíes, la ciudad no representa mayor problema. Se habla español en todas partes, pero existe un espacio de negociación mínimo: la exclusión de los interlocutores. En ese caso hablar una lengua desconocida para los interlocutores es una ventaja y en situaciones de emergencia bien vale la pena utilizar ese recurso.

#### 5. 4. 3 Consultando la farmacia

Para los otomíes en Guadalajara existen dos clases de enfermedades: las suyas y las de los mestizos. Por eso la medicina tradicional no siempre resulta efectiva, pues los no-indígenas no somos susceptibles de sus beneficios y padecemos otro tipo de dolencias que se deben atender con la medicina alopática.

*Porque cuando vas al doctor, pues sí, te quita el dolor pues y usa unos aparatos. Allí te dicen que estas enfermo de esto y creo que pues te quitan el mal, pero aunque tengas la mala vibra pues aunque vayas como le dije varias veces al doctor, no te lo quita si es de hechizo o de brujería. Una señora llegó allí en la casa, que le estaban pidiendo creo que ocho mil pesos para que la operaran. Ya fue con mi papá y se hizo una consulta con él y le dijo “no pues no necesitan ninguna operación” “no pues me dijeron que si, que era importante, si no me iba a morir”, y*

*entonces mi hermano tomó la enfermedad de la señora para que mi papá la pudiera curar. Traía unos chiles envueltos y una serpiente. Los doctores decían que tenía una bola este que le nace, como tumor, pero no era tumor era la mala vibra que le estaba creando dolor, por eso. En cambio la infección ésa sí la curan los doctores de sus medicinas y aparatos porque esa no es de vibra sino de infección.*

### **Chano**

La primera opción para curar las dolencias no-indígenas es la farmacia. Las medicinas en Las Juntas y en el Cerro del Cuatro cuestan casi el doble que en las farmacias del centro, por lo que prefieren hacer el viaje para ahorrar un poco, sin embargo cuando se presentan emergencias la farmacia del barrio es la que resulta mas útil. Además en Las Juntas existe un Centro de Salud que no siempre cuenta con médico y la enfermera es quien termina recetando. En el Cerro del Cuatro, en la parroquia de Santa María, funciona dos veces por semana un dispensario que cuenta con algunos medicamentos, pero la mayor parte de las veces, deben acudir a las farmacias para surtir sus recetas.

Empero este tipo de recursos son casi siempre posteriores a la consulta con sus propios recursos, salvo que identifiquen alguna dolencia claramente no-indígena como la gripa. Para tratarla recurren a las friegas de alcohol, tes y jarabes para la tos que tienen que comprar en la farmacia. En otros casos primero se agotan los métodos tradicionales antes de acudir con el médico del Centro de Salud. Curarse en la farmacia resulta costoso y no siempre efectivo, pero las enfermedades urbanas requieren de tratamientos también urbanos. La enfermedad se resignifica en términos de su origen, lo que condiciona curas específicas para cada caso. La enfermedad social se cura en familia, la enfermedad individual necesita inyecciones, jarabes y comprimidos.

#### 5.4.4 Cuando el dinero no alcanza

La vida urbana implica el conocimiento del dinero en términos del valor de cada moneda y billete y los costos de los productos o servicios en cada comercio. La vida en los barrios es más cara que en el centro o en las zonas comerciales de la ciudad, como mencioné sobre las farmacias. El mismo producto llega a duplicar su precio en los pequeños comercios de Las Juntas o del Cerro del Cuatro, mientras que los tianguis que abundan en las zonas comerciales son mucho más baratos. Lo mismo sucede con los Centros Comerciales, a los que les he negado el acceso.

Al poco tiempo de haber iniciado mi trabajo de campo dos de las mujeres me pidieron que las llevara a un supermercado. Al entrar conmigo note que no se me separaban y miraban alrededor suyo constantemente. Cuando finalizamos la compra que consistió básicamente en pañales desechables y algunos abarrotos. Pagamos y les pedí que me esperaran al lado del carrito de compra mientras yo buscaba otro producto en el área de cajas. Cuando el guardia de la puerta las vio solas les empezó a llamar la atención y las amenazó con correrlas, a pesar de que ya habíamos pagado la mercancía. Su dinero no era suficientemente bueno para entrar en un supermercado pues provenía de indígenas que “afeaban” la tienda. Necesitaban la intermediación de una habitante urbana para poder usar su dinero en el Centro Comercial.

En otras situaciones su dinero también vale menos que el de la población urbana. Una primavera especialmente calurosa los llevó a vender garrafoncitos de plástico con agua sostenidos con una correa para el hombro a la que añadían algunos bordados geométricos (para darles un toque étnico). La mercancía la compraban en las inmediaciones del Mercado de San Juan de Dios. Alguien les dijo que el mayorista de las botellitas estaba en la Central de Abasto y algunos otomíes me pidieron que los

llevara pues no conocían la ruta de camión que los llevara de Las Juntas a la Central. Cuando preguntaron el precio, la dueña del lugar les dijo la misma cantidad que ellos cobraban en las esquinas, sin contar con que los otomíes incluían en su precio el bordado. Mis informantes se sintieron defraudados. Luego la dueña se me acercó y me preguntó si yo “los controlaba”. Si era así me vendía el producto a menos de la mitad de lo que les había dicho a ellos. Cuando miró mis ojos de sorpresa me aclaró que ellos era “competencia desleal”, pues se dedicaban al comercio ambulante y yo, en cambio, tenía pinta de comerciante, igual que ella.

El dinero en la ciudad implica intercambio comercial: los otomíes lo ganan vendiendo en las calles y lo gastan en pequeños comercios. Significa su acceso a bienes de consumo, pero también implica enfrentar las limitaciones que se les presentan de manera cotidiana. El dinero no siempre alcanza para las necesidades básicas y no vale su condición de animacidad. Los precios son casi siempre fijos y los gastos aumentan en la medida en que la inflación incrementa el valor de los bienes. En cambio sus mercancías no siempre pueden ser aumentadas de precio en la misma medida que aumentan otros productos pues están expuestos a la dura competencia del comercio ambulante y a la falta de liquidez de sus clientes potenciales. Cuando la gente tiene poco dinero, seguramente se cuidará de gastarlo en artesanías o papas fritas en la calle. Eso dificulta la realidad comercial de otomíes y los lleva a buscar formas alternativas de comercializar productos no-tradicionales en ellos.

## **5. 5 Relaciones laborales interétnicas**

### **5. 5. 1 La familia comerciante**

La zona de venta –multiétnica– de la plaza tapatía es también un espacio familiar. Como describí en el capítulo tercero, toda la familia vende. Los hombres adultos se

encargan de la supervisión y en algunos casos directamente venden artesanías. Las mujeres y los niños atienden los puestos o cargan enormes canastas con papas fritas mientras caminan a lo largo de todo el paseo entre el Teatro Degollado y el Hospicio Cabañas. Los niños más pequeños acompañan a sus padres y juegan en grandes grupos infantiles multiétnicos.

La división del trabajo al interior de la familia marca un tipo de relaciones familiares muy peculiares. Los adultos más que vender se encargan de elaborar a la vista del público su mercancía como forma de legitimar su origen artesanal e indígena. Los niños resulta mejores vendedores que sus padres, pero son los adultos los responsables del manejo y cuidado del dinero, preferentemente las mujeres, que así evitan que los maridos e hijos mayores gasten demasiado dinero en bebidas alcohólicas o golosinas.

Los diferentes puestos en la zona denominada “Los Murales” –uno de los cuatro puntos de venta de artesanos indígenas en el Centro Histórico– suelen estar atendidos por familiares de cada uno de los grupos étnicos (ver Martínez Casas 2000b). En el caso de los no-indígenas también existen algunos lazos de parentesco pero son menos frecuentes. Las vendedoras de papas organizan las diferentes esquinas de venta también en función del parentesco. Las esquinas cercanas siempre tienen familiares mas o menos próximos. Esto asegura –según ellos– establecer precios homogéneos y evita la competencia desleal: entre parientes no se puede hacer trampa.

*Casi siempre me pongo de este lado de la plaza (Tapatía) cerquitas de la escalera, mi hermana está por allá por donde están los leoncitos (una escultura con el escudo de la ciudad) y mi sobrina me ayuda en veces a mi y en veces a su mamá según quien*

*ande vendiendo mas. La Martha tu ahijada (que es su prima) se pone mas cercas del mercado, casi casi llegando al mercado (de San Juan de Dios). Del otro lado está mi comadre, ella si, frentito del mercado pero a ella la corren bien mucho de allí los inspectores y en veces termina aquí conmigo. Todas vendemos la papa igual de precio pero unas le echamos más salsa y limón y otras no tanto, según. Yo les pongo bastante para que regresen conmigo la clientela.*

### **Ofelia**

En la zona de venta los parientes son también colegas y potenciales rivales mercantiles, por lo que las relaciones se deben de dar con mucho tacto y cuidado. Enemistarse con algún familiar por asuntos comerciales después puede repercutir en el resto de las relaciones que se tienen con la familia extensa o con la comunidad otomí. Incluso los niños se convierten en una forma de empleados de los padres o hermanos mayores, pues son quienes llevan la responsabilidad de atraer a los potenciales compradores pero, como mencioné, casi nunca guardan el dinero producto de la venta. Las relaciones familiares en este contexto pueden ser tensas, pero antes que nada implican vínculos solidarios y toda las obligaciones morales propias del dominio doméstico.

#### 5. 5. 2 Dime lo que hablas y te diré de qué grupo étnico eres

El espacio de venta en la vía pública obliga a los migrantes a hacer uso de todas sus competencias comunicativas. Por un lado, mientras mejor hablen español, mejor se pueden comunicar con sus compradores potenciales y con otros compañeros de venta que no son indígenas o pertenecen a otras etnias, pero también necesitan la lengua indígena para pactar con sus paisanos condiciones comerciales y necesitan

cada vez mas alguna forma de interacción con extranjeros que acuden al Centro Histórico de la ciudad y son buenos clientes de artesanías.

Después de varios meses en el campo un día una de las niñas me presumió una nueva y valiosa adquisición: una calculadora electrónica. Me sorprendió su preocupación tecnológica y le pedí que hiciera algunas cuentas para mí. Me miró divertida y me dijo que no la usaba para sumar pues eso lo sabía hacer bien, sino para escribir en calculadora la cantidad que deseaba que le pagaran “los gringos”<sup>16</sup> con quienes no podía hablar. El uso de la calculadora se extendió entre todos los vendedores indígenas que comparten el piso de la Plaza Tapatía e incluso unas recién llegadas tzeltales que casi no hablan español la utilizan con todos sus clientes “para evitar errores” me dicen. Además, argumentan que con eso los clientes ya no buscan regatear, porque piensan que no les van a entender.

Entre los vendedores indígenas además existe la costumbre de intercambiar vocabulario en cada una de sus lenguas mientras hay pocos clientes en la calle y se ha convertido eso en una de las diversiones de los niños que acompañan a sus padres a vender:

*Ya sé decir tortilla de muchas formas. Nosotros decimos arhme y tú dices tortilla y los de Guerrero dicen tlaxcal.. De los otros no me acuerdo pero voy a apuntar y luego te digo, porque ya sabía pero se me olvidó.*

**Fernando ( 10 años)**

---

<sup>16</sup> En general, los otomíes llaman “gringo” a cualquier persona con pinta extranjera. Incluso a mexicanos rubios les llaman así.

### 5. 5. 3 Ayudando en la enfermedad

Una de las funciones de las asociaciones de artesanos del Centro Histórico es cooperar en caso de enfermedades que requieran la compra de medicinas u hospitalizaciones. También se espera solidaridad en casos de urgencia, como cuando Doroteo recurrió a sus colegas para evitar ser nuevamente acuchillado.

*...Está como a cuadra y media del Tijuana (el lugar donde lo acuchillaron). Dimos la vuelta por (la calle) República y allí fue el accidente (sic). De allí nos echamos a correr porque detrás de ellos venían los demás y cruzamos la (calle) República y subimos para la Plaza Tapatía por refuerzos porque yo conozco allí a los compañeros, los artesanos.*

#### **Doroteo**

Las enfermedades y defunciones son comentadas por los indígenas de los distintos grupos étnicos en función de las creencias de cada uno. Se comparan métodos curativos y orígenes de los males así como la nomenclatura en las diferentes lenguas y en algunos casos incluso se realizan consultas entre los diferentes curanderos de cada etnia, aunque, por lo general, se recurre primero al especialista de cada grupo y solo ocasionalmente se consulta a otros.

*Cuando me puse muy mala, tenía un dolor que no aguantaba nada de comer ni de tomar ni pus nada. Fui a que me vieran allá a Las Juntas pero no me hizo lo que me dieron. Entonces fui con el huichol, ese que en veces vende de la chaquira aquí en la Plaza. Me dijo “ira te voy a dar unas yerbas que me traen de mi casa”. Me las dió y como que me sentí mejor. Luego ya pude comer mas y*



*pus me empecé a sentir como que ya podía otra vez trabajar y hacer de mis monas.*

**Alejandra**

#### 5.5.4 El dinero como beneficio comercial

Es en el medio comercial de las relaciones interétnicas que el dinero termina de adquirir su pleno valor monetario. En las calles los otomíes antes que indígenas son comerciantes y el comercio implica un intercambio de lo que ellos producen (mercancías o servicios) por efectivo. Su trabajo vale en términos de lo que logran producir ya sea ésto artesanías, papas fritas, asientos de tule para sillas o algún servicio como lustrar zapatos o limpiar vidrios.

Los niños aprenden a “hacer cuentas” (sumar y restar) desde muy temprana edad cuando se empiezan a involucrar en las actividades comerciales de sus padres y también de forma muy precoz aprenden el valor del dinero en términos de sus precarias condiciones de vida: casi nunca hay dinero para sus necesidades, ya no se diga para caprichos. Si se desea algo se necesita trabajar para obtener el dinero necesario para comprarlo.

Obtener ingresos económicos es el principal objetivo de los comerciantes indígenas en la ciudad y el motivo por el cual muchos de ellos migraron a Guadalajara. El precio de sus mercancías y de los productos que les resultan necesarios es un tema recurrente de conversación entre ellos pues les permite dimensionar su propio trabajo y la (limitada) dimensión de su potencial de ingresos. En este dominio, el dinero pareciera solo dinero, pero aún aquí la resignificación implica la visión holista de la que he venido hablando anteriormente, pues el dinero nunca se gana para uno mismo, sino para todo el grupo familiar, y en el caso de los artesanos, se gana también para

los colectivos. La venta abundante beneficia no solo a cada comerciante en lo individual, sino que mejora el nivel de ingresos de todos los artesanos por las cuotas solidarias y la mercancía en común que todos manejan.

La pericia en el manejo del dinero les permite ampliar su clientela, diversificando la mercancía con la que comercian y también ahorrar para adquirir bienes propios de la vida urbana o para comprar tierra en Santiago y poder regresar a la comunidad. No es frecuente que los otomíes cuenten con grandes ahorros, pero algunos de ellos han logrado adquirir camionetas de segunda mano, televisiones y videocassetteras. Por otro lado, las fiestas de los rituales del ciclo de vida implican un gran gasto y el dinero ahorrado durante las actividades comerciales les permite realizar comidas y bailes para la familia y los paisanos. El dinero producto de la venta se resignifica para incorporarlo a la vida ritual y comunitaria, permitiendo la reproducción de su cultura.

## **5. 6 Las instituciones (escuela, iglesia, sector salud y autoridades)**

### 5. 6. 1 La familia

Lo mismo que sucede en general en la ciudad, ante las instituciones, la tendencia de los otomíes es a presentarse como parte de una familia o un grupo corporado. Sin embargo esa tendencia se dificulta por el perfil individualista de la ciudad. Los servicios educativos, de salud y las licencias de venta son otorgadas a personas individuales y no a familias. Eso les representa la necesidad de funcionar de manera autónoma ante las diversas instituciones con las que se relacionan.

Un caso especial lo representan los niños en la escuela, que aunque asisten de forma individual, no logran integrarse con otros niños no-indígenas y buscan socializar únicamente con sus paisanos y parientes. Sin embargo a la escuela los

padres asisten lo menos que pueden y buscan que los niños arreglen por ellos mismos la mayor parte de los problemas que se les presentan. Eso se debe en parte a que la propia escuela discrimina a los padres y los hace sentir incómodos. Se podría pensar que esta situación obligaría a los niños a desarrollar competencias individuales al margen de su familia, pero al parecer lo que produce es una alta deserción escolar y el sentimiento de fracaso social de estos niños en el ámbito pedagógico.

Una situación semejante se da en los servicios hospitalarios que presta el Hospital Civil. En el caso de las mujeres que van a parir, el hecho de separarlas de sus madres, suegras y maridos les produce una gran angustia. Cuando Margarita dió a luz a su segunda hija era domingo. Llegué al Hospital Civil Nuevo al medio día y me metí con una bata blanca y una credencial que no era mía sin que me dijeran mayor cosa. Al llegar a su cuarto la encontré hecha un mar de lágrimas pues se sentía sola y no quería quedarse más tiempo. El médico le había indicado que no la podía dar de alta hasta el día siguiente al mediodía pues había que revisar bien la evolución de la niña. Margarita, que había tenido al primero de sus hijos en Santiago en casa de sus suegros, atendida por una comadrona, no entendía que la pudieran dejar sola en un momento tan crucial de su vida. Le preocupaba la reacción de su marido ante su ausencia y el estado de Beto, su niño mayor que se había quedado en casa con su abuela y tías. Para Margarita el parto era un asunto social, pero para el personal del hospital ella era una paciente entre decenas, que debía ajustarse a los reglmentos de la institución que implican visitas esporádicas de los familiares.

Otro ejemplo de la atención individualizada en el hospital la vivió la misma Margarita con su cuarta hija cuando, aprovechándose de que se encontraba sola, la convencieron de que se dejara esterilizar para evitar nuevos embarazos. De haber estado junto a su marido, probablemente no la habrían operado. Ella no supo negociar individualmente con los médicos y enfermeras del hospital una decisión que les

competía al menos a ella y a su marido, pero probablemente a toda su familia extensa, lo que trajo como consecuencia una cirugía no deseada.

Las autoridades municipales actuales también se relacionan únicamente con individuos. Las corporaciones son una secuela del pasado priísta y lo mejor es prescindir de ellas, pero resulta que los otomíes no saben negociar mas que en bloque. Están acostumbrados a recurrir a intermediarios para negociar ante la sociedad no-indígena. En su comunidad son los celadores y otros representantes religiosos, como los cargueros-rezadores, quienes median entre las intituciones y la comunidad. Entre los comerciantes se habían ya perfilado un par de líderes que solían tener una buena relación con autoridades municipales antes de 1995 (año en que cambió en el Estado de Jalisco el partido gobernante<sup>17</sup>). Estos intermediarios, entre otras cosas, hablaban un mejor español que la mayor parte de sus paisanos y solían llegar a las oficinas públicas acompañados de sus parientes para negociar licencias de venta colectiva en la vía pública. Los últimos seis años, los artesanos indígenas han tenido que buscar de manera individual los permisos de venta, lo que ha repercutido en la disminución del número de vendedores en la Plaza Tapatía y también ha interferido en la posibilidades que antes tenían de vender en la Plaza de la Liberación –frente al Teatro Degollado– en las fiestas patrias, la celebración de la Virgen de Zapopan y la temporada navideña. A últimas fechas, se les permite instalar un puesto en zonas restringidas del Centro únicamente a individuos, y las familias deben de estar pendientes del paso de inspectores mientras ayudan en la venta para evitar sanciones.

La familia no es una unidad de interlocución para las instituciones del estado ni

---

<sup>17</sup> En 1995, las elecciones para gobernador y las presidencias municipales de la Zona Metropolitana de Guadalajara fueron ganadas por el Partido de Acción Nacional (PAN). Una de las primeras medidas que se tomaron para diferenciar los “estilos” de gobierno de las administraciones panistas de quienes les antecedieron, que pertenecían al PRI, fue la de eliminar los tratos de privilegio a corporaciones afiliadas a organizaciones priistas como la CROM o la CTM. Esta acción se extendió al otorgamiento de licencias de venta de parte de las oficinas de mercados, que dejaron de negociarse de manera colectiva.

tampoco para la iglesia, la cual considera que la salvación es un asunto individual. Para los otomíes con familias holistas, relacionarse con estas instituciones les representa un serio problema y por eso procuran mantener dichas interacciones en el nivel mínimo posible para asegurar su vida en la ciudad.

### 5.6.2 Hablar para que te entiendan

Son las instituciones uno de los ámbitos de interacción que mas obliga a los migrantes a hablar bien el español. De manera análoga a lo que sucede en la comunidad, que realiza todos los rituales importantes para los otomíes en la lengua indígena, las instituciones urbanas requieren de un buen manejo del español para poder tener acceso a sus servicios. Si no se sabe como solicitar algo, las posibilidades de obtenerlo son escasas. La iglesia es un buen ejemplo de ello.

En Las Juntas, el párroco no ignora que muchos de sus feligreses son indígenas; pero se refiere a ellos según su entidad de procedencia: “los de Oaxaca” son muy ignorantes, “los de Michoacán” no acuden a la iglesia en Guadalajara sino que viajan a su pueblo los fines de semana gastando innecesariamente su dinero y “los de Querétaro” son muy pobrecitos. En el Cerro del Cuatro el párroco de Santa María es más sensible a la presencia indígena pero se declara incompetente para comprenderlos. Si ellos no hablan español, él no puede confesarlos o catequizarlos. Pero no siempre esta actitud negativa es discriminatoria. Las catequistas de ambas parroquias han sido un factor determinante en la alfabetización de los niños pues les impiden recibir la primera comunión si no leen y escriben al menos un poco. Eso ha motivado el ingreso de muchos de los niños a escuelas, pero por presentar un mal manejo del español y horarios de trabajo diurnos, se suelen inscribir en el turno vespertino o el nocturno, con las consecuencias negativas que esto trae en su rendimiento pedagógico.

Ya en la escuela, el idioma se vuelve un verdadero problema. Los familiares otomíes no participan en las juntas de padres de familia pues se sienten incómodos y los niños no socializan con compañeros que no sean de su etnia. La difícil inserción de los niños otomíes a la escuela no es ayudada por los profesores y directivos quienes suelen ignorar su origen étnico:

*No les crea cuando les dicen que son indígenas. Mas bien son unos flojos y sucios y los padres jamás participan con nosotros. Indígenas que yo sepa solo los huicholes en la Sierra Norte del Estado. Aquí no.*

**Directora**

*En esta escuela mas que indígenas están los hijos de las “Marías”, de esas que venden en la calle y que ponen a vender a sus hijos. Nosotros no los discriminamos pero ellos solitos se juntan entre ellos en la escuela y nunca participan en los festivales.*

**Maestro de primaria**

Además de la problemática del idioma, a los niños otomíes les resulta difícil manejar los códigos culturales de la escuela y no saben cómo enfrentar una serie de situaciones ajenas a su cultura. El pasado seis de enero –Día de Reyes– le pregunté a una de las niñas otomíes si habría rosca en su escuela. Ella me respondió que su mamá no le permitiría asistir aquel día pues si se sacaba el “monito” tendría que hacer tamales en febrero y no podían hacer semejante gasto, así es que lo único que le quedaba era faltar ese día a clases.

Las otras instituciones en las que el manejo del español resulta indispensable son

las del sector salud, específicamente los Hospitales Civiles de la Universidad de Guadalajara. Para explicar sus dolencias necesitan o un buen dominio español o la presencia de algún familiar que lo hable medianamente bien. Tal es el caso de las mujeres que cuando no llevan a los maridos no pueden explicar una buena parte de sus malestares o son sometidas a tratamientos que no desean.

Empero, hablar una lengua indígena se ha resignificado en estos momentos en el contexto de la salud. Desde 1999 los servicios de salud que reciben son gratuitos gracias a su condición indígena. Ahora deben hablar bien español, pero también tienen que demostrar su origen étnico lo que los obliga a una nueva forma de identificarse en la ciudad. En este caso específico la etnicidad implica una relación positiva entre este segmento de la sociedad urbana y los indígenas migrantes, pero éste es el único caso en el que hablar una lengua indígena representa alguna ventaja en una relación institucional.

### 5.6.3 El sistema de salud

A diferencia de los dominios anteriores en los que se pone en evidencia que lo que importa es la enfermedad y el riesgo de muerte, las instituciones buscan conservar la salud, más que curar algún mal. De allí la importancia de los programas de vacunación, las consultas pre y post natales y la atención hospitalaria de partos. Para los otomíes éstos son los servicios que se deben demandar en los Hospitales Civiles y sólo en casos muy extremos consultan alguna enfermedad o atienden algún accidente.

Como mostré en la narración sobre el nacimiento, la lógica de la atención en los Hospitales Civiles de Guadalajara es de atención individual. La madre es enviada sola a la sala de labor y también se queda sola mientras se recupera del parto. La acompaña únicamente el bebé recién nacido. Las visitas son cortas e individuales y, para que se

les de alta, solo se permite la entrada a algún otro familiar –de preferencia del género femenino– lo que restringe la posibilidad de los esposos de acompañar a sus mujeres para ayudar en el traslado del niño. Los pases de visita se encuentran restringidos y fuertemente controlados y son suspendidos a la menor infracción al reglamento. En el Hospital Civil Viejo la entrada es mas estricta pero en el interior existe una mayor libertad para los familiares, sobre todo cuando se necesita que ayuden en la atención de los enfermos, si el personal no se da abasto. En el Hospital Nuevo, en la zona de ginecología, las visitas están muy limitadas y la vigilancia es extrema.

*Para el parto de la Lulú me dejaron solita. Yo tenía pues bien mucho miedo pues me iban a operar que porque la niña no cabe. Me dijo la doctora: “mira, te van a abrir la panza para que salga el bebé y sea más fácil”. Yo no quería pero ni te preguntan. No dejaban pasar al papá de la niña ni a mi mamá, ni a mi suegra. Todo el tiempo estuve solita hasta el día siguiente en la tarde. Ya entró mi suegra y me peinó y me (a)yudó a vestir y a cambiar a la bebé. Yo no me podía mover, toda cortada me dejaron. En la noche fue peor. Yo lloraba de dolor que me dolía harto y la niña creo que tenía frío porque le dió hipo. Hasta el día siguiente que me dieron de alta pude ver a mi esposo, su papá de la niña.*

### **Paula**

En el caso de Doroteo, cuando lo acuchillaron, permitieron la entrada de dos personas adultas para ayudar en su cuidado. El padre, un curandero en Santiago, se quedó casi todo el tiempo, mientras que se turnaban la esposa y la madre para acompañarlos. Sin embargo cuando empezaron a recurrir a sus herramientas curativas tradicionales casi los corren de la sala y les llamaron fuertemente la atención por poner el peligro la vida de su hijo e incrementar el riesgo de infecciones en todo el pabellón.



En un hospital la curación es patrimonio de médicos y enfermeras y la familia se debe quedar al margen.

#### 5.6.4 El dinero para permanecer en la ciudad

Las instituciones implican el movimiento de poco dinero, pues la iglesia, más que recibir limosna de los indígenas, los mira como posibles receptores de caridad y los servicios médicos cada día les implican menos gastos cuando acuden a los Hospitales Civiles. En cambio, las autoridades municipales sí tienen que ver con una forma particular de intercambio: el soborno.

*Cuando (los inspectores) me quieren quitar la canasta (con frituras) pues yo les dije que no, pero me la quieren arrancar y se la llevan o les tengo que dar lo que ya había yo ganado del día. Luego me quedo sin nada ni para (el camión) de regreso.*

**Ofelia**

Además del dinero de la llamada “mordida”, las licencias de venta en la vía pública también les implican un gasto. Como ya describí en un trabajo anterior (Martínez Casas 2000b), durante las festividades que implican la asistencia de una gran cantidad de personas al Centro Histórico como el 16 de septiembre, el 12 de octubre (día de la Virgen de Zapopan) y la Navidad, el ayuntamiento les cobra “derecho de piso”. Antes de las administraciones panistas (1995), los permisos se otorgaban de forma colectiva a las dos Asociaciones de Artesanos del Centro Histórico, pero a partir de ese año los permisos se deben gestionar de manera individual, lo que implica un fuerte gasto para los artesanos.

El dinero, en este caso, no es asunto de intercambio comercial, ni se encuentra

animado por poderes sobrenaturales; es la condición para mantener una forma de vida que les ha permitido permanecer en la ciudad por mas de dos décadas. El soborno y las licencias legales son la condición de las instituciones para la sobrevivencia urbana de los migrantes indígenas incorporados al llamado *sector informal* de la economía.

A manera de conclusión de la presente sección sólo me resta reiterar que la resignificación de la cultura otomí en cada uno de los dominios de interacción es una ardua labor de negociación, permeada por tensiones y conflictos. El modelo cultural con el que arriban a la ciudad es puesto “a prueba” ante las necesidades y características de la vida urbana. Por otro lado, la comunidad en Querétaro también se encuentra en pleno cambio, en parte, influida por la propia migración, pero presenta una fuerte tendencia a mantener el control social a través de la sanción de la propia cultura: para ser miembro de la comunidad se debe permanecer otomí.

La resignificación permite seguir siendo indígena en Guadalajara pero implica el dominio de nuevas competencias interactivas para una mejor adaptación de los significados y representaciones de la cultura otomí. La familia, la lengua, la salud y el dinero están presentes en la vida cotidiana de los migrantes, pero su significado depende de la arena social –dominio– en la que se encuentren interactuando y de los actores involucrados en dicha interacción.

## **6. Conclusiones**

### **6.1 ¿Porqué resignificación y no aculturación?**

En el capítulo anterior busqué mostrar que la significación se negocia de maneras diversas en los distintos contextos de interacción en los que se mueven los otomíes migrantes. Como he venido definiendo desde el inicio de este trabajo, para mí la resignificación implica en primer lugar el contraste de dos modelos culturales coexistentes. Mucho se ha hablado de la aculturación de los indígenas en México y los estudios sobre migración –desde una perspectiva cultural– insisten en analizar los mecanismos de ese proceso, o de la asimilación de los migrantes a la cultura receptora y el número de generaciones que esto lleva. Como he querido mostrar, los otomíes en Guadalajara siguen siendo indígenas. Mas que cambiar su cultura, aprenden a negociar los significados, dependiendo de los interlocutores con quienes se relacionen. Si se les mira en la ciudad, se podría pensar que tal como lo han propuesto autores como Arizpe (1976: 28) están en un proceso de proletarización y urbanización, pero si se considera su comportamiento en su casa, entre paisanos y cuando regresan a su comunidad se puede fácilmente apreciar que mantienen su identidad otomí, la lengua indígena y una cosmovisión diferente a la que priva en la ciudad.

Los temas que elegí para mi análisis en el quinto capítulo: la familia, la lengua, la salud y el dinero, me permiten mostrar la coexistencia de modelos diferentes. Esta coexistencia no se encuentra libre de conflictos y tensiones; antes bien, negociar los significados implica una tarea ardua para quienes se encuentran –desde antes de la colonia– en una posición culturalmente subordinada; sin embargo, y a pesar de lo dominante del modelo urbano hegemónico, los otomíes mantienen espacios propios en los que su lengua y su cultura se ejercen, aunque de manera diferente a como la viven en su comunidad, la cual, por otro lado, se encuentra también influenciada por esta resignificación elaborada por los migrantes<sup>1</sup>. El análisis que he presentado busca ser una herramienta para mostrar la manera en que se construyen los entramados significativos definidos por Weber y retomados y

---

<sup>1</sup> Mas adelante profundizaré sobre esta afirmación

popularizados después por Geertz. Mas allá de simplemente enunciar el proceso, he buscado mostrar cómo se negocia la significación en un caso específico de conflicto cultural. En términos de Husserl, cada significado se genera al ponerse en relación con otros significados y sus contextos. La negociación de estos significados en situaciones conflictivas muestra la movilidad y complejidad del proceso (Bakhtine, 1977).

Considero entonces que el tema de la resignificación de las relaciones familiares puede resultar útil para ilustrar la complejidad de la negociación significativa, pues, como busqué mostrar, las jerarquías dentro de la familia otomí se ven modificadas por el hecho de dejar la comunidad de origen y trasladarse a la ciudad. Desde la familia fuertemente corporada de Santiago, en la que el padre ejerce un control casi absoluto sobre la voluntad de su mujer e hijos y las suegras son una especie de tiranas sobre sus nueras, hasta la negociación individual de los otomíes que recurren a las instancias institucionales para la atención de su salud, se puede ver toda una gama de relaciones familiares replanteadas en el contexto urbano. Los hijos que dejan la residencia del padre se encuentran también alejados –al menos un poco– de la disciplina paterna. De esta manera pueden organizar a sus propias familias en la ciudad –con su lógica de producción y consumo– y sus esposas no tendrán que vivir casi esclavizadas por sus suegras mas que cuando viajan a Santiago. Los hijos que nacen o se socializan en la ciudad negocian igualmente las relaciones intergeneracionales de manera diferente a como lo hubieran hecho si hubieran crecido en Santiago. La influencia de amistades no-indígenas, de la escuela y los medios masivos de comunicación les permiten establecer una comparación entre las normas y valores de su cultura doméstica y los que privan en la ciudad, haciéndoles buscar individualizarse de una manera que sus padres jamás hubieran pretendido. Los intentos por inventar la adolescencia o los breves destellos de independencia femenina son buenos ejemplos de esta resignificación. Al fin y al cabo sigue siendo más pesada la familia corporada que las aspiraciones individuales, pero en la negociación se obtienen espacios de ejercicio de poder autónomo e individual, impensables en su comunidad de origen.

El caso de la lengua indígena también es muy ilustrativo para estudiar la resignificación. En México, hablar una lengua como el otomí es una condena al menosprecio. Es frecuente escuchar que a estas lenguas se les considera “dialectos” con el argumento de que carecen de “gramática”. Pero más allá de eso, a los indígenas en México siempre se les ha mirado como un estamento inferior en términos sociales y culturales (Villoro, 1998). Empero hablar una lengua indígena en la ciudad es una afrenta todavía mayor. Las ciudades son espacios modernos y en la modernidad se hablan únicamente lenguas dominantes como el español o el inglés (Weller, 1993). Insistir en mantener una lengua indígena en Guadalajara es casi como preservar una especie en peligro de extinción. Si no se cuida su entorno, deja de ser funcional y desaparece. Sin embargo, en las casas y los barrios de otomíes en la ciudad, la lengua indígena sigue cumpliendo su función comunicadora y existen cosas que solo se pueden decir en otomí. Chismear en español pierde sabor, pero, sobre todo, pierde una parte del componente central del chisme que es servir como mecanismo de control social de una comunidad moral (Epstein, 1969). Para los hombres y los niños conservar la lengua indígena representa un problema mayor que para las mujeres. Cuando se les cuestiona al respecto, suelen negar utilizarla, pero en la negociación para significar su existencia no es raro escuchar a todos los otomíes presumir sobre su proficiencia en la lengua indígena y competir contra quienes ellos creen que ya no la dominan adecuadamente.

Además, como pretendí mostrar en el capítulo anterior, la lengua es uno de los marcadores identitarios privilegiados. La pertenencia de los otomíes a su familia extensa corporada, a la comunidad que han conformado en Guadalajara, pero, sobre todo, a Santiago, en buena medida se basa en la persistencia del otomí como lengua de uso social y ritual. Entre lo que ellos reportan como actitud lingüística y las interacciones concretas que se realizan en lengua indígena existe un gran contraste. Pareciera que despreciar la lengua no es motivo suficiente para dejar de hablarla. En esas condiciones está presente una tensión difícil de comprender para cualquier observador externo.

El tema de las relaciones de salud me permitió mostrar la diferencia entre la enfermedad social y la individual, al grado que argumenté que los otomíes consideran que en la ciudad se enferman de diferente manera a como se enferman en Santiago, y que los no-indígenas padecemos de procesos patológicos diferentes a los padecidos por ellos, lo que implica también la necesidad de diferenciar las estrategias de tratamiento. Desde los espíritus y agentes poderosos que producen enfermedades por una innecesaria acumulación de bienes, hasta los aparatos asépticos del Hospital Civil, existe toda una gama de enfermedades que requieren de la intervención de especialistas en la salud. En el caso de la medicina llamada “tradicional”, los curanderos otomíes atienden no sólo al enfermo, sino a toda la familia y buscan hallar el origen de la enfermedad en malas relaciones con parientes, vecinos o paisanos o también en malas acciones cometidas por el enfermo o su familia. En cambio los médicos urbanos atienden al paciente a partir de las disfunciones que diagnostican en el organismo individual y recetan medicamentos o procedimientos que únicamente involucran al enfermo. Los otomíes en la ciudad padecen ya de ambos tipos de enfermedades y requieren ambos tipos de tratamientos; pero siempre se recurre primero al curandero tradicional, luego a la automedicación y las recetas sugeridas en la farmacia, y sólo en última instancia a la medicina institucional.

Enfermarse y morir es una de las realidades más descarnadas de la pobreza urbana y los otomíes pueden ser identificados sin dificultad alguna dentro de este sector. Pero enfermarse y morir para ellos poco tiene que ver con el individuo y mucho más con toda su comunidad. La muerte de Macario se debió al desamor de los suegros y padres y la de Chimino a la envidia por el éxito económico de sus hermanos artesanos y la belleza de las mujeres de su casa. Ningún certificado de defunción podía haber incluido dichos motivos de fallecimiento.

Por último el dinero me permitió mostrar la amplitud en los márgenes de la negociación significativa. El dinero animado o, como diría Taussig (1980) fetichizado, es la mejor explicación a una buena parte de los bienes y males otomíes. Produce bendiciones que van

de la fortuna y los tesoros al prestigio social, pero también desgracias como enfermedades, miseria y muerte. El dinero bendice y es bendecido y sirve como intermediario entre el mundo terreno y el divino. Se resguarda en el sitio máspreciado de la casa y es guardado por las mujeres que se convierten en sus guardianas y administradoras, consiguiendo con esto, breves resquicios en las relaciones de poder asimétricas en las que se encuentran inmersas con sus maridos e hijos varones. Pero también el dinero es necesario, tanto en la comunidad como –sobre todo– en la ciudad, para sobrevivir. Los otomíes comercian su trabajo y productos a cambio de efectivo que invierten en su sustento, pero también en viajes y rituales que les permiten mantener una identidad otomí santiagueña en cualquier punto del país y del sur de Estados Unidos. El dinero del comercio vale en la medida que compra bienes de consumo, pero también, la pertenencia a la comunidad moral. El dinero asegura la sobrevivencia de la familia y sus relaciones, de la salud y de la identidad en la medida que motiva la migración, pero también la vuelta a casa.

La significación como proceso dinámico (Peirce, 1962) puede verse a la luz del trabajo antropológico cuando los datos etnográficos incluyen, además de las descripciones de la cultura material y los procesos socio-históricos (Roseberry, 1989), los discursos que se generan alrededor de la cultura. La migración implica además poner a los modelos culturales en contraste, da lugar a negociaciones más complejas y conflictiva, y da entrada a nuevos hábitats de significados (Hannerz, 1996). El trabajo antropológico, si utiliza algunas de las herramientas de la semiótica y la sociolingüística, puede explicar la forma en que se generan los entramados de significados.

### **6.2 ¿Existiría Santiago sin sus migrantes?**

Las reflexiones anteriores me obligan a preguntarme cuál es esta relación simbiótica entre Santiago y sus migrantes. Actualmente pensar el mundo indígena como se solían hacer antiguamente en las etnografías es ya poco explicativo, no obstante la atracción que ejercen las descripciones del mundo idílico en el que se desenvuelven las relaciones sociales de

los indígenas y las explicaciones maravillosas que a través de sus mitos dan del cosmos. El estado actual de las comunidades indígenas obliga a mirarlas a la luz de su intensa –aunque no por eso deja de ser injustamente asimétrica– relación con la sociedad nacional ansiosa de modernizarse y de lograr su inserción en el mundo globalizado. La guerrilla indígena del subcomandante Marcos con sus recursos mediáticos y las exposiciones de arte huichol en Nueva York y París coexisten con la miseria y la marginación de la mayor parte de la población indígena de México. La tendencia migratoria de las poblaciones de los diversos grupos étnicos del país obliga a repensar las nociones de comunidad a partir de territorios definidos (de la Peña, 2001; 1999)<sup>2</sup>.

Como propuse en la primer parte del segundo capítulo, Santiago Mexquititlán es una comunidad moral (Anthony Cohen la llamaría simbólica) mucho mas amplia que su territorio a orillas del río Lerma, al sur del Estado de Querétaro. Santiago existe en la ciudad de México, en Monterrey y también en Guadalajara, entre muchos otros puntos del país. Pero lo que propongo en estas conclusiones es que no sólo existe en todos estos lugares, sino que existe precisamente porque está presente en las grandes ciudades de México. A diferencia de lo que sucede con otras comunidades indígenas campesinas en las que el régimen de tenencia de la tierra obliga a la creación de comunidades agrícolas o ejidos, Santiago se mantiene como comunidad con un régimen de pequeña propiedad que es poco común en las regiones indígenas. Este peculiar fenómeno se origina por una precaución tomada por los otomíes en el siglo XIX cuando las leyes de reforma amenazaban con expropiar las tierras comunales de la antiguas repúblicas de indios.

Santiago Mexquititlán existe por su complejo sistema de imperativos morales que obliga a sus habitantes a mantener un código estricto de conducta con un fuerte componente de solidaridad comunitaria. Este código en términos de Epstein (1978) crea una fuerte identidad gracias a la cual se sostienen las relaciones sociales en virtud de

---

<sup>2</sup> Probablemente uno de los primeros textos antropológico –sino el primero– en sugerir la dependencia de la migración para la reproducción cultural de las comunidades campesinas lo escribió Van Velsen (1961) analizando las migraciones en la región de Copperbelt en el Centro de Africa. Sin embargo, esta hipótesis casi no fué retomada sino hasta muy recientemente en la antropología mexicana (cfr. Nutini, 1968; de la Peña, 1980).



encontrarse fuertemente permeadas por afectos y emociones. Todo ello se constituye en un conjunto de argumentos muy fuertes para evitar cualquier intento por dejar la comunidad. También Santiago existe por la presencia de un continuo flujo de información, bienes de consumo y dinero que ayuda al sostenimiento de las familias cuando no resulta suficiente la producción agrícola. De esta manera se hace posible obtener los excedentes necesarios para el mantenimiento de los rituales. Otro factor importante en la existencia de la comunidad es el propio modelo cultural que se organiza como un complejo pero eficiente habitat de significados que permite la persistencia de una identidad y una cosmovisión indígenas en las ciudades.

Pero, sobre todo, Santiago igualmente existe por su complejo sistema religioso que, a partir de la organización de los cargos, regula y vigila el comportamiento de los otomíes y previene alejamientos de la comunidad. Sin embargo, no puede evitar que se estén continuamente negociando los significados de dicho sistema de cargos y las relaciones que se establecen entre sus elementos y toda la población de la comunidad extraterritorial<sup>3</sup>. Como ya explicaba anteriormente, los cargos se organizan en un sistema piramidal que cuenta en su vértice superior con dos, fiscales, cuatro mayordomos y varios cargueros-rezadores. Esta primera jerarquía se concentra en Santiago y funciona al margen de la parroquia y de la influencia de algún sacerdote católico. Por debajo de ellos se encuentran los celadores, quienes sí mantienen vínculos con representantes de la iglesia y funcionan como intermediarios entre la institución y toda la comunidad, pero también con el sistema tradicional. Cada celador tiene bajo su responsabilidad a unas diez familias que visita continuamente y sanciona en cuanto a su comportamiento y a las relaciones que establecen con la comunidad y con individuos no-indígenas. Existe un mayor número de celadores hombres, pero también hay varias mujeres, pues dada la estricta división entre géneros de las peregrinaciones, algunas de ellas requieren ser coordinadas por mujeres. En Guadalajara habitan 16 celadores y celadoras para alrededor de 180 familias.

<sup>3</sup> Propongo que Santiago Mexquititlán es una *comunidad extraterritorial* en la medida en que existe allende sus límites geográficos. Una propuesta semejante la realizan los especialistas en la migración mixteca hacia Estados Unidos al hablar de *comunidades transnacionales* (Besserer, 1997). Sin embargo, prefiero hablar de Santiago como una *comunidad moral*, pues más que una filiación al territorio, me parece que existe una adscripción al sistema de imperativos morales de la cultura.

## Una cara indígena de Guadalajara

La peregrinación mas importante que organizan se realiza a Atotonilco el Alto en Guanajuato, sede de un famoso santuario en el que se venera la imagen de un Santo Cristo muy milagroso. En virtud de que toda esa región del Bajío contó durante la colonia y aún antes con población otomí, es probable que éste sea un sitio de peregrinación muy antiguo de este grupo étnico pues me reportan mis informantes que se reúnen en Atotonilco miembros de esta etnia de diversos puntos de México, especialmente de Hidalgo, el Estado de México y Querétaro. Cuando se organizan las peregrinaciones –en octubre la de las mujeres y en diciembre la de los hombres– se reunen santiagueños de todas partes del país y de la propia comunidad. Alquilan camiones y se encuentran en Guanajuato.



Volviendo de Atotonilco a la Parroquia de Santa María en el Cerro del Cuatro

Durante toda una semana realizan una serie de rituales de purificación, como ayunos y golpes con cuerdas, así como coronaciones con espinas. Asisten personas de todas las edades. Quienes van a la peregrinación regresan un domingo a los puntos de partida, todos vestidos de blanco y con flores en la cabeza. Al llegar son recibidos por sus familias con grandes comilonas y la purificación de los peregrinos se trasmite a quienes van a recibirlos y los agasajan. Estas peregrinaciones permiten reforzar vínculos identitarios y normar el comportamiento de los asistentes y sus familias, pues, como mostré en la fallida boda de Marina, una gran cantidad de las decisiones sobre la vida de los otomíes se toman en estos rituales sancionados por los celadores.

También se realizan peregrinaciones –aunque menos impactantes y numerosas– a la basílica de Guadalupe en la Ciudad de México, pero éstas son organizadas por el párroco de La Torre (a donde corresponde Santiago) y la presencia de los responsables del sistema de cargos tradicional se diluye ante los catequistas y asistentes no-indígenas del párroco. Sin embargo, en Santiago, el culto guadalupano merece una mención especial. Existe en un cuarto adjunto al templo –la antigua sacristía– una escultura en cantera de la Guadalupana sobre una especie de pirámide que se adorna con velas de cebo. Las personas pasan largas horas conversando y comiendo en esta sacristía e intercalando oraciones con risas y chismes. En esta sección del templo, como en la nave central, no entra el sacerdote y en general la presencia de no-indígenas es muy mal vista. Las fotografías o videos están prohibidos. Los migrantes ansían llegar a Santiago, entre otras cosas, para poder pasar un rato en la sacristía al lado de la Virgen de Guadalupe y una buena parte de las ofrendas de velas son aportadas por quienes vienen de fuera.

La visita principal a Santiago, como ya lo había mencionado, es a la fiesta patronal del 25 de julio, día del Señor Santiago. Según Don Juan Pérez Domínguez, al menos la mitad de la concurrencia de la fiesta son migrantes que traen dinero para financiarla. Ese regreso, sin embargo, es sobre todo para refrendar su filiación a la comunidad, para dejar provistas a sus familias con recursos económicos y ayudar en las labores agrícolas de esa temporada

## Una cara indígena de Guadalajara

desarrollaban sus competencias culturales en el contexto urbano. Para los adultos, la resignificación cultural resulta de una clara diferenciación entre mundos de vida: el que traen de su comunidad de origen y el modelo urbano. Eso no implica que dicha resignificación se encuentre libre de conflictos y tensiones, pero la negociación resulta menos problemática en términos de la carga emocional contenida en los signos y símbolos culturales. En cambio, para los más jóvenes que han nacido o se han socializado en la ciudad y tienen una mayor interacción con instituciones y medios de comunicación, la resignificación implica un fuerte conflicto. Se tiende a negar en ciertos contextos el origen indígena y el hecho de hablar una lengua diferente al español. Las relaciones interétnicas son más frecuentes en estos grupos de edad, especialmente entre los hombres, y el radio o la televisión ocupan un eje central en la vida de los niños, con el fuerte impacto cultural que esto implica.



Jugando

Como mencioné en la sección etnográfica sobre el ciclo de vida, no existe nada más valioso para los otomíes que sus hijos pequeños. Los llenan de afecto y son el centro de atención de toda la familia extensa los primeros meses de vida. Es rarísimo escuchar llorar a un bebé, pues siempre hay brazos de sobra dispuestos a jugar con él. Los bebés son alimentados bajo el régimen de “libre demanda”, es decir, cada vez que tienen hambre y piden comida la madre —o alguna pariente que tenga niños chicos— satisface dicha demanda con leche materna. A partir de que empiezan a caminar, se integran al mundo de los otros niños de la casa. En todos los hogares otomíes existen grupitos de varios niños pequeños que juegan continuamente. Su única ocupación es divertirse y los adultos rara vez les llaman la atención. Es responsabilidad de alguna niña mayorcita el continuo bienestar de los pequeños. Frecuentemente acompañan a sus padres a los sitios de venta y es común ver niños jugando y riendo entre los puestos de la Plaza Tapatía.

A pesar de la temprana inserción de estos niños dentro de la dinámica familiar de confección y venta en la vía pública, existen dos etapas claramente marcadas en la vida de los pequeños otomíes. La primera es de su nacimiento hasta que tienen siete u ocho años. En esta etapa asisten con los padres a las zonas de venta, pero les es permitido jugar y socializar con otros niños. Se les trata de complacer todos sus deseos y se les atiborra de comida chatarra y baratijas. Pero pasada la llamada “primera infancia” se convierten en vendedores y artesanos y deben ganar su sustento diario. Si quieren dulces, deben trabajar por ellos, aunque, en general, el ingreso de sus ventas corresponde a los padres; la madre decide cuanto dinero les debe regresar para sus gastos:

*De todo lo que saqué hoy, fijate como más de cien de puros garrafoncitos, lo doy si de mi mamá y ahora dice que ya no me voy a comprar mis zapatos de fut. No li'hace que los necesite, ella dice no y no quiere. La Marta, ella si vendió también, pero no se cuanto, y que tal que a ella si le dan. Yo voy a echarle gana para juntar de mis zapatos.*

**Daniel**

Según los cálculos que pude realizar durante catorce semanas en el sitio de venta en las cuales contabilicé los ingresos de las familias otomíes, el grupo de niños entre ocho y quince años provee el 25% de los ingresos de una familia de ocho miembros<sup>5</sup>. Porcentaje nada despreciable a la hora de comprar alimentos o pagar pasajes de camión. Sin embargo, como bien se deja ver en el testimonio de Daniel, existe un conflicto entre los niños y sus padres por el porcentaje de dinero que deben entregar. No es extraño que mientan en relación con la cantidad vendida y continuamente reportan haber sido robados o extorsionados por los inspectores, razones que les impiden entregar cuentas claras a sus padres. Esto no quiere decir que no les roben o los extorsionen. En capítulos anteriores se ha puesto de manifiesto la relación difícil que tienen con la ciudad y sus autoridades municipales. Pero, en corto, algunos niños me han confesado que le dicen a la madre o al padre que perdieron el dinero producto de las ventas para poder guardarlo para comprar golosinas, ropa o útiles escolares y en el peor de los casos, también adquirir droga.

Las relaciones corporativizadas implican una gran solidaridad dentro del grupo familiar, pero también implican relaciones verticales de poder y conflictos entre los individuos, lo que da lugar a manifestaciones veladas de rebeldía, muchas veces expresadas de manera subterránea. La inserción de los niños dentro del grupo doméstico es un espacio especialmente sensible a los conflictos, probablemente provocado por la violenta ruptura entre el trato que reciben de pequeños y el caudal de responsabilidades posteriores. Este patrón está presente también en el campo (González, 1985) donde una parte importante de las labores agrícolas son desempeñadas por niños y adolescentes. En el contexto urbano, las reacciones de insubordinación de los niños probablemente también se vean influenciadas por el propio ámbito de socialización –aunque muy restringido– fuera de casa, donde estos niños pueden hacer comparaciones entre sus propias responsabilidades y las de otros niños de su edad no-indígenas.

---

<sup>5</sup> Lomnitz (2001) reporta que en algunos estudios sobre hogares urbanos en zonas marginales hasta el 50% de los ingresos familiares son ganados por los niños.

Por ejemplo, las mujeres otomíes inician su vida de pareja muy jóvenes (entre los 14 y los 16 años en promedio, aunque existen casos muy precoces como el de Alejandra). Las familias migrantes mantienen ese mismo patrón en la ciudad, sin embargo, la única garantía que poseen los adultos de que las muchachas contraigan una unión perdurable es que se relacionen con jóvenes de su misma etnia. Los adolescentes mestizos mantienen un patrón de comportamiento de menores responsabilidades y una unión con cualquiera de ellos condenaría a la joven otomí al abandono. Es por eso que los adultos prohíben las relaciones de los niños y jóvenes con mestizos:

*La Juana, que dicen que anda con unos marihuanos, ¿tu crees?  
Dice Daniel que sabe que cosa que la vio. Si se entera mi mamá o  
Tino se la chingan toda. Yo ya le dije, pero como que no entiende.  
Mira si sale mal que se olvide, hasta un niño mal se trae y luego.  
Mejor que la chinguen ahorita, pero luego va a ser mejor, yo digo.*

**Rosa**

En general, las normas de comportamiento son rígidas para los niños y jóvenes, y romperlas genera una tensión entre ellos que puede dar lugar incluso a rupturas que llamo yo *situacionales*. Alejandra se juntó con quien fuera su marido cuando tenía once años, lo que provocó gran escándalo en su casa. Los padres de ambos se disgustaron, especialmente la madre de ella con quien nunca pudo volver a establecer una buena relación. Alejandra sigue trabajando al lado del resto de los otomíes, pero tuvo que mudarse a una zona donde no vive ningún paisano y se le excluye de las ceremonias rituales de su grupo. El mismo patrón de Alejandra se repitió con dos de sus hijas que se juntaron antes de los catorce años con muchachos indígenas, uno de su propia etnia y otro mixteco. La madre de Alejandra se sigue lamentando el hecho de que su hija no sólo no hubiera respetado las normas familiares, sino que tampoco las hubiera podido enseñar a sus nietas:

*Pos hasta todavía no, no cree que este, pos'taba cada, cada navidad o cada año nuevo pos la que me dice es mi hermana esta ora Magdalena que ello(s) hace(n) sus fiestas. Se festejan y todo eso, pero pos yo, como quien dice, yo vengo sobrando de allí, porque ni siquiera me dicen "¿o por qué no vas a la casa o por qué no te invitamos? o pon algo pa que vayas tú". No, ya cuando ya viene mi hermana es cuando ya dice: "hicimos esto, hicimos lo otro". No, pos está bien, yo que les puedo decir, "entre que ustedes los quieran a mi mamá este yo no les puedo decir nada ni les puedo odiar a ustedes porque yo no soy nadie para juzgarla mi mamá y para odiar a ustedes, somos hermanas y yo no tengo nada que decir". Al contrario yo le(s) digo "disfruta el cariño de mi madre lo que ustedes les dan". Le digo, "ya que, ya que a mí nunca nunca lo tuve". Pero pos este, por eso mis hijas yo no lo quiero hacer lo mismo le digo, es muy doloroso de uno de solo pensar de que no lo quieren uno su mamá.*

**Alejandra**

La vida de los otomíes ha sido difícil, aún antes de la llegada de los españoles a México (Mastache y Cobeán, 1976). Durante la colonia mantuvieron una relación subordinada a los diferentes niveles de gobierno de la Nueva España, ocupando siempre el escalafón más bajo en la escala social (Galinier, 1990). Actualmente es uno de los grupos con mayores índices de marginalidad y migración (INEGI, 1990; 2000). Pareciera como si esta realidad de marginación persistiera a lo largo de los años, a pesar de los supuestos intentos por mejorar la condición de los indígenas en México. Como narré cuando hablé sobre Amealco, los otomíes de Santiago son discriminados en su propio municipio. Aquí en la ciudad la situación no es mejor<sup>6</sup> y eso obliga a muchos de los jóvenes a negar su origen indígena.

---

<sup>6</sup> Mas adelante describo con detalle lo que sucede en Guadalajara.



*Uno, como que no quiere que todos se den cuenta que no habla igual y nos vemos diferentes. Yo por eso me pongo la ropa como de aquí y no me gusta que mi mamá use sus blusas de allá del rancho. No me da vergüenza hablar (otomí) en la casa, pero afuera mejor no.*

**Juan**

La relación de los jóvenes con sus pares no-indígenas se da en diversos ámbitos como el deporte, la venta en la vía pública, y –para los hombres– las cantinas o afuera de los expendios de bebidas alcohólicas. No es poco frecuente que, como el resto de los jóvenes urbanos, los otomíes tengan contacto con diversos tipos de drogas, especialmente las consideradas baratas como los inhalantes y la mariguana. Una de las formas que tienen los jóvenes de manifestar su conflicto cultural es precisamente por esta vía. Además, existe una fuerte tradición de consumo de alcohol como facilitador social entre los otomíes que hace que por diversos motivos, los jóvenes se intoxiquen desde muy temprana edad. A pesar de que las familias se quejan de estos excesos, en los cinco años que llevo conviviendo con ellos no me ha tocado un solo caso en el que se margine a algún miembro de la familia por el consumo de drogas o alcohol y, antes bien, el alcoholismo es fomentado desde el hogar y en Santiago entre los niños, pues se considera que el pulque es muy nutritivo y benéfico para la salud y las madres, cuando se encuentran lactando, consumen grandes cantidades de esta bebida, que también se da a los niños como provisión cuando van a pastorear.

En la ciudad el consumo de alcohol también es un fenómeno muy extendido y se considera que una fiesta o reunión sin este componente es aburrida. La práctica deportiva –especialmente el fútbol– también se encuentra asociada al consumo de cerveza y no hay final de partido que no culmine con una buena borrachera. Los niños y jóvenes otomíes se integran a equipos deportivos de paisanos, pero juegan contra equipos locales de sus

barrios. Los acompañan a los juegos también las niñas y jovencitas y en este ambiente se genera mucha de la socialización de los miembros de este grupo de edad. El alcohol es parte de esa socialización. Además, por toda la ciudad sin distinción de clase o de nivel de ingreso, existen grupitos de jóvenes que se conocen como *bandas* que suelen consumir algún tipo de drogas. La diferencia entre este patrón y el deportivo, es que en el primero la convivencia es más intensa con paisanos, en cambio, en estas pandillas son pocos los indígenas y los otomíes que pertenecen a alguna de ellas deben de comportarse como si fueran completamente urbanos. En casos extremos estas pandillas terminan viviendo en las calles, pero según me reporta el personal de MAMA A.C.<sup>7</sup> no han encontrado niños otomíes viviendo fuera de sus casas, aunque sí pasando mucho de su tiempo en las calles en compañía de otros *chavos banda*.

Trasgredir los severos imperativos morales de la familia tensa las relaciones dentro del hogar, pero, finalmente, la familia corporada ha resultado hasta el momento más fuerte que la tentación de convertirse en sujetos plenamente urbanos, lo que no quita que, en un momento dado, esta tensión termine expulsando a alguno de los niños o jóvenes de sus casas. La resignificación de la cultura indígena es difícil, sobre todo, cuando existe una fuerte conciencia de discriminación. Para los niños y jóvenes otomíes la ciudad es un espacio de muy difícil inserción.

#### **6.4 ¿Tiene Guadalajara una cara indígena?**

A pesar de que desde su fundación Guadalajara ha incluido sectores para la población indígena dentro de su traza urbana (Castillo, 1998), en el imaginario de sus pobladores prevaleció el origen criollo de quienes la fundaron (Ávila Palafox, 1993). La presencia de indígenas es vista como una anécdota del pasado (De la Peña, 1998) o como parte del *folklore* de los huicholes de la Sierra de Bolaños. No obstante, en Guadalajara vivían, en 1990, cerca de 10,000 indígenas según el INEGI<sup>8</sup>. A partir de la tasa de crecimiento de esta

<sup>7</sup> Ya había yo hablado anteriormente de esta organización que tiene como objetivo atender a menores en situación de calle, tanto a niños que viven fuera del hogar como a quienes trabajan en la vía pública.

<sup>8</sup> XI Censo de población y vivienda 1990

población en el estado (7.7 % anual), para este 2001 debe haberse duplicado el número de indígenas. En términos absolutos, la presencia indígena en la ciudad sigue siendo menor, pero en términos relativos es el grupo de crecimiento más dinámico en el estado, producto básicamente de la migración a la Zona Metropolitana de Guadalajara. Paradójicamente, si se hiciera una encuesta en la calle, la mayor parte de los tapatíos respondería que en su ciudad no hay “indios”. La ciudad los ignora como una estrategia de discriminación.

Pero el caso de Guadalajara en realidad no es excepcional. La historia de México, desde la colonia, está plagada de situaciones como ésta. La relación entre los pueblos indígenas y la sociedad nacional ha sido tradicionalmente de exclusión y discriminación. Resulta sorprendente, en el ámbito de las políticas lingüísticas y culturales, cómo la voz de los indígenas ha estado acallada por los discursos y prácticas oficiales. En un país que pregona al mundo su composición multicultural, la negación de la diversidad más que una rareza es una constante. La curiosidad folklórica vale porque es comercializable, pero las realidades culturales de los grupos indígenas no representan una mercancía atractiva porque han sido tradicionalmente asociadas al atraso y la pobreza y son vistas como un lastre para el México moderno que busca la manera de encontrar una ubicación en el mundo global.

Los propios indígenas comparten esta percepción. Son conscientes de que su sobrevivencia depende de su integración a la sociedad nacional y para muestra están los conflictos lingüísticos tanto de los otomíes migrantes –descritos en capítulos anteriores–, como en los residentes en el Valle del Mezquital en Hidalgo (Coronado, Ramos y Téllez, 1982; Hamel y Muñoz, 1988). Estos últimos incluso han llegado al extremo de preferir que sus hijos pequeños aprendan inicialmente el español, y hasta después el otomí, para evitar fracasos escolares; aunque les preocupa la desaparición de su lengua y sus valores culturales y buscan evitar que las nuevas generaciones olviden su cultura.

Pero en México sigue habiendo más de 10 millones de indígenas y en Guadalajara al

menos 20 mil. Numéricamente son minoría, pero allí están aunque pretendamos ignorarlos. Resulta un tanto paradójico que mientras a los mexicanos nos indigna que en los Estados Unidos se quiera negar la importancia de la migración de mexicanos hacia el norte, simultáneamente el tema de los derechos y cultura indígenas a discutir en el Congreso sea poco mencionado. La marcha zapatista de marzo de 2001 generó toda una serie de discusiones sobre el tema y una gran atención de los medios nacionales y extranjeros, pero cuando se cambió la propuesta de ley que regularía los derechos y cultura indígenas poca gente se inmutó y el Presidente Vicente Fox, que envió una propuesta a votación mucho más democrática e incluyente, terminó guardando silencio. Pero, incluso la propuesta más amplia ignora la presencia indígena en las ciudades y casi no existen voces, no digamos propuestas, de educación bilingüe<sup>9</sup> para zonas urbanas del país. En México los indígenas se ubican en el escalafón más bajo de la escala social, tanto a nivel nacional, como dentro de las ciudades, y la muestra más patente del pobre lugar que ocupan es que incluso se busca ignorar su existencia.

Los otomíes de Santiago Mexquititlán provienen de un ámbito también fuertemente discriminatorio. Amealco, en el estado de Querétaro es un municipio en donde se marcan muy bien las distancias entre indígenas y los llamados “razones”. Los santiagueños tienen como único espacio de expresión lingüística y cultural su propia comunidad. El caso de Amealco es un buen ejemplo de lo que Rosaldo (1991:112) denomina como *frontera cultural* –las cuales implican representaciones interiorizadas y grupalizadas que limitan la identidad social– donde, más allá de los límites geográficos o demográficos, se observa una ruptura en los posibles espacios de pertenencia. Los otomíes se ubican en ciertas comunidades del municipio y los mestizos en otras, de una forma que los lingüistas –para los sistemas que tradicionalmente describen– designan como “distribución complementaria”: La presencia de uno de ellos implica la ausencia del otro. Van de Fliert (1988) y Hekking (1995) reportan el recelo que se observa en Santiago hacia los fuereños y a mi misma me consta la desconfianza con que miran incluso a sus propios paisanos

---

<sup>9</sup> Aunque sería injusto dejar de mencionar los esfuerzos del gobierno del Distrito Federal y de las agrupaciones indígenas en la Ciudad de México y en la zona de la Baja California.

migrantes a pesar del papel que éstos juegan, cuando surgen conflictos en la comunidad.

Todas las condiciones anteriormente mencionadas contribuyen a la organización social y a la conformación identitaria de los otomíes en Guadalajara. Triplemente discriminados –primero por la sociedad nacional, luego por su comunidad de origen y por último por la ciudad en donde residen– estas familias encuentran en su organización compacta y autocontenida una estrategia de sobrevivencia a un medio que les resulta tan hostil. En la situación migratoria estrategias de tipo holista o corporadas, presentes en este grupo cultural, cobran una mayor evidencia y muestran mas efectividad para el sostenimiento y la transmisión del patrón de organización social que se encuentra en estas familias. Por ese hecho, después de dos décadas en Guadalajara, los migrantes otomíes mantienen su lengua y muchos de los elementos de la cultura que trajeron consigo desde Querétaro<sup>10</sup>. Residir en Guadalajara les implica sobrevivir a la discriminación resignificando todo el sistema cultural que trajeron con ellos. Finalmente, si mantienen su identidad otomí, es porque, al menos en parte, les resulta funcional hacerlo. Si en el resto del mundo son poco o nada, al interior de su grupo y de sus familias son una pieza fundamental para el engranaje de la maquinaria social que les permite la sobrevivencia.

Arizpe hace 25 años (1976) pronosticaba una rápida integración al “lumpen-proletariado” de los migrantes mazahuas y otomíes en la Ciudad de México. En contraste, yo encuentro en Guadalajara que no sólo han sobrevivido como enclave social y cultural, sino que lo hacen con el éxito suficiente como para aumentar en número, tanto por nacimientos, como por nuevas migraciones que se integran al grupo de familias ya asentadas en la ciudad, con una tasa de crecimiento de casi el 10% anual<sup>11</sup>. La presencia otomí en Guadalajara, aunque modesta en número, está aquí y al parecer llegó para

<sup>10</sup> A pesar de que autores como Mayer (1970) proponen que la identidad cultural se ve fuertemente transformada en la migración campo-ciudad, en el caso de los otomíes en Guadalajara resulta evidente que persisten una serie de rasgos de la cultura presente en Santiago Mexquititlán. Más que pensar que la cultura es una carga que se transporta como cualquier otro bien material, lo que intento mostrar en el presente estudio es que si se considera a la cultura como un sistema significativo, es a partir de ese sistema que se generan una refuncionalización en la situación de migración. No se trata de sistemas distintos, sino de la nueva significación que adquiere el sistema en una nueva condición. Retomando un término planteado por De la Peña (1998) se trata, más que de la desarticulación de la cultura subordinada, de una “rearticulación” donde la cultura dominante es sólo un marco de referencia, más no un modelo a retomar.

<sup>11</sup> Según el XI censo de población y vivienda de 1990

quedarse, a pesar de las expectativas de retorno de muchos de sus individuos.

El imaginario de estos migrantes implica todo el sistema simbólico de su cultura otomí, pero resignificado, en el nuevo contexto urbano. Como Leach (1976) –entre otros muchos antropólogos– propone, la cultura puede ser vista como un sistema comunicativo compuesto de signos convencionales. Estos signos, para ser significativos, deben de confrontarse con el medio y con otros usuarios del sistema, de tal manera que los significados se ajustan a las condiciones sociales y materiales de cada momento (Roseberry, 1989). Este proceso es el que Bakhtine (1977) denominó como “negociación significativa”. Para este autor el conocimiento es un fenómeno colectivo y lo que los psicólogos denominan como el pensamiento, no es más que el producto de esta negociación social que les permite a los individuos adecuar su acervo cognoscitivo al de sus interlocutores.

La organización social también es parte de estos esquemas de conocimiento (Roseberry, *Op. cit.*). En una sociedad predominantemente holista, las jerarquías se encuentran fuertemente determinadas y los diversos miembros del grupo holista juegan un papel más o menos inamovible. En contraparte, el grupo funciona ante el medio como una especie de bloque, salvaguardando a todos y cada uno de sus miembros, siempre y cuando éstos permanezcan en el rol asignado por el grupo (Dumont, 1969). De esta forma las relaciones de género o las generacionales son bastante rígidas.

Las familias otomíes, tanto en Santiago como en Guadalajara, funcionan de esta manera, pero en el caso de la ciudad, las condiciones de marginación que los envuelven producen que el grupo se cohesione más, para presentar una especie de “frente común” a un medio que les resulta adverso. Los hombres marcan la dirección que deben tomar los grupos familiares, y las mujeres se encargan de la mayor parte de las tareas de elaboración, administración y venta de los productos artesanales mediante los cuales sobreviven en Guadalajara. Por otro lado, los niños –en cuanto se encuentran capacitados para ello–

adquieren responsabilidades, inicialmente parecidas a las de las mujeres, y luego, dependiendo del sexo, se convierten en elementos con cierto poder de decisión (en el caso de los hombres) o permanecen sujetos a la autoridad masculina. Sin embargo, como busqué mostrar, las mujeres, en mayor medida, pero también los niños, encuentran un espacio para tomar decisiones propias. En el caso de las madres, por ser las guardianas y administradores de los ingresos familiares. En el caso de los niños, por tener la posibilidad de obtener sus propios recursos para satisfacer necesidades personales; aunque en todos los casos, la autoridad masculina es la que rige los discursos y muchas de las prácticas que mantienen la cohesión familiar.

En un sistema social como el descrito anteriormente, la coherencia de la cultura se puede mantener negociando simplemente con los miembros al interior del propio grupo familiar. La ciudad resulta tan hostil que son pocos los espacios en donde se puede confrontar el sistema significativo de los migrantes con sus potenciales interlocutores urbanos. Finalmente, la persistencia de la lengua y la cultura en el caso de estos otomíes, está dada por factores de tipo endógeno –al interior del grupo social– por las características holistas de su sistema significativo, pero también por la triple condición de marginación que ya mencioné: la nacional, la regional y la urbana. La sociedad mestiza los mira como “los otros” y ellos asumen esta diferencia, garantizando así su permanencia. Siguiendo lo que dice Rosaldo (1994), podría yo afirmar que es un grupo al que se le niega la ciudadanía cultural y el derecho que posee a ser diferente en términos de identidad étnica o lingüística.

Guadalajara tiene varias caras indígenas y esta es una de ellas. Esta cara va mucho más allá del folklore de las artesanías o de la incomodidad de la venta en la vía pública. Los indígenas en general y los otomíes en particular son parte de la sociedad urbana tapatía a pesar de su condición de invisibilidad (Martínez Casas 1998a). El territorio de Santiago Mexquititlán se extiende de manera simbólica por todo el país y Guadalajara es uno de sus núcleos principales.

Bibliografía

Abramo-Lauff, Marcelo (1998). Pefi götö pa ya tsita. El sistema de cargos y la función simbólica del gobernador entre los ññoñihu de Santiago Mexquititlán, amecalco, Querétaro. En Karol y González Torres (coords.) *Historia comparativa de las religiones*. INAH-CONACULTA, México. Pp.453-481.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1957) *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*. Fondo de Cultura Económica, México (ed. 1992).

Aguirre Beltrán, G. (1953) *Teoría y práctica de la educación indígena*. INI, México.

Aguirre Beltrán, G. (1967) *Regiones de Refugio*. Instituto Indigenista Interamericano, México. (ed. 1991 F.C.E.).

Aguirre Beltrán, G. (1983) *Lenguas vernáculas*. Ediciones de la Casa Chata, CIESAS, México.

Alba, Richard y Nee, Victor (1999) Rethinking assimilation theory for a new era of immigration. En Hirschman, Kasinitz y DeWind (eds.) *The Handbook of International Migration: The American Experience*. Russell Sage Foundation. New York. Pp: 137-160.

Alcántara, Sergio (1992) El edén Novogaélico: la calidad de vida en la etnohistoria de Guadalajara. En Castañeda, Carmen (coord.) *Vivir en Guadalajara. La ciudad y sus funciones*. Ayuntamiento de Guadalajara. Pp: 3-40.

Alcaraz, V.M. y Martínez-Casas, R (1994)., Algunos elementos para la formulación de una teoría del lenguaje, *Revista Latina de Pensamiento y Lenguaje*, Vol. 2 , 1, 57-104

Alcaraz, V. M. y Martínez-Casas, R (1996). Mecanismos del lenguaje. Un ejercicio de integración teórica y de registro del comportamiento verbal, *Acta Comportamentalia*, vol. 4:23-57.

Alcaraz, V.M., Martínez-Casas, Regina, Sesma Mónica, Gallegos Lourdes, Mastache Claudia, Trejo Sol, Sánchez Esther y López Ana Belkis,(1996) . Interacciones madre hijo en el desarrollo del lenguaje. Los tres primeros meses de vida, en *La Imaginación y la Inteligencia en el Lenguaje. Homenaje a Roman Jakobson*, INAH- Conaculta, México. pp. 143-160.

Amerlinck, Mari-Jose (1995) The Challenge of change: ethnic identity and built form among



mexican purepechas. En *Traditional Dwellings and Settlements Review*. Vol VI:53-64.

Anderson, Rodney (1983) *Guadalajara a la consumación de la independencia: estudio de su población según los padrones 1821-1822*. Gobierno del Estado de Jalisco. Guadalajara.

Anderson, Benedict (1983) *Imagined communities. Reflections on the origins and spread of nationalism*. Verso, London (ed. 1991).

Arizpe, Lourdes (1975) *Indígenas en la Ciudad de México: el caso de las Marías*. Septesentas, SEP, México.

Arroyo, J. y Velázquez, L. (1990) La migración hacia Guadalajara: algunas comparaciones de las encuestas de hogares de 1972 y 1986. En de la Peña, Durán, Escobar y García de Alba (comps.) *Crisis, conflicto y sobrevivencia. Estudios sobre la sociedad urbana en México*. Universidad de Guadalajara, CIESAS, México, pp. 25-55.

Avila Palafox, Ricardo (1993) Elites, región e identidad en el occidente de México. En Ricardo Avila Palafox y Tomás Calvo Buezas (comps.) *Identidades, Naciones y Regiones*. Universidad de Guadalajara, Universidad Complutense de Madrid. Guadalajara.

Bakhtine, M. (1977) *Le marxisme et la philosophie du langage*. Les editions de Minuit, Paris.

Barth, Fredwerick (1969) *Ethnic groups and boundaries. The social organization of cultural difference*. Scandinavian University Press, Oslo.

Bastos, Santiago (1999) Concepciones del hogar y ejercicio del poder. El caso de los mayas de Ciudad de Guatemala. En González de la Rocha (Coord.) *Divergencias del modelo tradicional: Hogares de jefatura femenina en América Latina*. CIESAS, Plaza y Valdes, México. (pp.37-75).

Berger, P. y Luckmann, T. (1991) *La construcción social de la realidad*. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1a. edición, 10a. reimpresión.

Bernstein, Basil (1977) Social class, language and socialisation. En Jerome Karabel and A. H. Halsey (eds.) *Power and Ideology*, Oxford University Press. Londres.

Bertely, María (1997) Pluralidad cultural y política educativa en la Zona Metropolitana de Ciudad de México. En *La Educación Indígena hoy. Memoria del Seminario de Educación Indígena*, Oaxaca.

- Besserer, Federico (1997) *La transnacionalización de los Oaxacalifornianos: la comunidad transnacional y multicéntrica de San Juan Mixtepec*. Comunicación en el Coloquio "Fronteras fragmentadas", Zamora. El Colegio de Michoacán.
- Bloom, L., (1993) *The transition from infancy to language: Acquiring the power of expression*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bonfil, G. (1987), *México Profundo: Una civilización negada*. Ed. Grijalbo, México.
- Bloch, Maurice (1985) *Ritual, History and Power*. Monographs on Social Anthropology 58. The Athlone Press, Londres.
- Bloch, Maurice (1998) *How we think they think*. Westview Press, Oxford.
- Bourdieu, Pierre (1977) Cultural reproduction and social reproduction. En Jerome Karabel and A. H. Halsey (eds.) *Power and Ideology*, Oxford, University Press.
- Bourdieu, Pierre (1980) *El Sentido Práctico*. Taurus Ediciones, Madrid (trad. y ed. 1992).
- Bruner, Edward (1984) Experience and its expressions. En Turner, Victor y Bruner, Edward *The anthropology of experience*. University of Illinois Press pp. 3-31.
- Camús, Manuela (1998) Ser indio en La Terminal. En *Alteridades* año 8, vol 15:131-145.
- Camus, Manuela (2000) *Ser Indio en Ciudad de Guatemala*. Tesis doctoral CIESAS-Occidente, Guadalajara.
- Caso, Alfonso (1954) *Métodos y Resultados de la Política Indigenista en México*. Instituto Nacional Indigenista, México.
- Carrasco, Pedro (1950) *Los otomíes: cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Castells, Manuel (1996) *La Era de la Información*. Siglo XXI México (ed. y trad. 1999).
- Castillo-Escalona, Aurora (1998) Reminiscencias prehispánicas en las manifestaciones religiosas de los otomíes de Querétaro. En Karol y González Torres (coords.) *Historia comparativa de las religiones*. INAH-CONACULTA, México. Pp.441-452.

Castillo, María de la Gracia (1998) *El barrio tapatío de Analco: Cambios y permanencias ante el cambio ciudadano*. Tesis de maestría. El Colegio de Michoacán.

Cohen, Abner (1969) *Custom and politics in urban Africa. A study of Hausa migrants in Yoruba towns*. University of California Press. Berkeley.

Cohen, Anthony (1985) *The symbolic construction of community*. Tavistock Publications, London and New York.

Comaroff, John and Comaroff, Jean (1992) *Theory, Ethnography, Historiography*. Westview Press. Boulden.

Cook-Gumperz, J. (1984) Socialization and discourse: Some topics and methods. Auer P. y di Luzio A. (eds.) *Interpretative Sociolinguistics: migrants-children-migrant children*. Cambridge University Press. Cambridge. Pp. 113-128.

Coronado, Gabriela; Ramos, T. y Téllez, F. (1982) *Expresión de un conflicto: Transmisión lingüística y cultural en una comunidad otomí*. CIESAS, México.

Coronado, G. (1996) El bilingüismo como alternativa a la diversidad. En Muñoz, H. y Lewin, P (coord.) *El significado de la diversidad lingüística y cultural*. UAM, INAH, México.

Corredor, Cristina (1999) *Filosofía del lenguaje. Una aproximación a las teorías del significado del siglo XX*. Ed. Visor. Madrid.

DaMatta, Roberto (1987) *A casa & a rua*. Guanabara, Rio de Janeiro.

De la Peña, Guillermo (1980) *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los altos de Morelos*. Ediciones de la Casa Chata, CIESAS, México.

De la Peña, Guillermo (1984) Ideology and practice in Southern Jalisco: Peasants, Rancheros and Urban Entrepreneurs. en Raymond T. Smith (ed.) *Kinship Ideology and Practice in Latin America*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill. Pp: 204-235.

De la Peña, Guillermo (1986) Mercados de trabajo y articulación regional: apuntes sobre el caso de Guadalajara y el occidente mexicano. En de la Peña, Guillermo y Escobar, Agustín (comps.) *Cambio regional, mercado de trabajo y vida obrera en Jalisco*. El Colegio de Jalisco, Guadalajara. Pp: 47-86.

De la Peña, G. (1993) Individuo, etnia, nación: paradojas y antinomias de la identidad colectiva. En Ernesto González Valdéz y Fernando Salmerón (comps.) *Epistemología y cultura. En torno a la filosofía de Luis Villoro*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.

De la Peña, Guillermo (1995) La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo. En *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 6:116-140.

De la Peña, Guillermo (1998) Articulación y desarticulación de las culturas. En *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía Vol. 15*, Editorial Trotta. Madrid. Pp: 101-129.

De la Peña, Guillermo (1999) Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada. En *Desacatos*. CIESAS; México. Num 1: 13-27.

De la Peña Guillermo (2001) Los desafíos de la clase incómoda: el campesinado frente a la antropología americanista. En León-Portilla, Miguel (coord.) *Motivos de la antropología americanista*. Fondo de Cultura Económica, México. Pp:134-165.

De la Torre, Renée (1998) Guadalajara vista desde la calzada: fronteras culturales e imaginarios urbanos. En *Alteridades* año 8, vol 15:45-55.

Dubet, Françoise y Martuccelli, Danilo (1997) *En la escuela. Sociología de la experiencia escolar*. Ed. Lozada, México.

Ducrot, Oswald y Todorov, Tzvetan (1974) *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Siglo Veintiuno Editores, México.

Dumont, Louis (1966). *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*. Gallimard, Paris.

Duranti y Goodwin (1994) *Rethinking Context*. Cambridge University Press.

Eco, Umberto (1978) *Tratado General de Semiótica*. Editorial Nueva Imagen. México.

Eptein, A. L. (1969) Gossip, norms and social network. En Mitchell Clyde (ed.) *Social Networks in Urban Situations. Analyses of personal relationships in Central African towns*. Manchester University Press. Pp: 117-127.

Epstein, A. L. (1978) *Ethos and identity. Three studies in ethnicity*. Tavistock publications. London.

- Eriksen, Thomas Hylland (1993) *Ethnicity and Nationalism*. Pluto Press, Finland.
- Erikson, Erick. (1968) *Identidad, juventud y crisis*. Ed. Paidós, Buenos Aires.
- Fasold, Ralph (1984) *The sociolinguistics of society*. Basil Blackwell. Oxford.
- Fishman, Joshua A. (1991) *Reversing Language Shift. Multilingual Matters*. Clevedon. Nueva York
- Fishman, Joshua (1972) Domains and the relationship between micro and macrosociolinguistics. en Gumperz, John y Hymes, Dell (eds.) *Directions in sociolinguistics: the ethnography of communication*. Holt, Rinehart and Winston, Inc. Nueva York.
- Francis, N. y Hamel, R. E. (1992) La redacción en dos lenguas: escritura y narrativa en tres escuelas bilingües del valle del Mezquital. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*. Vol. XXII, 4:11-35.
- Franco-Pellotier Victor M. (1992) *Grupo doméstico y reproducción social. Parentesco, economía e ideología en un comunidad Otomí del Valle del Mezquital*. CIESAS, México.
- Gadamer, Hans Georg (1977) *Elogio de la teoría*. Ediciones península, Barcelona (trad. y ed. 1993).
- Galinier, Jaques. (1990) *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México U.N.A.M.
- Gans, Herbert (1999) Toward a reconciliation os “Assimilation” and “pluralism”\_ The interplay os acculturation and ethnic retention.En Hirschman, Kasinitz y DeWind (eds.) *The Handbook of International Migration: The American Experience*. Russell Sage Foundation. New York. Pp:161-171.
- García Canclini, Néstor (1989) *Cultura Híbridas*. Grijalbo, México.
- Gell, Alfred (1996) *Anthropology of time*. Berg, Oxford.
- Geertz, Clifford (1973) *La interpretación de las culturas*. Gedisa, México (ed. y trad. 1987).
- Giddens, Anthony (1999) *Runaway World. How Globalization is Reshaping our Lives*. Profile Books, Gran Bretaña.

Gluckman, Max (1958) *Analysis of a social situation in Modern Zululand*. Manchester University Press (ed. 1971).

Goffman, Erving. (1959) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu Editores, Buenos Aires. Ed. 1994.

Goffman, Erving (1961) *Encounters*. Penguin University Books, London (ed. 1972).

Gómez, Margarita. (1995) *Derechos indígenas. Lectura comentada del Convenio 169 de la Organización Internacional del trabajo*. INI, México.

Gonzalez, Humberto (1985) *Educación y cambio social. Las instituciones educativas en los procesos históricos locales y regionales*. Tesis de Maestría. El Colegio de Michoacán.

Goodenough, Ward (1971) Cultura, lenguaje y sociedad. En J. S. Kahn (ed. 1974) *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Ed. Anagrama, Barcelona. pp. 157-247.

Greenberg, John H. (1963) *Universals of Language* M.I.T. Press, Cambridge MA.

Greenfield, Patricia & Cocking, Rodney (1994) *Cross-cultural roots of minority child development*. Lawrence Erlbaum Associates Publishers. New Jersey.

Grimshaw, Allen (1974) Data and data use in an analysis of communicative events. En Bauman & Sherzer (eds.) *Explorations in the ethnography of speaking*. Cambridge University Press (ed. 1996).

Gumperz, John. (1982) *Discourse strategies*. Cambridge University Press, Cambridge.

Gumperz, John (1982) *Language and social identity*. Cambridge university Press (ed. 1997).

Gumperz, John y Levinson, Stephen (1996) *Rethinking linguistic relativity*. Cambridge University Press. U.K.

Gumperz, John. (1996) El significado de la diversidad lingüística y cultural en un contexto postmoderno. En Muñoz, H. y Lewin, P (Coord.) *El significado de la diversidad lingüística y cultural*. UAM, INAH, México.

Habermas, Jürgen. (1987) *Teoría de la acción comunicativa I*. Ed. Taurus, México.

Habermas, Jürgen. (1974) Notas sobre el desarrollo de la competencia interactiva En *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. Ed. Cátedra, Madrid (ed. 1984).

Hamel, Rainer. E. (1982) Constitución y análisis de la interacción verbal. en *Estudios de Lingüística Aplicada*, Vol 2: 31-80.

Hamel, Rainer. E. (1990) Lengua nacional y lengua indígena en el proceso histórico de cambio. En *Alteridades* 1990: 175-195.

Hamel, Rainer. E. (1993) Políticas y planificación del lenguaje: una introducción. En *Iztapalapa* Vol 13: 5-39.

Hamel Rainer. E. (1995) Indigenous language loss in Mexico: the process of language displacement in verbal interaction. En Fase W., Jaspaert, K. y Kroon, S. (Eds.) *The state of minority languages. International perspectives on survival and decline*. European studies on multilingualism 5. Swets & Zeitlinger B. V. Publishers, Netherlands.

Hamel Rainer. E. (1996) Conflicto entre lenguas, discursos y culturas en el México indígena: ¿La apropiación de lo ajeno y la enajenación de lo propio? en Klesing-Rempel, U. (Ed.) *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*. Plaza y Valdez Editores. México pp.149-191.

Hamel Rainer. E. y Muñoz-Cruz, Hector. (1988) Desplazamiento y resistencia de la lengua otomí: el conflicto lingüístico en las prácticas discursivas y la reflexividad. En Hamel. Lastra y Muñoz (eds.) *Sociolingüística latinoamericana*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

Hannerz, Ulf (1992) *Cultural complexity*. Columbia University Press, Nueva York.

Hannerz, Ulf (1996) *Conexiones transnacionales. Cultura, Gente, Lugares*. Frónesis Cátedra. Universidad de Valencia. (ed. trad. 1999)

Hanks, William (1996) Lenguaje form and communicative practices. En Gumperz y Levinson (eds.) *Rethinking linguistic relativity*. Cambridge University Press. U.K. (pp. 232-270).

Heath, Shirley. (1972) *La política del lenguaje en México: de la colonia a la nación*. México INI.

Heath, Shirley. (1983) *Ways with words*. Cambridge University Press.

Hekking, E. (1995) *El otomí de Santiago Mexquititlán: desplazamiento lingüístico, préstamos y cambios gramaticales*. IFOTT, Netherlands.

Hekking, E. y De Jesús S (1989) *Diccionario español-otomí de Santiago Mexquititlán*. Universidad Autónoma de Querétaro.

Herman, Simon (1968) Explorations in the social psychology of language choice. en Fishman, Joshua (ed.) *Readings in the sociology of language*. Mouton Publishers. La Haya.

Hirabayashi, Lane (1985) Formación de asociaciones de pueblos migrantes a México: mixtecos y zapotecos. En *América Indígena*. Num. 3:579-598.

Hirschman, Charles, Kasinitz, Philip y De Wind Josh (1999) *The handbook of international migration: the american experience*. Russell Sage Foundation, Nueva York.

Holland y Quinn (1987) *Cultural models in Language and Thought*. Cambridge University Press.

Hymes, Dell (1971) *On communicative competence*. Pennsylvania University Press. Philadelphia

INEGI (1990) *La población hablante de lengua indígena en México*. XI censo de población y vivienda.

INEGI (1990) *Jalisco. Hablantes de lengua indígena, perfil sociodemográfico*. XI censo de población y vivienda.

Jakobson, R. (1963) Linguistique et poétique, en *Essais de linguistique générale*. Paris, Editions de Minuit, pp. 209-248.

Jakobson, Roman (1963) *Ensayos de lingüística general*. Seix Barral, Barcelona (trad. y ed. 1975).

Jelin, E. (1984) *Familia y unidad doméstica: mundo público y vida privada*. CEDES, Buenos Aires.

Leach, E. R. (1976) *Cultura y Comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Ed. siglo XXI, Madrid (trad. 1978).



León-Portilla, Miguel (1984) *Literaturas de Mesoamérica*. México, SEP.

Lestage, Françoise (1998a) *Quelles territorialités pour les migrants indiens oaxaqueños et transnationaux?* Comunicación del foro “Nouvelle territorialités en Amérique Latine et au Mexique: comment penser aujourd’hui l’ancrage de l’Etat-nation?” Paris IHEAL.

Lestage, Françoise (1998b) Crecer durante la migración, socialización e identidad entre los mixtecos de la frontera noreste (Tijuana, Baja California. En Barceló y Sánchez (coord.) *Diversidad étnica y conflicto en América Latina Vol. III*. Plaza y Janés, U.N.A.M., México (pp. 217-235).

Lévi-Strauss, Claude (1962) *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, México (trad. 1964 ed. 1992).

Lévi-Strauss, Claude (1973) *Antropología estructural*. Siglo XXI Editores, México. (trad. 1979, ed. 1986).

Long, Norman y Long, Ann (1992) *Battlefields of knowledge*. Routledge, Londres.

Long, Andrew (1992) Goods, knowledge and beer. The methodological significance of situational analysis and discourse. En Long, Norman y Long, Ann (1992) *Battlefields of knowledge*. Routledge, Londres. Pp: 147-170.

Lotman, Yury (1999) *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Gedisa, Barcelona.

Lomnitz, Larissa (2001) Redes sociales y estructura urbana de América Latina. En León-Portilla, Miguel (coord.) *Motivos de la antropología americanista*. Fondo de Cultura Económica, México. Pp:167-197.

Lucy, J. (1992) *Language diversity and thought. A reformulation of the linguistic relativity hypothesis*. Cambridge, Cambridge University Press.

Lucy, John (1996) The scope of linguistic relativity: an analysis and review of empirical research. En Gumperz y Levinson (eds.) *Rethinking linguistic relativity*. Cambridge University Press. U.K. (pp. 37-69).

Lüdi, G; Oesch-Serra, C y Py B. (1984) Proposals for heuristic model of bilingualism for various groups of migrants. Auer P. y di Luzio A. (eds.) *Interpretative Sociolinguistics: migrants-*

*children-migrant children*. Cambridge University Press. Cambridge, pp. 13-28.

Martínez-Casas, Regina (1997) *El nacimiento de la significación: un estudio sobre la adquisición temprana del lenguaje*. Tesis para obtener la licenciatura en lingüística. Escuela Nacional de Antropología.

Martínez-Casas, Regina (1998a) *Vivir invisibles: la migración otomí en Guadalajara*. Tesis para obtener el grado maestra en antropología social. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social sede Occidente.

Martínez-Casas, Regina (1998b) Los avatares de las políticas lingüísticas en México. *Revista Latina de Pensamiento y Lenguaje* Vol. 6 num. 2:1-20.

Martínez-Casas, Regina (2000a) Nuevos espacios para las lenguas y culturas indígenas. En *Nueva Antropología*. Num 57:43-56.

Martínez-Casas, Regina (2000b) La presencia indígena en Guadalajara: los vendedores de la Plaza Tapatía. En Rojas, Rosa y Hernandez, Agustín (coords.) *Rostros y palabras. El indigenismo en Jalisco*. Instituto Nacional Indigenista, México. Pp: 41-62.

Massey, Douglas (1999) Why does immigration occur? A theoretical synthesis. En Hirschman, Kasinitz y DeWind (eds.) *The Handbook of International Migration: The American Experience*. Russell Sage Foundation. New York. Pp: 34-52.

Mastache, Alba Guadalupe y Cobean Robert (1976) Tula. En Monjarás, Brambila, Pérez-Rocha (comps.) *Mesoamérica y el centro de México. Una antología*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Mayer, Philip (1970) *Socialization. The approach from the social anthropology*. A.S.A. Monographs, Tavistock Publications, London.

Mead, Margaret (1928) *Coming of age in Samoa*. Morrow Press, New York, London.

Mead, Margaret (1930) *Growig up in New Guinea*. Morrow Press, New York, London.

Mead, Margaret (1970) *Cultura y compromiso*. Editorial Gedisa, Barcelona (Ed. 1997).

Mendez y Mercado, Leticia I. (1985) *Migración: decisión involuntaria*. Instituto Nacional Indigenista, México.

- Mitchell, Clyde J. (1956) *The Kalela Dance*. Manchester University Press.
- Mitchell Clyde (1969) *Social Networks in Urban Situations. Analyses of personal relationships in Central African towns*. Manchester University Press
- Mitchell, Clyde J. (1983) Case and situation analysis. En *The Sociological Review*, Vol. 31 No. 2:187-211.
- Moore, Alexander (1973) *Life cycles in Atchalán*. Teachers College Press, New York.
- Mora, Teresa (1994) *Nduandiki y la sociedad de Allende en México*. INAH, México.
- Morales, Francisco et al. (1994) *Psicología Social*. McGraw Hill, Madrid.
- Muñoz, H. et al. (1980) Castellanzación y conflicto lingüístico. El caso de los otomíes del valle del Mezquital. *Boletín de Antropología Americana* 2:129-146.
- Muñoz, H. (1996) Acotaciones sociolingüísticas sobre la diversidad indomexicana. En Muñoz, H. y Lewin, P (Coord.) *El significado de la diversidad lingüística y cultural*. UAM, INAH, México.
- Navarro, Javier (2000) Migrantes mixtecos en la Zona Metropolitana de Guadalajara. En Rojas, Rosa y Hernandez, Agustín (coords.) *Rostros y palabras. El indigenismo en Jalisco*. Instituto Nacional Indigenista, México. Pp: 19-40.
- Nutini, Hugo y Bell, Betty (1989) *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Nutini, Hugo (1968) *San Bernardino Contla. The social structure of a village in Tlaxcala*. Pittsburg University Press, Pittsburg.
- Nutini, Hugo (2001) Aportaciones del americanismo a la teoría y la práctica de la antropología moderna. En León-Portilla, Miguel (coord.) *Motivos de la antropología americanista*. Fondo de Cultura Económica, México. Pp:13-72.
- Ochs, Elionor (1996) Linguistic resources for socializing humanity. En Gumperz y Levinson (eds.) *Rethinking linguistic relativity*. Cambridge University Press. U.K. (pp. 407-437).
- Parsons, Talcott (1970) *La familia*. Ed. Península, Barcelona.

Parry, John. y Bloch, Maurice (1989) *Money and the morality of exchange*. Cambridge University Press, Cambridge.

Partee, Bárbara (1997) El desarrollo de la semántica formal en la teoría lingüística. *Revista Latina de Pensamiento y Lenguaje* Vol. 3 Num. 2B: 291-328.

Paz, Octavio (1984) *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica, México.

Peirce, Charles, S. (1960) *Collected Papers*. Cambridge University Press (ed. 1992).

Pellicer, Dora (1988) Las migrantes indígenas en la ciudad de México y el uso del español como segunda lengua. En Hamel, Lastra y Muñoz (eds.) *Sociolingüística latinoamericana*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

Pérez-Martínez, Herón (1995) *En pos del signo*. El Colegio de Michoacán (ed. 2000).

Peters, A y Boggs S. (1989) Interactional routines as cultural influences upon language acquisition. Schieffelin, B. y Ochs, E. (eds.) *Language socialization across cultures*. Cambridge University Press. pp. 80-96.

Propp, Vladimir (1927) *Morfología del cuento*. Editorial Colofón, México (trad. 1985, ed. 1992).

Robichaux, David (1997) Un modelo de familia para el "México Profundo". *En Espacios familiares: Ambitos de solidaridad*. Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia, México, D.F.

Rojas Cortés, Angélica (1999) *Escolaridad e interculturalidad. Los jóvenes wixaritari en una secundaria de huicholes*. Tesis de maestría en antropología social. CIESAS-Occidentales, Guadalajara.

Rosaldo, Renato (1991) *Cultura y verdad, nueva propuesta de análisis social*. Ed. Grijalbo, México.

Rosaldo, Renato (1994) Ciudadanía cultural en San José, California. en VV.AA., *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*, UAM-Iztapalapa, México. pp. 67-88.

Roseberry, William (1989) *Anthropologies and histories: essays in cultures, history, and political economy*. Rutgers University Press.

Royce, Anya (1982) *Ethnic identity. Strategies of diversity* University of Indiana Press. Bloomington

Rumbaut, Rubén (1999) Assimilation and its discontents: ironies and paradoxes. En Hirschman, Kasinitz y DeWind (eds.) *The Handbook of International Migration: The American Experience*. Russell Sage Foundation. New York. Pp: 172-195.

Safa, Patricia (1986) *Socialización infantil e identidad popular*. Tesis de maestría en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Safa, Patricia (1998) Memoria y tradición: dos recursos para la construcción de ls identidades locales. En *Alteridades* año 8, vol 15:91-102.

Sahlins, Marshall (1976) *Cultura y razón práctica* Editorial Gedisa, Barcelona (trad. y ed. 1988).

Samperio, Héctor (1988) *Amealco, Documentos para su historia*. Gobierno del Estado de Querétaro.

Sapir, Edward. (1921) *El lenguaje*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México (ed. 1984).

Saussure, Ferdinand (ed. 1988) *Curso de Lingüística General*. Editorial Fontamara, México.

Schütz, Alfred (1930) *La construcción significativa del mundo social*. Ed Paidós, Barcelona. Ed. 1993.

Schütz, A. y Luckmann, T. (1973) *Las estructuras del mundo de la vida*. Amorrortu editores, Buenos Aires.

Serna, Alfonso (1996) *La migración en la estrategia de la vida rural*. Universidad Autónoma de Querétaro.

Sierra, T. (1992) *Discurso, Cultura y Poder*. Gobierno del Estado de Hidalgo, CIESAS, México.

Simon, Josef (1989) *Filosofía del signo*. Gredos, Madrid (ed. y trad. 1998).

Slobin, D. I. (1973) Cognitive prerequisites for the acquisition of grammar. En C. A. Ferguson y D. I. Slobin (eds.) *Studies of child language development*. Holt, Rinehart and Wilson. New York.

Soustelle, Jacques (1937) *La familia otomí-pame del México-Central*. Fondo de Cultura Económica. México, (ed. en Español, 1993).

Spradley, James P. (1980) *Participant observation*. Holt, Rinehart and Winston, New York.

Stavenhagen, R. (1968). *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. Siglo XXI editores, México.

Taussig, Michael (1980) *The devil and commodity fetishism in South America*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill.

Thompson, L. (1997) *Children Talking. The development of pragmatic competence*. Multilingual Matters LTD. U.K.

Todorov, Tzvetan (1981) *Teorías del símbolo*. Monte Avila Editores. Venezuela.

Turner, T. (1994) Anthropology and multiculturalism: what is anthropology that multiculturalists should be mindful of it? *Cultural Anthropology*, 8(4): 411-429.

Turner, Victor (1969) *The ritual process: structure and anti-structure*. Aldine Press, Chicago.

Turner, Victor (1984) Dewey, Dilthey, and Drama: An essay in anthropology of experience. En Turner, Victor y Bruner, Edward (eds.) *The anthropology of experience*. University of Illinois Press pp. 33-43.

Turner, Victor y Bruner, Edward (Eds.) (1984) *The Anthropology of experience*. University of Illinois Press.

Ukeda, Hiroyuki (2001) *Pobreza y pueblos indígenas: el caso de dos familias otomíes migrantes en la Ciudad de México*. Mimeo.

Valencia Alberto (2000) *La migración indígena a las ciudades. Estado del Desarrollo Económico y social de los Pueblos Indígenas de México*. Instituto Nacional Indigenista. México.

Valenzuela, José Manuel (1998) *El color de las sombras. Chicanos, identidad y racismo*. COLEF, México.

Van de Fliert, Lydia (1988) *Otomí en busca de la vida*. Universidad Autónoma de Querétaro, México.

Van Velsen, J. (1961) Labour migration as a positive factor in the continuity of Tonga tribal society. En Southall, Aidan (ed.) *Social Change in Modern Africa*. Oxford University Press, Londres. Pp: 230- 241.

Varela, Roberto (1977) Cultura y comportamiento. *Alteridades* núm. 13:47-52.

Vasquez, O. Pease-Alvarez, L. y Shannon, S. (1994) *Pushing Boundaries. Language and Culture in a Mexicano Community*. Cambridge University Press.

Velazquez, Luis y Papail, Jean (1997) *Migrantes y transformación económica sectorial*. Unversidad de Guadalajara.

Villoro, Luis (1998) *Estado plural, pluralidad de culturas*. Ed. Paidós, Universidad Nacional Autónoma de Méxco.

Watson-Gegeo K y Gegeo D (1989) Calling-out and repeating routines in Kwara'ae childrens's language socialization. Schieffelin, B. y Ochs, E. (eds.) *Language socialization across cultures*. Cambridge University Press. pp.17-50.

Weller, Georganne (1993) Un nuevo desafío par la planificación lingüística en la frontera norte: la migración indígena de México hacia Estado Unidos. En Sandoval, Juan Mauel (comp.) *Las fronteras nacionales en el umbral de dos siglos*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Colección científica. México.

Whorf, Benjamin (1957) *Language, Thought and Reality*. The MIT Press (ed. 1997).

Wolf, Eric (1959) *Sons of the Shaking Earth. The People of Mexico and Guatemala, their Land, History and Culture*. Phoenix Books, Chicago.

Yañez, R. (1989) Hacia una nueva distribución de grupos étnicos en el occidente. En Avila R. (ed.) *El Occidente de México: arqueología, historia, antropología*. Universidad de Guadalajara

Zárate, Eduardo (1996) Los imperativos del cambio. Etnicidad y localidad como dimensiones en el proceso de globalización. en González H. y Arroyo, J. (comps.) *Globalización y regionalización*. Universidad de Guadalajara.

Zárate, Margarita (1997) La categoría *identidad* en la antropología mexicana actual. En *Inventario Antropológico* Num. 3:110-132.

Zhou, Min (1999) Segmented assimilation: Issues, controversies and recent research on the second generation. En En Hirschman, Kasinitz y DeWind (eds.) *The Handbook of International Migration: The American Experience*. Russell Sage Foundation. New York. Pp: 196-211.