



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

La resignificación cultural en la migración: el caso de los otomíes

De Santiago Mezquititlan en Guadalajara.

María Regina Martínez Casas

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Guillermo de la Peña Topete

Asesores: Dra. Margarita Zárate Vidal

Dra. Georgeanne Weller Ford

Contenido

1. Introducción	3
2. La significación desde las diferentes teorías del signo	9
2.1 El fenómeno desde la semiótica	9
2.2 La significación en Antropología	12
3. Marco teórico-metodológico	18
3.1 La cultura como sistema significativo construido socialmente	18
3.2 La socialización como espacio de resignificación cultural	24
3.2.1 Una revisión histórica del concepto	25
3.2.2 La familia y la socialización	30
3.2.3 La socialización en la migración	32
3.2.4 La etnicidad como resultado de la socialización entre comunidades asimétricas	35
4. Una propuesta analítica	38
4.1 La socialización al interior del grupo familiar	39
4.2 Segundo dominio de interacción al interior de la comunidad otomí en la ciudad	40
4.3 Relaciones establecidas –más allá de las relaciones con su propia comunidad lingüística– con vecinos y comerciantes, tanto en sus barrios como en las zonas en las que acostumbran realizar la venta ambulante	41
4.4 Interacción discontinua, pero no por ello menos importante, con sus paisanos en la propia comunidad de Santiago Mexquititlán	41

La resignificación cultural en la migración	
4.5 Interacción de los migrantes con la sociedad urbana	42
4.6 Dominio de interacción con las instituciones	43
4.7 Del holismo al individualismo: la socialización diferenciada	48
5. A manera de contexto: Santiago Mexquititlán como comunidad de origen	53
Bibliografía	64

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 a partir de sus consecuencias en la familia 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 mecanismos de negociación histórica, social y cultural que se materializan como significados en la definición de cultura probablemente más en boga de la antropología moderna. La cultura se mira desde los años setenta como este entramado de significados que deben ser interpretados por los estudiosos del fenómeno (Geertz, 1973). Sin embargo son pocos los textos antropológicos que describen como 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 la lingüística ha propuesto una serie de características de la producción de signos comunicativos que llama *significación*, pero 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. La negociación que surge durante la interacción comunicativa que finalmente da lugar a la significación es una veta enorme de información para profundizar en el conocimiento de las culturas.

Las situaciones de interacción en las cuales la relación entre los interlocutores es especialmente asimétrica pueden poner en evidencia mecanismos más elocuentes de

La resignificación cultural en la migración

negociación¹. En este trabajo busco estudiar dichos mecanismos y las estrategias de resignificación cultural que utilizan migrantes otomíes provenientes de Querétaro en la ciudad de Guadalajara. 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 necesaria movilidad de significaciones posibles de la cultura indígena en el medio urbano y en las regiones rurales en función de los contextos de interacción². La definición de aculturación que propone Aguirre Beltrán (1957) a partir de los trabajos de Redfield y Herskovits 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, previendo cuanto tiempo tardaba ese proceso. La resignificación en cambio implica 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 presente propuesta es la continuación de un trabajo de campo que he venido desarrollando desde hace cuatro años con migrantes otomíes provenientes de Santiago Mexquititlán, Querétaro y que radican en la ciudad de Guadalajara (Martínez-Casas, 1998). La finalidad del estudio original fue contar con un marco etnográfico que permitiera me conocer el modelo cultural de estos migrantes y aquellos ámbitos en los cuales interactúan cotidianamente en la ciudad. Esta segunda fase de la investigación llevaría como objetivos fundamentales, por un lado, construir una herramienta teórico-

¹ 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 a través de las sociedades contemporáneas. Lo mismo puede decirse de la migración indígena o de minorías dentro de naciones multiétnicas.

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

La resignificación cultural en la migración

metodológica que permita dar cuenta de las estrategias que utilizan los migrantes para significar su cultura en su comunidad de origen; y por otro, describir los mecanismos que ponen en acción en los diferentes contextos para negociar los significados culturales y lingüísticos –presentes en la resignificación– con los que cuentan y que requieren para vivir como indígenas en la ciudad y las consecuencias que esto tiene al 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, pues considero que son contextos claves para el desarrollo de competencias sociales en quienes ya nacieron en la ciudad y viven el contraste cultural de manera más intensa siendo los más jóvenes quienes 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 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? ¿Existen marcadores en el discurso de los migrantes que puedan ser identificados como parte de la resignificación lingüística y cultural y cuáles son? Finalmente, resta añadir que los estudios culturales sobre la migración indígena a las grandes ciudades en México no abundan, y que con estas preguntas y las que vayan surgiendo en el transcurso de la investigación, 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. Así mismo reviso 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. Finalmente describo los diferentes dominios de socialización de los migrantes indígenas y caracterizo someramente el patrón migratorio de los otomíes de Santiago Mexquititlán.

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 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; 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% anual³. A partir de esos datos y asumiendo que esa tasa ha permanecido hasta la fecha, tendríamos —en el año 2000—

³ 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% y la media nacional no alcance tampoco el 2%, lo que pudiera ser visto más bien un indicador de la fuerte tendencia migratoria de dicha población.

al menos 1660 personas mayores de 5 años de origen otomí en la ciudad. Actualmente he establecido relación con 80 familias de este grupo étnico provenientes de Querétaro. En un primer sondeo encontré que viven un promedio de 11 personas por cada unidad doméstica por lo que tendría yo contacto con cerca de la mitad de los migrantes de origen otomí que radican en la zona metropolitana de Guadalajara. Las familias con las que he establecido mayor relación se encuentran ubicadas en sólo dos barrios de la ciudad: Las Juntas y el Cerro del Cuatro, ambos en el municipio de Tlaquepaque. Como mencioné, he realizado trabajo de campo con estas familias por espacio de cuatro años y he viajado junto con ellos a su comunidad de origen para las fiestas religiosas y los rituales de 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 1990⁴ 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 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 ciudad⁵ 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”.

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

⁴ Queda todavía pendiente una revisión de los datos del censo del 2000 que aún no se encuentran disponibles. Sin embargo, para la finalización de mi investigación seguramente me permitirán ampliar la información incluida en esta sección.

⁵ Existe únicamente un trabajo realizado a principio de los años noventa por Rosa Yañez y un grupo de estudiantes de la Universidad de Guadalajara sobre la reconfiguración de las lenguas en Jalisco.

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 setentas 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)⁶.

Así mismo, los estudios sobre significación cultural en nuestro país tampoco abundan y, por otro lado, resulta evidente que en un país que se asume “mestizo” el contacto entre diversas culturas ha configurado nuestro propio modelo cultural. 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), resulta importante proponer investigaciones en las que se muestren las estrategias a las que recurren las minorías culturales en su contraste con el mundo urbano propio de la modernidad.

⁶ 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 15 mil indígenas de esta etnia (Van de Fliert, 1991).

2. La significación desde las diferentes teorías del signo

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), *semainomenon* (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 San Agustín, 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, Santo 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 ocupara del conjunto de los hechos humanos asumidos como signos y fue seguida por una buena parte de la lingüística europea entre las 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.

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 (Pérez, 1995). Ferdinand de Saussure recibió influencias de la sociología de Durkheim que se ponen 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” pero, por otro, mantiene un componente individual psicológico asociado a la formación del concepto.

En esta perspectiva, resultó más importante dar cuenta de los sistemas colectivos 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 que surge la 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 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, ed. 1977). 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.

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 de 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 articula la realidad social del conocimiento —episteme— con la agencia individual de la construcción del conocimiento práctico (1980, ed. 1992). 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 que 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 símbolos⁷. 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

⁷ Debo mencionar que la antropología suele preferir el término *símbolo* a *signo*, que es más frecuente en las ciencias del lenguaje. Incluso Geertz (1973) 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.

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.

Para Marshall Sahlins (1976, ed. 1988) gran parte de la antropología puede ser considerada como un esfuerzo sostenido para distinguir analíticamente dominios culturales a partir del modelo de la sociedad llamada occidental, pero se ignoró 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 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

La resignificación cultural en la migración

significación, pero condiciones específicas de uso que completan el proceso de construcción del significado⁸.

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. 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 tarea de 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 productos de la historia 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 componente 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.

⁸ Para Saussure (ed. 1988) el valor es el elemento fundamental de la significación porque la lengua es un sistema del 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.

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 quien va dirigida.

La socialización juega un papel central en estos ámbitos de construcción de

La resignificación cultural en la migración

significados. Cada sociedad establece las condiciones que deben ser comunicadas y como 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 como 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.

3. Marco teórico-metodológico.

3.1 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 distribuyen⁹ 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.

Como ya mencioné, con este proyecto me propongo estudiar los mecanismos de negociación social que dan lugar a la significación cultural y la resignificación que se

⁹ 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”.

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 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 (ver 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 signos¹⁰ (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 nuevo sistema 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.

¹⁰ 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.

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– 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)¹¹.

No todos compartimos las mismas potencialidades comunicativas, es decir, no

¹¹ 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 en la medida en que permite comunicar contenidos informativos ya sea referenciales o contextuales.

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 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 holista¹², 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 rechaza¹³, será motivo de mis análisis.

De ninguna manera pretendo proponer un esquema que explique de forma cabal

¹² Para Louis Dumont (1969), el holismo es una forma de organización social en la que el individuo existe 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.

¹³ 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.

La resignificación cultural en la migración

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 distintos, de concebir al mundo y de socializarse. Sin embargo resulta importante mencionar que la aplicación de estos contrastes que realiza 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.

3.2 La socialización como espacio de resignificación cultural¹⁴

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,

¹⁴ 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”.

1994 y Bastos, 1997). A continuación me acercaré a algunas de las diferentes teorías 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.

3.2.1 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 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 trate¹⁵ 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

¹⁵ Una revisión de sus planteamientos es presentada anteriormente en la página 11.

La resignificación cultural en la migración

de incluir al *mundo de la vida cotidiana* en los estudios sobre la interacción social¹⁶. 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 les resultan “naturales” (Bloch, 1989). 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 remoto¹⁷. 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-

¹⁶ 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 mientras 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).

¹⁷ 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)¹⁸ 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.*), 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) 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 a este último, 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 común para cada comunidad lingüística.

Berger y Luckmann (*Op cit.*)—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 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

¹⁸ 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)

La resignificación cultural en la migración

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).

El discurso no sólo mediatiza el mundo para el niño, sino también lo modifica 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 (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 Safa (1986) 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 los sociólogos, como 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, *op. cit.*). 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 la escuela, 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*¹⁹ que materializa la historia social y de clase que cada individuo utiliza para significar al mundo. Las tres perspectivas –la sociológica heredera de la tradición de Schütz, la británica encabezada por 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.

3.2.2 La familia y la 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 individualista²⁰ 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. En las culturas holistas, la familia viene a ser el eje rector de los individuos que la

¹⁹ Una revisión de dicha propuesta fué realizada en la parte final de la primera sección del presente trabajo.

²⁰ La distinción entre cosmovisiones holistas e individualistas, tal como la define Louis Dumont se desarrolla con detalle en la sección 4.7

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, 1966), 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 castigadas²¹.

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. 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 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). Las familias de

²¹ Un mecanismo de castigo frecuente en sociedades de tendencia holista lo describe Dumont (1966) 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.

La resignificación cultural en la migración

migrantes indígenas en la ciudad se enfrentan a diferentes conflictos producidos por el contraste entre estas formas diferenciadas de socialización familiar. 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. A continuación reviso algunas de las complicaciones que representa socializarse para los migrantes en la ciudad.

3.2.3 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 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, 1998) y Tijuana (Lestage, 1998)²². 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

²² 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. Así mismo, existe estudios sobre la presencia de asentamientos indígenas en ciudades de Estados Unidos (ver Besserer, 1997).

coherente es cada vez más difícil²³. Por un lado, la presencia de los medios masivos de comunicación impacta la manera en que construimos al mundo. Empero, los migrantes traen 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 que la migración no se realiza individualmente, sino de manera 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 (Camus, 2000). 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.

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).

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

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 que comenzó a circular entre los antropólogos a partir de la década de los años sesenta de que la cultura antes que nada *significa*²⁴ al mundo social (Leach, 1976; de la Peña, 1998). En términos lingüísticos el significado de los signos ha tratado de abordarse desde diversas perspectivas teóricas²⁵. 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

²⁴ 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.

²⁵ Ver la primer parte de la primera sección de este trabajo.

mencioné anteriormente, relaciones de etnicidad que dificultan la negociación de los significados que se comparten.

3.2.4 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 si mismos como culturalmente diferentes de los miembros de otros grupos con quienes tienen un mínimo de interacción (Eriksen, 1993). Puede también ser vista como una forma de identidad social a partir del contraste con otros (Anderson, 1983). 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).

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.*).

Los estereotipos son parte de las relaciones interétnicas y permiten la definición

La resignificación cultural en la migración

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). 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 folklor) 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 cultura²⁶. 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 mestizos²⁷. Estos estereotipos no son homogéneos ni implican el mismo grado de actitud negativa hacia los grupos cultural mente 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 ha sido la migración, especialmente aquella en la que las diferencias culturales resultan muy importantes (Camus, 2000) pues las fronteras étnicas no necesariamente implican límites territoriales, sino que estos límites son sociales, lo que permiten en continuo flujo de información, intercambio material y simbólico e incluso el cruce mismo de personas que dejan de

²⁶ 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.

²⁷ 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 presencias de buena voluntad. Los blancos (y mientras más blancos peor) podemos causar todo tipo de males terribles a los niños.

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 reglamentado para su legislación en el territorio nacional 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, por otro lado, representan entre el 10 y el 20 por ciento de los hablantes de alguna lengua indígena en el país²⁸.

La 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 la siguiente sección presento de manera más profunda esta problemática.

²⁸ Según el XI Censo de población son un pco 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 la depauperización de campo mexicano.

4. Una propuesta analítica.

El presente trabajo puede ser definido como un *estudio de caso extenso* tal como lo considera 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 busca dar cuenta de la manera en que una serie de acontecimientos específicos en contextos también determinados se encadenan para producir una estructura social particular (Mitchell *op. cit.*: 103-104) o 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, 1998) 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). 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, 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. 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.

4.1 La socialización al interior del grupo familiar.

Los migrantes otomíes han reproducido en la ciudad muchos de los patrones culturales propios de la comunidad de Santiago Mexquititlán²⁹ y que se manifiestan dentro del contexto doméstico. Al interior de las viviendas habitan familias extensas de uno o dos jefes de familia que migraron a la ciudad hace más de quince años y que comparten la vivienda con sus hijos e hijas casados y sus nietos. La mayor parte de los hijos se han casado también con paisanos. Dentro de la casa se habla básicamente la lengua otomí, manteniéndose un patrón de organización social cooperativo para el sostenimiento familiar en el que participan todos los miembros de la familia –niños y adultos–. Sin embargo, a diferencia de lo que sucede en Santiago –comunidad

²⁹ Santiago Mexquititlán es una comunidad otomí que se encuentra en el suroeste del Estado de Querétaro y pertenece al municipio de Amealco. Los censos de 1980 y 1990 calculan que posee una población de al menos 15 mil habitantes, de los cuales el 96% son hablantes de otomí. Santiago ha sido una comunidad de importante tradición migratoria desde los años 50, primero al Distrito Federal, después a otras ciudades del País y últimamente también al sur de Estados Unidos. Poseen una serie de redes de migrantes que ha dado lugar –en el D.F. – a fuertes organizaciones de artesanos. En Guadalajara se mantienen como enclave relativamente hermético y endogámico (Martínez-Casas, 1998).

esencialmente agrícola— la actividad básica es la elaboración y comercialización de artesanías y frituras en la vía pública. Es en el contexto familiar donde se establecen las primeras relaciones sociales de los más jóvenes y donde se producen los primeros intercambios de los individuos con su grupo. Para estos otomíes, ser parte de la familia es un valor primordial que se debe resguardar a toda costa. El valor de cada individuo sólo se mantiene en función de su pertenencia al grupo mayor que constituye la familia extensa bajo la rectoría de un antepasado común.

4.2 Segundo dominio de interacción al interior de 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 Tlaquepaque³⁰. 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 residencia³¹. 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

³⁰ Además de los asentamientos en Las Juntas 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 El Ferrocarril.

³¹ 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.

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.

4.3 Relaciones establecidas –más allá de las relaciones con su propia comunidad lingüística– con vecinos y comerciantes, tanto en sus barrios como en las zonas en las que acostumbran realizar la venta ambulante.

El grupo de vecinos y compañeros de trabajo está constituido 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 esto 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. Las relaciones a este nivel resultan mucho más complejas que las dos 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 son los más despreciados– hasta la más ambigua que se presenta con sus vecinos no-indígenas, quienes los miran con una mezcla de desprecio y extrañeza por sus diferencias con ellos.

4.4 Interacción discontinua, pero no por ello menos importante, con sus paisanos en la propia comunidad de Santiago Mexquititlán.

Los migrantes son los principales responsables de proveer de liquidez monetaria

a su comunidad. Siempre se quedan uno o más miembros de la familia extensa en Santiago mientras los demás se distribuyen por el país, pero el vínculo real y simbólico con su pueblo es muy fuerte. A diferencia de lo que se ha escrito para otros grupos como el mixteco que envía dinero a Oaxaca pero no visita la zona, los otomíes de Santiago procuran visitar su tierra lo más frecuentemente posible y realizar allí el mayor número posible de los ciclos sociales asociados a la reproducción (nacimiento, matrimonio y muerte)³². Además, dado que el sistema de cargos de la comunidad se reparte entre quienes se quedan y los que viven fuera, este tipo de relaciones simbólicas es muy complejo. En la comunidad hay que mostrar que se sigue siendo otomí, pero también se debe dejar ver que ya se es urbano. Básicamente se interactúa en otomí, pero no son raras las conversaciones bilingües, especialmente entre los hombres jóvenes y los niños nacidos en la ciudad. Cuando se trata de negociar la participación en festividades comunitarias frente a figuras de una jerarquía mayor como los parientes (consanguíneos o rituales) se dan casos de preguntas en otomí que son respondidas en español por los migrantes. Situaciones comunicativas semejantes dentro del espacio doméstico se da exclusivamente en otomí. Este fenómeno incluso ha permeado a los jóvenes que no han salido de la comunidad pero copian algunos de los patrones interactivos de los migrantes que regresan. Este especial intercambio de modelos culturales es una de las situaciones analíticas que pienso que podrían dar mucha información sobre la resignificación cultural.

4.5 Interacción de los migrantes con la sociedad urbana.

Este quinto dominio que propongo es mucho más vago que los demás, pues aquí los migrantes son prácticamente invisibles e ignorados en la ciudad en la que se mueven y comercian, pero sin embargo, adoptan estrategias, cuyo análisis es sumamente importante para ver la refuncionalización de su mundo de significados. Se

³² Mas adelante presentaré una breve descripción de la realidad migratoria en el municipio de Amealco, Qro. de donde provienen mis informantes.

pudiera pensar que son escasos los intercambios con la sociedad urbana distinta a la compuesta por sus vecinos, y quizá así sea, pero dichos intercambios son continuos e implican el desarrollo por parte de los migrantes de una serie de competencias sociales que no aprenden dentro de su grupo familiar y comunitario. En la ciudad hay que comunicarse en español, pero a veces sirve hablar otomí ante los potenciales compradores como una estrategia para fijar precios. Los hombres viajan solos por algunas zonas de la ciudad, pero las mujeres y los niños siempre andan en grupo, lo que permite que los varones se mimeticen un poco más que las mujeres. No en balde al referirse a los indígenas urbanos en la Ciudad de México y en Guadalajara se les identifica como “las Marías”, siempre cargadas de niños, pues son las que responden al estereotipo social del migrante indígena.

En este dominio se establecen relaciones de lo que se ha denominado en antropología “etnicidad”, es decir, aquellas representaciones sobre “el otro” que tienen de manera contrastada los grupos indígenas –casi siempre subordinados– con la llamada “sociedad nacional”. Como mencioné en el capítulo anterior la etnicidad frecuentemente implica poner en evidencia diferencias de orden cultural y socioeconómico, pero sobre todo las tensiones y contradicciones existentes en las relaciones de dominación presentes en los estados-nación (Comaroff, 1992). La pertenencia a grupos denominados “étnicos” se construye como una identidad social que implica tanto significaciones al interior del grupo, como elementos de identificación de la otredad por lo que estos sujetos en situación subordinada se someten tanto a las presiones de su propia gente como a las de los sistemas significativos externos (Camus, 2000).

4.6 Dominio de interacción con 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 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 ellas³³. Las relaciones de etnicidad, descritas en el párrafo anterior, 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.

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) permitiría 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 nos pueden servir como guía para explicar algunos de los procesos de cambio cultural que

³³ 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 proyecto.

La resignificación cultural en la migración

se dan con los migrantes indígenas en la ciudad. A continuación presentaré un esquema de los ámbitos anteriormente descritos y los temas recurrentes que aparecen durante las interacciones que se realizan en cada uno de ellos.

Dominios	Temas recurrentes
Dominio doméstico	Relaciones familiares (jerarquías y lealtades)
	Salud-enfermedad
	Dinero (uso y obtención)
	Labores domésticas
La comunidad otomí en Guadalajara	Relaciones familiares
	Relaciones de compadrazgo
	Rituales (sociales y religiosos)
	Salud-enfermedad
Relaciones laborales interétnicas	Relaciones familiares
	salud-enfermedad (en contraste)
	Dinero (intercambio, uso y obtención)
	Identidad étnica y lingüística
La sociedad urbana	Intercambio comercial
	Identidad étnica y social
	Subordinación y discriminación
La comunidad de origen	Relaciones familiares
	Relaciones de compadrazgo
	Rituales (sociales y religiosos)
	Salud-enfermedad
	Dinero (uso y obtención)
Las Instituciones: *La escuela *La Iglesia católica *El Hospital Civil *Inspectores y agentes municipales	Identidad étnica y social
	Rituales religiosos
	Salud-enfermedad (en contraste)
	Identidad étnica y social
	Subordinación y discriminación

Cuadro 1

Estos temas, que en algunos casos resultan coincidentes en función de cada dominio me permitirán posteriormente establecer la resignificación de algunos de los

componentes centrales de su cultura al contrastarlos con las coincidencias –pero sobre todo las divergencias– del modelo otomí con el dominante urbano y con sus paisanos en Santiago que no han migrado a la ciudad.

Los temas recurrentes surgieron de las entrevistas anteriormente mencionadas en las que los otomíes urbanos hablaron conmigo sobre su vida en la ciudad, sus viajes a Santiago Mexquititlán y su organización social. Al referirse a cada uno de los dominios descritos arriba hablaron de ciertos temas que asocian con interacciones sociales específicas. Algunos de los temas que los preocupan como el dinero o la salud permiten vincular dos o más dominios de interacción y es claro que en cada uno de ellos, dichos temas se resignifican de diferente forma.

A manera de ejemplo utilizaré el tema de la salud, que incluso para algunos migrantes de primera generación estuvo relacionado con su motivo de migración. Para los otomíes las enfermedades no se producen por la patología presente en el organismo de algún individuo, sino que son el resultado de relaciones sociales disfuncionales. El mal de envidia produce la diabetes y mientras no se resuelvan las tensiones, la enfermedad se agravará. Inicialmente se recurre al “sanador” que cada familia posee –ya sea en la comunidad de origen, o en menor medida, entre los propios migrantes– y se detecta tanto el mal como quien lo produce. Una parte importante de los intentos de curación consisten en buscar una intermediación entre el “envidioso” y el “envidiado”. Más adelante, si el paciente continúa agravándose, es necesario acudir a alguna institución de salud, ya sea el Centro de Salud del barrio o el Hospital Civil de Guadalajara (en ambas instituciones las cuotas de recuperación son lo suficientemente bajas como para permitirles a los migrantes costear algunas consultas). Los médicos realizan el diagnóstico y medican al paciente, pero la familia entra en conflicto pues no se atiende a todo el grupo doméstico que se encuentra igualmente afectado por la enfermedad. Finalmente, si el paciente fallece (lo cual no es raro en el caso de las

personas con diabetes que viven en condiciones de extrema pobreza) la familia refuerza su diagnóstico inicial: mientras no se solucione la envidia, el mal “pudre” al individuo y afecta con ello a la familia entera³⁴.

En las instituciones sanitarias de la ciudad, a los enfermos de origen indígena rara vez se explica su enfermedad en términos comprensibles para ellos. Por su parte los otomíes cuentan con pocos recursos lingüísticos para explicar sus dolencias y se quedan con la certeza de que el médico debe adivinar su enfermedad (como lo hacen los curanderos) y no basar su diagnóstico en un interrogatorio que, por otro lado, no pueden responder eficazmente. Finalmente, cuando el médico indica algún tratamiento les resulta difícil seguirlo pues entre otros motivos, para ellos el uso del reloj (que organiza el tiempo de las tomas de los medicamentos) es poco frecuente y además no involucran a toda la familia, por lo que rápidamente se duda de su potencial eficacia. Durante mi experiencia etnográfica he presencia más fracasos que éxitos en los tratamientos hospitalarios, mientras que los rituales indígenas de sanación cada vez incluyen con mayor frecuencia elementos de medicina institucional (como los analgésicos o jarabes para la tos) que hacen que las curaciones resulten más efectivas.

Sin embargo, estar en la ciudad tiene entre otras ventajas la facilidad de permitirles acceder a servicios de salud mucho mejores que los de su comunidad de origen y continuamente se encuentran en la disyuntiva de curarse a la manera tradicional o acudir al médico. Finalmente suelen mezclar ambos recursos pero continúan dando más crédito a los poderes curativos que involucran a toda la familia que a aquellos que sólo atienden a los individuos.

³⁴ Para el equilibrio de la economía de estas familias, el pago de médicos y medicinas implica una catástrofe en su precario gasto y en ocasiones agudiza de manera irremediable las condiciones de miseria en las que muchos de estos migrantes sobreviven.

4.7 Del holismo al individualismo: la socialización diferenciada.

Como ya lo mencioné, en cada uno de estos dominios de interacción el individuo necesita asumir su transición entre dos formas de relación, que aunque pudieran parecer inicialmente como opuestas, en realidad representan un continuo de competencias interactivas y de herramientas para la creación de nuevos hábitats de significados (Da Matta, 1987). En una de ellas el individuo se concibe más como parte de su grupo, mientras que en la otra requiere asumir, en mayor medida, su papel de sujeto individual. Louis Dumont (1966) propone la distinción entre dos tipos de organización en los grupos humanos: la holista (llamada por de la Peña (1993) corporativista) y la individualista. La primera destaca la subordinación del individuo al todo social, por lo que los lugares que al interior de un sistema jerárquico ocupan los individuos, constituyen integraciones no sólo coherentes, sino también necesarias. La segunda, nace en lo que llamamos occidente y “es fruto de una acumulación de factores que van de las invasiones bárbaras y la implantación del cristianismo al desarrollo de la tecnología de navegación y la expansión del mercado. Proclama la autonomía (la esencial separación) del individuo frente a la sociedad; más aún, sólo concibe a la sociedad como el resultado de un pacto entre individuos iguales” (De la Peña, *ibid*: 9-10). En las culturas holistas, no se niega la existencia de los individuos, sino que más bien se relativiza su valor frente al grupo, pues no se les concibe como separados de éste. Ambas formas, y sus estados intermedios, implican estrategias de socialización bien diferenciadas.

Da Matta (1987), en Brasil, aplica el modelo propuesto por Dumont y llega a la conclusión de que en ese país latinoamericano coexisten prácticas de ambos tipos de organización cultural, lo que produce estrategias especiales de funcionamiento social que distingue de manera sustancial el comportamiento de los brasileños en su casa y

La resignificación cultural en la migración

en la calle. De la Peña (*op. cit.*) considera que el análisis brasileño es relevante para la realidad mexicana por la fuerte herencia de relaciones corporativizadas que fragmentan la realidad nacional en segmentos definidos explícitamente en términos étnicos y culturales. “Y esta herencia se mantiene viva, en parte, por las contradicciones inherentes a la cultura individualista; pero sobre todo porque esta cultura entre nosotros es sólo incipiente e imperfecta” (*ibid*:10-11)³⁵.

Como lo mencioné previamente, parto de la premisa de que, antes que nada, la cultura significa y esta significación se construye en la interacción social cotidiana, de tal manera que cada grupo maneja un modelo cultural que continuamente actualiza sus significados en la vida cotidiana de sus usuarios y en cada uno de los hábitats que le resultan pertinentes. Incluso, al interior de cada grupo social son los diferentes ámbitos de interacción los que van a permitir resaltar alguno de los rasgos (o conjunto de rasgos) significativos que se comunicarán en cada oportunidad (De la Peña, 1998).

La particular composición étnica y cultural presente en nuestro medio implica también una especial forma de negociación de los significados y de las identidades. Tal como lo propone Bakhtine (1977), la significación (tanto discursiva en particular, como cultural, en general) es producto de la negociación entre los sujetos inmersos en ella. Seguramente los diferentes patrones propios de las culturas holistas e individualistas condicionan un proceso de adaptación de estrategias diferenciadas en esta negociación³⁶. Es probablemente durante la socialización primaria que dichas estrategias se ponen de manifiesto en su forma más evidente (Berger y Luckmann,

³⁵ A pesar de que la propuesta original de Dumont es fundamentalmente dualista, la relectura que de ella hacen DaMatta y De la Peña permite proponer una forma de estados intermedios entre los extremos descritos en el modelo original. Mi propia mirada implica también el tránsito condicionado al contexto de estas dos cosmovisiones, lo que genera una rica fuente para el análisis cultural. Es por eso que elegí analizar los diferentes niveles de interacción en los cuales se involucran los migrantes, ya que es precisamente en estos diferentes niveles de interacción que se comportan de manera más o menos individual o colectivizada.

³⁶ Por ejemplo, la organización familiar, tema que será analizado en el documento final del doctorado con mayor detalle.

1991), debido a que a las nuevas generaciones se les están enseñando, en ese proceso, las competencias utilizadas por cada cultura para llevar a cabo la negociación necesaria para la construcción de sistemas significativos (Ochs, 1996)³⁷. Especialmente en la situación de migración es probable que se marquen de manera más obvia las diferencias entre una cultura predominantemente holista (como Galinier, 1990, propone que es la otomí), y un esquema individualista típico de las ciudades modernas e industrializadas, hacia donde busca arribar Guadalajara³⁸.

La distinción entre holismo e individualismo no sólo implica una manera diferente de organización social, representa también una cosmovisión diferenciada, para la que, el análisis de la cultura y de la lengua puede dar mucha información (Hanks, 1996). Elementos culturales como la organización familiar, las concepciones del tiempo, el espacio y las relaciones entre la vida presente y los antepasados se pueden analizar bajo esta perspectiva para mostrar la integración de un sistema significativo de tipo predominantemente holista, ya que son dominios privilegiados de análisis de la estructura social. Además, la manera en que este sistema entra en conflicto con la visión urbana del mundo permitirá mostrar sus diversos componentes, y ayudará a descubrir por qué se mantienen algunos de sus rasgos y por qué se resignifican otros para ser funcionales en una sociedad básicamente individualista. Lo que se propone con los ámbitos analíticos planteados anteriormente es poder dar cuenta de las diferentes estrategias que –oscilando entre el holismo y el individualismo– tienen que utilizar los otomíes migrantes en la ciudad.

Para Da Matta (1987), el individuo se comporta en su casa (lo que se podría también denominar como su espacio privado) como persona, porque pertenece a un

³⁷ Además, como lo propone Lucy (1994) a partir de la hipótesis de Whorf, las particularidades culturales presentan marcas más o menos estructuradas en las diferentes lenguas. Así, el discurso se convierte en una fuente privilegiada de análisis para el establecimiento de rasgos culturales, como se menciona en una nota anterior.

³⁸ Para una discusión sobre las relaciones entre la estructura social y la organización simbólica ver Levinson (1996).

La resignificación cultural en la migración

grupo que lo contiene, mientras que en la calle (o el espacio público) es un ser anónimo que debe buscar sobrevivir individualmente. En la casa es un miembro de la familia con un rol especial, en la calle es únicamente *él mismo*. De la Peña (1993), propone que las comunidades indígenas en México mantienen un comportamiento corporativizado semejante tanto en su dominio privado como en el público por lo que requieren de agentes de intermediación entre ellos como grupo y la sociedad nacional. Estos agentes de intermediación se caracterizarían por dominar ambas competencias culturales: la del mundo indígena holista y la del mestizo de tendencia individualista, para poder funcionar como vínculo entre ambas miradas del mundo. En la ciudad, los indígenas mantienen esa tendencia corporativizada, aunque sea más bien el paisanazgo y no la identidad étnica el factor de cohesión según algunos (ver Mora, 1994; Hirabayashi, 1985; Méndez y Mercado, 1985). Uno de los objetivos del presente trabajo es determinar si entre los otomíes migrantes existe la necesidad de la intermediación, y si ésta se da, establecer las características de estos intermediarios y su relación con el grupo.

Entre la estrategia holista descrita por Dumont para la sociedad de castas de la India y el mundo individualista del capitalismo, existe un continuo de posibilidades de organización social. De este modo, en investigaciones sobre migración indígena a las ciudades (ver Bastos, 1997; Camus, 1998; 2000), se observa, por ejemplo, que en Guatemala, además de la filiación a la comunidad de origen, están presentes otros factores identitarios que condicionan la particular organización asumida por los diferentes grupos étnicos en la ciudad³⁹. Lourdes Arizpe (1976) señala, en el caso particular de los otomíes de Santiago Mexquititlán, que se comportan de una manera mucho más corporativizada que los mazahuas al migrar a la Ciudad de México. Para Arizpe (1976) los otomíes de Santiago Mexquititlán resultan mucho más resistentes a la incorporación de estilos de vida típicamente urbanos como son el contratarse en la

³⁹ Algunos de los elementos destacados por Camus son la lengua y el vestido, que tienen un valor identitario que trasciende con mucho a la filiación comunitaria.

La resignificación cultural en la migración

industria de la construcción o en sector industrial, a diferencia de sus vecinos mazahuas que son considerados unos albañiles hábiles y confiables. En general, en las entrevistas que he realizado he encontrado una fuerte resistencia a servir para algún patrón, argumentando, entre otras cosas, la importancia de mantener a la familia unida. El comercio en la vía pública les permite organizar el trabajo con la participación de niños y adultos del grupo doméstico. Es probable que los otomíes de Querétaro terminen organizándose de una manera especialmente corporativistas y es por eso que su comportamiento en la ciudad no responda a las descripciones que se han hecho de otros grupos étnicos igualmente migrantes (Serna, 1996)⁴⁰. Lo anterior subraya la importancia del estudio de su estructura social y de la manera en que conciben al mundo. Pienso que el conocimiento de la forma como se organiza su sistema significativo en los diferentes contextos de interacción puede ayudar a comprender mejor los rasgos de las culturas con fuerte tendencia holista. Como plantea Goffman (1961) la identidad en los contextos multiculturales cada vez depende más de la forma en la que los individuos *se presentan* ante el resto de la sociedad y yo añadiría que estas formas de *presentación* difieren en los distintos contextos de interacción y en las estrategias de socialización que éstos implican.

⁴⁰ Serna (1996) encontró –comparando los estilos migratorios de mestizos e indígenas del municipio de Amealco– formas muy diferenciadas de ejercer la migración. Los otomíes se mudan “en familia”, mientras que los mestizos dejan en el pueblo a casi todos y sólo salen algunos con la finalidad de completar el ingreso familiar.

5. A manera de contexto: Santiago Mexquititlán como comunidad de origen

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 México⁴¹. Según sus propios habitantes y datos censales de 1980 y 1990, la comunidad cuenta con 15,000 pobladores⁴² ubicados en el Valle de Santiago que se encuentra dividido 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)⁴³. 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 y con el de las comunidades mestizas del municipio, probablemente como resabio de las políticas de “estancias” de la colonia (Galinier, 1990). En documentos de los siglos XVI y XVIII se hace constar la existencia del pueblo de Santiago (entonces Ixtapa o Mestitlán) que se

⁴¹ Más adelante se incluye mapa.

⁴² 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 Idefonso Tulpetec.

⁴³ 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.

La resignificación cultural en la migración

encuentra constituido como “república de indios” creada a partir de la expulsión de indígenas otomíes provenientes de Michoacán y el Estado de México hacia tierras altas:

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.

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 Mesquititlán, 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...⁴⁴

⁴⁴ Paleografiado y compilado por Héctor Samperio Gutierrez.

La resignificación cultural en la migración

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



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 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 70 (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 es relativamente baja, 38 habitantes por kilómetro cuadrado (Arizpe, 1976)⁴⁵ 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.

Al ser propiedad privada, la tierra, en principio, podría ser heredada a todos los hijos; sin embargo, la tradición indica que debe heredar el hijo varón más pequeño (Galiniér, 1990). Leach (1976) propone una lógica a dicha decisión para el caso de los Kachin de la Alta Birmania. Si el heredero es el hijo más joven, 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 muerte⁴⁶. 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.

⁴⁵ 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.

⁴⁶ Las familias otomíes, como mencioné anteriormente mantienen un patrón de organización exyenso en el que conviven al menos tres generaciones en cada hogar. Los hijos al casarse llevan a la cada 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 heredará la tierra y la casa familiar).

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 permitiría vivir a toda la familia (nuclear) de las ganancias de la cosecha, salvo en los años “malos” en los cuales la producción de maíz se ve afectada por fenómenos climatológicos (*ibid*: 31). Esta autora encuentra que una buena parte de la migración de 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 1930 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

La resignificación cultural en la migración
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 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 del pueblo. (ibid: 84)⁴⁷.

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 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

⁴⁷ 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.

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, 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 como hablamos, pero de que 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” (*ibid*: 90). Lo anterior lo pude constatar en una de mis visitas a Santiago, cuando el cura de La Torre, pequeña comunidad adyacente que cuenta con parroquia⁴⁸ 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, tuvimos que hacerlo de pie en una mesa 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

⁴⁸ 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 y Tulpetec (las tres principales comunidades otomíes del municipio de Amealco) deben acudir a solicitar servicios religiosos a la pequeña comunidad mestiza.

niños intentó servirse y apareció una mano que rápidamente retiró la salsa de nuestro alcance.

Esta relación tensa y desconfiada llevó el pasado 5 de febrero de 1998 a un grupo 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 Querétaro⁴⁹. 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 provoca 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. La cantidad de dinero que circuló 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 el mal año.

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 Monterrey⁵⁰. 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

⁴⁹ *La Jornada*, 6 de febrero de 1998.

⁵⁰ Más adelante, en la sección etnográfica, ampliaré la información sobre el vínculo que mantienen los migrantes con Santiago Mexquititlán.

les otorgué un predio que tienen invadido desde los años ochenta en la colonia Roma. Sin embargo, el 4 de abril de 1998, según la 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 sobrevivir⁵¹. Este caso de los otomíes de la colonia Roma, es una muestra de la manera en que la ciudad tiende a marginar a estos grupos de inmigrantes.

Las muñecas de trapo con las que comercian en diversas ciudades del país, especialmente México, Guadalajara, Querétaro y algunas playas, fue una artesanía que se les enseñó a elaborar en los talleres protegidos que organizó el Departamento del Distrito Federal en los años setenta en tiempos del presidente Echeverría. En estos talleres se pretendía alfabetizar a las mujeres mazahuas y otomíes además de enseñarles la elaboración de muñecas inspiradas en los propios bebés de estas etnias (Pellicer, 1988). Posteriormente, el patrón de las “monas” –como ellas mismas las llaman– se extendió a Santiago, en donde se comenzaron a fabricar para ser vendidas en la ciudad. Actualmente incluso el Centro Artesanal de la Ciudad de Querétaro utiliza la imagen de estas muñecas con trenzas multicolores y pañales en sus anuncios. La versión original incluía un gorro de manta bordado, pero luego se sustituyó por las trenzas de colores de las mujeres adultas que requerían menos trabajo y resultaban más económicas.

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:

⁵¹ La Jornada 5 de abril de 1998.

Ellos tienen lana de sobra y nosotros no tenemos nada.

Rosa.

Después del trabajo de Arizpe, poco se ha investigado migrantes otomíes de Santiago Mexquititlán. Pellicer (*op. cit*) realizó un estudio sociolingüístico con mujeres de esta etnia en los talleres del DDF, encontrando que a diferencia de las mazahuas que tendían a integrarse rápidamente a la cultura urbana, las mujeres otomíes eran más resistentes al cambio y tendían a utilizar su lengua materna en más contextos que las mazahuas, específicamente durante la socialización con sus hijos. La percepción de las autoridades gubernamentales en relación con estas mujeres conocidas como “Marías” y popularizadas en el imaginario nacional por el peculiar personaje de la “India María” era que las mazahuas resultaban mucho más dóciles a la aculturación que las otomíes. Por este motivo, la tienda de artesanías que funcionó por dos sexenios en la Ciudad de México –en la zona de San Angel, junto al mercado de las flores– para comercializar las artesanías elaboradas en los talleres del DDF, se llamó “Mazahua”, a pesar de que una buena parte del trabajo era elaborado por mujeres otomíes, que 25 años después y en varias zonas del país continúan confeccionando y vendiendo sus muñecas de trapo.

Los patrones migratorios de los otomíes del municipio de Amealco, tal como lo ha encontrado Serna (1996) 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 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, la otomí también está influenciada por su particular modelo cultural y por las estrategias específicas de significación 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.

Bibliografía

Abramo-Lauff, Marcelo (1998). Pefi götö pa ya tsita. El sistema de cargos y la función simbólica del gobernador entre los ñõñhu de Santiago Mexquititlán, amealco, 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).

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 Marias*. Septesentas, SEP, México.

Avila Plafox, 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.

Bakhtine, M. (1977) *Le marxisme et la philosophie du langage*. Les editions de Minuit, Paris.

Barth, Fredwerick (1969) *Ethnic groups and boulderies*. The social organization of cultural difference. Scandinavian University Press, slo.

Bastos, S. (1997) *Jefatura de hogar, trabajo y conflicto. El caso de los mayas de Ciudad de Guatemala*. Trabajo final del seminario sobre género, migración y reestructuración social CIESAS occidente.

Bastos, Santiago (1999) Concepciones del hogar y ejercicio del poder. El caso de los mayas de Ciudad de Guatemala. En Gonzáles de la Rocha (Coord.) *Divergencias del modelo tradicional: Hogares de jafatura 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.

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.

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.

Comaroff, John and Comaroff, Jean (1992) *Theory, Ethnography, Historiography*. Westview Press.

DaMatta, Roberto (1987) *A casa & a rua*. Guanabara, Rio de Janeiro.

De la Peña, G. (1993) Individuo, étnia, nación: paradojas y antinomias. En Fernando Salmeón (comp.) *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 la *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*, Valladolid. Pp. 101-129.

De la Peña, Guillermo (1999) Territorio y ciudadanía étnica en la Nación Globalizada. En *Desacatos*. CIESAS; México. Num 1: 13-27.

Dumont, Louis (1966). *Homo hierarchicus. Essai sur le systeme des castes*. Gallimard, París.

Duranti y Goodwin (1994) *Rethinking Context*. Cambridge University Press.

Eco, Umberto (1978) *Tratado General de Semiótica*. Editorial Nueva Imagen. México.

Eriksen, Thomas Hylland (1993) *Ethnicity and Nationalism*. Pluto Press, Finland.

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.

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) *Ruaway 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, Ervinf (1961) *Encountes*. Penguin University Books, London (ed. 1972).

Goodenough, Ward (1971) Cultura, Lenguaje y sociedad. En J. S. Kahn (ed. 1974) *El*

La resignificación cultural en la migración
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.

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.

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.

Hannerz, Ulf (1992) *Cultural complexity*. Part I Columbia University Press, Nueva York. pp.5-99.

Hannerz, Ulf (1996) *Conexiones transnacionales. Cultura, Gente, Lugares*. Frónesis Cátedra. Universidad de Valencia. (ed. trad. 1999)

Hanks, William (1996) Lenguaje form ans communicative practices. En Gumperz y Levinson (eds.) *Rethinking linguistic relativity*. Cambridge University Press. U.K. (pp. 232-270).

Hekking, E. (1995) *El otomí de Santiago Mexquititlán: desplazamiento lingüístico, préstamos y cambios gramaticales*. IFOTT, Netherlands.

Hirabayashi, Lane (1985) Formación de asociaciones de pueblos migrantes a México: mixtecos y zapotecos. En *América Indígena*. Num. 3:579-598.

Holland y Quinn (1987) *Cultural models in Language and Thought*. Cambridge University Press.

Jakobson, Roman (1963) *Ensayos de lingüística General*. Seix Barral, Barcelona (trad. y

ed. 1975).

Leach, E. R. (1976) *Cultura y Comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Ed. siglo XXI, Madrid (trad. 1978).

Lestage, Françoise (1998) 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).

Lotman, Yury (1999) *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Gedisa, Barcelona.

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).

Martínez-Casas, Regina (1997) *El nacimiento de la significación: un estudio sobre la adquisición temprana del lenguaje*. Tesis para obtener la licenciatura en lingüísticas. Escuela Nacional de Antropología.

Mayer, Philip (1970) *Socialization. The approach from the social anthropology*. A.S.A. Monographs, Tavistock Publications, London.

Mead, George Herbert (1934) La mente, el Yo y la sociedad. A partir de un resumen e interpretación realizada por Leonard Broon y Philip Gelznick en *Sociología. Un texto con lecturas adaptadas*, México, compañía Editorial Continental, 1971 pp. 130-134.

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).
- Mitchell, Clyde J. (1956) *The Kalela Dance*. 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*. Techers 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.
- 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.
- Ochs, Elionor (1996) Linguistic resources for socializing humanity. En Gumperz y Levinson (eds.) *Rethinking linguistic relativity*. Cambridge University Press. U.K. (pp. 407-437).
- 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).
- 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.

Roseberry, William (1989) *Anthropologies and Histories: essays in cultures, history, and political economy*. Rutgers University Press.

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).

Serna, Alfonso (1996) *La migración en la estrategia de la vida rural*. Universidad Autónoma de Querétaro.

Saussure, Ferdinand (ed. 1988) *Curso de Lingüística General*. Editorial Fontamara, México.

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.

Schütz, Alfred (1930) *La construcción significativa del mundo social*. Ed Paidós, Barcelona. Ed. 1993.

Simon, Josef (1989) *Filosofía del signo*. Gredos, Madrid (ed. y trad. 1998).

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 (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.

Van de Fliert, Lydia (1988) *Otomí en busca de la vida*. Universidad Autónoma de Querétaro, México.

Valenzuela, José Manuel (1998) *El color de las sombras. Chicanos, identidad y racismo*. COLEF, México.

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*. Universidad de Guadalajara.

Whorf, Benjamin (1957) *Language, Thought and Reality*. The MIT Press (ed. 1997).