

01081

1

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLOGICAS

IDENTIDAD Y CAMBIOS CULTURALES EN UNA
COMUNIDAD MAZAHUA DEL EDO. DE MEXICO.
EL CASO DE SAN ANTONIO PUEBLO NUEVO.

T E S I S

Que para obtener el grado de
DOCTORA EN ANTROPOLOGIA

presenta

MARIA EUGENIA CHAVEZ ARELLANO

23/05/2001

TUTOR: DR. RAFAEL PEREZ-TAYLOR



MEXICO, D. F.

2001



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Para Ivan y Oscar por el tiempo que les robé para realizar y concluir este trabajo.

Para Juan Manuel por todo lo que hemos compartido y seguramente seguiremos compartiendo durante mucho tiempo.

AGRADECIMIENTOS

El producto final del trabajo de investigación que hoy se presenta como tesis de grado, es una responsabilidad absolutamente mía. No obstante, el primer reconocimiento que deseo hacer va dirigido a los habitantes de San Antonio Pueblo Nuevo, quienes desde 1991 me permitieron acudir a su comunidad y tener largas estancias entre ellos. Especialmente a los miembros de la familia Maya, cuya casa fue también mía durante varios meses continuos y en diferentes periodos de mediana duración hasta 1998, fecha en que realicé la última visita de “trabajo formal” al lugar. De manera especial debo mencionar al señor Juan Remigio y al profesor Fernando González, que fueron tan cordiales y tuvieron gran disposición para conversar conmigo. No podría mencionar a cada una de las personas que conocí allá y con quienes platiqué, compartí comidas, fiestas y viajes, puesto que seguramente dejaría a más de una fuera de la memoria. **A todas y cada una de las personas originarias de Pueblo Nuevo**, vivan ahí o en la ciudad de México, se acuerden o no de mí, va mi principal agradecimiento, entre otras cosas por haberme entremetido en sus espacios cotidianos tratando de comprender e interpretar el sentido de sus vidas y sus actos, de sus deseos y de sus expectativas, en fin, tratando de pasar desapercibida y de ser aceptada, pero sobretodo porque entre tanto ir y venir, hablar, callar, conversar y opinar, seguramente ni ellos ni yo, somos exactamente igual que antes de conocernos.

Después de ellos, los agradecimientos más importantes van dirigidos a mi tutor, el Dr. **Rafael Pérez-Taylor Aldrete**, por sus conocimientos y por su amistad. Precisa destacar el importante papel que tuvieron las sesiones del Seminario Permanente de Antropología Contemporánea dirigido de manera muy acertada por el Dr. Pérez Taylor, gracias a cuya dirección fue posible establecer el

puente entre los supuestos teóricos iniciales y el material empírico acuñado a largo de varios años de observación, registro y convivencia en la comunidad de estudio.

Al Dr. **Javier Torres Parés** agradezco la atención y disposición que siempre tuvo para mí y para mi trabajo, así como la atenta lectura, las valiosas observaciones y sugerencias que realizó a todos los escritos que le presenté, semestre con semestre.

Al Dr. **Franco Savarino**, debo reconocerle su siempre amplia disposición e interés hacia mi trabajo. Gracias por sus atenciones y valiosos e interesantes comentarios y sugerencias.

Una mención especial para las doctoras **Ana Bella Pérez Castro**, **Margarita Zárate Vidal** y **Patricia Pensado**, así como para el doctor **Hernán Salas Quintanar**, quienes con su gran disposición y profesionalismo realizaron la lectura de mi trabajo e hicieron invaluable aportaciones, ya que con su amabilidad y su siempre positiva actitud, me señalaron cuestiones altamente interesantes que me ayudaron mucho en la relectura y revisión del trabajo en su conjunto. Gracias también a la doctora **Beatriz Albores**, cuyos comentarios me fueron de gran utilidad.

A la **Universidad Nacional Autónoma de México** que, a través de la Facultad de Filosofía y Letras y del Instituto de Investigaciones Antropológicas, me permitió continuar mi formación académica y concluir un grado más.

También es justo reconocer que una gran parte de este esfuerzo no habría sido posible sin el apoyo de la **Universidad Autónoma Chapingo**, institución para la que trabajo y que, durante dos años, me permitió separarme de mis actividades académicas formales para dedicarme a los estudios doctorales y, de manera más específica al trabajo de campo.

Gracias también al **Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología** por el apoyo

económico de que fui objeto para los estudios de doctorado. Igualmente, gracias a todas aquellas instituciones a las que acudí en busca de información relevante para mi investigación: **Instituto Nacional Indigenista de Atlatomulco, Registro Agrario Nacional, Procuraduría Agraria de Atlatomulco y Reforma Agraria, Biblioteca Pública de San Felipe del Progreso, Biblioteca Pública de Atlatomulco, y Escuela Primaria y Escuela Secundaria de San Antonio Pueblo Nuevo.**

Las deudas de amistad son difíciles de saldar, pero es muy importante intentar comenzar alguna vez. Por esta razón debo mencionar a mi gran e incondicional amigo **Jorge Mercado Mondragón** por su amistad y solidaridad.

En el Seminario Permanente, he tenido la fortuna de compartir, con diferentes compañeras y compañeros y en diferentes épocas, la tarea común de la discusión y el análisis crítico de la teoría y de las formas de hacer antropología, a todos, gracias por lo mucho que he aprendido de ellos.

Por último, mi muy sincero agradecimiento al **Dr. Rodrigo Díaz Cruz**, profesor investigador del departamento de Antropología de la UAM Iztapalapa, por las atenciones que tuvo conmigo y los comentarios que realizó a la etapa inicial de este trabajo.

INDICE

	Página
Agradecimientos	0
Introducción	1

CAPITULO I

1. Etnicidad e indígenas en México	28
1.1 Diversidad cultural	44
1.2 Identidad nacional	50
1.3 Lo étnico – indígena y lo nacional	58

CAPITULO II

2. La identidad como problema.	67
Los indígenas y la identidad	84

CAPITULO III

3. La región mazahua	99
3.1 El escenario	101
3.2 San Antonio Pueblo Nuevo	103
3.3 Los mazahuas de Pueblo Nuevo y la Ciudad de México	131
3.4 Espacio étnico y experiencia urbana	137
3.4.1 Lo verosímil como discurso legitimado y legitimador...	139
3.4.2 El contacto en la ciudad	142
3.4.3 Los protagonistas	144
3.4.4 La organización	149
3.4.5 La calle para trabajar	152
3.4.6 Las expectativas	156

CAPITULO IV

4. Sujetos y espacios	158
4.1 Lo imaginario y la vida cotidiana	172
4.2 Quiebras y ¿resoluciones?	176
4.3 Usos y desusos de la lengua mazahua	182

CAPITULO V

5. Casa, familia y territorio	191
5.1 La casa en el pueblo	192
5.2 El pueblo como casa. Casa y unidad territorial	198
5.3 Ser mujer, ser hombre en Pueblo Nuevo	200

CAPITULO VI

6. Las fiestas religiosas	
6.1 Reproducción, mantenimiento y cambio	218
6.2 Santa Rita y San Antonio	225
6.3 Tiempo y tradición	237

CAPITULO VII

7. Reproducción y cambios culturales	246
--	-----

CONCLUSIONES	266
--------------------	-----

BIBLIOGRAFIA	i
--------------------	---

ANEXOS:	xxvi
---------	------

A) MAPAS

B) FOTOGRAFÍAS

INTRODUCCION

Encuadre

Este trabajo fue concebido a partir de una serie de interrogantes e inquietudes que quedaron pendientes al terminar la investigación que se elaboró como tesis de grado sobre *Cultura y Hábitos alimentarios en una zona mazahua del Estado de México*, para obtener la maestría en Estudios del Desarrollo Rural durante 1991 y 1992. El trabajo formal de la siguiente etapa, de hecho, fue iniciado durante los meses de octubre y noviembre de 1994 como parte de las actividades de investigación que llevo al cabo en la Universidad Autónoma Chapingo.

Uno de los aprendizajes más importantes de aquel trabajo sobre cultura alimentaria, fue que, entre los pobladores mazahuas de esta región, muchos de los rasgos que se supone *deben* definir a una comunidad indígena, tales como las tradiciones, las creencias e incluso el arraigo y orgullo étnico, se percibían profundamente penetrados de anhelos de progreso y de cambio. No obstante, la gente del lugar tiene sentido de pertenencia a su lugar, a sus consociados, antecesores y contemporáneos, de tal manera que sus experiencias cotidianas tanto familiares como de trabajo, tanto en el pueblo como fuera de él, constituyen su mundo particular de vida y lo significan constantemente. Pero si quienes pertenecen a una comunidad indígena porque han nacido ahí y porque son identificados como tales por su lengua, fundamentalmente, no se reivindicán a sí mismos como tales y más bien hallan un peso y un obstáculo en su condición étnica, de qué manera y qué sentido adquiere entonces, *la identidad* étnico – indígena para los pobladores de Pueblo Nuevo. La identidad entre los pobladores de esta comunidad no tiene que ver con la consciencia étnica que

lleva a la lucha por los derechos indígenas o con una serie de estrategias de carácter político que les permita ganar espacios en este sentido.

De manera general, este tipo de cuestiones no forma parte de las expectativas de los mazahuas de este lugar, sus prácticas se ven más orientadas hacia la superación del “atraso” a través de la adquisición de bienes materiales que simbólicamente les hagan sentir que “progresan”, al abandono de formas de vida y elementos también culturales como la lengua o la forma de vestir, que los identifiquen como indios. En este sentido, la identidad como sentido de pertenencia y los cambios culturales como expresiones inherentes a la vida misma, se fueron conformando como el tema central de este trabajo. Con base en lo anterior, el objeto de investigación fue delimitado a partir de la idea de que, a pesar de todo, la identidad está ahí y se construye desde las prácticas y experiencias de la vida diaria y, como más adelante se apunta, la experiencia de campo y el curso de la investigación me llevaron a enfocar la atención en los aspectos de la casa, el territorio y las fiestas como unidades centrales de análisis.

Si bien estoy convencida de que la separación entre las diferentes disciplinas que componen el espectro de las ciencias sociales es más bien ficticia, es también cierto que algunas de estas disciplinas más que otras, se han ocupado de la *Cultura* y han hecho de ella su objeto permanente de estudio. Tal es el caso de la Antropología Social, que a partir de distintos enfoques y en distintos momentos, ha ponderado el conocimiento de la cultura como creación humana.

Actualmente, más allá de la compatibilidad o incompatibilidad de los paradigmas para el estudio de la cultura, me parece importante señalar que yo me inscribo como parte de aquellos para quienes la cultura implica un proceso

social de producción y comunicación en donde se actúa y se significa a la vez. Por tanto, si, como señalara Geertz "el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido (...) el análisis de la cultura ha de ser por tanto (...) una ciencia interpretativa en busca de significaciones".¹ Las formas de pensamiento, las ideas y las acciones humanas, por su naturaleza, son difíciles de cuantificar, medir y predecir, de acuerdo con el modelo de ciencia positiva. Por otro lado, en muchos casos, los trabajos sobre cultura se mantienen en un nivel descriptivo, antropológicamente necesario, pero insuficiente para la comprensión del sentido de la cultura. En este sentido, me parece importante permanecer en el intento de interpretar lo visto, lo escuchado, como una forma de "desentrañar" lo que ello significa tanto para los actores de la cultura en cuestión, como para los antropólogos mismos, de tal suerte que pueda llegarse a la comprensión de los acontecimientos humanos en un espacio y un tiempo determinados.

Elegir una comunidad o un grupo de pobladores para tratar de entender por qué sus miembros son y piensan de determinada manera y no de otra, lleva implícita la idea de que nos hemos de acercar a algo diferente a nosotros, diferente a lo que somos, a lo que conocemos y a lo que entendemos. De no ser así, la banalidad de querer entender lo obvio impediría siquiera suponer que fuese interesante. En algunos casos es el exotismo, en otros el atraso, pero en todos, lo otro se presenta atractivo y promete "descubrimientos" que trascenderán lo ya establecido. Sin embargo, una de las primeras cosas que se asume al intentar elaborar un estudio que pretende conocer e interpretar aspectos de la realidad de un grupo social o comunidad, es enfrentar "in situ" los

¹ Geertz, Clifford (1987:20)

acontecimientos cotidianos de los involucrados. Además, si el objetivo reside, como en este caso, en tratar de recoger, describir e interpretar los comportamientos habituales y significativos de un grupo social, es preciso acercarse a los "imponderables de la vida real" tales como "... la rutina de trabajo diario de los individuos, los detalles del cuidado corporal, la forma de tomar los alimentos y prepararlos, el tono de la conversación y la vida social que se desarrolla alrededor ...",² pero también todo aquello que las personas puedan decir de sí mismas, de sus contemporáneos, de sus antepasados, de sus experiencias, de sus expectativas.

En este sentido, de manera general puede decirse que al referirse a sociedades indígenas, hay una necesidad de acudir al rescate de la memoria colectiva que pervive a través de la oralidad. Sin embargo, la tradición oral no resulta siempre tan elocuente como los antropólogos quisieran o, al menos no resultó para mí demasiado fácil de acceder en un principio, ya que una característica común entre los mazahuas de Pueblo Nuevo es que la gente habla poco entre sí, al menos de la manera en que uno está acostumbrado, por ejemplo a manera de intercambio de ideas o experiencias entre padres e hijos, los niños hablan poco con sus madres, ellas más bien se limitan a darles instrucciones sobre alguna actividad que quieren que los niños hagan: comprar algo para la casa o para el consumo familiar, ir a la tienda, ir con alguien a pedir algo comprado, fiado o regalado. Pareciera como si cada quien hiciera lo que quisiese y no hubiera reglas que cumplir: sobre la distribución del trabajo, sólo se dice haz esto o lo otro, se obedece, se cumple pero no necesariamente se percibe un orden. Hay un estar juntos pero cada quien independientemente. Las actividades

² Malinowski, Bronislaw (1975:36)

de las niñas y los niños en la casa son realizadas más como por imitación, pero sí se asumen: cargar a niños más pequeños, cargar de leña, cuidar de los animales, recoger la cosecha.

Si tuviese que definir de alguna manera la etapa inicial de este trabajo en el campo, la cual duró varios meses, tendría que señalar que se caracterizó por una especie de prolongado proceso de adaptación de mi parte a una forma de vida y a un lugar que sin ser demasiado extraño (por el idioma, la forma de vestir, de guisar, de vivir en familia, etc.) si representaba un ambiente distinto a mi ambiente inmediato, fundamentalmente urbano. Este proceso “adaptativo”, tan largo, llegó por momentos a ser lo suficientemente angustioso como para decidir dejar el lugar ante la angustia de haber hecho nada, aunque por otros momentos, tuve la sensación de olvidar mi objetivo de trabajo. Con el tiempo y con una serie de datos y eventos registrados a lo largo de las estancias, la tarea de comenzar a escribir una experiencia antropológica de manera ordenada, coherente, pero sobretodo académica puede llegar a convertirse en un asunto altamente complicado, especialmente si, como en este caso, se ha iniciado con la firme intención y la convicción de que el trabajo de campo antropológico lleva implícito el descubrimiento y el conocimiento de lo ajeno. Un descubrimiento de situaciones, acciones y formas de sentir y de pensar que aparecen como algo absolutamente impredecible y a la vez lleno de obviedades que, durante mucho tiempo, sólo pude registrar de manera desordenada.

Ante esto, gran parte de este trabajo se basa no únicamente en entrevistas abiertas realizadas a mujeres y hombres del pueblo durante sus actividades diarias: mientras hacían sus compras, preparaban sus alimentos, viajaban en los autobuses o vendían sus mercancías, a veces sin un guión premeditado o

forzosamente ignorado ante el desarrollo de la situación de momento; también se ha retomado el registro de conversaciones informales y de observaciones acerca de cómo a diario la gente hace cosas extremadamente rutinarias y simples como parte de su vida diaria. Levantarse muy temprano los hombres para ir a preparar la tierra, a sembrar, a cosechar cuando es el caso (zacate o maíz) o a vender mercancías de rancho en rancho (*ranchear*) o poner los puestos o abrir la tienda. Las mujeres a cargo de una familia, sean o no casadas, prenden el fuego y comienzan temprano a echar tortillas previa molienda del maíz en el molino del pueblo. Cuando hay animales, los niños o niñas van a cuidarlos al monte, actividad que se lleva a cabo como parte de la manera en que deben ocuparse los niños. Si algunos van a la escuela, se alistan y se van. La entrada a la escuela es a las 9 a.m., aunque no es un horario necesariamente respetado por la gente. Puede ser que lleguen a diferentes horas, dependiendo de alguna actividad que tengan en casa o porque simplemente no es una cuestión que parezca primordial de cumplir.

Las mujeres casadas suelen estar mucho en su casa, salen sólo para compras en el mismo pueblo, en el centro o ir de vez en cuando tal vez un día a la semana a San Felipe para comprar lo que venden, siempre acompañadas de sus hijos. Muchas, venden dulces fuera de sus casas si viven en el centro o a manera de puestos ambulantes, en petates, fuera del panteón o cuando hay una fiesta religiosa fuera de los oratorios y alrededor del lugar donde se realiza la celebración de la comida. También venden pulque que cargan en grandes recipientes plásticos de 20 litros, generalmente producto de los magueyes que se hallan en sus terrenos (parcelas y rededor de las casas). Hay un alto consumo de panes y galletas empaquetados y frituras. En las tiendas de las casas del rededor

de la plaza, dos tiendas son las más grandes e importantes, las que venden más y donde la gente se abastece de cantidades pequeñas de frutas o legumbres para los guisos del día: cebollas, azúcar, aceite (por cuartos y medios litros). Gustan mucho de comprar queso crema, huevos y refrescos embotellados. Desde hace aproximadamente diez años iniciaron la costumbre de vender gallinas ponedoras de desecho, las cuales son surtidas por camiones que llegan desde Jalisco al pueblo una vez cada semana o cada dos semanas. Estos animales se venden vivos por pieza o por montones de cuatro y los compran los indígenas que viven en los barrios para alguna comida de celebración: bautizo o cumpleaños. Actualmente siguen vendiendo los pollos viejos, pero además, en algunas tiendas se ofrece trigo en grano para preparar tortillas que algunos las hacen en una combinación de tortillas de maíz mixtamalizado al cual le agregan trigo crudo y molido para hacer las tortillas. Esta es una muy reciente costumbre -por primera vez lo vi durante el invierno de 1998- que llevaron unas señoras que aprendieron a hacer tortillas de harina en México.

Hay muchas madres solteras jóvenes (entre 20 y 30 años) con uno o más hijos en cuyo caso muchas veces son de padres diferentes. No existe mucho problema al respecto, salvo que entre las muchachas se suelen criticar cuando los hombres con quienes tienen hijos son casados. Las que no salen para vivir en otro lado son generalmente las que se convierten en madres solteras. También es muy común que los señores tengan más de una mujer: la esposa y otra con hijos. A veces comparten sus tiempos entre la casa de la primera mujer y la segunda. En fin, una serie de acciones y experiencias dan sentido a la vida de la gente que vive en San Antonio Pueblo Nuevo.

Precisa subrayar, como se menciona al inicio, que el objeto de la investigación fue construido sobre la base de una experiencia de campo previa con los pobladores de esta comunidad, cuestión que me permitió abrir una serie de incógnitas referentes a la conservación de tradiciones, a la incorporación de las sociedades agrarias indígenas a contextos nacionales, a las formas en que los miembros de estas sociedades adoptaban y se adaptaban a los estilos de vida urbanos, modernos y a los “beneficios” del desarrollo, entre otras cosas.

La movilidad física que caracteriza a los originarios de este lugar, obligó a que el trabajo de campo no se limitase al ejido de Pueblo Nuevo. La larga permanencia inicial en el lugar y posteriormente las continuas visitas en distintas épocas del año durante por lo menos 7 años, me llevaron a centrar la atención en aquéllas personas que, siendo originarias del lugar, llegaban esporádicamente al pueblo y realizaban estancias cortas en épocas muy específicas o para eventos comunales importantes como la fiesta patronal o alguna mayordomía. De esta forma, fue posible identificar diferencias entre los pobladores mazahuas de este lugar: los que nunca han salido del pueblo o del municipio para trabajar o vivir; los que viven en el pueblo pero que debido a la relación que tienen con conocidos o familiares, viajan constantemente para emplearse eventualmente por temporadas más o menos cortas o simplemente para visitar a “los que viven en México”; los que han hecho de la ciudad de México o sus zonas suburbanas su residencia permanente y sólo llegan al pueblo para la celebración de las mayordomías, día de muertos o eventos especiales como bodas de parientes o velorios.

Aunque me tocó presenciar y asistir a diversos eventos como cumpleaños, 15 años, bautizos e incluso entierros, fue durante las fiestas religiosas comunales

que tuve la experiencia de conocer y acercarme a los dos últimos tipos de personas: aquellos que realizan su vida entre el pueblo y las ciudades. Con el tiempo y como resultado del interés que estas personas manifestaban al hablar de sus éxitos económicos fuera del pueblo, así como por la devoción mostrada por los compromisos religiosos, decidí ampliar el radio de acción y combinar el trabajo de campo con la gente que vive y trabaja en el Distrito Federal, especialmente con los comerciantes que laboran en distintos puntos del Centro Histórico. De esta forma, los testimonios y registros etnográficos de esta investigación estuvieron enmarcados por dos escenarios: el pueblo y la ciudad. Y, tal como se señala en el capítulo cuatro, el cambio de espacio físico significó una diferencia sustancial en la relación personal que tuve con la gente.

La recolección de datos para cubrir el objetivo del presente trabajo consistió en una revisión documental acerca de datos estadísticos generales sobre la región, diversos antecedentes en el estudio de la población mazahua, tales como tesis, artículos, memorias y archivos, de los cuales, los documentos que se hallan en el Registro Agrario Nacional resultaron fuentes de gran interés que me permitieron realizar un primer acercamiento a la reconstrucción de la formación del ejido.

Otra etapa importante en esta tarea fue la que se realiza directamente en la comunidad y para la cual se utilizaron diversas técnicas antropológicas:

1.- Entrevistas a profundidad: Los testimonios orales obtenidos de entrevistas formales y de conversaciones informales, fueron una fuente importante de análisis. Estas entrevistas y conversaciones se realizaron tanto de forma individual como en entrevistas colectivas entre 1995 y 1997. Los registros grabados de las entrevistas individuales tienen en promedio una duración de dos

a siete horas y en varias ocasiones se realizaron en sesiones distintas y en diversas épocas del año. Las que llamé “entrevistas colectivas” corresponden a registros grabados de conversaciones informales con mujeres y con hombres, durante reuniones en las tiendas, en el centro de salud, en la plaza, en alguna fiesta y en los puestos de venta en la ciudad de México. En la parte final de este trabajo se hace una relación de los datos generales de las personas entrevistadas, así como de las fechas durante las cuales se hicieron las grabaciones y los registros, con el objeto de proporcionar un contexto de los informantes. En los casos en que no se indican los nombres de los informantes, fue a petición expresa de ellos, ya que en todos los casos se les pidió autorización para usar sus nombres.

2.- Observación directa: La observación directa de los hechos cotidianos se llevó a cabo en dos etapas: la primera de ellas fue la que me permitió el registro de mis primeras experiencias y la descripción física más elemental del lugar y los comportamientos evidentes de la gente. En un segundo momento, la llevé a cabo como una forma de constatación de lo que los informantes revelan en las entrevistas y conversaciones más o menos formales. Es decir, me sirvió para contrastar las expresiones espontáneas con lo que se declara en un cuestionamiento directo y formal o en una entrevista más o menos dirigida a obtener información específica.

3.- El diario de campo: En él se registran no solamente los resultados de la observación directa de los acontecimientos, sino las conversaciones que se tienen con la gente a lo largo de la jornada y que por obvias razones no pueden grabarse en el momento.

Sobre la teoría y el método

Ante un objeto de trabajo que se halla más cercano a las ideas, sentimientos y experiencias que las personas manifiestan en acciones cotidianas, surge el problema de cómo explicar no únicamente las causas formales, materiales o eficientes de los cambios culturales y la identidad individual y colectiva, sino, intentar la búsqueda del sentido de ser en ese lugar y en ese grupo indígena en particular (ser mazahua en Pueblo Nuevo) en un momento histórico determinado.

La identidad como una especie de lugar común en los trabajos antropológicos ha tendido a la explicación de las formas evidentes que señalan y permiten reconocer a los miembros de un grupo social a partir del vestido, la lengua, la comida, las fiestas, las celebraciones religiosas, entre otras.

Es posible señalar que las causas formales y materiales de estos atributos evidentes pertenecen a un nivel de explicación necesario, pero no suficiente, para comprender y explicar por qué y cómo a través del tiempo la gente parece continuar de manera casi estática, una serie de costumbres y tradiciones que les resguardan como grupo y les mantiene incontaminados de formas culturales alternas, a las cuales pareciera no querer acceder o aceptar. Las explicaciones más socorridas anclan sus argumentos en la resistencia cultural como resultado de una conciencia extrema de pertenencia y de exaltación de los propios valores culturales en los marcos de las desigualdades generadas a partir del otrora llamado Modo de Producción Capitalista, que no sólo dio lugar a estas diferencias, sino que existía en virtud de ellas. Sin embargo, es poco atendido el

ámbito de la comprensión del sentido de ese arraigo étnico y territorial en el contexto de la vida moderna, de tal forma que permita al antropólogo identificar elementos relacionados con el significado que para algunas personas puede tener, por ejemplo, reconocerse indígena y deber asumirse como tal en circunstancias específicas, o de elegir trabajar en el comercio ambulante urbano y no como asalariado, entre otras cosas. Como escribió Geertz:³ “Es por lo menos uno de los trabajos del etnógrafo (desde mi punto de vista el más importante) poner la atención, de manera particular, a los significados. No podemos vivir la vida de las otras personas y es inadecuado tratar de hacerlo. Pero podemos escuchar lo que en palabras, en imágenes, en acciones, ellos dicen sobre sus vidas.”

México como un país de profundos contrastes culturales, étnicos y de clase y, a la vez inmerso en la modernidad como una forma de vida deseable y posible, es un ejemplo de la alta complejidad existente de las sociedades participantes de lo que Wallerstein llama *sistema mundo*.⁴

La mexicana, se vuelve una realidad altamente compleja no sólo por ser un país reconocidamente occidental y modernizado, sino por la existencia de un gran número de culturas que cohabitan en el mismo territorio. Lo urbano y lo rural, lo mestizo y lo indígena son ejemplos de dualidades que caracterizan parcialmente la heterogeneidad de nuestro país, ya que los contrastes de desarrollo económico también están presentes al interior de los paisajes urbano o rural.

³ Geertz, Clifford (1986:373) El original en inglés, traducción mía.

⁴ Wallerstein, Immanuel (1979)

Ante esto, de acuerdo con la tradición interpretativa de las disciplinas humanas he considerado importante replantear el estudio de la identidad y de los cambios culturales a partir de la comprensión del sentido de las acciones humanas, para así poder explicar cómo se constituyen. La antigua polémica acerca de dos grandes paradigmas de las ciencias sociales y humanas (galileano y aristotélico) que Mardones y Urzúa⁵ califican de incesante, ha devenido una serie de reflexiones epistemológicas que invitan a asumir posiciones menos lineales en la explicación de lo humano y lo social, si bien, como señala Gellner⁶ también han dado lugar a descripciones someras y poco rigurosas. En todo caso, de acuerdo con Kosik, asumí que la apariencia fenoménica y la esencia de las cosas no necesariamente coinciden del todo y por tanto, se trata de destruir el mundo de la “pseudoconcreción” para poder develar la esencia de las cosas a través de la descomposición del todo.⁷

De esta manera y como una primera posibilidad para entender el sentido que tienen los acontecimientos sociales y las acciones humanas para sus protagonistas, se tomaron como apoyo algunos conceptos propuestos por la fenomenología de Alfred Schutz.⁸

La fenomenología de Schutz resultó importante en la medida que permitió tener en cuenta la percepción que las personas pueden tener de sí mismas y de su mundo a partir de la vida diaria. Basada en Husserl y Weber, la propuesta fenomenológica de este autor señala, entre otras cosas, la importancia de las experiencias significativas que tienen lugar en un “contexto de sentido” que a su

⁵ Mardones J. M. y N. Urzúa (1992)

⁶ Gellner, Ernst (1977)

⁷ Kosik, Karel (1976:25-37)

⁸ La fenomenología de Schutz es una propuesta de fenomenología sociológica que desarrolla en varios escritos, sin embargo, el trabajo sobre el cual me basé inicialmente fue *El problema de la realidad social*

vez aparecen como articuladas en la vida social.

Pero la conformación del objeto y el proceso general de la investigación tuvo variados y a veces muy distintos referentes teóricos que posibilitaron su rumbo. Entre los autores que contribuyeron inicialmente a la definición metodológica de este trabajo fueron Berger y Luckmann,⁹ quienes a partir de su idea sobre la construcción social de la realidad, y los universos simbólicos, permitieron establecer una primera relación de las acciones comunes y diarias de los sujetos en ámbitos de acción amplios como el regional, étnico o nacional, de una forma más “tangible”. También se hizo necesario acudir al concepto de *vida cotidiana*, como un aspecto fundamental a partir del cual se centró el trabajo de campo y de análisis. La vida cotidiana como objeto teórico ha sido trabajada ampliamente por la teoría sociológica. No obstante, en este caso tomé las aportaciones hechas por Berger y Luckmann, ya mencionados, así como lo trabajado por Agnes Heller y Karel Kosik acerca de la vida cotidiana.¹⁰ Es importante señalar las aportaciones de estos dos últimos autores en la medida que la vida cotidiana como objeto teórico o de investigación empírica, puede sugerir una *descontextualización* de carácter histórico – social de las acciones humanas, al dar más importancia a su esencia o sentido fenomenológico, en términos descriptivos. Pero Heller y Kosik, autores de lo podríamos llamar una perspectiva marxista crítica, hacen importantes señalamientos acerca de la importancia histórica que determina, en mayor o menor medida, la acción y los hechos comunes que viven, experimentan y comparten los seres humanos en distintas sociedades y en distintos momentos. Por eso, en el transcurso de esta investigación, se han privilegiado los espacios cotidianos, es decir, aquellos

⁹ Berger, Peter y Thomas Luckmann (1991)

¹⁰ Heller, Agnes (1977) y Kosik, Karel (1979)

donde tiene lugar la vida diaria y común de las personas, como aquellos espacios de socialización que, a través de las prácticas¹¹, permiten a los sujetos compartir ideas¹² y a través del *habitus*,¹³ posibilitan la construcción de estilos de vida particulares.

El análisis del sentido de lo cotidiano, es decir de lo común y de lo obvio, implica justamente no detenerse en explicaciones lineales que a su vez sugieren una realidad plana. Se trata en todo caso de pensar la realidad como un observable que requiere ser interpretado desde su propio movimiento, organización y desorganización. La realidad entonces no aparece como un observable estático sino que por el contrario, se construye, de acuerdo con Morin, a partir de una concepción eco organizadora del mundo y de la vida, que no sólo les concibe en permanente coevolución y cambio, sino como parte de una realidad compleja.¹⁴

De esta manera y a partir de la experiencia concreta con los mazahuas de Pueblo Nuevo, se intenta dar cuenta de cuáles son las formas de reconocimiento o de negación de su condición indígena, en diferentes espacios de acción: el pueblo, las fiestas religiosas o el trabajo en la ciudad de México.

Ante los procesos de modernización y universalización de formas de vida,

¹¹ De acuerdo con Michel De Certeau (1996:36-46), las prácticas se presentan como acciones que responden ante un poder centralizado y que son llevadas a cabo por personas comunes que tienen que buscar los mecanismos adecuados y a la mano para salvar los obstáculos que se les anteponen a lo largo de la vida diaria. Las prácticas o tácticas, según este autor, pueden ser previamente reflexionadas o simplemente ponerse en acción en el momento indicado, sin premeditación, como *artimañas* de quien está sometido. Se trata de una hábil utilización del tiempo y del espacio ante circunstancias específicas y que se realizan en ambientes pequeños, de relaciones cara a cara, donde se tiene que enfrentar a los otros valiéndose de los medios posibles.

¹² Heller, Agnes (1977)

¹³ Bourdieu, Pierre (1988)

¹⁴ Morin, Edgar (1997) De hecho, la concepción de la eco organización de Morin, lleva implícita la idea del "pensamiento ecológizado" la cual toma como una aportación de la ecología, pues la considera como la disciplina que apunta a alejarse de la hiperespecialización del conocimiento, para erigir un conocimiento capaz de echar mano y articular los conocimientos especializados que aborden realidades complejas, es decir,

tales como el uso de aparatos electrónicos en las casas y las tiendas (televisión, aparatos de sonido, vídeo reproductoras, máquinas de juegos electrónicos), así como la tendencia a sustituir o combinar formas locales de alimentación o vestido con las formas urbano occidentales, y el constante desplazamiento de los pobladores de Pueblo Nuevo a la ciudad de México y viceversa, han sido varias las preguntas que, desde el inicio, guiaron esta inquietud: ¿Que significa ser mazahua? ¿De qué manera los mazahuas contemporáneos, de esta región específica, se *perciben* a sí mismos en relación con la actual forma de vida dominante urbano-occidental? ¿Cómo creen que son percibidos por los no mazahuas? ¿Qué elementos o situaciones les han permitido percibirse de tal o cual manera? ¿Tiene algún significado para los miembros de los grupos llamados étnicos su *etnicidad*? ¿Hasta qué punto ser parte de un grupo indígena es importante en la vida diaria de los actores, independientemente de que la identidad signifique un móvil para la acción organizada de los grupos? Pero sobre todo ¿Cómo se construye la identidad a partir de las experiencias comunes, compartidas? En tanto que “el mundo cotidiano en que se mueven los miembros de una comunidad (su campo de acción social dado) no está poblado por seres humanos sin rostro, sin cualidades, sino que lo está por clases concretas de determinadas personalidades positivamente caracterizadas y propiamente designadas ... y los sistemas de símbolos que definen a esas clases no están dados por la naturaleza de las cosas, sino que están constituidos históricamente, son socialmente mantenidos e individualmente aplicados”.¹⁵

La mayor parte de los trabajos sobre mazahuas han sido realizados por

realidades en donde el ser humano y el mundo, con todas sus expresiones, están “íntimamente coimplicados”.
Ver Morin (1996a:6)

¹⁵ Geertz (1991:301)

estudiosos e investigadores cuya zona laboral de influencia incluye la región, por ejemplo en la Universidad Autónoma del Estado de México. Las fuentes históricas y arqueológicas de este grupo no son abundantes, sin embargo, es posible encontrar bibliografía disponible, en muchos casos, tesis de antropología que dan cuenta de distintos aspectos de la cultura de los mazahuas que habitan varias poblaciones del Estado de México.

De entre los temas mas destacados de los estudio sobre mazahuas, están aquellos que tienen que ver con la lengua. Una posible razón está en el hecho de que el Instituto Lingüístico de Verano realizó una serie de publicaciones en lengua mazahua desde 1946 y cuyo contenido fundamental tiene que ver con cartillas de alfabetización y recopilación de cuentos y fábulas, que pueden ser fácilmente localizadas en bibliotecas públicas de los municipio y en la Universidad Autónoma del Estado de México. De acuerdo con Lastra, el mazahua que se habla en San Felipe del Progreso, corresponde a la variante regional del sur, pues están identificadas tres variantes regionales la del norte, que se habla en Temascalcingo, la del sur que corresponde a San Felipe del Progreso y la de occidente que se habla en Donato Guerra y algunos municipios de Michoacán.¹⁶ El trabajo de Morales Sales es un buen ejemplo de investigación que recupera relatos de varios pueblos de la región mazahua, con la intención de demostrar, tal como él mismo lo señala, “...que el grupo cultural mazahua (...) tiene una experiencia histórico-social que es posible recuperar, analizar y obtener conclusiones a través del estudio de la lengua y tradición oral ...”¹⁷ El trabajo resulta afortunado en la medida que desde una perspectiva estructuralista, proporciona elementos importantes acerca de las reglas del

¹⁶ Lastra, Yolanda (1998:65)

¹⁷ Morales Sales (1985:37)

idioma, especialmente fonética y contribuye con una pequeña e interesante antología de relatos rescatados de la tradición oral en algunas comunidades del Estado de México y Michoacán. Sobre este mismo tema es pertinente mencionar un breve trabajo publicado por el INI en 1975, acerca de una serie de reglas que Bartholomew logró identificar. Además de algunas tesis de licenciatura que han abordado el tema, así como los textos sobre vocabulario mazahua y el texto que la SEP editó en dos volúmenes en 1995, con el objeto de alfabetizar a los niños de las escuelas bilingües en su propio idioma.¹⁸

Existen también trabajos que dan cuenta sobre aspectos variados de la cultura mazahua como el de Ruiz Chávez sobre la forma de vestir;¹⁹ acerca de la organización y cultos, educación, producción y trabajo, migración, alimentación, cuentos y poesía, familia o etnografías de carácter más general.²⁰

La forma en que se ha abordado la cultura mazahua resulta muy variada y va desde trabajos altamente descriptivos como el de Romeu o el de Papousek, que si bien abordan temas sobre las formas de trabajo, carecen de elementos

¹⁸ Nágera Yanguas, Diego (1970); Iwanska, Alicja (1972); Muro Mildred (1975); Bartholomew, Doris (1975); Amador, Maricela (1976); Escalante, Roberto (1986); García Collino, Ana D. (1986); Espinoza, Demetrio (1995); Sánchez Gómez, Pablo (1995)

¹⁹ Chávez, Glafira (1972) y (1979)

²⁰ Respecto de estos temas los siguientes trabajos resultan importantes: Gómez Montero, Raúl (1972) *Las mayordomías hereditarias entre los mazahuas de los barrios de San Felipe del Progreso, Estado de México. Estudio de quince casos* y (1986) "Los primeros movimientos migratorios en la región mazahua de San Felipe del Progreso, Estado de México"; Ruiz Cortés Ruiz, Efraín (1972) *La organización familiar y lo mágico religioso en el culto al oratorio entre los mazahuas de San Simón de la Laguna*; Bertely, María (1992) "Adaptaciones escolares en una comunidad mazahua"; Díaz Polanco, Héctor (1976) "La economía campesina y el impacto capitalista. Un caso mexicano" en *Capitalismo y campesinado en México. Estudios de la realidad campesina*; Romeu Adalid, Silvia (1994) *El procesamiento de la raíz de zacatón entre los mazahuas*; Papousek A, Dick (1982) *Alfareros campesinos mazahuas. Situación de estímulo y procesos de adaptación*; Arizpe, Lourdes (1975) *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las "Marías"* y (1978) *Migración, etnicismo y cambio económico (un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México)*; Paradise, Ruth (1986) "Una resistencia efectiva frente a las presiones de la urbanización: el caso de los migrantes mazahuas en la merced"; Chávez, M. E. (1993) *Cultura y hábitos alimentarios en una comunidad mazahua del Estado de México*; Sandoval Forero, Eduardo (1993) *Familia indígena y cambio cultural: el caso de los mazahuas en el Estado de México*; Carro, María (1994) *Pueblos Indígenas de México. Mazahuas*; Alonso Tejeda, Blanca Irma (1982) *Las haciendas de San Felipe del Progreso*; INAH, (1979) *Informe general del proyecto "La situación de la población indígena en la formación social mexicana (los mazahuas del municipio de Jocotitlán)*.

analíticos, pero con la virtud, de proporcionar un documento de referencia importante. Más recientemente, ha sido posible encontrar algunos trabajos de tesis que fueron terminados durante el período que duró mi trabajo de investigación y de los cuales, uno se refiere a tres comunidades de la región mazahua de San Felipe del Progreso, diferentes de la comunidad de San Antonio Pueblo Nuevo. Está la tesis realizada por Sánchez Sosa, extremadamente descriptiva y que proporciona pocos elementos desconocidos en la literatura sobre mazahuas, es una buena muestra de recopilación de datos etnográficos que, aunque abundantes, poco profundizan en el tema central que se propone la autora, sin embargo, de alguna manera, reafirma y confirma todos aquellos datos que distinguen a los originarios de la región. El otro es un estudio sobre las mujeres mazahuas en la ciudad de México y la experiencia de una cooperativa urbana, trabajo realizado a partir de "casos" que maneja la autora para ilustrar las experiencias de las mujeres migrantes en la ciudad de México.²¹

Los trabajos mencionados pueden clasificarse en dos grandes rubros de acuerdo con la orientación seguida para su elaboración: uno de ellos corresponde al ejercicio de una antropología que a través de la descripción exhaustiva de los rasgos culturales étnicos que distinguen a la gente de este grupo como indígena a través de su forma de vestir, construcción de viviendas, idioma, formas de alimentación, actividades agrícolas o celebraciones religiosas. Son trabajos que dan cuenta de una serie de características "identitarias" de los mazahuas como entidad étnica. El otro grupo de trabajos incluye aquellos que proporcionan explicaciones sociales y económicas acerca de la vida de los mazahuas en el contexto del capitalismo y la sociedad de clases. Ambas

²¹ Sánchez Sosa, Ma. De Lourdes (1997); Torres Cadena, Verónica I. (1997). Un trabajo más reciente, sobre las mujeres migrantes en la ciudad, es el de la maestra Cristina Oehmichen y al cual me refiero en el capítulo 4.

perspectivas y de acuerdo al número y tipo de trabajos existentes, permiten armar un panorama amplio de la región mazahua y las principales expresiones de sus formas de vida y expresiones culturales en distintos momentos, a través de una serie de datos etnográficos ordenados, desde las diferentes manifestaciones culturales de la gente. Esto es por supuesto importante ya que tanto la región, como la cultura se hallan ampliamente documentadas, de tal suerte que este acervo sirve de punto de partida para cualquier otra investigación que se pretenda iniciar. Particularmente, he considerado pertinente hacer una acotación necesaria antes de comenzar la exposición, respecto de los límites que establecí para este trabajo: el trabajo se realizó con habitantes y originarios de San Antonio Pueblo Nuevo y por tanto, cualquier alusión a “los mazahuas” en este documento se remite únicamente a la gente que ha nacido en este pueblo y no pretende hacerse generalización de ningún tipo respecto de todos los mazahuas como grupo étnico.

Así, al iniciar la elaboración de un trabajo de investigación teórica y etnográfica que permitiera un acercamiento a la interpretación y a la comprensión de las acciones y actitudes que guardan los seres humanos respecto de sus formas y estilos de vida, de cómo éstos cambian o se reproducen y la relación de estas situaciones con la identidad que los miembros de un grupo indígena tienen, se plantearon los siguientes OBJETIVOS:

1. Identificar los elementos que contribuyen a la conformación de la identidad en la realidad de *ser indígena* dentro de una población mazahua a partir de su mundo de vida y sus acciones cotidianas.

2. Analizar las formas de arraigo y pertenencia de los miembros a su comunidad a partir de su autorreconocimiento como indígena (mazahua) tanto

en personas que han salido a vivir fuera de su pueblo, como en personas que nunca han salido del lugar.

3. Identificar algunos cambios significativos que han tenido lugar en los estilos de vida, actividades laborales, eventos religiosos e incluso, en el uso de la lengua mazahua, especialmente como consecuencia de la influencia urbana y las ideas de modernización y progreso.

A partir del planteamiento de que los cambios culturales y la construcción de identidades se dan como procesos que inciden no sólo a nivel grupal o de acción social, sino que son parte de la vida diaria de los involucrados, quienes reproducen, incorporan y significan cotidianamente sus estilos de vida y formas de pensamiento, se propusieron algunos supuestos sobre los que se trabajó:

- Si la identidad es concebida como parte de un proceso que se construye en la cotidianidad, los espacios de socialización como la casa, las actividades y celebraciones religiosas, así como las actividades laborales, serán las instancias fundamentales que den cuenta de la continuidad y los cambios de las formas de vida *mazahua* que distinguen a sus miembros.

- En la medida en que los individuos tienen la posibilidad de acceder a los beneficios del progreso a través del contacto urbano, de manera directa (cuando salen de su pueblo) o de manera indirecta (por medio de los medios de comunicación masiva o por las experiencias de los conocidos), se da una incorporación de nuevos elementos tanto materiales como simbólicos a la vida cotidiana y, a su vez, se manifiesta un abandono "voluntario" de algunas

formas y costumbres tradicionales en los estilos de vida, así como una resignificación y adopción de otras formas que se consideran aceptables.

- La identidad étnica adquiere sentido cuando los miembros del grupo salen de la comunidad ya que, a mayor frecuencia y duración de las estancias fuera de la comunidad, la identidad se vuelve un recurso necesario de defensa para la acción.

Por último, quiero señalar que el objeto de la investigación fue construido sobre la base de una suerte de “desencuentro”, entre mi experiencia previa de trabajo en Pueblo Nuevo y el conocimiento que hasta entonces había logrado de su gente y su cultura, con una serie de discursos y elementos teóricos acerca de las cuestiones étnicas e indígenas que han reivindicado la diversidad cultural, pero sobretodo que se han empeñado en ver a los indígenas como culturas con profundo sentido de identidad étnica y por tanto con una especie de tendencia natural a la resistencia cultural y al rechazo de la vida moderna. La apreciación somera que hasta entonces yo tenía sobre los mazahuas de esa comunidad, no correspondía en ningún sentido con sentimientos de orgullo indígena ni con algún interés de su gente por preservar una cultura milenaria. Más bien, las alusiones constantes en sentido peyorativo hacia “lo indio” y “los indios”, al atraso y la pobreza como referentes constantes de auto identificación, me llevaron a plantear qué tan pertinentes eran aquellos discursos políticos y académicos de reivindicación étnica – indígena, en este caso particular. Por esta razón, y como parte del desarrollo natural que tuvo esa construcción de mi objeto, el **primer capítulo**, parte de retomar los discursos sobre los cuales se

han construido muchos análisis acerca de los indígenas en México, desde los integracionistas hasta aquellos que sustentan los movimientos de liberación social que pasan por algunas posiciones folcloristas y pretenden la conservación intacta e incontaminada de la cultura prehispánica. El interés fundamental se centró en tratar de hallar un sentido a la diversidad cultural y a la heterogeneidad en los marcos de los discursos nacionalistas y totalizantes que no dan cuenta de las diferencias étnicas o culturales de México, así como de plantear la validez sobre la identidad nacional y sus formas de legitimación.

El **capítulo dos**, llamado *La identidad como problema*, presenta los aspectos fundamentales que, desde la teoría social, han ido conformando los análisis sobre la identidad y las connotaciones epistemológicas que subyacen al concepto, precisamente porque dentro de los marcos de la discusión sobre identidad nacional, la identidad como concepto ha tenido un lugar importante en la ciencia social en general y en la antropología en particular. En un segundo momento se plantean las perspectivas de la identidad para los indígenas y cómo se manifiestan algunos rasgos de esta identidad indígena en la comunidad objeto de este trabajo. He partido de que la identidad se presenta como un tema importante, aunque no nuevo, para los estudios sociales en tanto que los procesos de globalización y modernización han tenido un efecto sobresaliente en los movimientos sociales y culturales que reivindican su diferencia. Pero también importa aquí señalar que la identidad no sólo debe abordarse como la forma de expresión colectiva que eclipsa a los sujetos. La identidad se vive también subjetivamente como parte de una realidad compartida en lo social. Es quizá el aspecto de la identidad que al no ser manifestación de una conciencia social para la lucha colectiva, sí permite la pervivencia de los seres humanos

como parte de una comunidad o grupo que, a partir de las prácticas comunes que la memoria colectiva y la memoria personal rescatan y actualizan, sigue siendo tal.

El **tercer capítulo** comienza con una caracterización de distintos aspectos de la región mazahua en general y de la comunidad de San Antonio Pueblo Nuevo en particular, así como de la formación del poblado a partir de los años 20 de este siglo, cuando son desmembradas las haciendas, de la forma en que se repartieron las tierras y de los inicios de las migraciones mazahuas a la Ciudad de México. Es en esta parte donde comienza de manera explícita la exposición del trabajo etnográfico sobre los espacios de socialización mazahua, que fueron propuestos desde la delimitación del tema. En relación con esta parte, hay que subrayar la importancia que tuvieron los datos y la información obtenida en los documentos y archivos del Registro Agrario Nacional, así como los testimonios de algunas personas mayores respecto de los conflictos en el lugar. Se incluyen algunas expresiones y testimonios de habitantes de Pueblo Nuevo y de la ciudad de México, que aún mantienen lazos muy estrechos con su comunidad. En este capítulo se ha considerado fundamental incorporar las experiencias de los mazahuas de Pueblo Nuevo en su vida en la ciudad, específicamente en el comercio ambulante como espacio de socialización, ya que se presentan como una expresión invaluable de prácticas y estrategias de vida entre la tradición y la modernización.

El **capítulo cuatro**, *Sujetos y espacios*, introduce de manera explícita la importancia de retomar las acciones de las personas en el contexto de la vida cotidiana. Si bien la vida cotidiana es una línea que marca el proceso de este trabajo y ha sido apuntada desde el capítulo uno, en este apartado se enfatiza su

importancia teórica y la concepción de que se ha partido para el objeto de esta investigación. Se explica lo que se ha incluido y lo que se ha excluido en la conceptualización de la vida cotidiana de los mazahuas, así como la manera en que se hizo frente a la forma de vida de los involucrados y a mis propias expectativas de trabajo y experiencias personales. Este capítulo sirve de entrada a dos de los tres llamados espacios de socialización que abordo en la investigación y tienen lugar en su pueblo, a saber, la vida en el grupo doméstico y las fiestas religiosas.

El **capítulo cinco** es la parte que da cuenta de las prácticas de convivencia que realizan las personas como miembros de una familia y con los miembros de la comunidad en relación con la pertenencia territorial y las celebraciones religiosas. Todo lo relacionado con la casa, la familia y el territorio hace referencia a la gente que vive en su lugar de manera permanente, ya sea porque alguna vez vivió fuera y decidió quedarse a vivir en su lugar o porque no ha salido nunca a vivir a la ciudad de México u otro lugar. Sin embargo, para el caso de los mazahuas, es importante reconocer al pueblo también como una casa. Esa casa que significa el punto de partida y de regreso, al menos potencialmente para aquel o aquellos que se van y tal vez puedan volver esporádica o definitivamente. En la última parte del capítulo seis se recuperan algunas experiencias de ser mujer y ser hombre, en este lugar.

La **sexta parte** es una etnografía de dos de las celebraciones más importantes de San Antonio Pueblo Nuevo. Una de ellas resulta interesante puesto que las personas que detentan la mayordomía pertenecen a familias importantes del lugar tanto por el número de sus miembros como por el reconocimiento y respeto que el pueblo les tiene. La otra es la fiesta del patrono

San Antonio de Padua. Ambas son excelentes ejemplos de las formas en que coexisten elementos de carácter tradicional religioso con algunos elementos que evidencian la modernización que se entremete en forma de grupos de sonido con amplificadores y aparatos electrónicos que hacen más amena la celebración, así como en camionetas “pick up” de marcas y modelos actuales. Los elementos de carácter religioso, cuyo significado pareciera ser más una manifestación y teatralización de los ritos, que reactivan las relaciones de poder social y económico, se presentan como actitudes “altamente religiosas” pero a veces con escaso significado para algunos participantes. Sin embargo, las fiestas de este tipo, más que ningún otro evento o acontecimiento, son el motivo que reúne a los que viven ahí y a los que se han ido, a los que nunca han salido, como a aquellos que han cambiado su residencia a la ciudad de México o a sus suburbios. Los compromisos religiosos de esta índole son ineludibles aun para los migrantes, ya que los cargos son hereditarios.

El **capítulo siete**, *Reproducción y Cambios Culturales* introduce una discusión sobre la forma en que se pueden entender los cambios culturales de una sociedad particular, en el marco de los procesos sociales de amplio alcance como la globalización o la universalización de los estilos de vida. Se ha partido fundamentalmente de la idea de que tanto los cambios en las culturas así como la continuidad de su existencia y sus consecuentes repercusiones en la vida social e individual de los grupos humanos no son algo que necesariamente sucede de manera violenta y se imponga arbitraria o verticalmente. En sociedades como las indígenas de México, los estilos de vida occidentales y las formas tradicionales son aspectos que constituyen partes de un todo que no simplemente rechaza lo viejo y lo sustituye por algo novedoso. Son aspectos que

más bien se entrelazan y objetivan en estilos y formas particulares de ser, con estructuras que no han sido completamente tocadas por la modernización pero que a la vez incorporan lo que se presenta atractivo y sugerente de mejores formas de vida. La vida entre la modernidad y la tradición es característica de muchos pueblos y sociedades que no se sustraen a los beneficios del desarrollo, pero cuyas *estructuras profundas* han de permitirles seguir siendo ellas y sólo ellas. Cómo entrelazar o dar coherencia a las formas de reproducción, continuidad o cambios culturales que día con día constituyen la vida de los sujetos que las experimentan y las significan en los marcos de análisis de amplio alcance, son asuntos que he querido problematizar en esta parte.

Por otro lado, hasta qué punto es viable la comprensión/interpretación de los significados de las acciones humanas desde una perspectiva que permita una orientación concreta de tipo metodológico en donde se pueda lograr no el alcance de una verdad absoluta, sino de certezas plausibles.²²

Por último, a manera de **cierre del trabajo**, se trató de recoger los elementos más significativos de la experiencia en el trabajo de campo y, a partir del referente empírico, anotar una serie de consideraciones acerca de los supuestos de que se partió y de los objetivos planteados, que dieron pauta para la exposición que inicia en las páginas siguientes.

²² Heller, Agnes y Ferenc Fehér (1989)

CAPITULO I

1. ETNICIDAD E INDIGENAS EN MEXICO

“A TODOS LOS MEXICANOS: que abramos nuestra conciencia para superar el racismo que tenemos introyectado y aceptar a los indígenas como hermanos, hijos de un mismo Padre, y como integrantes de la comunidad nacional, con idéntica dignidad y derechos.

“Firma: José Morales Orozco, S. J. Provincial”

Es quizá lo más sorprendente y lo más serio que se haya publicado en estos días cargados de histeria: la violencia no la han ejercido los indígenas insurreccionados sino quienes los han explotado durante quinientos años. La razón asiste, pues, a los grupos indígenas a quienes la desesperación obligó a manifestarse como una contraviolencia armada. El desplgado se muestra como un freno al racismo inmoderado que ha empezado a cundir. En estos días uno oye cosas increíbles contra los indios; a veces, las más violentas son expresadas por personas en cuyos rostros los rasgos indígenas son muy marcados. Ésos son implacables. Abogan por el exterminio. Me imagino que creen que en esos momentos sus oyentes los ven de otra manera: ojos azules y de cabellera de vikingos.

Sergio Pitol²³

²³ Pitol, Sergio (1996:300)

Señalar lo *étnico* como punto de diferenciación y discriminación en este país puede resultar incómodo, especialmente ante la creencia sostenida por los gobernantes y educadores acerca de la igualdad como criterio de definición de la nacionalidad mexicana. Lo cierto es que existe entre los mexicanos un reiterado y a veces bastante manifiesto sentimiento de rechazo hacia los indígenas, sobre quienes se ha construido una serie de jerarquías étnicas, de la cual ellos son la base. Como parte de este orden jerárquico de lo étnico, las exclusiones han generado un orden hegemónico que justifica y perpetua en gran medida la desigualdad, en tanto que la *diferencia* no permite una adecuada *integración*. Como orden hegemónico, no es sólo sostenido por aquellos que no pertenecen a las bajas jerarquías étnicas, sino asumido y muchas veces defendido por quienes han salido de sus filas. En este sentido, parece aceptable acudir al concepto de lo *étnico* como un eufemismo que academiza y suaviza las connotaciones del racismo.

Los conceptos de integración y de diferenciación han sido inherentes a los discursos de las políticas hacia las comunidades indígenas así como de discusiones teóricas acerca de lo indígena en México. En el ámbito de la antropología y en particular de la etnología y la sociología rural, la cuestión indígena siempre ha tenido un lugar preponderante, toda vez que resulta parte fundamental de la población de este país. Pero ¿qué es lo que ha caracterizado el *debate* sobre lo indígena en los círculos académicos y políticos?

El debate académico sobre este tema guarda lazos muy estrechos con las políticas seguidas con relación con el *qué hacer* con los sectores de la población

económicamente más desprotegidos, sobretodo en el medio rural y por consecuencia con los indígenas. Ciertamente, referirse a la población rural no implica, por definición, hablar de la población indígena. Aunque, en sentido contrario, hablar de indígenas nos remite a pensar en ámbitos rurales, no obstante que actualmente mucha población urbana pertenezca a algún grupo indígena.

La pluralidad característica de la población de este país se remonta a los comienzos de la época colonial y las diferencias que de ella se derivaban, alcanzaron un punto efervescente con el movimiento independentista de 1810. Este movimiento arranca a la constitución de 1812 conceder “...la igualdad a todos los habitantes de las colonias con los de la península, abolió el tributo que pagaban los indios y suprimió las diferencias de casta...” aunque, como señala Josefina Z. Vázquez, esto tuvo “... un significado más profundo como promesa que como realidad ...”²⁴

Esta pluralidad y sus diferencias adquieren una connotación negativa al percibirse más como un obstáculo a superar para lograr la igualdad que supone la constitución de una nación. El reconocimiento de la supresión legal de las diferencias de castas en este contexto, es traducida en la necesidad de eliminar las diferencias que impidan seguir los derroteros de una *mejor* sociedad.

A partir de la descolonización europea de México, en el siglo XIX, la población indígena emancipada, a pesar de ser mayoritaria, se conserva como la base de la pirámide social y queda “replegada” a los espacios marginales que históricamente les fueron asignados y que, en su mayoría, fueron pequeñas

²⁴ Vázquez, Josefina Z. (1977:13)

poblaciones y haciendas a las cuales quedaron ligados en calidad de peones acasillados.

En la construcción de México, como país independiente y en su conformación como nación, de una u otra manera, los indígenas han sido sujetos de atención en nombre de la modernización, el progreso y el desarrollo. Y de la mano han ido los debates académicos y las políticas que inspiran o que preceden tales proyectos. El progreso y el desarrollo se han entendido como formas inminentes de crecimiento lineal de las sociedades que, de manera positivamente natural, llegarán a adoptar las formas de vida de aquellas sociedades que les llevan ventaja y que se han impuesto como parámetros de bienestar y modernización.

La existencia de una enorme heterogeneidad étnica y por tanto de tradiciones y culturas diversas en un país que tiene la intención de consolidarse como nación a partir de su declaración de independencia en 1821 y que a partir del movimiento de la Revolución Mexicana cifra sus esperanzas de progreso en la conformación de una cultura nacional, obliga pensar necesariamente en formas de integración de todos sus pobladores, a través de diferentes mecanismos como la educación o la reforma agraria y la legitimación de valores nacionales.

Stavenhagen²⁵ señala que las dos tendencias ideológicas del indigenismo se han colocado en discursos diversos. Una de ellas, dentro del discurso nacionalista y evolucionista, cuya acción era de intención integracionista en nombre del progreso y desarrollo. La otra, de corte marxista que apuntaba a la desaparición de los indígenas en nombre de la lucha de clases. Y, en ambos

²⁵ Stavenhagen, Rodolfo (1996)

casos, el principio de exclusión racista se ve revestido y justificado por la inevitabilidad del crecimiento y desarrollo económicos.

Las políticas indigenistas del Estado mexicano, de corte eminentemente integracionistas, de asimiliación o de aculturación que fueron instrumentadas a partir de la creación del Instituto Nacional Indigenista y, bajo el auspicio intelectual de pensadores como Julio de la Fuente o Gonzalo Aguirre Beltrán,²⁶ son la muestra más clara del interés por llevar a los indígenas hacia la integración de la nación mexicana en aras del progreso y la modernización a partir de la educación. Por su parte, el reconocimiento de las diversidades, de manera general, no necesariamente se ha visto libre de prejuicios ya que, basado en un relativismo cultural extremo, lleva a la segregación de las sociedades, en este caso indígenas, que a la manera de Spicer se han erigido como "poblaciones duraderas".²⁷

Otra perspectiva importante sobre el estudio de los grupos indígenas corresponde a aquella cuya orientación tiene una predominancia de carácter económico y político en donde el indígena es parte de una clase social explotada y cuyo perfil está señalado por medio de su posición de clase: carencia de tierras y otros medios de producción o por la detención de tierras de mala calidad o escasos medios de producción. Bajo esta orientación, las acciones sociales están

²⁶ De la Fuente, Julio (1965); Aguirre Beltrán, Gonzalo (1982) y (1973)

²⁷ En su texto sobre "Persistent cultural systems: A comparative study of identity Systems that can adapt to contrasting environments", Edward Spicer sostiene que existen algunos grupos sociales (peoples) como los nacionales o los étnicos que, a través de una serie de símbolos de identidad colectiva como el territorio, el lenguaje o cualquier otra manifestación coercitiva, han seguido una especie de proceso de continuidad en su existencia. Sin embargo, el autor no se refiere a una continuidad estática, de hecho destaca la forma en qué estos grupos o pueblos han tenido cierto éxito en su persistencia a pesar de los intentos de asimilación por parte de los estado a los cuales se hallan políticamente subordinados. Particularmente me parece que a pesar de la reivindicación de resistencia, la idea del autor sobre la persistencia de estos pueblos, no se halla completamente despojada de cierta carga "segregacionista" razón por la cual sugiero el concepto en el sentido señalado en el texto.

dirigidas hacia la reivindicación de los sectores de la población económicamente desprotegidos y marginados dentro de los marcos del desarrollo capitalista en México. En este ámbito no sólo los indígenas eran protagonistas, sino también los pobladores rurales en general, que compartían la misma situación de clase y, cuya tendencia fundamental suponía una necesaria proletarización de los sectores del campo para la organización hacia la transformación revolucionaria de la sociedad en su conjunto. El auge de esta posición que tuviera su soporte más importante en el marxismo leninismo²⁸ fue marco teórico propio de los análisis socioeconómicos iniciados en la época de los 70 en toda América Latina.²⁹

Bajo esta visión se ha tratado al indígena como un objeto fraccionado reduciéndolo a su aspecto económico. Visto así el individuo aparece sólo como un ente susceptible de convertirse en objeto de estudio en tanto que es un elemento productivo, explotado y en quien difícilmente puede pensarse como un ser que siente, actúa, ama, odia, decide, sin haber de por medio únicamente un móvil económico y colectivo que ha de determinar su accionar. La perspectiva histórica también le ha reducido a su aspecto económico o su pertenencia a una clase social explotada de la cual ha formado parte a través del tiempo.

²⁸Ver para esta discusión a Perry Anderson (1979) o a Alvin Goulder (1979). Ambos autores proporcionan una visión amplia y clara sobre las corrientes marxistas más relevantes en los análisis sociológicos de este siglo y la importancia y alcances que tuvieron. Por otra parte, si bien los textos señalados no se refieren al caso de América Latina o México en particular, sí dan cuenta de la heterogeneidad de las interpretaciones y los sustentos teóricos que le subyacen a cada corriente.

²⁹De hecho la literatura que dominaba el ámbito de los análisis sociales, políticos y económicos en el México de esta década estaba orientada por el marxismo más radical de esa época que, en el caso de la sociología rural por ejemplo, privilegiaba los textos de Lenin o Kautsky sobre *Teoría de la cuestión agraria* y *La Cuestión Agraria* respectivamente, además de los textos de autores europeos y americanos cuyas líneas de investigación y análisis acerca de las sociedades agrarias en el contexto del capitalismo, estaban también dirigidas y sustentadas por ese marxismo. Tal podría ser el caso de Pierre Vilar, Michel Gutelman, Kostas Vegopoulos, Pierre Philippe Rey, Samir Amir o Roger Bartra por señalar sólo algunos ejemplos sobresalientes.

En 1987, se llevó a cabo un *Simposio sobre teoría e investigación en la antropología social mexicana*. La mesa sobre “La cuestión indígena”, presentó un balance sobre la teoría y práctica acerca de lo étnico, que hasta ese momento prevalecía en el medio académico. Según Salomón Nahmad, el desarrollo de las corrientes antropológicas en México, desde el diseño de los primeros proyectos piloto en el contexto de una aculturación dirigida por el Estado, hasta aquellas propuestas de investigación y acción que se articulan a un proyecto mayor de modernización y desarrollo industrial con un crecimiento económico permanente y acelerado, junto con la expansión de las ciudades y migración, han conformando las tres grandes tendencias de la antropología mexicana:

a) “La teoría de la aculturación integrativa.- ... basada en estudios etnológicos y diseños teóricos del relativismo, el difusionismo y el funcionalismo cultural, para que la sociedad se asimile e integre en la concepción unilateral del Estado nacional, para el logro de la uniformidad cultural y la homogeneización del sistema capitalista a toda la población con un idioma común y una cultura nacional. Privan los conceptos de desarrollo, progreso, nacionalismo, cultura e historia nacional que se deberán introducir en las poblaciones indígenas, rurales y todas las marginadas.

b) “Teoría de la lucha de clases y la dependencia.- Basada en la tradición marxista para la toma del poder a partir de que la sociedad multiétnica se integre al proletariado y se construya una sociedad nacional, homogénea, uniforme e igualitaria.

c) “Teoría de la evolución multilineal, descolonización y autonomía.- Surgida a partir de las contradicciones entre las dos anteriores. Plantea la recuperación por parte de las sociedades dominadas de su propia planificación y

liberación a través del cambio de un modelo de nación proyectado por grupo dominante. Esta corriente está en la búsqueda de una sociedad nacional pluriétnica, multicultural y efectivamente democrática ... Las investigaciones realizadas dentro ... de esta nueva tendencia ... se dirigen a plantear alternativas de proyectos aplicados en esa dirección”.³⁰

Respecto del mismo asunto, Eckart Boege señaló, como uno de los puntos centrales de su discusión, a la separación de la antropología y la práctica indigenista a partir de los 70, con el advenimiento de las primeras críticas fuertes, desde lo académico, al aparato estatal. Esa crítica generalizada a la política integracionista ha de significar, a decir de Boege, “... un camino importante para la exigencia del reconocimiento y el derecho de existencia de una sociedad nacional pluriétnica y pluricultural”.³¹

Por otro lado, el recorrido hacia atrás, en la historia de América Latina, a partir de la colonia, registra gran número de levantamientos y revueltas que hacen presente su resistencia. Un buen ejemplo de recopilación documental y analítica sobre este aspecto es la existencia de diversos textos sobre revueltas indígenas y campesinas en distintos períodos.³²

Señalar el período colonial como punto de partida, no significa que anteriormente la historia americana careciera de insurrecciones o luchas, no obstante, es a partir de entonces, que el registro histórico permite un seguimiento más preciso de los hechos. Además, a partir de la llegada de los europeos al continente americano y su forzosa convivencia con los nativos se inicia, en torno a América, la polémica sobre la naturaleza biológica y social de sus pobladores

³⁰ Nahmad, Salomón (1988:27-29)

³¹ Boege, Eckart (1988:49)

³² Huerta, María Teresa y Patricia Palacios (1976); Casarrubias (1975) y Reyna, Leticia (1980)

primero nativos (indígenas) y después advenedizos (europeos, criollos, mestizos), en estrecha relación con el medio natural que caracteriza la región.³³

La polémica a que se ha visto sujeta la naturaleza del continente americano y de sus habitantes, así como el cuestionamiento y transformación de paradigmas científicos que permitieron enfrentar la justificación de la subordinación del "nuevo mundo" por el "viejo" han llevado a una sacralización de lo indígena en oposición a lo no indígena y por tanto, a la exaltación de una imagen aséptica a través de la historia, de una imagen ideal de ser indígena dentro de una sociedad occidentalizada. Sin embargo y a propósito del trabajo de Gerbi, precisa no dejar de lado que lo indígena no ha sido sólo la exaltación de un modelo, el estigma con que nace el concepto de indígena echa profundas raíces y ha permanecido, a través del tiempo, como una calificación peyorativa. En la actualidad las sociedades indígenas no solamente están señaladas por su condición de indios sino que, de acuerdo con la diferenciación establecida como resultado de la construcción de la alteridad en las prácticas científicas de los sociólogos y antropólogos, estas sociedades también son grupos étnicos y por tanto marginales.

En el ámbito de lo general, autores como Bruner,³⁴ García Canclini³⁵ o Row y Shelling³⁶ han aportado formas de explicación de la peculiaridad latinoamericana respecto a los cambios y la modernidad. No obstante, se ha

³³ El trabajo de Antonello Gerbi sobre *La disputa del nuevo mundo*, proporciona una amplia y seria visión histórica sobre la discusión de la naturaleza y carácter de América y sus habitantes en comparación con el llamado viejo continente y la superioridad de su naturaleza física y humana. Una fuente más directa es la obra de Francisco Javier Clavijero, *Historia Antigua de México*, en donde, en diversos capítulos destaca la gloriosidad de los antiguos pobladores en contraste con lo que ha quedado de ellos a partir de la colonia. En un breve pero interesante trabajo de José Emilio Pacheco llamado "La patria perdida" en *En torno a la cultura nacional*, el autor se refiere a la obra de Clavijero como aquella que "... cumplió a pesar de todo una función liberadora que no ha perdido su fecundidad y es necesario rescatar".

³⁴ Bruner, José Joaquín (1992)

³⁵ García Canclini, Néstor (1990)

dirigido la atención más hacia lo que sucede en el medio urbano como reflejo más evidente del progreso. Las culturas indígenas, en gran medida, siguen siendo foco de trabajos lingüísticos, arqueológicos o, en el marco de la antropología social, se han priorizado las interacciones sociales al interior de las propias comunidades o como protagonistas de movimientos y conflictos interclasistas.

Actualmente es preciso pensar las sociedades o grupos indígenas de México como parte de una sociedad compleja dentro de la cual se accionan, comparten, pelean y, que a su manera - como el resto de la gente - se han incorporado a los procesos de cambio que exigen mecanismos de asimilación, de adaptación y de adopción en las formas de vida y de pensamiento.

Si consideramos que cada sociedad construye sus propias formas de acción para garantizar su continuidad, es pertinente señalar que sus instituciones y formas de acción son producto del momento histórico en que se producen y no exclusivamente reflejan planes premeditados de los grupos detentores de poder. La participación que cada persona tiene en la vida colectiva y social, donde se juegan relaciones de poder en todos los ámbitos, desde el de las relaciones personales (entre familiares, amigos, vecinos, compañeros de trabajo) hasta relaciones de explotación laboral o de dominación política, es de alguna manera una participación activa en la medida que se participa de los discursos de poder que han sido legitimados e institucionalizados a lo largo del tiempo.

Autores como Castoriadis, Berger y Luckmann o Ulf Hannerz,³⁷ han propuesto interesantes formas para entender los procesos de generación de

³⁶ Rowe, William y Vivian Schelling (1993)

³⁷ Castoriadis, Cornelius (1983); Berger, Peter y Thomas Luckman (1991) y Hannerz, Ulf (1992)

consenso. Conceptos como *el imaginario social*, la *construcción de los universos simbólicos o los flujos culturales*, pueden de diferente manera permitir un acercamiento a la comprensión de cómo los sujetos participantes de una sociedad mantienen una relación de ideas, sentimientos y expectativas compartidas con los proyectos sociales que propone y defiende el estado o clase gobernante o las clases dominantes. La aceptación y el acuerdo que las personas tienen respecto de las políticas que siguen sus dirigentes, su justificación y las formas en que se ponen en marcha, implica no únicamente la certeza de que las cosas están bien hechas, sino el que así son porque se perciben como lo correcto a partir de procesos de construcción de imaginarios que pueden *objetivarse* en acciones específicas para alcanzar metas y defenderlas.³⁸ Podríamos decir que el nivel de la objetivación de acciones concretas puede darse no sólo a nivel de la vida común de los individuos sino como una serie de prácticas que se justifican en sí mismas para alcanzar las metas. Tal es el caso por ejemplo de la meta del desarrollo y el progreso económicos por todos tan deseado. Así, las políticas de desarrollo, progreso y modernización no se presentan sólo como arbitrariamente impuestas desde arriba, sino también como algo que se dirige a satisfacer deseos y necesidades de la gente. Wallerstein señala por ejemplo que el desarrollo como una meta de la humanidad ha podido arraigar en la gente por la necesidad que existe de poner ciertos límites a las posibilidades de continuar en el mundo de alguna manera. El no tener una meta significaría un camino incierto, en cambio el progreso y el desarrollo (occidentales) permiten la certeza de estarse

³⁸ El concepto de objetivación se toma en el sentido en que Berger y Luckmann (1991) lo proponen para explicar cómo los significados, los deseos, los imaginarios de una sociedad toman formas “concretas” en elementos perceptibles, tales como las acciones. En este sentido puede decirse que una acción específica es una forma de objetivar un imaginario.

dirigiendo a un punto (lugar o momento) que alguna vez tendrá que alcanzarse.³⁹

II

En este contexto, aludir al concepto *etnicidad* obliga una precisión de su uso. En cuestión de minorías parece recurrente la referencia paralela de la etnicidad con la identidad, especialmente cuando se trata de encontrar sentido a la pertenencia de los miembros de grupos marginales. El concepto etnicidad a primera vista, sugiere una pre existencia de sí misma a los juicios sociales de identificación de grupos. Es decir, la etnicidad aparece como resultado de una especie de selección más o menos natural a partir de rasgos variados, aunque tal vez con más énfasis en los rasgos fenotípicos. En este sentido con una carga de cierto determinismo biológico o, como lo señala Smith,⁴⁰ con una cualidad primordial.

Por su parte, los grupos étnicos como colectividades, han sido identificados también a partir de diversos elementos que, a manera de indicadores, les clasifican como unidades de gran uniformidad (cohesión). Tal sería el caso de la lengua, el color de piel, las prácticas religiosas y las costumbres que permiten señalar a los grupos como entidades étnicas o como agrupamientos culturales diferentes. En este sentido, un grupo étnico aparece como “producto” más o menos natural, más o menos espontáneo, de una agrupación diferente. Sin embargo, una característica de los grupos llamados étnicos también ha sido apelar de manera consciente y dirigida hacia la

³⁹ Wallerstein, Immanuel (1998:117)

⁴⁰ Smith, Anthony D. (1997:18)

obtención de un reconocimiento ante el grupo social dominante, frente al cual no sólo es etiquetado como distinto, sino que debe reivindicarse como tal. Entre estos dos extremos de caracterización, se hallan los que podemos llamar usos simbólicos de los “marcadores” étnicos distintivos de los límites grupales, tal como lo sugiere Barth, pero que excluye la posibilidad de analizar los contenidos culturales como parte de la identidad del grupo, definiéndolos como modelos de comportamiento y privilegiando el determinismo de esos límites o fronteras en la definición de las interacciones de los miembros del grupo.⁴¹

En todo caso, los grupos étnicos y sus movilizaciones han demostrado la importancia que para sus protagonistas ha representado su reivindicación como sujetos sociales ante las exclusiones y las diferencias. Paradójicamente, la emergencia de los grupos étnicos como unidades de identidad más sobresalientes han tenido lugar en sociedades donde hasta hace poco podía reconocerse un cierto éxito de incorporación de las minorías a un espectro más amplio de adscripción nacional. De hecho Daniel Bell ha señalado que una tendencia importante de cambio social en los países industrializados ha sido justamente la etnicidad como movimiento que reclama derechos políticos y sociales a partir del discurso de la equidad como valor.⁴² Es decir, el valor de la equidad cristaliza en acciones de lucha que demandan un supuesta igualdad de los grupos marginales, con respecto de las oportunidades que detentan los grupos sociales en el poder, tal vez la oportunidad de acceso a bienes materiales y los estilos de vida socialmente difundidos y legitimados en el tiempo como

⁴¹ Barth, Frederik (1976:15) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Un pasaje ilustrativo de esta perspectiva de Barth es cuando explica porque los grupos étnicos pueden definirse como un forma de organización social: “Una adscripción categorial es una adscripción étnica cuando clasifica a una persona de acuerdo con su identidad básica y más general, supuestamente determinada por su origen y su formación. En la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización” (el subrayado es mío)

valores universales.

La etnicidad, como movimiento, implica una relación estrecha con la reivindicación de los grupos sociales ante una sociedad dominante, que les ha mantenido en una posición social y económicamente desventajosa. La etnicidad, que no sólo es indicadora del deseo de reconocimiento y respeto a su diferencia, sino que ésta (la diferencia) se convierte en arma que habrá de justificar el reclamo de igualdad a los bienes tanto simbólicos como materiales de la cultura dominante.

En el caso de México, donde hablar de lo étnico o de grupos étnicos es una referencia a las poblaciones indígenas, también hay un resurgimiento de lo étnico, en los marcos de los llamados procesos de globalización y de internacionalización que parecen imponer de manera irremediable patrones de conductas uniformes y consumos masivos. Sin embargo, es preciso señalar que este auge corresponde a la reivindicación que de lo indígena se ha dado no sólo por parte de las propias poblaciones indias, sino a partir de los discursos políticos que han convertido a los indígenas en vehículos de organización e identificación de grupos y partidos políticos cuya representación no necesariamente es de origen étnico. Se ha hecho obligado un reconocimiento oficial de la gran heterogeneidad cultural en el país (con respecto de los grupos indígenas), independientemente de la atención hacia las demandas de estos grupos. Lo cierto, es que no puede ignorarse su presencia.

Ante la reivindicación que los discursos oficiales hacen de lo indígena, cabe pensar en cuál es el punto de convergencia entre los esfuerzos de integración nacional que el estado mexicano ha tratado de conseguir a través de

⁴² Bell, Daniel (1975:147)

una gran variedad de instituciones y las formas de integración y asimilación que realmente se han dado por parte de los distintos grupos de la población mexicana dentro de los marcos de una cultura nacional.⁴³

Ante la exaltación de lo étnico y lo diverso como base de una identidad nacional, suena contradictoria la conjugación de los esfuerzos de unificación con el planteamiento de rescatar las diversidades étnicas. No obstante, como bien señalara Stavenhagen⁴⁴ la contradicción que encierra la idea de estado nacional como representante de un pueblo "... y la realidad multicultural, multiétnica y multirracial de la mayoría de los países contemporáneos ... han dado lugar a muchas tensiones y conflictos..." El caso de México no es excepcional y la presencia de los grupos indígenas es muestra permanente de la existencia de esas sociedades o pueblos persistentes (*enduring or persistent peoples*), como prefiere llamarles Spicer,⁴⁵ que **supuestamente** se resisten a la asimilación pasiva y a la pérdida de sus fronteras identitarias. Aunque no está de más enfatizar en la necesidad de una mediación que permita dar cuenta de que ni la resistencia ni la asimilación son tan absolutas.

Ha habido ciertamente un reconocimiento de la heterogeneidad de las poblaciones indígenas, sin que por eso haya quedado marginado el proyecto decimonónico de nación mexicana. Y si bien los proyectos nacionales conllevan

⁴³ No es el caso discutir en este trabajo el sentido y esencia de los estados - nación, sin embargo, considero importante señalar que el surgimiento y consolidación de los estados - nación como *entidades políticas* que con base en delimitaciones territoriales que han cobijado distintos grupos que no pierden sus particularidades étnicas, también ha sido un modelo a seguir en México, en cuyo caso, se ha reconocido y hasta reivindicado la diversidad étnica. Las políticas oficiales de integración nacional - con objetivos y formas distintas a las de casos como los de Estados Unidos o España - han sido pensadas También, como señalara Eric Hobsbawm (1993), con la idea de lograr "... una estandarización (u homogeneización) social y funcionalmente necesaria del conjunto de sus ciudadanos..." Por otra parte, es importante dejar sentado que se reconoce que México también se ha orientado hacia el logro de un pueblo unificado como representativo de una Nación, aun a pesar de su peculiar *pluriculturalidad*.

⁴⁴ Stavenhagen, Rodolfo (1996)

la idea de igualdad y homogeneidad, la recuperación de lo diverso ha sido obligada en la definición de la imagen del mexicano. Sin embargo, lo diverso es impreciso y contradictorio en muchos sentidos. Por un lado, en el presente siglo, se reconoce la pluriculturalidad de la nación, entre otras cosas debido a la existencia de diversos grupos indígenas. Por otra parte, se ha exaltado el lado indígena del mexicano como si fuese un tronco indígena común, como el único antecedente precolonial que debe distinguir al mexicano en el exterior y ante los demás: la capital azteca, la representación azteca de delegaciones de cualquier tipo aunque incluyan yucatecos, veracruzanos, sonorenses, etc., quizá porque, como señalara José del Val, aquellos temas como "el aztequismo", "el cristianismo guadalupano" y "el priísmo", que expresan la identidad nacional se hallan en peligro frente a la modernidad.⁴⁶

Hablar de lo indígena, sin embargo, no necesariamente da cuenta de la heterogeneidad que existe entre las poblaciones indígenas y al interior de cada una. ¿Qué significa lo diverso? En forma inmediata se piensa en los distintos grupos indígenas que aún existen y en lo que de indígena hay en la población mestiza rural y urbana. Un poco a la manera de Bonfil lo indígena supone la evocación de un pasado de origen común pero, a diferencia de él y desde la perspectiva integracionista, los discursos oficiales no confrontan a lo indígena con la moderna civilización occidental, sino que le perciben como un estadio inferior en el derrotero hacia la modernidad.

⁴⁵ Spicer, Op., Cit.

⁴⁶ Del Val, José (1987)

1.1 DIVERSIDAD CULTURAL

Hasta aquí, los términos de heterogéneo y diverso aparecen usados de manera indistinta. Sin embargo, heterogéneo y diverso connotan ideas distintas en la caracterización de la no uniformidad de los grupos sociales o de las culturas y, por tanto, se hace necesaria una reconsideración. ¿en qué sentido? Referirse a una sociedad o grupo social fácilmente identificable, supondría que su asignación como tal implica cierta uniformidad en su interior tanto por las características o atributos evidentes de sus miembros tales como la lengua, el vestido, como por sus formas de vida, pensamiento, creencias, expectativas; significa, en todo caso, pensar en sociedades no conflictivas, con un alto grado de cohesión y de integración. Por el contrario, hablar de sociedades en las cuales priva la existencia de diferencias importantes tanto entre sus miembros, como en estilos de vida, pensamiento, creencias o expectativas, podría tomarse como característica de un conglomerado social conflictivo, poco armonioso y quizá altamente desintegrado. Dos concepciones polarizadas de lo que es una sociedad. Polarización que no proporciona opciones para explicar disentimientos, desacuerdos, innovaciones, en una palabra, que no concibe movimiento. Polarización en donde lo diferente aparece como un peligro para el funcionamiento social. Así, el concepto de heterogeneidad se acerca más a la idea de diferencias irreconciliables.

Por su parte, enfatizar en lo diverso dentro de una sociedad tan diferenciada social y económicamente como la mexicana, también puede llevar el riesgo de caer en una posición que, al exaltar las diferencias culturales, desconozca las interacciones de grupos y por tanto ignore las relaciones de

subordinación y dominación, así como de complacencia y aceptación a que están sujetas las poblaciones, en este caso, indígenas. Sin embargo, lo diverso se antoja rescatable para dar cuenta de la presencia de un gran número de formas culturales que se articulan y se comparten y cuyos miembros excluyen, priorizan, marginan, eligen. No se trata de aislar o exaltar preferentemente a uno u otro grupo, a una u otra población, a una u otra clase social sino de reconocerles y entender sus formas reales de interacción social, sus formas reales de ser y de estar en el mundo.

Así, como habitantes y herederos de un país diverso, tanto desde el punto de vista geográfico como desde el punto de vista étnico, cabe preguntarse si todas esas diversidades permiten la tan buscada integración cultural y la identidad nacional —entendidas como uniformidad— por sólo hallarse dentro del mismo territorio. Es de sobra sabido que compartir un territorio que por razones geográficas, pero sobre todo políticas y económicas es común, no nos convierte en iguales. Ni étnica ni socialmente iguales. A su vez, nos han enseñado que provenimos de una milenaria cultura india, prehispánica, de la cual tenemos que enorgullecemos, pero a la cual, curiosamente, pocos declaran abiertamente pertenecer.

Con un sentido profundamente colonialista, demagógico, incluso hasta sofisticado y elegante, se exalta que esos resabios son nuestro patrimonio cultural más valioso y se exhibe a los indígenas como si formaran todos juntos un grupo común y como nuestros indios y nuestra cultura, cuando en el fondo, a la generalidad del mexicano común poco le importa y hasta le avergüenza su origen indígena. En extremos opuestos, a los indígenas se les trata o bien de conservar como la parte pintoresca, folclórica, exótica que no debemos olvidar y

cuyas imágenes bien pueden significar un objeto de consumo para los turistas o, se vuelven objeto de transformación hacia el progreso económico independientemente de las posibilidades reales que existan para tal efecto.

Cualquiera de las versiones está impregnada de una verticalidad que tiene como modelo a una sociedad occidental que a través del tiempo, simplemente no ha compartido ni comparte derroteros con las sociedades cuyo desarrollo le es ajeno. Hay un supuesto de que las diferencias se reducen a distintos momentos de un mismo proceso hacia la meta natural: el modelo occidental. Esta concepción evolucionista de las sociedades que, se supone recorrerán el mismo camino, subyace a la idea dominante de progreso que marca, aun sin hacerse explícito, mucho del pensamiento y accionar humanos. Idea señalada por Lèvi-Strauss⁴⁷ como un falso evolucionismo pues lleva implícito que la diversidad es sólo aparente, en tanto que todas las sociedades arribarán, más tarde o más temprano, al mismo punto y que a su vez, obliga a comparar a las formas culturales de todas las sociedades con los derroteros europeo o norteamericano ubicando a las primeras en un momento de pre-modernidad.

Actualmente, ante el reconocimiento de la heterogeneidad, parece contradictoria la conjugación de los esfuerzos de unificación y de formación de una nación con el planteamiento de rescatar las tradiciones y las diversidades étnicas. La pregunta obligada está en la viabilidad de referirse a una cultura nacional dentro de un proyecto de Estado Nación, moderno, cuya razón fundamental de la organización cultural rebasa lo étnico para erigirse sobre la base de una homogeneidad cultural o, pensar en la viabilidad de un proyecto alternativo -a la manera de Bonfil Batalla- que tome en cuenta las diferencias.

⁴⁷ Lèvi-Strauss (1990:310)

¿Qué tan obligado es dirigirse a la búsqueda y conformación de una identidad nacional y sobre qué bases? De ser así, ¿Es posible la existencia o construcción de una identidad nacional alternativa a los proyectos modernizadores occidentales?

Bonfil Batalla⁴⁸ ha considerado que la diversidad cultural está representada por dos civilizaciones antagónicas: las comunidades indias y los promotores de la modernidad, polos que constituyen hasta la fecha una realidad irreconciliable desde sus orígenes coloniales. En este sentido la diversidad cultural mexicana plasmada en la dualidad occidente-mesoamérica, no es la diversidad cultural que se presenta en los "numerosos sectores y grupos intermedios" que conforman la actual sociedad mexicana. De hecho, es a partir de esa polaridad que Bonfil confronta lo occidental con lo indígena en una coexistencia de años y siglos de tensión y resistencia. De acuerdo con este autor, el proyecto civilizatorio occidental que llega a mesoamérica con la "invasión europea" ha presionado persistentemente y ha devenido el proyecto dominante, autoritario y minoritario de lo que él llama México imaginario. Este proyecto desconoce la presencia ubicua de lo indio en México o el "México profundo", que bajo esta lógica de la civilización occidental encuentra en los grupos étnicos sobrevivientes un obstáculo para su realización. La negación -dice Bonfil- de la civilización mesoamericana se ha topado con distintas formas de resistencia, pero también ha dado lugar a un proceso de *desindianización* que significa una renuncia de identidad que no necesariamente corresponde a un mestizaje biológico ni a una interrupción de una tradición cultural. De hecho, los sectores en donde la desindianización es evidente, conservan un gran número de

⁴⁸ Batalla (1989) y (1991)

lo occidental que se supone ha golpeado violentamente durante cinco siglos a la civilización mexicana. Yo preferiría reconocer una especie de *vocación sincrética* de los pueblos mexicanos a lo largo de su historia, no sólo a partir de la colonia, sino desde mucho antes. Una vocación sincrética no en el sentido estricto de fusión religiosa del término, sino como una analogía que permite identificar formas de adaptación y adopción de elementos de culturas distintas sin una necesaria confrontación violenta en el ámbito simbólico y material. Reconozco al *México profundo* en cada uno de los individuos que formamos la gran mayoría de los mexicanos, a través de sus rasgos físicos y hasta de sus conductas o de muchas de sus elecciones. Pero también es válido pensar, junto con Lévi-Strauss, si no se está convirtiendo en *imaginario* lo *profundo* cuando muchas de las demandas de los grupos indígenas están dirigidas a reclamar que se les ha obstaculizado el camino hacia la occidentalización de sus formas de vida o si se prefiere, hacia los beneficios del desarrollo. No porque lo occidental sea la mejor opción sino porque aparece como la opción.⁵⁰

1.2 IDENTIDAD NACIONAL Y LEGITIMIDAD

¿Qué es lo que permite a una sociedad mantenerse unida? Es una pregunta que refleja la preocupación central que las ciencias sociales, como disciplinas académicas, han tenido desde su constitución acerca de las formas de cohesión y funcionamiento de la sociedad.

⁵⁰ Lévi-Strauss, Claude (1990:324)

En la construcción de las significaciones imaginarias, o de un imaginario social⁵¹ de la unidad-identidad, se acude a un pasado que se supone glorioso y arbitrariamente derrotado, cuyo resurgimiento es indispensable para sobrevivir. Pensar la obligatoriedad o necesidad de rescatar o crear un nacionalismo a la mexicana, lleva en ocasiones a la polarización de lo tradicional y lo moderno. Lleva a pensar en que lo tradicional, lo auténtico de una cultura -en este caso la mexicana- o bien debe permanecer incontaminado o, por el contrario, es eliminado por nuevas formas culturales.

Para cualquier sociedad, como creadora y portadora de cultura, es preciso legitimar su existencia en torno a instituciones que le den cohesión y significación. Y en este caso, es la idea de *legitimación* y no la de *imposición*, lo cual permite señalar que la voluntad de los individuos no se maneja por fuerzas exclusivamente externas y materiales o abiertamente manipuladoras. El concepto weberiano de legitimación, como mecanismo de reconocimiento y aceptación del ejercicio del poder sigue siendo vigente para poder explicar las formas en que los discursos dominantes están presentes en amplios sectores de las sociedades. Esto no excluye por supuesto el ejercicio de la violencia legal en casos de insubordinación o desacato. En términos de Gramsci, se diría que las actividades de la sociedad civil y la sociedad política se desenvuelven en una dialéctica en donde se ejerce consenso y coerción sin los cuales no puede entenderse la hegemonía y que favorecen el sistema a través de mecanismos legitimadores como el papel de los "intelectuales orgánicos". Análogamente,

⁵¹ *Significaciones imaginarias, imaginario social y sociedad instituyente* en el sentido de Cornelius Castoriadis cuando se refiere a la forma que tienen las instituciones de "asegurar su validez efectiva" a través del consenso, de la legitimidad, la creencia y la "... formación de la materia prima humana en individuo social, en el cual se incorporan tanto las instituciones mismas como los mecanismos de la perpetuación de tales instituciones. Lo imaginario social como una forma de auto creación de una sociedad y no como algo inexistente. Lo imaginario es y existe en tanto creación de los miembros de una sociedad.

aunque desde una posición distinta a la de Weber, Gramsci acude a la explicación de la hegemonía a través de mecanismos que hacen valer lo que es mayoritariamente aceptado como algo normal y que generalmente corresponde a las perspectivas y concepciones de las clases dominantes, pero que en algún momento acuden a la coerción (violencia física) para una mayor eficiencia del consenso. Y aunque la legitimidad puede abordarse desde varias ópticas, aquí asumo -con Berger y Luckmann- que es un producto colectivo que se refiere a ordenación y plausibilidad en las instituciones tanto de orden jurídico, como político y moral.

Toda sociedad requiere tanto de elementos estructurales, esto es, la producción y distribución de lo que debe satisfacer necesidades inmediatas, como de la producción y distribución de códigos, símbolos, valores. La cultura de una sociedad es un constante construir de las acciones humanas. Sociedades económicamente similares pueden llegar a ser diametralmente distintas por las significaciones o valores que una y otra respetan y veneran, por los hábitos que tienen establecidos, así como por las prácticas religiosas e imágenes sociales que a diario sostienen. Todas estas expresiones humanas no se agotan en lo material. Lo que estaría por conocerse son las formas en que se realiza la legitimación de lo dado, lo establecido socialmente y que se recrea en lo individual.

Las formas de dominación y subordinación han recorrido un largo trecho de institucionalización y legitimación. Para Berger y Luckmann toda actividad humana implica una "habituación" tanto significativa como accesible para quien o quienes la realizan, dando lugar a las instituciones como mecanismos de control del accionar humano. Para estos autores, las instituciones "implican

historicidad y control" puesto que por una parte, son producto de una historia y por otra, al mismo tiempo establecen "pautas definidas" de control que lo llevan por un camino definido. "De acuerdo con los significados otorgados por el hombre a su actividad, la habituación torna innecesario volver a definir cada situación de nuevo, paso a paso (...) empíricamente, la parte más importante de la habituación de la actividad humana se desarrolla en la misma medida que su institucionalización".⁵² En este sentido, no es posible pretender que la institución sea buena o mala, sino que es preciso entender que la institucionalización va construyendo un orden social significativo para sus miembros y va más allá de una simple transmisión de valores, de roles o de situaciones previamente establecidas.

Sin embargo, dicen Berger y Luckmann, el proceso de institucionalización no es suficiente para que se perpetúe. Se requiere de una explicación y de una justificación para que las instituciones creadas puedan ser transmitidas generacionalmente y por tanto conformen un mundo y un orden social aceptado por cada uno de sus actores. Este proceso justificatorio es un proceso de legitimación que tiene a su vez varios niveles. De entre estos niveles es interesante destacar aquel que corresponde al de los *universos simbólicos*. Es decir, aquel que proporciona un significado social y subjetivamente real a algo que no es producto de la experiencia cotidiana. Algo que se presenta en los individuos como parte natural de su ser y por lo tanto se da por establecido. Algo que es parte de su conciencia y le lleva a actuar y participar de una forma determinada y no de otra. Estos universos simbólicos deben entenderse, dicen los autores, como productos sociales que tienen una historia.

⁵² Berger y Luckmann (1991:75)

Los sujetos que participan de un determinado universo social o un imaginario particular, conforman un mundo por medio de la interacción humana. Ello significa que en toda sociedad los individuos conforman su mundo en una constante comunicación con los otros, con sus cercanos, sean familiares, amigos o vecinos, como con aquellos con quienes se tiene poca relación. El universo simbólico integra al individuo con los demás, porque a ese universo no se le cuestiona sino que se le presenta como lo natural.

Las formas de legitimación e institucionalización imperantes en determinada sociedad se convierten en los hilos que unen a sus miembros y que poco se les interroga por su obviedad, pero que se presentan a lo largo de la vida de los seres humanos. Estas formas llevan a la internalización de roles, proceso que se realiza a través de la comunicación con los otros, especialmente con aquellos con quienes se construye un mundo simbólico particular. El grupo de pertenencia -familia, amigos, clase, nación- permite que el ser humano se recree cotidianamente, identifique lo bueno y lo malo, lo permitido y lo indebido, lo legítimo y lo ilegítimo, aprenda a valorar lo sagrado y lo profano. La violación a la ley es violación a los códigos socialmente establecidos, a las normas que un determinado grupo respeta.

La legitimidad explica el orden institucional y “se instala” a partir de un proceso de subjetividad cultural por medio del cual los individuos ubican todos los acontecimientos colectivos dentro de una estructura significativa, simbólica, que les otorga sentimientos de seguridad y pertenencia. La legitimación es la creación de totalidades significativas en donde los fenómenos quedan objetivados en la conciencia como parte de un orden buscado consensualmente. De este modo, las creencias, los valores, la identidad, se presentan como

resultado de movimiento de valores, de concepciones del mundo, de justificación y auto-justificación, de una idea de legalidad y de un deber ser.

La legitimación de la cultura mexicana descansa en lo tradicional-olclórico que no necesariamente refleja diversidad. Las diversidades culturales / étnicas parecen tener sentido sólo como sinónimo de un legado que se está perdiendo. Las diversidades culturales y las tradiciones son un hecho y tampoco se vale querer echar para atrás la historia o pretender detenerla, así como no es posible reducirla a la dicotomía mesoamérica-occidente. No se trata tampoco de recuperar el edén subvertido que para Bartra es una invención "... indispensable no sólo para alimentar los sentimientos de culpa ocasionados por su destrucción, sino también para trazar el perfil de la nacionalidad cohesionadora ..." ⁵³ Se trata de entender que cada grupo social o cada sociedad se construye según las acciones de sus miembros y que crea, modifica y reproduce sus propias tradiciones culturales. Se trata de pensar en la cultura no como una entidad individual, sino como un concepto que aglutina a un universo simbólico producto del accionar, pensar y sentir humanos. La cultura existe por los seres humanos y a ellos pertenece. Así, es insostenible argumentar por el regreso a las formas ancestrales mesoamericanas o asiáticas, así como por la conservación de las sociedades rurales en el punto en que se encuentran. Pero, sí es importante tratar de entender cómo los miembros de las sociedades perciben su realidad actual, sus formas de acción y prácticas culturales, económicas o políticas en contextos específicos. Cuáles son las formas de resistencia, de significación o de resignificación que los sujetos y los grupos hacen de todos aquellos elementos que participan de su realidad y de los cuales ellos también participan. Elementos

⁵³ Bartra, Roger (1987:219)

que no únicamente corresponden a manifestaciones sociales, económicas culturales, de carácter material o simbólico, sino que también tienen que ver con lo natural y por tanto lo biológico y físico de su entorno.

En este sentido, es interesante remitirse al trabajo de García Canclín cuando se refiere a la formas en que los proyectos modernos se apropian de los bienes históricos y las tradiciones populares y se pone en acción una teatralización del poder recurriendo a lo tradicional como una forma de sobrellevar las contradicciones contemporáneas ante el descrédito de la modernidad.⁵⁴ Podemos así, pensar que esas puestas en escena del patrimonio y la ritualización de lo histórico -en la escuela, los museos, las celebraciones- es una forma de construir y consolidar una identidad cultural artificiosamente elaborada. Construida sobre arquetipos míticos que colaboran en la legitimación de lo nacional.⁵⁵

En el afán del desarrollo económico del país, se ha visto como indispensable encaminar a los distintos grupos sociales hacia la modernización y, amén de los mecanismos que para ello se hayan puesto en marcha a través de la educación escolarizada, los medios masivos de comunicación, o las políticas de desarrollo de la comunidad en el medio rural o urbano, es interesante pensar en las imágenes que han significado ese avance y han llegado a formar parte de los anhelos individuales. Se me ocurre pensar por ejemplo, en la época de la segunda posguerra mundial, cuando el cine mexicano, en sus películas de rumberas, mostraba su modernidad en la vida urbana, nocturna, gansteril. O, como escribiera José Emilio Pacheco, se auguraba "... un porvenir de plenitud y bienestar universales ... El paraíso en la tierra. La utopía al fin conquistada ...

⁵⁴ García (1990:152)

⁵⁵ Bartra (1987)

modernizábamos, incorporábamos a nuestra
an sonado como pochismos en las películas de Tin Tan ...
comer hamburguesas, páys, donas, jtdogs ... Unicamente los
tomando tepache. Nuestros padres se habituaban al jaibol que en
upo a medicina. En mi casa está prohibido el tequila, le escuché
Julián. Yo nada más les sirvo whisky a mis invitados: hay que
gusto de los mexicanos".⁵⁶
debía encaminarse a los distintos grupos sociales hacia lo moderno, lo
esitaba era igualdad en los miembros de la sociedad para todos ir en
meta, para formar parte de los demás, del mundo. Pero a la vez se
a una diferencia entre los gustos populares y los gustos de la gente
e inicia el impulso de "... un proyecto en el cual la utopía popular cede a
ernización ..."⁵⁷ Hay por tanto, en el discurso de la igualdad "... algo de
oso para el espíritu, porque descuida una diversidad de hecho que se
ne a la observación y de la que no basta con decir que no afecta al fondo
problema para estar teórica y prácticamente autorizado para hacer como si
existiera".⁵⁸

⁵⁶ Pacheco, José Emilio (1981:11)

⁵⁷ García Cancellini (1990:84)

⁵⁸ Lévi- Strauss (1990:310)

1.3 LO ETNICO - INDÍGENA Y

Para dar cuenta de las diferencias existentes en la realidad, es necesario distinguir por lo menos en los que se puede observar una problemática de la alteridad. Primero, un juicio de valor (un plano axiológico): el otro es bueno o malo ... En segundo lugar, una acción de acercamiento o alejamiento en relación con los otros (un plano praxiológico): adopto los valores del otro ... o ... le impongo mi propia imagen ... En tercer lugar, conozco o ignoro la identidad del otro (éste sería un plano epistémico); evidentemente no hay aquí ningún absoluto, sino una gradación infinita entre los estados de conocimiento menos o más elevados.
Tzvetan Todorov⁵⁹

La diversidad cultural y la diversidad étnica, como conceptos que han pretendido dar cuenta de la heterogeneidad de la población mexicana, han sido abordadas desde muy variadas perspectivas. En los discursos políticos, por ejemplo, han ocupado un lugar importante y, por parte del estado, la exaltación de lo diverso en este país ha sido un elemento que contribuye a la creación de una conciencia de identidad. Esta diversidad corresponde a los vestigios

⁵⁹ Todorov, Tzvetan (1994:195)

les que están presentes en la actual sociedad

a. Corresponde a aquellos elementos visibles que aun a pesar de orígenes regionales y culturales nos hacen aparecer a los ojos de los no mexicanos, como una nación. Conforman lo que Horowitz⁶⁰ denomina los indicios de la identidad nacional que busca consolidar internamente la identidad nacional y fortalecer su imagen y sus relaciones con el exterior.⁶¹ ¿Puede pasar en una nación construida sobre la base de una población heterogénea? ¿Qué significado tiene hoy lo étnico en este país?

Es importante destacar la atención que ha tenido el tema de lo étnico por parte de los estudios sociales para explicar los procesos de integración o cohesión que estos grupos, llamados étnicos, han presentado en los marcos de existencia e interacción con otros grupos también étnicos y con sectores de la sociedad no considerados como tales. Dentro de los límites territoriales y culturales de las naciones modernas, la presencia de grupos étnicos adquiere un significado de alteración de las formas legítimas y universalmente válidas, de lo que podría llamarse un universo simbólico que se pretende aglutinador, provocando según Berger y Berger- una "pluralización de mundos de vida", como resultado del desarraigo.⁶²

Resulta pertinente subrayar que la connotación de la palabra *etnia* en español sugiere una carga de identificación hacia quienes muestran ciertos atributos que evidencian su adscripción, tales como el vestido y la lengua del grupo de que se trate, independientemente de que algunas definiciones puedan llegar a ser lo suficientemente generales como para obviar el factor relacionado

⁶⁰ Horowitz (1975)

⁶¹ Stavenhagen, Rodolfo (1994)

⁶² Berger, Peter, B. Berger y Keller (1973)

que, en general se limitan a señalar a las *etnias* como "grupos de igual cultura y lengua". A veces, la pertenencia étnica puede ser un *estigma* si esta condición se asigna a un grupo que diverge del grupo económico, organizativo o ideológico (de ideas), de otro grupo dominante y al cual el grupo *estigmatizado* debe enfrentarse con diferentes ámbitos: económico, político o cultural. En este sentido importante en la caracterización de los grupos étnicos, independientemente de los que existen para describir o dar cuenta de su conformación endógena su cualidad *marginal*. Una cualidad que, como estigma, señala no a un conjunto de personas, sino a cada uno de sus miembros, quienes experimentan también de manera individual las ventajas y desventajas de su adscripción étnica.⁶³

En la identificación de los grupos étnicos destaca una serie de elementos distintivos de cultura colectiva y cierta solidaridad con respecto de situaciones importantes o significativas para sus miembros. Tal es el caso, por ejemplo, de los negros o chicanos en Estados Unidos, los argelinos o latinos en Francia, los hindúes en Inglaterra, los indígenas en América Latina. En estos casos, sin duda, de considerar las particularidades de cada grupo, el aspecto de pertenencia a una *étnia* distinta de la dominante, según el país de que se trate, confiere ya una primera demarcación de su etnicidad. Por otra parte, referirse a grupos étnicos

⁶³ La idea del estigma y lo estigmatizado en relación con lo marginal, está tomada, en parte de Erving Goffman (1993) quien se ha referido a diversas formas de discriminación a partir de categorizaciones sociales que se establecen hacia grupos y personas que no corresponden con los atributos considerados "corrientes y naturales". Por otro lado, el sentido real de lo marginal implica que estar al margen es negar la participación de la gente o los grupos como parte de una cultura más amplia que la regional o la nacional. Es, en todo caso, un hecho que los grupos étnicos indígenas en México, participan de una u otra manera de la "sociedad" y "cultura" mexicanas que, como espectros amplios donde se generan relaciones e interrelaciones sociales, políticas y económicas, permiten la participación diferenciada de los diversos sectores que los conforman.

significa también aludir a poblaciones o sectores de la población que no comparten los estilos de vida dominantes de la sociedad a la cual pertenecen formalmente y reafirman sus propias formas o, que en ocasiones, demandan el equitativo acceso a esos estilos de vida. Visto de esta manera, un grupo étnico puede caracterizarse más como una "identidad etiquetada"⁶⁴ en tanto que son otros quienes le otorgan el rango de étnico y no como un grupo de personas que "se sienten distintos".⁶⁵

Lo cierto es que el concepto de étnico encierra una carga negativa, aun cuando haya un autorreconocimiento de la pertenencia étnica por parte de los miembros del grupo. Como señala Bartolomé, la etnicidad es una condición de la identidad que rebasa el nivel cognitivo de "pertenencia" o simple "adscripción" a un grupo determinado. Para este autor la etnicidad sería el nivel de "la identidad en acción resultante de una definida 'conciencia para sí'." Efectivamente estoy de acuerdo con el autor que identidad y etnicidad no son equivalentes, pero tampoco reivindicaría la definición de ambos conceptos a partir del sentir o el comportamiento de los involucrados, pues sigue pareciendo una cuestión esencial a los sujetos. En este caso propongo entenderlos como formas de construcción teórica que ayuda a identificar grupos, sectores o culturas.⁶⁶

Las cuestiones étnicas en general y las indígenas en particular, al igual que cualquier otro conocimiento acerca de lo social, no pueden verse de manera estática, son cuestiones de interrelaciones y cambios permanentes que requieren formas de análisis que permitan no sólo distinguir las características que

⁶⁴ Melucci, Alberto (1982)

⁶⁵ Parsons, Talcott (1975)

⁶⁶ Bartolomé (1997:62-63)

identifican a un grupo particular de manera superficial o evidente, sino que permitan comprender los mecanismos por medio de los cuales los cambios, los intercambios, la organización, desorganización, la homogeneidad y la heterogeneidad de los grupos sociales contemporáneos suceden. Por otro lado, hablar de etnicidad, resulta prácticamente inseparable de una referencia a la identidad y al reconocimiento de pertenencia que tienen los miembros de los grupos en cuestión.

Las definiciones de lo indígena como estigma o como ideal a recuperar para alimentar la mexicanidad, han llevado a una polarización de las imágenes indígena/no indígena, (meso)americano/occidental, en donde lo mismo se ha satanizado que se ha exaltado *ser* indígena. No obstante, en mi opinión, los trabajos más destacados acerca de las cuestiones indígenas se distinguen por seguir la línea de la exaltación, en tanto que se ocupan de ellos como de aquel conjunto de individuos que perteneciendo a grupos étnicos, se inscriben en los marcos de los sectores que han sido violentamente despojados de su identidad y cultura, como si estos dos elementos fueran condiciones esenciales e inamovibles de ser indígena. No se trata de desconocer o negar la condición de desventaja social, económica y política que caracteriza a los grupos indígenas de México y que por lo demás es innegable. Se trata de pensar en los miembros de las culturas indígenas como seres humanos, receptores y productores de cultura, como sujetos que construyen vivencias y experiencias dentro del mundo de vida al cual pertenecen y a través del cual perciben a los demás, a sí mismos y a la vez, son percibidos por los demás. Sujetos para quienes tienen sentido los deseos, los sentimientos, las expectativas y las acciones que son parte de su estar en el mundo y de pertenecer a un ámbito.

Dentro de sociedades indígenas como la mazahua, el ser o no ser indio aparece como un aspecto muy importante de diferenciación de las formas de vida en general y por supuesto en sus manifestaciones a través del idioma, la forma de vestir, así como qué comer y cómo hacerlo. Y aunque en San Antonio Pueblo Nuevo tanto indígenas como ladinos y mestizos son identificados como mazahuas por la gente de fuera, el deseo de muchos mestizos es no ser señalados como indios. Ser indio se identifica por un lado con una posición de clase, en la medida en que los indios son más pobres que los demás. Al interior de poblaciones tan estratificadas como ésta, los rasgos físicos que para los no mazahuas pueden resultar “marcadores” identitarios, entre ellos no son tan determinantes. Ejemplo de esto es que existen constantes referencias despectivas sobre los que son considerados como indios aun cuando a veces tienen la piel y los ojos claros, pero que hablan mazahua, visten como mazahuas, cocinan con leña y en sus casas no tienen camas. Los elementos tanto de tipo económico como ideas y formas de pensar acerca de la vida, de la educación o del trabajo, de lo que es bueno o lo que es malo, se conjugan para identificar un grupo al que se quiera o no pertenecer. Pero también es cierto que existe un gran número de acciones y actitudes comunes a ambos grupos, elementos que son compartidos por todos los pobladores de la región independientemente de sus diferenciaciones. Es posible señalar que existe una identificación de un *estilo de vida*, como modos de ser, de hacer y de vivir. Estilo que se conforma a partir de las prácticas cotidianas: apropiación y uso de espacios, de relaciones personales, de división de actividades por sexos, de la lengua o de prácticas religiosas y eventos que se relacionan con ellas como los bautizos, bodas o festividades patronales.

No es que exista una cultura india y una cultura no india. De hecho resulta difícil establecer un límite que marque dónde comienza una forma de vida y dónde comienza la otra. También resulta difícil sostener la vigencia de una cultura tradicional, entendida como lo que ha trascendido en el tiempo - de origen indígena o europeo - como propiedad de un grupo específico. En realidad mucho de lo que podría identificarse como tradicional - comidas, vestidos, creencias, festejos - es válido tanto para los indígenas como para los que no lo son o no quieren serlo. La diferenciación entre indio y no indio está presente de manera reiterada también entre los que niegan su pertenencia indígena, parece obligada como un elemento de diferenciación simbólica que separa a quienes han sido *seducidos* más directamente por la vida urbana, de aquellos para quienes no existe un conflicto de identidad por efectos de la migración por ejemplo.

Es importante señalar que los propios indígenas mazahuas guardan cierto deseo de no ser indios aún cuando no nieguen serlo. Y aun cuando no declaren abiertamente sentirse indígenas, o avergonzarse de serlo, es a partir de las descripciones que la gente hace de los *otros*, que es posible notar la exclusión de todas aquellas “marcas” que pudieran evidenciarles como lo que no debiera ser o lo que no se quiere que los demás crean que es. Tal sería el caso por ejemplo de negar que se entiende y habla la lengua mazahua, cuando sí se conoce, de las mujeres cuando dejan de usar las faldas y blusas tradicionales mazahuas. Y es muy común encontrar mujeres que dejan de usar el vestido tradicional mazahua debido a que al casarse, sus esposos les instan a usar ropa “normal” pues “ahora ya hay quien les compre su ropita”. Así, el vestido mazahua se convierte en sinónimo de pobreza/atraso y la ropa urbana en sinónimo de no

pobreza/progreso.

En contraste con estas actitudes, está aquélla de señalar a los mazahuas en tercera persona, especialmente si su apariencia es *inconfundiblemente* mazahua, por su forma de vestir o por el uso del idioma. Este tipo de actitudes donde el estigma de lo indígena esta claramente reflejado, se expresa más en personas que han salido de su pueblo para trabajar o vivir y que, de alguna manera, han tenido que enfrentarse como mazahuas a ambientes en donde son percibidos como tales. Además, la condición de indígena o indio, conlleva las ideas de atraso e ignorancia que deben ser eliminadas para dejar de ser lo que son.

No obstante, cuando es necesario, el surgimiento de cierta élite indígena en el aspecto económico o de dirigencia, que se ha organizado tanto al interior de su pueblo para las actividades políticas, sociales o religiosas, como fuera del pueblo para la demanda de vivienda o espacios en la calle para trabajar, se apela a la identidad indígena en favor de intereses personales o de grupo.

Esa identidad étnica que parece tan indispensable que los grupos en cuestión sostengan y defiendan, es resultado de un “enfrentamiento” con los *otros*. que obliga a hacer notar las diferencias. Es entonces, un estado de conciencia que no surge de una condición natural por ser parte de un grupo, sino del contacto y la relación con los que parecen distintos, nos perciben distintos y consecuentemente nos colocan y jerarquizan dentro de un sistema de clasificación legitimado a través del tiempo, a través de un proceso de construcción social. La identidad social o colectiva y, en este caso particular, la identidad étnica, no es una condición innata de las personas, sino que se piensa más como resultado de un proceso de *socialización* en el cual se incorporan imágenes significativas de ser o pertenecer a un grupo, las cuales adquieren

relevancia y sentido a partir del contacto o encuentro con grupos sociales que no comparten *todas* esas imágenes. Pero, también, ese auto reconocimiento de una filiación étnica implica necesariamente que también se comparte el discurso hegemónico sobre las jerarquías étnicas y por tanto, se reconoce una auto *identificación* con alguna de estas jerarquías.

CAPITULO II

2. LA IDENTIDAD COMO PROBLEMA

Cada vez resulta más difícil encontrar un campo de trabajo académico en las ciencias sociales que no se refiera de una u otra manera a la identidad como tema central o como parte importante del desarrollo en un tema específico: la identidad de género, la identidad en la escuela, la identidad laboral, de clase, la identidad profesional, la identidad sexual, la identidad étnica, la identidad nacional. En algún momento, este pudo parecer un tema más cercano a la filosofía o la antropología toda vez que invitaba a la explicación y comprensión del ser, desde el punto de vista ontológico o de las formas culturales de los grupos sociales. Era un asunto cuyo análisis significaba ubicarse en el nivel de la “superestructura” y por tanto de lo cultural o político y no de lo económico. Sin embargo, el tema de la identidad parece haber ganado espacios tanto en la sociología como en la antropología ante una serie de acontecimientos sociales que tienen que ver con intereses locales y nacionales, ante los procesos de transnacionalización, de globalización y de modernización que trascienden fronteras. Procesos que han dado lugar a la necesidad de las ciencias sociales por explicar los procesos de “cambio” o “conservación” a los cuales se ven sujetos los pueblos, las culturas, en fin, las sociedades.

Cuando se habla de identidad, por lo general la referencia teórica o empírica lleva a pensar en lo compartido de manera más o menos homogénea, donde el grupo se define a partir de atributos percibidos desde fuera de él. Es un concepto generalizante que implica y reivindica en mucho lo que distingue en bloque, en masa, en conjunto a un grupo social, independientemente de su tamaño. Así, puede hablarse de identidad nacional o étnica. Se tiene identidad –

se dice-, si los rasgos evidentes (de lengua o forma de vestir) indican que se es oriental, africano, occidental, indígena o europeo, pero sobretodo si uno se declara como miembro de tal o cual grupo. Cuestión que resulta válida incluso en el caso de un gran número de “identidades” que, como resultado de las interacciones individuales no permiten percibir su diferencia con los llamados “roles” sociales, donde uno puede ser al mismo tiempo maestra, ciudadana, madre, esposa e identificarse con papeles socialmente asignados tales como los sexuales (reconocerse *hombre, mujer*), laborales, (*obrero, empleado, ejecutivo, funcionario*), políticos (*militante, sindicalista, dirigente*), religiosos (*católico, protestante*), en tanto que una persona juega o, como señala Giménez⁶⁷, actualiza distintos papeles y pertenece a círculos diversos en su ambiente socio cultural.

Esta tendencia generalizadora, tiene una relación (teórica) estrecha con la teoría social que, desde Durkheim, se ha ocupado de explicar cómo se da el funcionamiento de los grupos sociales. Durkheim dirigió sus esfuerzos y prioridades analíticas fundamentalmente hacia la sociedad moderna, industrial y a las formas en que ésta logra su estabilidad, dando por sentado que esta sociedad, a la cual él perteneció y exaltó, era una sociedad autorregulada por un orden inherente a la naturaleza de las relaciones sociales y sus necesidades de perpetuación, en donde la educación tendría un papel fundamental para la sociedad.⁶⁸ Sociológicamente, este enfoque se refiere a cómo una sociedad es capaz de organizarse en su interior para mantener, entre sus miembros, la cohesión que le permita su continuidad.

Efectivamente, Durkheim no alude a la identidad como tal, pero en sus

⁶⁷ Giménez, Gilberto (1996)

⁶⁸ Durkheim, Emile (1970) y (1973a)

análisis sobre las formas y mecanismos de cohesión, es preciso destacar algunos elementos fundamentales de su teoría: la solidaridad, la conciencia colectiva y la moral. El concepto de solidaridad en Durkheim resulta fundamental, en la medida en que va a implicar, independientemente del tipo de solidaridad a que se refiera (mecánica u orgánica), un compartir, un sentir común del conjunto de individuos que forman las sociedades. Así, él distingue dos mecanismos centrales en la constitución orgánica de la sociedad que son formas de solidaridad generadas por causas distintas, según el tipo de sociedad de que se trate. En su obra *De la división del trabajo social*,⁶⁹ sostuvo que en la moderna sociedad, la cohesión social surge por la *solidaridad* que se genera al interior de los grupos. Distingue necesariamente, una transformación inevitable de las sociedades menos diferenciadas a las más diferenciadas a partir de un debilitamiento natural de la “organización segmentaria” que deviene formas más complejas de organización. Para este autor, las sociedades segmentarias están identificadas con una escasa, sino es que nula, diferenciación entre sus miembros. Si bien como señala Raymond Aron,⁷⁰ la estructura segmentaria no se confunde con la solidaridad mecánica (o por similitud), esta última si es propia de estas sociedades que son definidas como aquéllas que “... están formadas por la repetición de conglomerados semejantes entre sí, análogos a los anillos del anillado y por este conglomerado elemental que es el clan, puesto que esta palabra expresa bien la naturaleza mixta, familiar y política a la vez”.⁷¹ Al contrario de lo que sucedía en sociedades segmentarias más allá de la solidaridad mecánica que resulta de los lazos que surgen por la comunión de

⁶⁹ Durkheim, Emile (1973b)

⁷⁰ Aron, Raymond (1976)

⁷¹ Durkheim (1973b:153)

ideas y sentimientos, de la “conciencia colectiva o común”,⁷² la cohesión social de las sociedades cuya estructura ha dejado de ser un simple conglomerado, es decir, que se han convertido en sociedades industriales, se va a dar como consecuencia de la división del trabajo: “Basta con que cada individuo se consagre a una función especial para encontrarse, por la fuerza de las cosas, solidario con los otros”.⁷³ Sin negar la existencia de “segmentos” y por tanto la existencia de formas de solidaridad mecánica dentro de las sociedades industriales, reconoce también que a mayor diferenciación de grupos y sectores, la conciencia colectiva se diluye. Esta situación lleva a la desintegración y pérdida de vínculos de los individuos con respecto del grupo o sociedad.

Por eso, ante el peligro de la estabilidad, del desbordamiento de las “naturales resistencias” de los seres humanos,⁷⁴ Durkheim destaca la importancia de poner en acción los elementos de la moralidad, como la disciplina y junto con ella, la penalidad. De esta manera, la moralidad, que puede ser definida “esencialmente como una disciplina, tiene una función controladora de los disentimientos, una función que pudiésemos denominar como reguladora del funcionamiento social, ya que no únicamente ha de marcar límites a las personas, sino que les va a conformar la personalidad. Pero lo importante de esta disciplina, como fin moral es principalmente que persigue fines impersonales, es decir, fines que van más allá de lo que se refiere a la pura personalidad, como individuos, son “supra individuales” y por tanto de naturaleza distinta a la naturaleza de los individuos separadamente. En este sentido, Durkheim argumenta que la moral sólo actúa en sociedad y no de forma

⁷² Durkheim (1973b:74)

⁷³ Durkheim (1973b:173)

⁷⁴ Durkheim (1972:23-75)

personal. Actuar en sociedad implica reconocer que la sociedad no es un simple conjunto de individuos, sino un ente psíquico distinto a cada uno de sus miembros, pero que “..vive y actúa en nosotros ... nos traspasa y desborda ... nos penetra por todos lados”⁷⁵, por lo cual es posible que se genere una adhesión de los individuos al grupo (sociedad) que le darán seguridad y el sentimiento de vinculación social.

Estos conceptos sociológicos de la tradición durkheimiana, efectivamente, permiten acercarnos a identificar mecanismos de integración y pertenencia de aquellos que conforman los grupos humanos, a partir de una tendencia muy arraigada hacia la generalización: la cohesión supone entonces integración, pertenencia y conformidad al ser parte de grupo, al sentir como los miembros de ese grupo, al estar dentro de una comunidad, lo cual a su vez, supone la existencia de una identidad, es decir, ser igual a los demás en un sentido que va más allá de lo físico y que se expresa en la solidaridad a las instituciones (Estado, familia, religión o ciencia). Bajo esta lógica, la identidad aparece como resultado de la eficiencia del proceso de socialización a que los sujetos se vieron sometidos y, se manifiesta como una forma de ser igual a, sentirse parte de, estar de acuerdo con, pertenecer a, ser reconocido como, no sentirse incómodo, no sentirse ni ser rechazado, en fin, en términos de la sociología funcionalista significa ser normal, adaptado, haber interiorizado roles, cumplirlos y reproducirlos. Como parte de esta perspectiva positivista del funcionamiento social y autorregulación de los roles y acciones de la sociedad, se encuentra, como un ejemplo interesante, la propuesta de Berreman⁷⁶ quien señala a la identidad como una cualidad innata en los individuos y cuya

⁷⁵ Durkheim (1972:83)

⁷⁶ Berreman, Gerald (1971)

conformación es resultante de la estratificación social en términos de raza, sexo o grupo étnico, lo cual permite identificar a los otros, en conjunto, como extraños. Esta posición reduce la cualidad esencial de la identidad a su aspecto biológico y clasifica a los grupos en términos de atributos que le alejan de una perspectiva cultural.

Otro ejemplo es el caso de la escuela norteamericana que, en la Universidad de Chicago, halla gran parte de su sustento socio antropológico más importante. A partir de la década de los 20, los miembros de esta institución realizaron un trabajo sociológico muy cercano a la antropología por la forma de abordar sus temas de interés y como resultado de un intento por convertir y afianzar a la sociología como una ciencia empírica. Durante el primer cuarto del siglo actual, los estudios sociológicos realizados al abrigo de esta institución se destacan por la elaboración de investigaciones empíricas dirigidas a analizar a grupos nuevos de migrantes y otros grupos minoritarios en la ciudad surgidos ante la acelerada industrialización y el crecimiento urbano de los Estados Unidos. Puede decirse que una pregunta distintiva de los primeros estudios realizados por la sociología de la escuela de Chicago era ¿cómo mantener la cohesión social ante una sociedad tan cambiante? De ahí la preocupación por entender por qué y de qué manera se manifestaban las conductas de los distintos grupos sociales y en consecuencia, cuáles eran sus rasgos particulares, sus formas de identidad.

Ciertamente, tanto la dimensión individual como la dimensión colectiva de la identidad, son pertinentes para tratar de explicar la continuidad de los grupos sociales y de los individuos que forman parte de ella. En este doble entender, pareciera que el debate sobre estas dos dimensiones lleva a la

polarización de los orígenes del concepto y de sus manifestaciones. Desde la perspectiva sociológica, pudiéramos decir, más determinista y, de acuerdo con la teoría de la socialización, que en Durkheim es sinónimo de educación y que en Parsons se manifiesta a través de una serie de significados que las acciones tienen para los individuos, la cual a su vez se logra por medio de la internalización de roles, normas y valores ampliamente compartidos por una sociedad, la identidad de los individuos surge como resultado de condiciones sociales y culturales profundamente estables, compartidas y normadas que la han de determinar. Dejando, así, de lado toda posibilidad de “libertad” a los individuos.

Por otro lado, la dimensión individual de la identidad está suscrita por interaccionismo simbólico, el cual resulta particularmente interesante ya que representa lo que algunos autores gustan de señalar como la tradición teórica sociológica norteamericana por excelencia. Esta tradición encuentra sus fundamentos en el pragmatismo o *filosofía de la acción* cuya influencia más fuerte fue ejercida a través de John Dewey y de George Herbert Mead.⁷⁷ El concepto de “interaccionismo simbólico” fue acuñado por Herbert Blumer durante los años 30 y centra su atención en la interacción o acción recíproca de los individuos con énfasis en el carácter simbólico de la interacción social. Esto quiere decir que no hay reglas que determinen las relaciones sociales de una vez y para siempre, sino que estas relaciones son colectivamente elaboradas y reconocidas por los miembros de los grupos. El interaccionismo simbólico “no cree que el significado emane de la estructura intrínseca de la cosa que lo posee

⁷⁷ Especialmente Mead es reconocido como uno de los grandes exponentes de la tradición pragmática que, de alguna manera, inicia la psicología social conductista, donde logra superar la escisión individuo y sociedad, tratando de explicar las conductas de las personas por su contexto y medio social. Ver *Espíritu, persona y sociedad*, Editorial Paidós

ni que surja como consecuencia de una fusión de elementos psicológicos en la persona, sino que es fruto del proceso de interacción entre los individuos. El significado que una cosa encierra para una persona es el resultado de las distintas formas en que otras personas actúan hacia ella en relación en esa cosa”.⁷⁸ El otro autor representativo de esta visión, es Erving Goffman⁷⁹ para quien en las acciones individuales predomina el voluntarismo, al otorgarle al actor todo el poder de decisión sobre el papel que desea representar en la sociedad y la imagen que desea que los otros tengan de él. El concepto de actor está tomado de la dramaturgia y uno de sus libros en que desarrolla esta idea es *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, en el cual sugiere hay una especie de negociación de las identidades de acuerdo con el momento y situación que van viviendo los actores (individuos).

Según Jeffrey Alexander,⁸⁰ todos ellos son defensores de propuestas altamente individualistas de la acción social, razón por la cual el interaccionismo simbólico o la etnometodología, no pueden ser consideradas teorías generales de la sociedad, ya que sus alcances se limitan a situaciones inmediatas. Lo cierto es que estas propuestas emanadas desde la sociología, constituyen una convergencia importante con la antropología en cuanto al peso que se le da al conocimiento profundo de las acciones y la cercanía que el investigador debe tener respecto de los sujetos que conforman sus grupos y ámbitos de interés y, de esta manera, la exaltación del individuo sobre lo social constituye el polo opuesto en la explicación del surgimiento de la identidad.

Una coincidencia importante en todos aquellos autores que han

⁷⁸ Blumer, Herbert (1982:3,4)

⁷⁹ Goffman, Erving (1981)

⁸⁰ Alexander, Jeffrey (1990)

caracterizado a la identidad, es el señalamiento de que existe en tanto encuentros de alteridades y, que tanto a nivel individual como colectivo, es posible debido a las relaciones y representaciones sociales propias de cada sociedad. Por esta razón, la explicación de las identidades desde el nivel individual o desde el nivel grupal o colectivo, no puede ser excluyente y decidir que una de ellas es más importante. En general, la identidad como objeto ha sido definida ampliamente y su sustento teórico se basa tanto en la psicología social, como en la teoría sociológica.

Respecto de la psicología social, me voy a referir únicamente a dos autores: George Herber Mead y Serge Moscovici. Mead,⁸¹ como uno de los exponentes por excelencia del pragmatismo norteamericano, puede reconocerse como el representante de la psicología social, por algunos llamada conductista,⁸² que propuso discutir la importancia de la sociedad en la conformación de la identidad individual, a partir de distinción del *Yo* y el *Mi* como las dos fases inseparables de la conformación de la *persona*: el *Yo* como la esencia individual y el *Mi* como lo social que vive y participa del proceso del proceso social del individuo.

En la psicología social actual, cuyo representante más reconocido es Serge Moscovici, también se ofrece una perspectiva de la identidad como objeto de estudio. A través de la idea de *representaciones sociales* como sistemas de imágenes e ideas que permiten a las personas *organizar*, interpretar y orientar sus acciones de acuerdo con las nociones que se tienen de la realidad, de si mismos y de los otros. Este autor señala además que los tres lugares de “determinación social” de las representaciones: las experiencias personales, las

⁸¹ Mead George H. (1993)

⁸² Morris, Charles W. en Mead (1993)

culturas y las ideologías. Vistas así las representaciones, es posible decir que ellas *representan* el campo conceptual *operativo* de la identidad, es decir, el lugar en que la identidad se estructura,⁸³ y por el cual los sujetos se ubican a sí mismos como parte de un grupo o una cultura particulares.

Desde una perspectiva sociológica, para Giménez por ejemplo, "... la identidad supone, por definición, el punto de vista subjetivo de los actores sociales acerca de su unidad y sus fronteras simbólicas; respecto a su relativa persistencia en el tiempo; así como su ubicación en el mundo, es decir, en el espacio social", a la vez que, forma parte de una teoría más amplia, la del actor social y que implica, necesariamente, el "retorno al sujeto".⁸⁴ Los análisis antropológicos de la identidad tienen como una referencia obligada al espacio, representado por un territorio, que supone contener sociedades tradicionales o de poca complejidad social, en la cuales, el hecho de compartir un territorio significa compartir costumbres, rituales, creencias y un arraigo de carácter regional y aun nacional. Algunos ejemplos de esto son los siguientes: Hiraoka señala al respecto que "si consideramos al espacio como aquel territorio que contiene la historia, los ritos, los mitos, el lenguaje y cualquier otra cosa que pueda ser designada como esencial para el pasado compartido y las costumbres de un grupo, entonces podemos comprender que esta dimensión ha predominado en el establecimiento de la identidad tradicional".⁸⁵ En el mismo sentido, Florescano⁸⁶ destaca la importancia del arraigo territorial de la gente como elemento fundamental del surgimiento de la identidad, pero sobretodo de su afirmación. En este caso, el lugar de origen, pero sobretodo el lugar de

⁸³ Moscovici, Serge citado por Gimenez (1996)

⁸⁴ Giménez, Gilberto (1993:24)

⁸⁵ Hiraoka, Jesse (1996:38)

⁸⁶ Florescano, Enrique (1997)

habitación, está estrechamente relacionado con sociedades más o menos físicamente estables, donde las prácticas culturales, religiosas o el uso de la lengua no se ven sujetas, por así decirlo, a fuertes presiones de contraste cultural y desarraigo debido a la movilización física de sus integrantes, como pudiera ser la migración necesaria o forzosa. En este sentido, si tenemos en cuenta que el aislamiento territorial y por tanto cultural de un grupo social es cada vez menos factible, es correcto pensar que el territorio de origen, como dimensión espacial que contribuye a la conformación de alguna faceta de la identidad tanto individual como colectiva, se convierte en una especie de depositario simbólico de significados que permite a las personas ubicar un punto de referencia del cual partir y al cual poder siempre volver, al menos potencialmente, ya que el territorio siempre permanece.

Sin embargo, la identidad no sólo está basada en el eje *horizontal* de la territorialidad, sino que está atravesado, verticalmente por la temporalidad. Esta dimensión, puede permitir señalar la continuidad o los cambios en las culturas a través de las generaciones. Un intento interesante por explicar no sólo las características “estáticas” de la identidad, sino sus diferentes formas de transformación es la propuesta de Horowitz, quien considera que “la mayoría de los grupos cambian sus límites lenta e imperceptiblemente, pero algunos cambian rápida, deliberada y notablemente”.⁸⁷ Este autor señala que su enfoque respecto de los procesos de cambio de identidad tienen que ver con los límites grupales (*group boundaries*) y no con los cambios de identidad a nivel individual. Así, para él, las fronteras grupales pueden ampliarse o contraerse y por tanto, incluir o excluir. Los dos procesos que distingue son el de asimilación

⁸⁷ Horowitz (1975:113) El original en inglés: “most groups change their boundaries slowly and imperceptibly, but some change quickly, deliberately and noticeably.”

y el de diferenciación. El primero de ellos (assimilation) es un proceso de ampliación o eliminación de fronteras entre dos o más grupos que forman uno solo, distinto de lo que fueron por separado (amalgamation) o bien, sucede cuando un grupo pierde su identidad y se incorpora a otro que retiene, por así decirlo, sus formas identitarias (incorporation).

El proceso de diferenciación significa que las fronteras de los grupos se contraen dando lugar, por un lado a la división o escisión de un grupo y, por otro lado, a la proliferación que sería la formación de grupos surgidos de un mismo tronco pero que al perder su identidad original se van constituyendo en grupos diferentes. No obstante la distinción que realiza Horowitz respecto de los procesos de fusión (asimilación) y fisión (diferenciación) étnica, elaborados sobre las experiencias de movilidad social y cambios de adscripción en la India, subraya que algunos grupos han podido retener su identidad tradicional “más o menos intacta durante largos períodos de tiempo”.⁸⁸

Giménez⁸⁹ por su parte, sostiene también la importancia de atender a los cambios de identidad en la medida que las “exigencias” sociales y ecológicas exigen diferentes modos de adaptación de los grupos sociales a entornos más amplios. Por lo cual, tanto la transformación (proceso adaptativo y gradual) como la mutación (cambio de estructura radical) de las identidades son esquemas clasificatorios que pueden permitir una descripción de los cambios de identidad.⁹⁰

Los estudios sobre identidad social o colectiva, ya sea para determinar las formas de continuidad o las formas de cambio y transformación, también dan

⁸⁸ *Ídem*. El original en inglés: “more or less intact over long periods of time”

⁸⁹ Giménez (1996:22)

⁹⁰ Los conceptos de transformación, mutación y otros que utiliza Giménez para explicar los distintos procesos de cambio de identidad los toma literalmente de Horowitz, Op. Cit.

cuenta de la necesidad de reafirmación propia de aquellos que se ven afectados en sus intereses por lo extraño o los extraños. Estudios representativos e importantes sobre identidad realizados en Estados Unidos y Europa son, en la actualidad, reflejo de la preocupación por entender las formas en que distintos grupos minoritarios se incorporan o segregan a la cultura dominante y bajo qué mecanismos pueden o no darse transformaciones y cambios sociales debido a las diversidades culturales propias de la sociedad contemporánea.⁹¹ No es extraño, en este sentido, que muchos trabajos sobre identidad colectiva estén dirigidos a los llamados grupos étnicos y su delimitación. Las culturas dominantes precisan señalar los grupos, las etnias, culturas o subculturas que a su interior funcionan también como parte importante de su estructura general pero que, de alguna manera, se han manifestado *diferentes y alteran* su estado de cosas. En este sentido, Michel Banton⁹² señala que las características físicas o culturales de los grupos étnicos son *utilizadas* según los intereses de los miembros de las sociedades, ya que las relaciones étnicas son arbitrariamente construidas. De esta manera, identifica la etnicidad como un proceso de inclusión y al racismo como un proceso de exclusión.

En general, la preocupación manifiesta en alguna literatura sobre la identidad se centra en deslindar claramente cualquier interpretación que pudiera "descontextuar" a los seres humanos de su medio social y represente el peligro de exaltar el "individualismo narcisista" que, como concepto, es propio de la sociedad de consumo y se halla en franco desprestigio. O que, por otro lado, haga el juego al individualismo posmoderno que amenaza no "el orden y la integración" sino que mediatiza las posibilidades de la "acción colectiva" y

⁹¹ Ver Glazer y Moynihan (1975); Gellner, Ernst (1994) y Smith, Anthony D. (1997)

⁹² Banton, Michel (1983)

justifica con su pesimismo la indolencia.⁹³ La identidad social, según esta posición, ha de pensarse entonces como necesaria ante las posibilidades de acción, como posibilidad de pasar hacia la "cara ofensiva" de la identidad.⁹⁴ Tal sería el caso de los grupos que protagonizan movimientos sociales para reivindicar su existencia como grupo étnico, laboral, de colonos o cualquier otro que se organiza y erige para la lucha social y que se manifiesta en una forma contestaria para su sobrevivencia.

Si bien la identidad es algo que no puede percibirse únicamente por medio de atributos evidentes, gracias a su "polisemia", como señalara Dubet, ha permitido explicar un sinnúmero de manifestaciones marginales de tipo social. Ya sea como elemento de integración, como estrategia o recurso para la acción, como compromiso, la identidad es absolutamente dinámica, multidimensional y como tal debe ser entendida. Y como dice Dubet, "... la noción de identidad parece hoy tan apasionante y si emerge de diversos movimientos y discursos sociales, es porque está asociada al problema del sujeto."⁹⁵

Sin embargo, la noción de identidad como instrumento, estrategia o compromiso la hace aparecer, en oposición a la exaltación individualista, como una cubierta uniforme reflejo de una unidad que, por definición, supone una serie de acciones y movimientos armónicos, congruentes y organizados, donde no es posible concebir disonancias. Oponer lo colectivo a lo individual lleva a posiciones polares, excluyentes de cómo entender lo social. Por un lado, se subordina cualquier acción, sentir o pensamiento individual al consentimiento unánime de las acciones colectivas, predomina lo que Díaz⁹⁶ señala como un

⁹³ Ver Dubet, Francois (1989; Bizberg, Ilán (1989) y Devalle, Susana (1992)

⁹⁴ Touraine, Alan (1979)

⁹⁵ Dubet (1989:545)

⁹⁶ Díaz, Rodrigo (1993)

"fervor por el consenso". Por otro lado, se teme la exaltación de lo individual como un efecto de acción limitada, inmovilizante que subordina lo colectivo a los intereses particulares. No obstante, los grupos sociales están conformados por personas que de manera particular han experimentado y se han apropiado del mundo, de su mundo. Personas que si bien han sido sujetos de procesos de legitimación e institucionalización como parte de un universo simbólico dominante, han actuado con él y dentro de él, lo han quizá cuestionado y hasta rechazado pero que, sobretodo, han experimentado también de manera particular el proceso de conocimiento de una realidad social que perciben como *su* realidad.

Ante esta idea dominante de entender la identidad como estado de pertenencia y de etiquetación, pero sobretodo como algo que está muy cercano a la manera en que se define al etnicismo y a los grupos étnicos, se quiere pensar la validez del concepto de identidad como un *proceso* a partir del cual los sujetos se reconocen como parte de un *mundo* al que pertenecen y que a su vez les pertenece. Una "identidad viviente" que conlleva un principio de inclusión/exclusión de sí mismo y de los otros más allá de los límites individuales y subjetivos.⁹⁷

Tener sentimiento de pertenencia hacia un grupo de mayor o menor dimensión numérica, como ser de un país, de una región o de un pueblo, ser hombre, mujer, estudiante, profesional de un área *x* y no *y*, militante, etc. implica el reconocimiento de un sistema simbólico de clasificación que permite a los individuos organizar las inclusiones y las exclusiones a partir de las cuales pueden establecer jerarquías, preferencias, expectativas. Sin embargo, al no ser

⁹⁷ Morin, Edgar (1997:204-205)

la identidad una condición natural o esencial de los sujetos o los grupos (sociedades o culturas), sino parte de una realidad construida socialmente a lo largo de su vida y de sus acciones compartidas, su conocimiento reclama poner atención a aquellos espacios que forman parte del “mundo” de los individuos.

El *mundo (de vida) o mundo vital*, de acuerdo con diferentes autores de la tradición interpretativa,⁹⁸ se presenta como aquel espacio primordial en el que los sujetos construyen, a partir de las vivencias del sentido común en la vida diaria,⁹⁹ una realidad social que entre otros aspectos les da sentido de pertenencia y en consecuencia les permite establecer una *continuidad* del sentido de ser. Es en todo caso, el espacio en el cual no sólo surge la identidad y se queda plasmada en los individuos, sino en el que la identidad se sostiene, se continua, se sedimenta, al entenderse que es un concepto esencialmente histórico y que “...es siempre al mismo tiempo un mundo comunitario que contiene la coexistencia de los otros. Es el mundo personal y, tal mundo personal está siempre presupuesto como válido en la actitud natural”.¹⁰⁰

Se ha tratado de reconocer, en este caso particular, a los miembros de un grupo indígena como hombres y mujeres históricos que forman parte de una cultura y una sociedad, pero que también tienen una individualidad y que viven y recrean su cotidianidad echando mano de todos aquellos elementos que su posición en el mundo les ha otorgado al nacer para formar parte de él en su interrelación con sus semejantes en su mundo material, social y simbólico. Esta forma de ubicar al sujeto corresponde a las ideas conceptuales de *situación*

⁹⁸ Cronológicamente, el concepto de *Lebenswelt* es usado primero por Alfred Schutz, ya dentro de la propuesta de la sociología fenomenológica, sin embargo, autores como Gadamer, Habermans, Heller, también se refieren a este concepto, que actualmente forma parte fundamental de la perspectiva interpretativa.

⁹⁹ Schutz, Alfred (1974)

¹⁰⁰ Gadamer, Hans-George (1977:311)

biográficamente determinada y propósito a mano que elabora Schutz,¹⁰¹ para explicar la manera en que los seres humanos se relacionan y desenvuelven en su entorno, se apropian de él, construyen su *mundo de vida* o su *mundo particular generalizado*, según Agnes Heller.¹⁰²

Si dentro de los marcos de las sociedades complejas contemporáneas ha sido pertinente no únicamente reconocer lo heterogéneo, la existencia de las diversidades culturales y étnicas, sino de entender las particularidades de los distintos grupos que más allá de una simple coexistencia, interactúan y comparten tiempos y espacios vitales en su diario accionar,¹⁰³ no es posible desligarse de los sucesos de la vida, de la atención a los acontecimientos cotidianos en la conformación de los sujetos quienes, a partir de sus vivencias¹⁰⁴ y experiencias¹⁰⁵ se han apropiado de su cultura y sus tradiciones. En este sentido, interesa un acercamiento a las formas de vida comunes, que se dan como normales, como naturales y que, por obvias, no han merecido gran atención, ya que es ahí donde convergen no sólo las ideas sino las formas objetivas de la cultura material y simbólica.

¹⁰¹ Schutz, Alfred (1974)

¹⁰² Heller, Agnes (1977)

¹⁰³ Hannerz, Ulf (1992) y Morin, Edgar (1997)

¹⁰⁴ Gadamer (1977:102)

¹⁰⁵ La experiencia como objeto de análisis antropológico es recuperada por la *Antropología de la Experiencia*, sobre la base de las propuestas teóricas de la hermenéutica de Dilthey y de la fenomenología de Alfred Schutz. La consideración fundamental de esta propuesta centra su atención en las *expresiones de la experiencia*, en la medida que aquellas siempre se van a presentar como unidades de significación socialmente construidas, independientemente de que la experiencia, en sí misma, suponga una serie de dificultades al ser algo que sólo pertenece al sujeto. Es decir, “nunca podemos conocer completamente las experiencias de los otros, aunque tengamos muchas claves y hagamos inferencias todo el tiempo” (Bruner, 1986:5). Las expresiones de la experiencia son las formas en que esta última se objetiva: los testimonios, las narraciones, rituales, desfiles, fiestas. Por otra parte, desde una perspectiva histórica, Edward Thompson, a propósito de la formación de la clase obrera, dice que serán “las experiencias comunes (heredadas o compartidas)” las que permitirán a los hombres aglutinarse o identificarse en torno de “sus intereses entre ellos y contra otros hombres cuyos intereses

Los indígenas y la identidad

Acerca de la identidad de los grupos indígenas, destacan dos explicaciones opuestas en relación con los procesos de globalización y modernización que se han seguido en países como México: Por una parte, se dice que la identidad se refuerza precisamente como resultado de la resistencia a los embates de la modernización, que no sólo afecta las formas de producción, sino que implica masificación de formas y estilos de vida occidentales, en detrimento de lo tradicional y lo local. Por otro lado, la identidad se deteriora, se pierde, se cambia justamente como resultado de estos mismos procesos que llevan a cambios culturales drásticos y profundos, provocando incluso cierto desarraigo en los individuos.

Tanto en uno como en otro caso, hemos de suponer que el "anclaje" de la identidad debe estar más allá de la forma colectiva, organizada para resistir o cambiar de adscripción. Para participar colectivamente o para rechazar un grupo debe existir previamente un sentido de pertenencia de manera individual e individualmente deben poseerse características comunes o compartidas –más allá de las biológicas- a manera de basamento común de los miembros de un mismo grupo: valores, creencias, formas de comunicación, significados. Sin embargo, además de los procesos de legitimación que explican el orden institucional y el consenso, precisa tener en cuenta que cada sujeto vive y experimenta de manera única a partir de la significatividad de cada uno de los elementos de su mundo y su vida diaria.

El predominio en la atención a las causas y efectos de los movimientos

son diferentes..." Desde esta perspectiva más social, la experiencia compartida permite reconocer los valores, estructuras de pensamiento y sucesos comunes y por supuesto conforma identidades.

colectivos, como formas de entender la realidad social, ha llevado a la subordinación de las acciones individuales por las acciones colectivas y a su vez, al desconocimiento de las formas en que los seres humanos entran en relación unos con otros. No se trata de atender los comportamientos y motivaciones últimas individuales para extrapolar sentimientos y acciones colectivas. Se trata más bien de comprender de qué manera los cambios culturales, el contacto con la sociedad urbana, la escuela, los cambios en la producción, la cultura de masas y otros elementos propios de los procesos de modernización se manifiestan en las situaciones **comunes de la vida diaria** y cómo a partir de ella, se presenta la complejidad de la vida social. Se trata de **rescatar lo particular para entender por qué ese aspecto manifiesto de la identidad**, de aceptación reflexiva de pertenencia puede ser manejado por los actores en condiciones de exilio o desventaja por ejemplo.

A este respecto, resulta interesante cómo algunos mazahuas de Pueblo Nuevo que al irse a trabajar a la ciudad de México, se han enriquecido y jamás han vuelto a vivir en su lugar de origen ni tienen intenciones de hacerlo, pero conservan su casa, algunos familiares, se esfuerza por mantener lazos afectivos y económicos con su pueblo y aún se reivindican como mazahuas. La transformación individual o colectiva de algunos atributos evidentes o distintivos de un grupo, tal vez pueden cambiar sin alterar la estructura interna de sus relaciones o sin que necesariamente signifique desarraigo o se deba considerar pérdida de identidad. Pero tampoco puede pensarse que haya un reforzamiento de la identidad, como una reproducción mecánica e invariable de ser mazahua, independientemente de los espacios o lugares en donde los individuos se ubiquen o que se produzca una “estabilidad en la identidad”, tal

como lo sugiere Paradise, quien sostiene que a pesar de los cambios con “consecuencias profundas y duraderas”, que se generan por la vida en la ciudad, ha sobrevivido la “tradicional identidad étnico mazahua” debido a que existe una “capacidad para la conservación de la identidad”.¹⁰⁶ Según esta autora, entre los factores que favorecen la estabilidad de la identidad, se hallan las responsabilidades agrícolas –que, ya que la autora no las explica, podemos suponer, se refiere a aquellos casos de los migrantes que tienen tierras de labor y las cultivan-, pero sobretodo, considera que es la actividad comercial en la ciudad de México y las condiciones en que la realizan lo cual permite “la reproducción de patrones tradicionales mazahuas”, en ese caso, fuera de su lugar de origen. Estas condiciones Paradise las describe como las acciones e interacciones que suceden dentro de los límites físicos que marca el reducido espacio que ocupan los mazahuas en su puesto ambulante y dentro del cual permanecen adultos y niños durante las horas que venden diariamente en la calle. De hecho, la autora sugiere que son los mazahuas comerciantes quienes marcan los límites de dentro hacia afuera, para tener autonomía de acción en esa pequeña esfera. Contrariamente a esta idea, yo sostengo que es el ambiente urbano y no indígena el cual, mediante un proceso de exclusión, restringe sus límites de acción y los obliga a mantenerse como parte de un grupo marginal en la calle. Es de hecho, una situación que responde más a relaciones de poder en las cuales la asimetría de las relaciones entre indígenas y no indígenas, entre quienes realizan una actividad laboral no legal y comerciantes establecidos, entre gente urbana y migrantes rurales, provoca exclusiones y subraya los límites de acción, en este caso, físicos.

¹⁰⁶ Paradise, Ruth (1986)

Los mazahuas de Pueblo Nuevo en la ciudad también sostienen una fuerte relación con el pueblo de origen, ya que a veces hay también intereses económicos y políticos de por medio, como cuando rentan sus tierras o pueden llegar a ser delegados o comisariados ejidales a pesar de no vivir permanentemente allá. Además, quienes logran el éxito económico fuera del lugar son personas que han gozado de situaciones privilegiadas desde que vivían en su pueblo, ya que pertenecen a familias con más recursos económicos y a familias que han detentado los cargos religiosos y políticos por generaciones. Otros sectores menos favorecidos en su pueblo se refieren a ellos como que "ya no son mazahuas" porque no visten más como tales o porque ha habido un desprendimiento fuerte (al haber trasladado su lugar de habitación fuera del pueblo) y prolongado de la región y de la gente del lugar porque han pasado muchos años desde que salieron por primera vez. Desde fuera, vista así la identidad, se presenta como un estereotipo que al ser despojado de sus atributos (lengua, vestido u otras prácticas) se pierde y entonces, hay que defender su inmutabilidad. Sin embargo, el sentido de pertenencia, de arraigo al pueblo, prevalece independientemente de ser o no mazahua: se es de Pueblo Nuevo aunque las personas se sientan o no mazahuas, dando a la cualidad étnica una posición subordinada a la de "ser del pueblo".

La identidad o identidades que asumen los sujetos en diferentes grupos de pertenencia o en distintos momentos están atravesadas por todos aquellos factores o mecanismos que desde fuera les clasifican, así como por las formas de internalización, significación y resignificación que los sujetos dan a su yo y a su nosotros, como puede ser el asumirse o no como indio, el ser o no ser indio. La identidad parece un proceso cambiante al que Erikson se refiere como aquél que

"... tiene lugar en todos los niveles del funcionamiento mental y por medio del cual el individuo se juzga a sí mismo a la luz de lo que advierte como el modo en que otros le juzgan a él ..." ¹⁰⁷ La identidad involucra, en todo caso, una serie de representaciones y clasificaciones que tienen que ver con las relaciones que la gente establece entre sí, con sus prácticas cotidianas, a través de las experiencias comunes y con las posiciones relativas que los sujetos detentan en las variadas circunstancias que viven o, como señala Cirese ¹⁰⁸ es "... algo que tal vez sólo en parte coincide con lo que efectivamente uno es ... resulta de transformar un dato en valor. No es lo que realmente uno es, sino la imagen que cada quien se da a sí mismo" y, agregaríamos, es también la imagen que los otros ven en uno.

Los valores, las visiones del mundo, las expectativas, las actitudes y las acciones que cada grupo y cada sujeto hace suyos, cuáles rechaza y cuáles comparte con otros y en qué condiciones se realiza este proceso, son elementos importantes en la construcción de una realidad social legitimada que permite a los individuos ser y sentirse parte de un grupo, de una sociedad o de una cultura. Descifrar y entender en qué medida y a partir de cuáles mecanismos lo externo define, determina y proporciona formas de internalización y de resignificación en el mundo particular, es una tarea que se antoja actual en la era de la universalización de estilos de vida y a la vez, de la alta complejidad cultural del mundo moderno.

El sentido de pertenencia, la internalización de roles, la capacidad de diferenciación con respecto del otro o los otros, es decir la presencia de los principios de exclusión e inclusión son dimensiones de la identidad que permiten a las personas establecer jerarquías, clasificaciones y orden en la

¹⁰⁷ Erikson, Erik (1980:19)

¹⁰⁸ en Giménez (1996:13)

explicación de las interacciones sociales. La identidad entonces surge como tal en situaciones de confrontación con lo distinto. En tales circunstancias, se construye y se vive tanto individual como socialmente de manera activa y reflexiva y le permite a los sujetos tomar una decisión sobre su mejor manera de adoptar o rechazar su pertenencia a uno o varios grupos y cómo lo hace. La identidad social, como aglutinadora de individuos no existe de manera esencial a los miembros de una comunidad, es fundamentalmente consecuencia de un proceso de construcción social que le convierte en poseedora de los individuos que, a su vez, se han apropiado de ella en circunstancias específicas. De esta manera, la identidad se presenta ante nosotros como una de las manifestaciones de un proceso de conocimiento de una realidad organizada para la pervivencia.

Auto – reconocerse y poder ser reconocido como parte de, tiene que ver más con el significado que socialmente se atribuye a la pertenencia de un grupo. En este sentido, el choque con lo distinto, es condición de reflexión para reconocer y afirmar una pertenencia. Reivindicar esa pertenencia es, de alguna manera, hacer uso de una identidad construida a propósito de una necesidad. Por eso no resulta sorprendente por qué en *circunstancias de exilio*, es decir, cuando los mazahuas se instalan en la ciudad de México para trabajar, recurren a su condición **indígena**, **marginal** y de **pobreza** como aquellos elementos identitarios que les han clasificado en los lugares que no son su región de origen.

La experiencia con los mazahuas nos ha demostrado que las etiquetas de identidad que uno otorga a los indígenas, sólo puede manifestarse, por parte de ellos, ante una confrontación con aquellos otros que les hacen percibir las diferencias. Diferencias que se presentan usualmente para ellos como características negativas, que les colocan en desventaja por su adscripción

indígena.¹⁰⁹ Esta cuestión se evidencia por la forma en que se expresan de sí mismos aquellos que nunca han salido del pueblo, ya que sus referencias para hablar de quiénes son y cómo viven, no implica comparaciones, mientras que quienes viven temporal o permanentemente fuera de su lugar y por tanto, tienen una experiencia directa con los no mazahuas y los no indígenas en otros pueblos o en las ciudades, se han percatado e introyectado, por decirlo de alguna manera, de su pertenencia rural e indígena. De esta manera, las identidades indígenas (étnicas) son elaboraciones intelectuales que van a organizar una realidad que viene a mostrarse diferente a la propia y que permite a los estudiosos de lo étnico, convertir a los involucrados en objetos *estudiables, organizables, manejables*.

La connotación etnocentrista del concepto identidad, lo es porque ha servido para describir y clasificar lo diferente a partir de modelos dominantes de acción social. Se parte de la forma natural de ser y comportarse en una realidad: la sociedad occidental – moderna – dominante que, a partir de sus valores, se percata de la existencia de otras formas de ser y comportarse, de otros *mundos* que, por supuesto merecen ser entendidos (sancionados) a la luz de lo establecido.

No obstante, es preciso reconocer que al interior de los grupos sociales hay prácticas específicas de continuidad, de pervivencia que “garantizan” su particularidad, pero también hay procesos de cambio que más que modificaciones de identidad, pueden verse como procesos de incorporación y significación de elementos que les permiten esa continuidad peculiar, que

¹⁰⁹ Respecto de la forma en que la identidad se presenta como una expresión negativa de pertenencia indígena, es pertinente mencionar el trabajo de Judith Friedlander (1977), quien analiza un caso de identidad conflictiva entre indígenas del México contemporáneo y en donde esa identidad tiene una relación estrecha con la posición socio-económica.

caracteriza a los miembros de cada grupo social o cultural a pesar de que no necesariamente se *conservan intactos* a través del tiempo. Hay, por decirlo de algún modo, una serie de elementos, situaciones y acciones que constituyen una especie de *estructura sedimentada* en los grupos y en las personas, que a su vez conforman lo que podría señalarse como estructura cultural *de larga duración*,¹¹⁰ lo cual permite a las personas participar también, en diferentes dimensiones y circunstancias, de otros mundos.

Hay cambios de adscripción o identidad que algunos autores calificarían de drásticos y como resultado de una socialización secundaria, tal sería el caso de los cambios de culto religioso¹¹¹ que implican una incompatibilidad y por tanto exclusión, no se puede ser católico y protestante al mismo tiempo. Pero hay adscripciones no necesariamente excluyentes como por ejemplo, reconocer una adscripción nacional y al mismo tiempo religiosa, sin menoscabo de una de las dos: se puede ser mexicano y católico. Hay adscripciones más conscientes, menos conscientes, duraderas, efímeras y a veces necesarias, que pueden responder a procesos más arraigados y otros menos sedimentados, pero en cualquier caso tienen sentido en relación con lo significativo de su implicación.

Entre los mazahuas, este juego de adscripciones es mucho más evidente entre quienes han salido de su pueblo para trabajar en la ciudad de México o en otras ciudades del Estado, así como entre los niños y jóvenes que asisten a las escuela primaria y secundaria. Entre la familia y en el pueblo se cumplen una

¹¹⁰ En este caso, podemos señalar que estas estructuras culturales de larga duración conforman el *habitus*, que permite a la gente no “separarse” de su origen étnico o de clase ya que las ideas, costumbres y formas de ser que se hallan arraigadas en la gente a partir de un proceso primario de socialización que permite que estas estructuras emerjan, se recuperen y actualicen constantemente por medio de la memoria colectiva e individual. Esta idea puede ser confrontada con la propuesta que señalé anteriormente sobre las “experiencias compartidas” de E. Thomposon, justamente como esa posibilidad de recurrir a sucesos, valores o tradiciones que se conforman e interpretan como antecedentes comunes y por tanto como memoria colectiva.

¹¹¹ ver Gimenez (1993) y (1996); Horowitz (1975) y Berger y Luckmman (1991)

serie de actividades específicas y también se asumen actitudes particulares respecto de sí mismos y de los demás: se es padre, madre, mayordomo, agricultor, comerciante, se tiene compromiso con los iguales en las actividades productivas, se comparte la fe religiosa y la moral sexual. Hay inclusiones y exclusiones que tienen que ver con el origen étnico y social, como cuando un grupo de personas deciden hablar en mazahua ante aquellos que no lo hablan, con objeto de marcar la distancia. Hay exclusiones que han sido reforzadas incluso por gente que no es del pueblo pero que cumple algún papel importante como el caso de los maestros de la primaria. Algunos maestros han señalado por ejemplo, que los niños con problemas de conducta “fuertes” son los que han vivido en México y adquieren “malas mañas”, roban, agreden y a veces, abusan de sus compañeros. Sin embargo, este tipo de acciones, desde mi experiencia personal, se debe más a las ya señaladas exclusiones étnicas y de clase: la gente se muestra más agresiva, menos solidaria con aquellos quienes, aun siendo originarios de su pueblo, no son mazahuas o, al menos no son considerados como tales por los que *sí* lo son y además tienen una situación económica privilegiada en relación con la gente de “arriba”. No es lo mismo ser del centro del pueblo que ser de la “cuadrilla” o las comunidades. Aunque es importante señalar que las diferencias, que he caracterizado como étnicas y de clase no son diferencias o situaciones que las personas manejen de manera explícita o consciente. Incluso puede decirse que la relación entre unos y otros, es un tanto paradójica. Un mismo individuo puede ser objeto de respeto en su persona, ya que goza de cierta autoridad moral por su edad, cargo o familia a la que pertenece y se le consulta para la toma de decisiones de tipo laboral o moral, pero también puede ser objeto de robo de la mercancía que se vende en su

tienda, por parte de aquellos a quien a veces escucha y ayuda. De hecho la *conciencia étnica*¹¹² entre los pobladores de esta región no existe en términos reales ni forma parte de los significados de vivir en ese lugar. Éstas son diferencias que surgen cuando los mazahuas salen de su pueblo y que se hacen presentes entre quienes no son o no se consideran indígenas. Los mazahuas entonces gozan de una identidad “etiquetada” por los otros y desde fuera y, por otro lado, el momento fundamental que marca la emergencia de la identidad, como actitud consciente de ser, está ligado al conocimiento de los diferentes y el reconocimiento de sí mismos como semejantes entre sí y diferentes ante los demás. En un texto reciente, Bartolomé señala que la identidad étnica es una especie de conciencia de pertenencia étnica que se genera a partir de las relaciones con los distintos y por tanto, se puede ver como un *fenómeno cognitivo* que permite reconocer a los iguales y a los diferentes.¹¹³ En este sentido, la identidad étnica pareciera ser sólo un conocer y reconocer que se es parte de un grupo (étnico-indígena) y por tanto, saberse igual a unos y distinto a otros sin necesariamente estar implícita una carga afectiva positiva hacia los otros que pertenecen o son identificados por uno mismo y por los demás como de un mismo grupo.¹¹⁴

Pero dentro y fuera del pueblo hay un reconocimiento y una identidad que acude a diversos “referentes identitarios” que forman parte de esas

¹¹² En este caso, “conciencia étnica” la pienso como aquella que se manifiesta como resultado de demandas sociales que aglutinan grupos en torno de reivindicaciones de tipo económico y político. En casos donde la identidad se manifiesta “... al momento en que un grupo que comparte la misma cultura ... se siente afectado por la explotación y la opresión de un sistema determinado.” Ver Pérez Castro (1989)

¹¹³ Bartolomé, Miguel (1997)

¹¹⁴ La cuestión afectiva es un punto interesante que Bartolomé (1997:48) señala a propósito del desarrollo de la identidad social (no necesariamente étnica, entendida en este contexto como identidad indígena) que supone un aspecto subjetivo de la identificación con los iguales por medio de la comunicación. Diría que “... la identidad se deriva precisamente de ese **contenido afectivo, derivado de la participación en un universo moral, ético y de**

estructuras culturales de larga duración que les han identificado como mazahuas. Referentes que enlazan su presente con su pasado y echan mano de recuerdos variados y los objetiva en costumbres y expresiones de experiencias comunes - como en el caso de los eventos religiosos- actualizándolos independientemente del lugar en que se encuentren, pero que les da sentido de ser y comportarse, referentes que generan identidad y busca compartir con los iguales, en la medida que el poder hegemónico, en forma de vida urbana y no indígena, los ubica en situaciones de desventaja vía las diferencias étnicas y de clase. En fin, referentes de identidad que dan sentido y especificidad a una cultura y a sus miembros, a la vez que se objetivan en instituciones significativas para los individuos como el compadrazgo o, se materializa en rituales, como las fiestas religiosas y las mayordomías. La existencia de una memoria colectiva que también excluye lo que no es importante y lo relega al olvido por falta de significación colectiva. Por ejemplo, quizá no importe cómo o cuándo se inician las celebraciones del santo patrono del pueblo, como tampoco resulta imprescindible saber que significado tienen las carreras de caballos durante las mayordomías. Sin embargo, lo importante es que cada 13 de junio hay un motivo fuerte de unión y de identificación colectiva con la región y con los demás que han nacido ahí, vivan o no permanentemente en el lugar.

Si efectivamente partimos de que la identidad es parte de un proceso que se construye a partir del reconocimiento de mí mismo ante los demás y del reconocimiento que los otros hacen de mí, el espacio por excelencia para su surgimiento y su posible continuidad, está en el ámbito de las experiencias comunes, diarias. Esta dimensión de la identidad es inseparable, sin embargo,

representaciones comunes ...”, del cual surge el sentimiento de pertenencia, de poca o nula relación con la “conciencia étnica” en el sentido que se acotó arriba.

del acontecer social propio de una época determinada. Es decir, obliga a plantearse una perspectiva histórica y social en la cual la realidad propia y otras realidades adquieren sentido, se mantienen o se transforman, ya que las experiencias individuales y colectivas no son aisladas. Las vivencias personales son susceptibles de convertirse en experiencias debido al conocimiento adquirido de lo externo a mí, de mi entorno natural y de mi entorno social. Un conocimiento que aun desde el sentido común, le permite a uno *desempeñarse* como parte de un grupo social, pero sobretodo sentirse parte de él.

Más allá de las *sedimentaciones* originales y de la constitución de una realidad subjetiva como producto de las primeras experiencias de vida,¹¹⁵ el mantenimiento de prácticas y significados propios de un grupo, así como la incorporación, resignificación y movimiento de otras prácticas y significados, tienen distintos ámbitos y mecanismos de acción. Esto significa que una condición para la existencia y continuidad de una cultura está justamente en su movimiento y por tanto, los cambios culturales se muestran como procesos que incorporan constante y permanentemente elementos tanto materiales, como simbólicos a la realidad cotidiana de los grupos para garantizar su pervivencia como tal o cual grupo y no como otro. A nivel de la vida diaria, en las prácticas comunes de la alimentación, en la forma de vestir o en los bienes adquiridos para la casa, es posible percatarse como por ejemplo el consumo de productos alimentarios procesados, de ropa urbana y otros que significan bienestar y cierto poder económico, como una televisión o una video reproductora, sintetizan uno de los elementos que conjugan de manera muy marcada esta incorporación, tanto material como simbólica, a la vida de la gente en el pueblo que, por otro

¹¹⁵ Berger y Luckmann (1991)

lado va también a darle al paisaje rural un aspecto de alteración del medio natural con la basura inorgánica que aparece a lo largo de los caminos y veredas. La gente consume frituras, galletas y pan industrializado, refrescos en botes y botellas de plástico desechables, hay un uso generalizado de consomés industrializados para preparar sopas de pasta, por ejemplo, lo cual representa una posibilidad de poner en práctica hábitos sugeridos a través de lo vivido en la ciudad, de lo visto por televisión o lo aprendido con las experiencias de los parientes o paisanos. La connotación simbólica que tienen la adquisición y consumo de productos de este tipo, rebasa las necesidades reales al proporcionar una sensación más o menos general de bienestar o progreso. Incluso acciones como relegar paulatinamente el uso de la ropa distintiva de su región y el desuso gradual del idioma que ya no se transmite invariablemente a las nuevas generaciones, son efectos de las connotaciones simbólicas que tienen los cambios.

Enmarcada, por así decirlo, en estos procesos, **la identidad no es considerada como una condición natural o esencial de los sujetos o los grupos** (sociedades o culturas). Efectivamente sugiere un **concepto unificador que "permite marcar pautas y ordenar la interacción social; es decir (que) sirve como principio de organización",¹¹⁶ pero sobretodo es resultado de un proceso de construcción social de una realidad incuestionable e instituida a través de las experiencias compartidas y las prácticas cotidianas que los sujetos realizan dentro de sus espacios de socialización.** De otra manera, puede decirse que la pertenencia a un grupo o la adscripción a una cultura se conforma a partir de las "experiencias próximas" que, de manera espontánea y

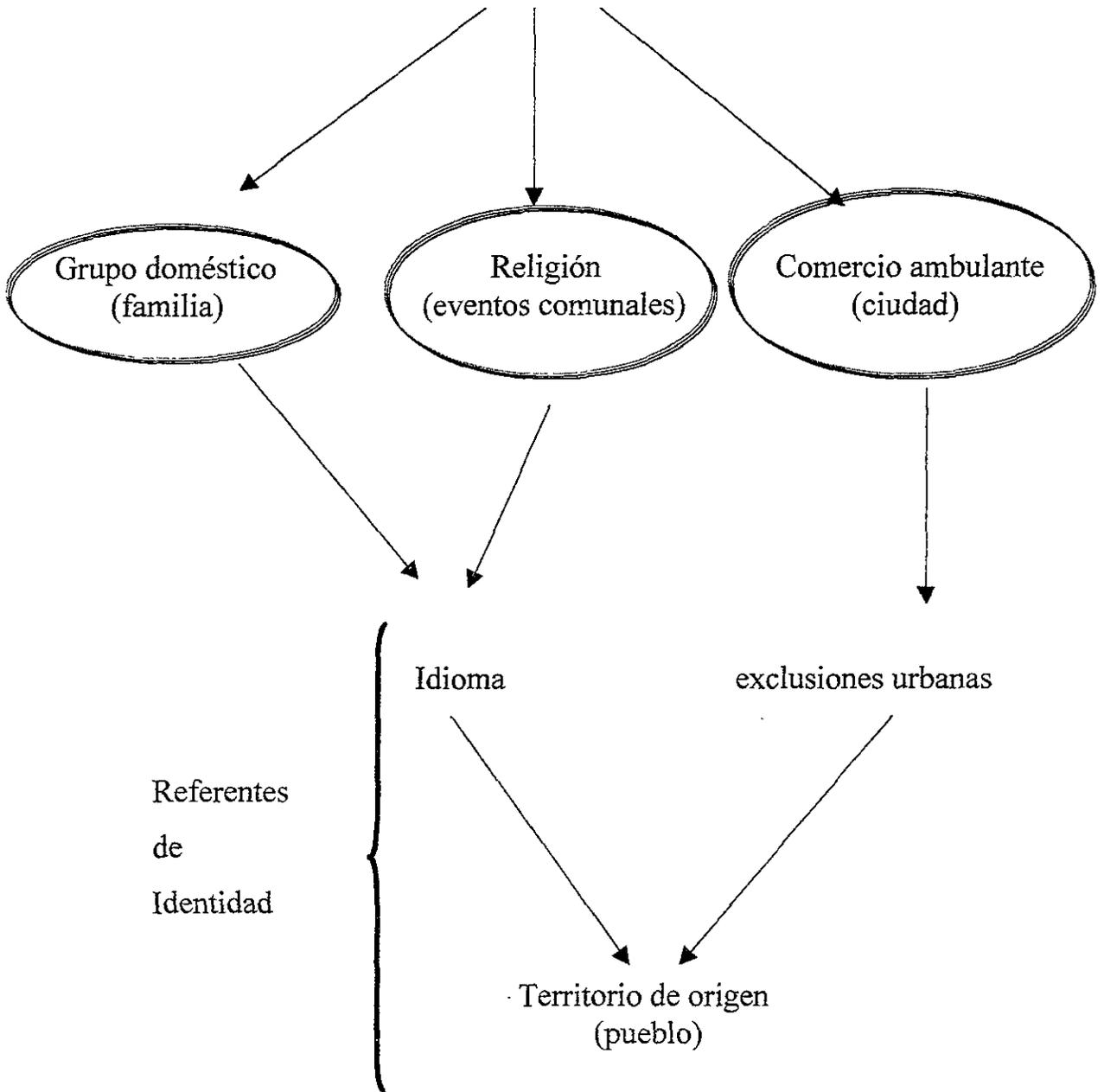
¹¹⁶ Falomir, Ricardo (1991:9)

natural viven y comparten las personas en el diario accionar de su existencia.¹¹⁷

El siguiente esquema presenta de manera gráfica una posible manera de establecer la relación entre los espacios de socialización mazahua y los referentes de identidad que resultaron manifiestos a lo largo de esta investigación.

¹¹⁷ Geertz, Clifford (1994:76)

ESPACIOS DE SOCIALIZACIÓN MAZAHUA



CAPITULO III

3. LA REGIÓN MAZAHUA

La región mazahua se localiza al noroeste de lo que ahora es el Estado de México, específicamente y de manera principal en los municipios de Atlacomulco, Temascalsingo, El Oro, San Felipe del Progreso, Jocotitlán e Ixtlahuaca. En municipios como Almoloya de Juárez, Villa Victoria, Villa de Allende, Donato Guerra y una parte de Amanalco también se hallan algunos grupos de mazahuas pero en menor número, así como un pequeño grupo en Zitácuaro, Michoacán.¹¹⁸

Esta zona mazahua se encuentra limitada por otras zonas también indígenas como la otomí, al norte; la de los matlatzincas, al sur y al poniente por los purépechas. De entre los municipios mencionados, destaca el de San Felipe del Progreso tanto por el número de poblaciones que tiene (131), como porque es en el que se localiza la mayor cantidad de indígenas mazahuas. Dicho municipio, se halla en la parte oeste del Estado de México por donde limita con el estado de Michoacán, al norte tiene colindancia con el municipio del Oro, al sur con Villa Victoria y Villa Allende y al este con Ixtlahuaca. Geográficamente está entre los 19 28' 58" y 19 47' 07" de latitud norte y a una longitud oeste entre 99 56' 02" y 100 16' 26". Cuenta además con una extensión de 856.05 km² localizados a 2,560 metros sobre el nivel del mar. (ver mapa)

¹¹⁸Los datos físicos, geográficos y de población se obtuvieron de las monografías de Atlacomulco, de la de San Felipe del Progreso y de los censos de población levantados en 1990 y publicados por INEGI en 1991. Algunos datos históricos acerca del origen de los mazahuas fueron tomados del libro de Jesús Yhmooff (cronista del municipio de San Felipe) *El municipio de San Felipe del Progreso a través del tiempo*, publicado por la Biblioteca Enciclopédica del Estado de México (BEEM), 1979) y, como más adelante se puede apreciar, fueron complementados con aportaciones que han hecho algunos investigadores sobre el grupo lingüístico otomiano. Además, un texto interesante que también aporta datos sobre el origen de los mazahuas es el trabajo de Efraín Cortés Ruiz acerca de *San Simón de la Laguna*, reeditado recientemente por el INI en su colección PRESENCIAS No. 23.

Según los censos de 1990, San Felipe del Progreso tiene una población total de 140,834 habitantes de los cuales 1,141 (0.81%) hablan sólo lengua mazahua y 43,415 (30.82%) que hablan tanto mazahua como español. El cálculo de número de población indígena se ha llevado a cabo, según INEGI, a partir de los hablantes de lengua indígena infiriendo de esta manera la cantidad de mazahuas que viven en la región. Así, calculamos que aproximadamente el 31.63% de los habitantes del municipio de San Felipe del Progreso son mazahuas.

De manera específica, el centro de San Antonio Pueblo Nuevo, según algunos resultados preliminares de INEGI y que fueron proporcionados por el INI de Atlacomulco, cuenta con un total de 393 habitantes de los cuales, 127 son mazahuas, es decir, aproximadamente el 32.3% de la población del lugar es identificada como indígena. Como se señala más adelante, estos datos corresponden únicamente a los habitantes del “centro” del Pueblo y no incluyen los barrios que componen a toda la comunidad. No obstante, en el caso de esta investigación, es pertinente aclarar que el trabajo etnográfico se realizó en Pueblo Nuevo como comunidad (centro y 12 barrios).

Por otro lado, este poblado, como la mayoría de la región mazahua, cuenta con un gran número de personas que viven y trabajan en México, ya sea durante las temporadas en que no hay actividades agrícolas, o de manera permanente y sólo visitan el pueblo de manera regular durante las fiestas o para visitar a sus parientes que se quedaron allá. Por esta razón, hubo la oportunidad de establecer contacto, visitar y tener largas pláticas con algunas personas en la Ciudad de México. Esto resultó altamente interesante en tanto que permitió acercarnos a las experiencias de la gente en condiciones distintas de las que tienen en su pueblo

de origen. Por ejemplo, percatarse de la marginalidad y desventajas reales que se tienen al ser identificados y etiquetados, en la mayoría de los casos, como marginales.

3.1 EL ESCENARIO

De acuerdo con Garibay,¹¹⁹ la palabra mazahua es plural de la palabra *mazahuaque* o *mazaoaques*, cuyo significado es “el que tiene venado”. En el mismo texto, Sahagún señala que “...este nombre de *mazauas* se les quedó de su primero y antiguo caudillo que se llamaba *Mázatl tecutli* ...” y que “... están y viven en una comarca de Toluca y están poblados en el pueblo de Xocotitlán ...”¹²⁰ A pesar del tiempo transcurrido desde que, en los setenta, Ruiz Chávez señalara la escasez de fuentes sobre los mazahuas, siguen existiendo pocos trabajos que se ocupen de este grupo de manera sistemática. Sin embargo, existen trabajos de corte histórico que nos permiten tener una idea bastante amplia sobre este grupo que, a su vez, es parte de la familia lingüística otomí-pame, de acuerdo con la clasificación de Soustelle.¹²¹

Respecto al origen y el asentamiento de los mazahuas en la región que hoy ocupan, todo parece indicar que los ocupantes del Valle de Toluca y la región del Alto Lerma, corresponden a un tipo de chichimecas – otomíes de cultura

¹¹⁹ Garibay, Angel Ma. En Sahagún (1992:935)

¹²⁰ Sahagún (1992:606 y 607)

¹²¹ Citado por Fernández Valdés (1973:1189) y también en Soustelle (1966:3): “Leur langage constitue une des branches de la famille otomi, avec le Matlaltzinca de la région de Toluca (...) En fait, le Mazahua ne diffère pas plus de l’Otomi que ne diffèrent entre elles deux langues omanes comme l’Italien et l’Espagnol”.

“típicamente mesoamericana”.¹²² Específicamente, Gibson señala que los otomíes en realidad fueron “inmigrantes relativamente tardíos” y no originarios de la región que hoy ocupan, toda vez que, a diferencia de los aztecas y, durante la colonia, al tener un lenguaje distinto al náhuatl, eran vistos con desprecio.¹²³ Sugiura hace un interesante recorrido del desarrollo histórico de la región del Valle de Toluca, a través de “evidencias paleontológicas”, desde el Formativo Temprano hasta el Postclásico, para proporcionar un panorama amplio sobre el asentamiento y crecimiento poblacional en los alrededores del Alto Lerma. De acuerdo con este autor, la conformación pluriétnica de esta región se consolida, antes de la consumación de la conquista española en 1521, con el dominio del grupo matlatzinca, el cual compartía el territorio con “otras poblaciones como los otomíes y los mazahuas, que formaban parte del mismo tronco lingüístico común, el otomí-pame. Posteriormente, como consecuencia de la incorporación del Valle de Toluca al sistema tributario de la Triple Alianza, a raíz de la conquista en tiempo del rey Axayácatl en 1473 D.C., la presencia de los nahuas cobró una gran preponderancia.”¹²⁴ Para 1476, el “señorío otomí-mazahua” fue también sometido por Axayacatl.¹²⁵ En relación con los movimientos migratorios que sucedieron en la región matlatzinca, Quezada llama la atención sobre las grandes migraciones del Valle de Toluca hacia el oeste y la consecuente “... despoblación de grandes zonas de área matlatzinca, ya que los dirigentes pertenecientes a este grupo tenían por costumbre migrar cuando

¹²² Carrasco, Pedro (1998:30)

¹²³ Gibson, Ch.(1967)

¹²⁴ Sugiura Yamamoto (1998:99-122)

¹²⁵ Quezada, Noemí (1998:177-180)

perdían la guerra, acompañados por miembros de otros grupos sometidos como los otomíes y mazahuas ...”¹²⁶

Morales Garduño, por su parte, señala que “los mazahuas fueron primeramente dominados por los acolhuas, después por los tecpanecas y posteriormente por los mexicas, quienes consolidaron su hegemonía en Temascalcingo, Atlacomulco, Chiapan, Xiquipilco, Xocotitlán, Malacatepec e Ixtlahuaca, lugares poblados por los mazahuas, a los que convirtieron en sus aliados”.¹²⁷

3.2 SAN ANTONIO PUEBLO NUEVO

Desde sus orígenes Pueblo Nuevo ha sido de las más grandes poblaciones indígenas de la región, un centro comercial importante que atrae gente de diversos lugares. La fecha de su fundación es el 29 de marzo de 1682 y se encuentra registrada en el libro de *Bautismos de indios* de Ixtlahuaca,¹²⁸ así como en el “ramo de tierras” del Archivo General de la Nación.¹²⁹ Se dice que se realizó como respuesta a la petición que algunos indígenas hicieron al cura de Ixtlahuaca, José Gómez Maya, para ocupar una región frente a la Hacienda de San Nicolás del Monte.

¹²⁶ *ibidem*

¹²⁷ Morales Garduño (s/f)

¹²⁸ Citado por Yhmoff, (1979)

¹²⁹ AGN, Ramo de tierras, volumen 1555, exp. 1º, cuaderno 3º, fojas 1 a 8, 14, 19, 20 y 25.

San Antonio Pueblo Nuevo conservó la característica de un pueblo de casas dispersas - dice Yhmoff – como las demás comunidades indígenas, hasta principios de este siglo en que llegaron los rancheros y pueblerinos de San Felipe y Villa Victoria se establecieron en los solares alrededor de la iglesia y construyeron sus casas “al estilo español”. El 19 de agosto de 1922, la comunidad obtiene la categoría de pueblo y, para entonces cuenta con 8 caballerías de tierra que equivalen a 344 hectáreas aproximadamente. El 24 de julio de 1922, se instaura el expediente de la solicitud que realizan los indígenas de Pueblo Nuevo para una ampliación de sus tierras de cultivo en los terrenos de la hacienda de La Labor. Como resultado de las dotaciones realizadas, para 1929, Pueblo Nuevo cuenta con 2,285.40 has, de las cuales, de acuerdo con los informes y censos elaborados por ingenieros comisionados para tal fin, 1,918 has, son impropias para cultivar y 367 son hectáreas laborables de mala calidad y cuyo rendimiento por unidad de siembra se reporta como: de 25 a 40 x 1 de maíz, 5 a 6 x 1 de trigo y de 6 a 8 de cebada.¹³⁰ Con base en el argumento de la mala calidad de las tierras y de que las tierras poseídas por los agricultores correspondían sólo a 238 “jefes de hogar” (jefes de familia y solteros mayores de 18 años), mientras que el censo demostraba que había 451 jefes de hogar con derecho a dotación y que aún carecían de tierras, se solicita que se afecten las Haciendas de La Providencia, San Diego Suchitepec y La Labor.

Como resultado de una revisión técnica posterior, se encontró una diferencia de 99 hectáreas menos de las que se habían registrado y se asienta que el pueblo consta de 2,186 has, de las cuales 864, son terrenos pastales de

¹³⁰ El cálculo del rendimiento es realizado por agrónomos con base en el número de semillas sembradas y granos producidos. En todos los casos señalados indica un bajo rendimiento por causas diversas, como pudiera ser la calidad de tierra y la falta de riego.

posesión comunal, 50 has, son terrenos de monte comunal, 10 de zona urbanizadas y 1,280 has son terrenos de siembra que se hallan fraccionadas en pequeñas partes de temporal, con una capa vegetal de poco espesor. El rendimiento calculado para estas tierras fue de 40x1 de maíz, 21x1 de cebada y 20x1 de trigo.

Por resolución presidencial, el 5 de septiembre de 1929, se concedieron al pueblo 2860 hectáreas más y, el 28 de agosto del mismo año, se hace la dotación oficial de estas tierras, como resultado de la afectación de las haciendas de La Providencia y Anexas (1,150 hectáreas) y San Diego Suchitepec (1,710 hectáreas).¹³¹ Sin embargo, en 1934 se realiza un “cambio de localización del ejido definitivo del poblado” en donde consta la modificación del deslinde de terrenos que se realizó en el 29 ya que se ordena la devolución de 1534 has. a las haciendas de La Providencia y a de Suchitepec y por lo tanto los límites del pueblo se modifican recorriéndolos en distintas direcciones para “compensar” la extensión restituida a las haciendas mencionadas.

Para 1936 se instaura en la Comisión Agraria Mixta del Estado de México, la solicitud de ampliación de ejidos, que finalmente se dictamina el 17 de julio de 1939, concediendo a Pueblo Nuevo 135 hectáreas: 43 hectáreas de la hacienda Tres Estrellas y 92.64 de San Miguel de la Labor, en beneficio de 172 personas y de las cuales, 43 has son de temporal y 92.65 son agostadero para cría de ganado. De las 43 has de temporal, se dividieron parcelas de 8 hectáreas: una para la escuela rural y las demás individuales. Esta resolución sale en el diario oficial del día 12 de septiembre de 1939, en acato a un fallo del gobernador del estado, no obstante que se señala la improcedencia de

¹³¹ Expediente 2152, dotaciones toca, Registro Agrario Nacional

afectabilidad de Tres Estrellas en virtud de que se corrobora como pequeña propiedad. Para entonces, y de acuerdo con la suma de las dotaciones y las ampliaciones registradas, el pueblo contaba ya con 5,171 hectáreas totales.¹³²

La continua demanda de tierras por parte de los pobladores de Pueblo Nuevo, significó enfrentamientos con los dueños de las haciendas que se pretendían afectar, especialmente con el señor Ignacio Bueno, quien en abril de 1949 pidió la intervención de la fuerza federal para sacar de sus tierras a los productores indígenas quienes ya las habían comenzado a trabajar mientras se hallaban en espera de una resolución favorable a su petición. Sin embargo, a partir de la última resolución que protege tierras inafectables y en vista de que después de la última dotación hecha, aun se hallaban registrados 172 personas con derecho a tierra y haber sido beneficiados, los habitantes de Pueblo Nuevo proponen a las autoridades la compra de los terrenos de la hacienda Tres Estrellas. Finalmente para noviembre de 1949, habían comprado las 176 hectáreas del rancho a Ignacio Bueno. Según acta levantada el 11 de julio de 1949, los señores Faustino de Jesús y Esteban García, presidente y tesorero del Comisariado Ejidal de Pueblo Nuevo, entregaron en pago un adelanto de \$5,244.68 del fondo ejidal, quedando por cubrir \$9,753.32.¹³³ Deuda que fue cubierta con dinero del fondo común del ejido.¹³⁴

Según los registros encontrados, es posible imaginar que durante el período que corre de 1922 hasta 1939, existió una situación de constante tensión en la región debido a que los propietarios de las haciendas alegaron insistentemente la improcedencia de las dotaciones, entre otras cosas porque

¹³² expediente 3/4192 Dotaciones

¹³³ Expediente 23:2152, Ejidos de dotación (Toca); Ejidos dotaciones (local); Expediente 25: 2152 (725,2) Ampliación de ejidos (local) y Ejidos ampliaciones (toca) Registro Agrario Nacional.

¹³⁴ Según testimonios de algunos entrevistados en Pueblo Nuevo.

según ellos, los indígenas de Pueblo Nuevo no trabajaban las tierras que ya poseían y además lo que se les había dado era “más que suficiente”, a pesar de la mala calidad de los terrenos. Ante tan fuerte insistencia por parte de los dueños de las haciendas, la Comisión Nacional Agraria envía una solicitud al delegado de la misma Comisión en Toluca para que un ingeniero visitara Pueblo Nuevo y rindiera un informe acerca de “si efectivamente tienen tierras suficientes para cubrir sus necesidades agrícolas o no tienen necesidad de ellas”.¹³⁵

Después de la resolución de julio del 39, en donde se otorga el último dictamen de ampliación de tierras para Pueblo Nuevo, aparece una solicitud con fecha del 5 de noviembre del mismo año, en la cual un grupo de 118 personas solicitaban la creación de un Nuevo Centro de Población Agrícola, bajo el argumento de no haber sido beneficiados con parcelas a pesar de hallarse “empadronados en el senso (sic) Agrario del Núcleo de Población”. Sin embargo, esta petición queda sin atención y no es sino hasta el 20 de junio de 1979, que se expide un documento en el cual, la Reforma Agraria indica que se lleve a cabo la investigación para la procedencia o improcedencia de la solicitud fechada en el 39. La indicación es seguida por el licenciado Armando Torres Torres, quien en calidad de comisionado por la Sría. de la Reforma Agraria, a la letra informa lo siguiente:

Con fecha 9 de julio del año en curso (1979) me constituí en el poblado de San Antonio Pueblo Nuevo, Municipio de San Felipe del Progreso, Estado de México, con el objeto de celebrar la asamblea, que con esta fecha 2 de julio del presente año convoqué por primera vez conforme lo estipulado en los artículos 29, 31 y 32 de la Nueva Ley Federal de la Reforma Agraria en vigor, a dicho núcleo de población y continuar con sus trámites legales de su expediente instaurado.

¹³⁵ Expediente 2152, dotaciones (toca) Registro Agrario Nacional.

Celebrándose la asamblea el día 9 de julio del año en curso y una vez constituida con la comparecencia de un solicitante y a pesar de haber citado legalmente los 118 solicitantes originales, así mismo haciendo acto de presencia el C. Delegado Municipal C. Luis Cruz Colín¹³⁶ manifestó y confirmó que la mayoría de las personas que integraron la solicitud original, ya fallecieron y cómo también otros se desavocindaron del poblado, se confirmó que no existe capacidad legal del grupo, como lo estipulan los artículos 196 y 200 de la Nueva Ley Federal de la Reforma Agraria en vigor.

Por lo que el suscrito una vez requeridas las actas correspondientes con firmas y sellos se reservó el derecho de comunicar oficialmente el resultado de la comisión conferida a la superioridad respectiva para los efectos legales que hubiera lugar.

Por lo que adjunto original y copia del oficio de comisión, copia de solicitud, convocatoria única, acta de investigación de la existencia o inexistencia de los solicitantes.

Atentamente, el comisionado por la SRA ...¹³⁷

A partir de entonces no me fue posible localizar documentos que acrediten algún otro tipo de trámite o recurso sobre bienes territoriales y de hecho, de acuerdo con lo señalado por las personas del lugar, los predios y los ejidos siguen estando en posesión de aquellos a quienes fueron originalmente asignados desde la repartición. Aunque es preciso señalar que ha habido tierras "abandonadas" por gente que "se fue y no volvió", así como algunos asentamientos de reciente creación, que han dado lugar a nuevos barrios como Loma Bonita y la ahora llamada Ranchería de los Dolores, ambos localizados sobre los costados del acceso norte al pueblo. Los habitantes de estos dos lugares, son gente originaria del pueblo, que vivía en otros barrios y que

¹³⁶ Según los variados testimonios, el nombre de esta persona es Luis Cruz Gil

¹³⁷ íbidem

construyeron sus casas en predios que “no eran de nadie, sólo hicieron sus casas allí y ya”.

De acuerdo con Yhmoff,¹³⁸ éste era el "pueblo de indios más grande de municipio" y diariamente, pero de manera especial los domingos había en el centro del pueblo gran concurrencia. Por esta razón, personas de otros lugares se establecieron en el lugar al ver que la "concurrencia al centro de Pueblo Nuevo era tan numerosa que prometía éxito en el comercio". El siguiente testimonio, de un señor no mazahua y que ya no vive en el pueblo, ilustra de alguna forma esta situación:

 Mi papá y mi mamá eran de Villa Victoria, él siempre se dedicó al comercio, vendía muchas mercancías y hacía grandes viajes en animales o en bicicleta después ... Pueblo Nuevo era un lugar donde pasaba mucha gente y compraba cosas y entonces mi papá compró una casa, la que está atrás de la casa de la esquina donde vive Pedro, esa era nuestra casa y nos quedamos a vivir allí ... mi hermana y yo, que somos los mayores, no nacimos en Pueblo Nuevo, pero todos los demás sí. (EHM3)

¹³⁸ Yhmoff (1979)

Pueblo Nuevo Hoy

Actualmente Pueblo Nuevo cuenta con 5,347 hectáreas en total, de acuerdo con los datos oficiales encontrados, sin embargo resulta difícil obtener datos certeros acerca del número de hectáreas o extensión territorial que se dediquen a cultivo, agostadero. Aunque formalmente la comunidad es ejido, hay terrenos que han sido vendidos y otros que fueron abandonados se han ocupado para fines diversos como la construcción de la escuela secundaria y de una granja en la que los estudiantes de la escuela realizaban prácticas, pero que ahora se encuentra abandonada y cuyas instalaciones fueron saqueadas. Los productores siguen sembrando maíz y poco de avena forrajera, pero en muchos casos la explotación de la raíz de zacatón sigue siendo una de sus formas de ingreso más importante. Una producción importante es también la del pulque, el cual es producido prácticamente por todos, pues el paisaje general cuenta con plantas de maguey “pulquero” que han sido sembradas para delimitar parcelas. Este producto, aparte del alto autoconsumo, se comercia en las regiones cercanas y en el mismo pueblo los domingos. Las mujeres son quienes suelen acudir a la venta del pulque, que transportan en garrafones de 20 litros colgados a los costados de un burro. El licor es ofrecido en la plaza de Pueblo Nuevo y en la plaza de cualquier otro poblado cercano como Santa Ana Niche o San Miguel Aguabendita.

El pueblo se caracteriza por pertenecer a una región en donde el rendimiento de maíz es en promedio de 3.574 ton/ha, la avena forrajera produce 17.562 ton/ha¹³⁹ y la papa ha sido relegada a aquellos productores que, fuera del

¹³⁹ Obtenido de los anuarios estadísticos de producción agrícola y pecuaria de la SAGAR.

pueblo pero en regiones cercanas, cuentan con riego.¹⁴⁰ El maíz es fundamentalmente de autoconsumo y otros productos son vendidos por quienes tienen o alquilan una camioneta, en los alrededores a manera de comercio ambulante. A esta actividad de salir con un transporte propio, prestado o alquilado a ofrecer papas, pollos, borregos o algo que se quiere vender rápido, se le llama “ranchear” y consiste en visitar los poblados cercanos y ofrecer los productos a la gente que se reúne en las plazas o a los conocidos.

Los datos que se presentan a continuación, fueron tomados de las publicaciones de INEGI, y se calcularon con los datos del centro de San Antonio Pueblo Nuevo, más los datos registrados para cada uno de sus barrios.

CUADRO 1. POBLACIÓN OCUPADA EN PUEBLO NUEVO

	#	%
PEA	1014	100
OCUPADOS	940	92.70

Fuente: Elaborado con base en datos de INEGI (1990)

¹⁴⁰ De acuerdo con las razones señaladas por los habitantes de Pueblo Nuevo.

**CUADRO 2. OCUPACIÓN POR SECTORES EN SAN ANTONIO PUEBLO
NUEVO**

	#	%
Sector primario	661	70.32
Sector secundario	155	16.49
Sector terciario	124	13.19
TOTAL	940	100.00

Fuente: Elaborado con base en datos de INEGI (1990)

CUADRO 3. ESCOLARIDAD DE LAS PERSONAS MAYORES DE 15 AÑOS

	#	%
Sin instrucción	1001	43.50
Primaria incompleta	684	29.73
Primaria completa	443	19.25
Post-primaria	173	7.52
TOTAL	2301	100.00

Fuente: Elaborado con base en datos de INEGI (1990)

Si bien estos datos corresponden a los censos de 1990 y han pasado varios años desde entonces, la situación en general no es muy distinta actualmente para los habitantes de Pueblo Nuevo. Todas las personas mayores (de 55 años en adelante) que entrevisté y con quienes hablé carecen de instrucción escolar, la mayoría no sabe leer ni escribir y sólo unos cuantos ponen su nombre en algún documento oficial o acta. La generación siguiente, es decir las personas de entre 30 y 50 años usualmente tienen instrucción primaria que va de 2 a 4 años. Entre la gente de 30 y menos años es posible encontrar que muchos ha asistido incluso

a la secundaria, algunos en Ixtlahuaca, en San Felipe y otros más a la propia secundaria del pueblo. También es ya posible encontrar familias que envían a sus hijos a estudiar secundaria en la cabecera municipal o a otra ciudad importante cercana para que, como ellos mismos señalan, “aprendan un poco mejor, para inyectar animales, como enseñan aquí, pus pa que van a la escuela, mejor que ni estudien”. Un dato interesante es que salvo dos jóvenes que viven en el centro del pueblo –que asistieron a la preparatoria de Villa Victoria- entre el resto de la población no se hallan personas con estudios de preparatoria o cualquier otro superior a la secundaria. Hay cuatro personas con estudios de profesor en educación primaria, pero que viven actualmente fuera del pueblo, por "razones de trabajo".

Pueblo Nuevo no es ya el centro comercial de tanta importancia que fuera a principios del siglo. De hecho existen a la fecha otros centros comerciales grandes como el de Santa Ana Níchi y la gran mayoría de la gente acude a sus compras directamente a San Felipe. Sin embargo, aún sigue siendo concurrido por gente de los alrededores especialmente los domingos en que hay "plaza". Los días de fiestas importantes como el 13 de junio o el día de muertos, 15 de agosto, son también motivo de reunión de una gran cantidad de gente en la plaza del pueblo.

Los hombres mazahuas, actualmente, visten como cualquier persona en la región, pero algunas mujeres aún usan sus atuendos confeccionados en algodón y faldas plegadas de satín sostenidas con una faja por la cintura y con adornos en el pelo. Ya está un poco en desuso, pero pueden verse algunas veces los adornos de collares de "popotillo" al cuello. De hecho muchos de los collares que ahora usan son de cuentas redondas, pero plásticas. Al igual que los domingos, los días

festivos, como los arriba mencionados, son a veces también motivo para sacar vestidos más coloridos y nuevos.

La participación política de los indígenas en pueblos como éste ha sido constante y ellos son los que han ocupado los puestos de autoridad en sus regiones. Sin embargo, los altos cargos de mando como la Presidencia Municipal ha estado en manos de mestizos, excepto por tres ocasiones entre 1940 y 1943 que tres distintas personas indígenas fueron presidentes municipales, pero con muy mala experiencia por ser "matones" y "peleberos". Incluso, para este mismo período, encontramos documentos que registran una serie de demandas que los indígenas de Pueblo Nuevo hicieron llegar al procurador de justicia del Estado y al Gobernador en Toluca, en las cuales denuncian asesinatos a indígenas por los propios habitantes del lugar, cuyos nombres son conocidos y asentados en las actas correspondientes, pero cuya impunidad está cubierta porque "tienen una situación económicamente favorable y han sobornado a las autoridades", según consta en los archivos de *Dotaciones*.¹⁴¹ Algunas personas mayores del pueblo suelen hacer alusiones al respecto

... la gente pus se peleaba mucho no sabemos que es lo que peleaban pero se mataban, dos, tres, cuatro muertos cada ocho días, pero ni siquiera por las tierras, si fuera por las tierras era distinto, pero no era una cosa que por derecho del monte, sólo una parte. El que más reclamaba el derecho del monte se llamaba Manuel Cruz, se fue para Jaltepec pero francamente no sabemos que es lo que pasaba con nuestra gente, pero le dejaron un problema a Pueblo Nuevo, el pleito, estarse picando así nomás. Hasta orita que ya se calmó tantito, está controlada la gente, pero casi la mayor parte se murieron, los que más

¹⁴¹ Registro Agrario Nacional.

valían, se murieron los buenos, pura venganza, nada más un grupo de allá mataba los que tenían su grupo de este lado lo balaceaban, todos los días el pueblo para arriba los barrios lo subía, lo mataba. Algunas noches decía la gente que no sabían quien los mató. Alguna gente sabía quién, otra gente dice que no sabía quién ...(EHM1)

... aquí desde 1937 hubo pleito yo ya me acuerdo ya tenía 11 años había un montón de gente que amanecían muertos por ahí en la cuadrilla por la cañada por ahí hubo un tiempo que mataron hasta mujeres que decían que eran brujas las misma gente de aquí. Un tal famoso don Jacinto nomás se enfermaban sus hijos y luego decía que una viejita ya arrugada decían que era bruja y que les hacía mal. Me acuerdo un primero de octubre mataron una señora embarazada acá abajo hasta el chamaquito sacó las manos. Eran pleitos sobre el derecho del monte ... (EHM2)

... sí, te digo, muy duro aquí el pleito, salió en la prensa, por todos lados llegó que el cacique de Pueblo Nuevo era malo, le nombraron el "rastros" a Pueblo Nuevo. A mi honradamente, iba al Oro y hasta daba pena decir que soy de aquí y les decía, vamos, no me decían eso es un rastros, yo los voy a llevar a Pueblo Nuevo, yo respondo por ustedes, se matan los de allí, no a otros. Yo traje varias personas del Oro para que vieran que no era para tanto, los llevé por la cuadrilla, conseguí caballos y dijeron entonces sí, pero sonaba un balazo acá arriba en el panteón, luego otro acá y daban las 5 de la tarde y cada quien a su casa, aquí en la plaza ya no había gente. Duró mucho tiempo, como 7, 8 años. Cuando aquellos se fueron, se empezó a calmar. Ahorita los chamacos que gritan en las juntas, no hombre, esos entonces no iban a amanecer, ya los habrían matado. Fueron famosos, hasta iban a matar al difunto mi hermano pero yo no los dejé. También hasta aquí entró Mateo Sánchez ...(EHM1)

Mateo Sánchez, fue un indígena mazahua originario de Jaltepec, quien ocupó la presidencia municipal de San Felipe durante dos años (1940 y 1941) y de quien la gente se acuerda mucho por su agresividad. Esta situación coincide

con lo señalado por el cronista del municipio cuando se refiere a Mateo Sánchez como "... originario de Jaltepec ... probablemente de los zapatistas que habían merodeado por la hacienda [y que] había aprendido que la situación de los indios era injusta y que había que acabar con sus opresores, los hacendados."¹⁴²

Durante los años recientes, la participación de los originarios de Pueblo Nuevo en la administración pública se ha hecho más evidente, especialmente en puestos importantes a nivel municipal como el caso del secretario de gobernación y en el DIF. Esto resulta especialmente significativo si se toma en cuenta que la filiación a partidos políticos no ha sido un elemento importante en la vida social de este lugar, no obstante que se participa con el PRI. De hecho, el constante y creciente contacto con el exterior, no sólo a través de los programas institucionales de apoyo al campo, sino a través de la participación directa de la gente de Pueblo Nuevo en la administración pública o el magisterio es lo que implícitamente se percibe como "detonador" de los cambios importantes en la región. Incluso el hecho de la casi inexistencia de problemas por tierras aparece como un indicio de modernización.

Ya hay muy pocos problemas de pleito por tierras, ya los que viven son más jóvenes que viejos, a lo mejor en aquel tiempo por falta de roce social o escuelas, pues yo si lo comprendo, se creaban problemas, pero los problemas no son benéficos y eso es lo que no alcanzo a entender a aquellos señores, hubo pleitos de parcelas, la gente no ve la importancia de su propia vida, de su propia familia, que le hace falta algo, un kilo de frijoles y ese dinero se lo va a gastar en pleito, sale de la casa y como que no, sí, hay problemas, pero ya muy leve, ya nomás unas discusiones y son cosas que se resuelven. Aunque todavía no hay registros particulares pero hay documentos de compra y venta privado, y eso ya deslinda un terreno, unos metros y se dice

¹⁴² Yhmoff (1979:240)

colinda usted con fulano de tal al norte, oriente o poniente y ya, si tiene problemas, pues saque su documento y con eso ya es el apoyo de salvar unos problemas que también se resuelven aquí en la delegación ... (EHC1)

Pueblo Nuevo está compuesto por el centro y 12 barrios: Santa Rita, Aguazarca, El Pintado, El Quelite, El Cuarenta y cuatro, El Cerrito, Santa Ana, San Diego, El Lindero, Santa Cruz, Loma Bonita y La ranchería de los Dolores (ver mapa 3).¹⁴³ La distribución espacial, es común a los otros pueblos de la región, en donde existe una plaza, una iglesia y casas y tiendas alrededor. En los barrios o “la cuadrilla”, como es señalada por la gente del lugar, es donde habitan los llamados indígenas, los mazahuas que viven a lado de su tierra de cultivo, tienen oratorios,¹⁴⁴ hablan la lengua indígena y muchas de sus mujeres visten de manera tradicional. Los barrios se caracterizan por la distribución dispersa de casas, debido a que en muchas ocasiones las parcelas de cultivo están juntas, pero las tierras ejidales se hallan adjuntas a la comunidad.

El número de casas en el centro del pueblo es de 63. Estas, son de los comerciantes, los terratenientes, en fin, de los oferedores de servicios y empleadores de los “indios que viven allá arriba” y en los alrededores. Es una expresión común de los habitantes de Pueblo Nuevo y de algunos lugares aledaños señalar que no hay mucha producción agrícola porque la tierra está cansada, ya no sirve, así como decir que el pueblo “no progresa”, que nunca cambia para mejorar, excepto cuando “la esposa de Don Luis estaba aquí porque como era maestra y muy inteligente se traía cortitos a todos”, entonces el pueblo

¹⁴³ Loma Bonita y la Ranchería de los dolores, son un par de asentamientos de reciente creación, en donde viven personas originarias de otros barrios del mismo poblado pero que han ido construyendo sus viviendas en terrenos de uso común a la entrada del acceso norte del pueblo.

¹⁴⁴ Cortés Ruiz, Efraín (1972:87-98)

estaba limpio y arreglado.

Son muchos las personas que en el pueblo señalan que los problemas que desde hace tiempo ha habido en el lugar “son siempre por las tierras” y debido a que hay un grupo de personas que han simpatizado con familias que tradicionalmente han ejercido una gran influencia y control entre algunos pobladores que les apoyaron para que ocuparan la delegación y el comisariado ejidal. Quienes se refieren a estas personas las señalan como “los caciques que por fin han podido derrotar” promoviendo una participación más reflexiva de la gente que ahora participa de una forma más legal y controlada en la elección de sus representantes:

Yo fui el primer presidente de la asociación de padres de familia de la secundaria en 1989. Miré la maestra Chata fue mi maestra, ella me orientó y apoyo. Una vez mi papá no quería que yo fuera a la escuela y ella lo llamó y lo regañó, le dijo, “tú tienes que apoyar a este niño que vaya a la escuela” y estudié para profesor de educación primaria gracias a ella, me dijo un día, tú tienes que hacer algo por tu pueblo. Y por eso siempre yo me he preocupado, en el 82 hubo una fricción entre Antonio Valdés y que era del equipo de Don Luis y tuvieron un pleito y era comisariado un hijo de él y entonces toman el poder los Valdés quienes quitaban y ponían delegados. Entonces yo siempre he luchado contra el caciquismo. Mire, hace 7 años promovimos unas elecciones para los de ese grupo no ganaran otra vez porque siempre han querido controlar todo. Yo gané para primer delegado, nos fuimos a asamblea con 700 gentes ellos tenían la mitad y les gané, porque yo me gané a la gente con la construcción de la secundaria, pero hubo luego mucho alboroto y decidí renunciar para que no hubiera problema. Le dije entonces a mi comadre “comadre, ¿cómo ves, quieres ser delegada? Y ella me dijo, “pues si tú me apoyas sí me lanzo”, entonces organizamos una campaña mi comadre y todos íbamos de casa en casa para que la gente votara por nosotros y convencerlos, hasta les enseñamos como tenían que votar, ¿ha visto

usted las cubetas esas de aceite, las de 20 litros, ve que en la tapa tienen un pico por el que sale el aceite, pues ese piquito se lo quitamos y dejamos un hoyito en la tapa y les decíamos que ahí tenían que meter el voto. Porque a nosotros nos tocó un color y a los otros otro color y entonces las cubetas las pintamos de nuestro color y a los que no saben leer y escribir, les dijimos, ustedes agarran este color, doblan la tarjetita, tu voto lo tienes que meter ahí, lo hacer rollito y lo metes en el hoyo y así, la gente fue a votar y hasta vinieron de México a votar y ganamos. Llegó el secretario del presidente municipal y balanceó las cubetas y vio que las nuestras eran las pesadas. Fue una labor titánica visitar casa por casa para convencer a la gente, es que los pleitos familiares se arreglaban en la comunidad.(EHC4)

De acuerdo con la gente del lugar, el atraso y la falta de cambios que demuestren progreso, son atribuibles a diversas razones: una de ellas es porque quien podría darle un aspecto distinto al lugar, es la "gente de dinero" cuyos hijos, la mayoría de las veces se han mudado a San Felipe, Ixtlahuaca, Atlacomulco o la ciudad de México y el único interés en el pueblo es quizá conservar sus casas y sus tiendas. Otra razón se atribuye la apatía y falta de apoyo general de la *otra* gente para la realización de obras en beneficio del lugar a manifiesta en un sentimiento más o menos generalizado entre algunas personas por señalar. Sobretudo, obras para la iglesia que es uno de los móviles fundamentales de las actividades comunales o, por la falta de interés para demandar a las autoridades municipales y estatales servicios importantes como el arreglo permanente del camino de acceso. Los siguientes testimonios muestran cómo la gente percibe las formas de cambio y avance en el pueblo:

Yo ... todavía me pongo a discutir con el comisariado y el delegado y le digo ¿cómo va a ser posible que usted nomás a los amigos le da? si tenemos un pedazo de tortilla, si semos 10, 20 aquí ...

dios, nuestro Jesucristo con un pan le dio a todos porque nosotros no ... y luego viene un pleito o algo así, friegan tanto, dicen aquí me das tanto y le suelta la gente ...

Aquí vienen muchos candidatos del PAN, el PRD y de todos para pedir votos y yo digo, el que me arregle primero el camino, tendrá el voto y el que no, no ... bueno ahora tiene otras formas de arreglar. La delegada era del PRI y el esposo de la señora del registro es del PAN, ya no sabemos que le interesa...

Eso es lo que pienso y le hago saber la gente y a las autoridades, le he dicho hay que estar unidos todos, el delegado, el comisariado, hay que estar unidos con la gente es lo que pienso yo ...

Cuando se hizo el “colado”¹⁴⁵ de la iglesia, mi hermano Luis no quería hacerlo yo estaba de segundo delegado, luego ya junto con el comisariado, el fiscal y el padre metimos una solicitud a ver si nos daban permiso para quitar el techo de la iglesia. Fuimos a Toluca a pedir la autorización al señor obispo ... le quitamos la teja y luego me mandó llamar mi hermano, no te metas porque te van a matar ... Yo con las personas que controlo le vamos a echar ganas a la casa del patrón ... si compramos cuando nos vamos a emborrachar ¡cuánto nos gastamos! Yo pongo primero mi arena. Al difunto Chucho le dije: vas a poner una tonelada de varilla ¡no patrón que es mucho y que hay mucha gente! Sí, pero tu no cooperas Chucho y cuando es la fiesta de patroncito ¡cuánto no vendes Chucho! (EHM1)

Durante la administración de la señora Esperanza hubo arreglos, se dotó de agua potable al Lindero, yo fui presidente de guarniciones y banquetas y se hizo una cancha de basket. Les dije a los chavos que se organizaran y solicitaran y juntaran firmas de los que viven en el centro, firmas de que aceptaban que se construyera la cancha en el lugar de la pileta que había, y la gente firmó, pero luego una comisión me fue a acusar al municipio que yo tiré la pileta y hasta pero esta la carta de las firmas ... Ha habido cambios importantes, por ejemplo la forma de cocinar de la gente era todo con pura leña. Se hizo entonces

¹⁴⁵ Colado se llama a la actividad de construcción para hacer un techo de loza (varilla y concreto)

una solicitud al CEDEPIEM,¹⁴⁶ y dieron 730 parrillas con tanque de gas y manguera y medidor. Se hizo una lista y quienes querían se anotaban, tuvieron gratis su parrilla ...(EHC4)

La verdad hay pocos cambios, de opiniones de gente, porque el que aprende algo mejor le busca en otro lado y no vive en el pueblo, prefieren irse, yo soy uno de ellos, a veces les digo a mis hijos, mejor les compro lejos, mejor muéranse lejos, dijera Lupe Lino, hijo del difunto Don Luis, porque aquí son problemas, envidias, tienes un carro ¿cómo le hiciste?, tienes una casa ¿a quién le robaste? Tienes unos zapatos nuevos, que, ¿cómo le haces? Te estás poniendo buena ropa, te estás encuerando, a nadie le caes bien, nunca le das el gusto, ¡mejor vámonos! No los quiero meter en problemas, como yo luego me meto a veces, porque no me dejo, por ejemplo, si yo tengo mi trabajo mejor me salgo, porque aquí no va a haber nada de cambios, casi, el pueblo de 100 años de diferencia con San Felipe, ha venido siendo casi lo mismo, tantito que estamos cambiando, la iglesia, el auditorio, hay tres teléfonos, lo único que se ve bonito es la plaza, para salir a los alrededores, qué tiradero de basura, hay dueños de esos terrenos entonces no tenemos cuidado, si la basura se le puede dejar en su lugar o quemar, porque aquí no contaminamos, mejor así, si yo tengo basura voy y la deposito en un baldío porque ya hay un montón y yo le sigo poniendo y eso no debe ser, y eso a veces nos afecta. Si ha cambiado tantito es porque ya hay comunicaciones, porque ya entra la autoridad judicial, ya entra la policía estatal, porque uno la solicita que vengan a hacer un operativo siquiera apoyando a la autoridad civil. Aquí en fiestas ocupo policías, ocupo judiciales, hasta ambulancia, doctor, lo tengo que pedir. Ora el 13 de junio, la ambulancia, sus dos doctores, policías y no ha habido broncas, solamente así los tengo en paz. Es que dije, yo solo no la voy a armar, mejor pido la policía, la gente lo agradece y se ve con más seguridad.

Eso es parte de la experiencia porque he platicado con personas que me orientan que es lo que debo hacer, hay asesoría para los delegados que da el municipio a través de un asesor jurídico, a todos los delegados de todas las comunidades, cuando a mi me hace falta

¹⁴⁶ Consejo Estatal para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas del Estado de México

algo que no lo se hacer, bueno, para eso está los asesores, el licenciado encargado, me dan las indicaciones para hacer algo que no se. No se si es reciente o no esta asesoría, pero yo fui uno de los primeros delegados en preguntar, señor no se como levanta mis actas como se requiere, me dijeron tienes un asesor jurídico ...(EHC1)

En estos casos, es posible identificar los cambios hacia el progreso, con aquellos elementos que hacen de la vida familiar y comunitaria una forma más racional de organización cotidiana: el uso del gas, la cancha de juegos, la eficiencia administrativa y legal e incluso el uso legítimo de la fuerza policial.

Cuando comencé a visitar la comunidad, la construcción de la escuela secundaria era reciente y para entonces, algunas personas hacían constante alusión a la escuela como un evento trascendente que, finalmente, reflejaba y reivindicaba a Pueblo Nuevo como la comunidad más importante de la región, ya que “vienen niños de todas partes, desde bien lejos, hasta de Palizada”. Esta escuela comenzó a funcionar en septiembre de 1989 y a ella acuden niños y jóvenes que habitan en poblados aledaños y no tan cercanos, pues en algunos casos tienen que recorrer una hora de distancia a pie. Desde el director hasta los profesores son de fuera: Atlacomulco, Ixtlahuaca o San Felipe. Ninguno de ellos vive en Pueblo Nuevo o lugares cercanos y se trasladan diariamente al lugar de trabajo. Lo mismo ocurre con los maestros y maestras de la escuela primaria y la preescolar así como con el sacerdote, los médicos o los trabajadores sociales del centro de salud, todos se trasladan para ofrecer sus servicios en el lugar. La escuela secundaria y lo que pudiera representar como logro de una demanda que se diera en tiempos anteriores, para algunos padres jóvenes y los actuales alumnos, no es realmente significativa e incluso se le llega a ver como una

escuela poco importante y con poco que ofrecer, de tal suerte que si hay posibilidades de enviar a los hijos a secundarias en San Felipe o Atlacomulco, se prefiere esta última opción. Debido a que es una secundaria técnica agropecuaria, a los estudiantes se le enseña a curar y vacunar animales, actividad que para algunas personas “no tiene caso” pues eso es algo que pueden aprender sin tener que ir a la escuela, según dicen. Evidentemente, esta actitud puede entenderse como significativa para aquellos padres que ven en la escuela una vía de adquisición de beneficios de movilidad social que no se tienen en la comunidad.

A pesar de esto, resulta interesante hacer alusión a las anécdotas y los comentarios que personas mayores hacen acerca de la escuela secundaria, especialmente porque algunas de ellas estuvieron involucradas en el momento en que se solicitó, se construyó y comenzó a funcionar, aunque por otro lado, son narraciones compartidas por un pequeño grupo de contemporáneos que más bien parecen reclamar un reconocimiento de acciones olvidadas, evidenciado de esta forma las diferencias entre generaciones y entre grupos que disputan poder y presencia entre la población.

... y luego, un tal Fernando se estaba parando el cuello, que yo lo hice que yo metí la secundaria, pero en realidad fue Don P. y le digo porque voy a andar presumiendo que yo lo hice sabe dios ...(EHM3)

Fernando fue presidente de los padres de familia aquí y ya él dice que fue él, yo estaba allí cuando él dijo y no dije nada ... luego le mandé al maestro el papel (donde le contestan de Toluca la petición a quién hizo los trámites) para que lo pegaran ahí y fue y lo arrancó él y le dije al director si no me lo pega como estaba voy a Toluca y te acuso ... Usted como director debe saber y no que te engañen, no se si

lo pegó o no ... pero si te digo, en el pueblo aquellos señores no habían hecho anteriormente nada ... el Centro Ceremonial Mazahua iba a ser aquí y no quiso don Luis y la secundaria que está en san Nicolás Guadalupe era para aquí no lo quiso, le decía yo tú recibe lo que te de el gobierno después te vas a parar el cuello, sale delegado, entra comisariado, sale el comisariado, entra el delegado, qué vas a dar para que la gente se eduque, no educarse es que no querían que aprendieran algo, más despierta se necesita aquí la gente ... pero a mi me decía uno de Aguasanta “pinche borracho don Pedro ¿pa’qué quiere la secundaria? ni hijo tiene, puras mujeres”. No le dije nada, una vez llegó un domingo estaba yo sentado ahí, “Don Pedro buenos días” que ¿cómo ha estado? pues ni bien ni mal ay regular “hijo don Pedro, creo ya le hice una grosería” ¿por qué? pero yo ya sabía, “que pa’que quería usted la secundaria que ni hijo tiene te dije”, ah, si está bien le agradezco, sabes que yo no me interesco (sic) nomás mis hijos, me interesco el pueblo, no nomás mis hijos que sepan leer yo me estima mi corazón aluna gente honradamente los que no tienen dinero no lo manda estudiar sus hijos porque no tienen, los que tienen los mandan a San Felipe, lo que tienen y porque los demás no, aquí tenemos tierra, iban a ser 20 personas a Toluca a decir donde había tierra pa fincar y me citaron y fui y me hablaba el director de Toluca que iba a’ber pleito que no hay tierra, si, si hay tierra te voy a enseñar y es del pueblo que mejor que es del pueblo... (EHM1)

Esta tierra ... estaba un señor Jacinto que ya tiene 30 años que se fue del pueblo y se quedó baldío ¿sabes qué director? ni pa dios ni pal diablo, que lo hagan ¡mándame el material yo voy a estar aquí aunque me lleve la chingada! y ya cuando llegó el material no estaba yo, estaba el primer delegado y dijo: “yo se dónde” dijo mi compadre Salvador, y ya dijeron mis miembros que yo ya les había enseñado donde, “¡descarguen!” y ya comenzaron luego a trazar y fincar ... (EHM4)

Seguramente le van a hablar mal de otros o de mí, pero la verdad es gracias a mí tenemos secundaria. Yo hice las gestiones ante el gobierno ... (EHC4)

Pues quien sabe, nadie sabe la verdad, unos dicen que ellos, el señor de ahí (señala una casa) que fue delegado, pero nadie sabe. A mí no me es exacto, está variado, según tengo entendido que Fernando la hizo, según tengo entendido el señor Pedro Maya cuando delegado también, según tengo entendido Felipe Cruz delegado también, ahí no me es exacto quien hizo la gestoría, no me consta, a nadie creo ya le consta ...(EHC1)

Los primeros testimonios corresponden a personas mayores y los últimos a gente de menos de 50, un profesor de educación primaria y un delegado en funciones. Esta precisión resulta especialmente interesante, si se toma en cuenta que las dos personas más jóvenes forman parte de aquellos quienes han manifestado querer romper con las formas poco organizadas de ejercicio del poder y la administración del pueblo.

Hay por supuesto otros servicios con que cuenta el pueblo como el Centro de Salud y el Registro Civil. El Centro de Salud ha tenido momentos de poca presencia y otros de cierto reconocimiento, dependiendo del tipo de servicio que se ofrece. Por ejemplo para 1991, fecha en que inicié una etapa del trabajo de campo, el centro de salud aparecía como una instancia que no les resolvía muchos problemas. Poca gente acudía a él y en casos de urgencias se iban directamente a San Felipe del Progreso. El médico que entonces prestaba sus servicios, no asistía diariamente al centro y quienes generalmente estaban, eran las enfermeras que no gozaban de mucha confianza entre la población. Salvo las visitas que hacían algunas muchachas que tenían amistad con las enfermeras, el centro resultaba poco visitado. En 1996 estuvo una médica en servicio social, hay trabajadores sociales, se aplican programas de vacunación y en general la gente del lugar recibe bien a los prestadores de este tipo de servicios. En general,

la presencia de los médicos ha ido ganando cierto reconocimiento y, cuando hay el servicio, se forman grandes filas de personas que esperan con paciencia la llegada del médico para tener una consulta.

El registro civil solía ocupar un espacio pequeño en una habitación contigua a la iglesia, mientras durante 1998 se hicieron las obras de remodelación de la casa de la delegación, que se ubica frente a la plaza en el costado oeste. La oficina del registro estuvo atendida por un señora originaria de San Felipe, que ha ocupó el cargo por alrededor de 15 años y trató, por diversos medios, como visitas a la gente en su casa o apoyada por los sacerdotes, de que la gente acudiera a registrar a los niños o de registrar las uniones de parejas, pues ésta no ha sido, por muchos años, una costumbre ni necesidad especialmente para la gente de los barrios. Fue posible percatarnos de casos en los que personas mayores tuvieron que pedir registros de nacimiento de manera extemporánea debido a una necesidad súbita de empleo fuera del pueblo o por reclamos de herencia y legalización de propiedades. Actualmente, el registro es más común para los niños, ya que la gran mayoría asiste a la escuela y requieren de documentación oficial para su inscripción. También las uniones matrimoniales se legalizan con más frecuencia.

Pero lo que resulta absolutamente innegable es que, a pesar de la constante y numerosa salida de personas hacia lugares lejanos de su pueblo, hay gente que vive, de alguna manera, entregada a su lugar como parte fundamental de su que hacer cotidiano. La preocupación por el mantenimiento de los caminos, por la gente abusiva, pero sobretodo por la participación de los feligreses en los actos religiosos y el las obras de la iglesia, son expresiones de importantes formas de cohesión que dan sentido al hecho de ser de Pueblo Nuevo:

Hemos tenido mucho apoyo del municipio a pesar de que el presidente municipal no es de aquí. Acá generalmente nos descuidan a veces las autoridades pero no se si les caemos mal o no pero la verdad al presidente municipal actual le importó nuestro pueblo. El que no nos ha apoyado es el que hoy tomó posesión como presidente. Hay obras legalmente terminadas por él, dentro del ramo 33 que ellos manejan y distribuyen ese presupuesto. Todavía estamos por terminar 15 km de camino y ya las otras obras están terminadas perfectamente bien. Entonces a él si le debemos, él que no nos ha apoyado es el profesor a pesar de que está allá.

Orita ese presidente se va de diputado local y creo que tenemos oportunidades de apoyo. Pero en general, tenemos del ayuntamiento, de la administración pasada están terminadas las obras.

Hemos inaugurado varias obras dentro de esta administración, nos apoyaron con material porque la mano de obra la ponemos nosotros.¹⁴⁷

Sobre el aspecto alimentario

Se percibe una preocupación por proporcionar a los hijos o hermanos menores cosas que alimenten, independientemente de lo acertado o no de la elección. Elección que se da generalmente, según pudimos percatarnos, en detrimento de una forma de alimentación que pudiera ser de mayor calidad de acuerdo con los medios tanto físicos como económicos de los individuos. Por ejemplo el consumo de hierbas (quelites), calabazas, nopales o papas de agua, productos de fácil acceso en esta región, no forman parte de la dieta regular de las familias. Durante la temporada de lluvias en que hay acceso a algunas hierbas silvestres comestibles, efectivamente se consumen pero en cantidades muy pequeñas y de

¹⁴⁷ Entrevista con el delegado en funciones 1997

manera esporádica, no obstante que la mujeres las reconocen como una fuente importante de alimentación.

Entre las familias que pueden ser identificadas como mestizas, los jitomates, tomates verdes y cebollas son de las hortalizas más compradas y se utilizan para salsas de los guisados de carne o pollo. Leguminosas como el frijol, las habas, las semillas de guaje y maíz son de consumo abundante y común. Muy popular es también el uso de consomés de pollo preparados para las sopas de pasta y el alto consumo de refrescos embotellados. El uso del consomé industrializado es tan frecuente entre las familias que cuentan con licuadora y preparan el caldo de la sopa con jitomates y cebollas, como entre quienes no tienen licuadora y el producto sustituye los vegetales. Las tortillas ocupan un lugar primordial en el gusto y dieta de la gente, su preparación, además, es una actividad central y necesaria en las labores diarias de las mujeres ya que comienza desde la preparación del nixtamal en cada hogar y la molienda del mismo ya sea en el molino del pueblo o en el metate de la casa. Actividad, esta última, conocida como *quebrar el maíz*, cada vez en mayor desuso, desde que hay molino en el pueblo. Hay señoras que hacen tortillas dos veces al día y hay quienes prefieren hacer la cantidad suficiente de una sola vez.

Las familias indígenas tienen una dieta mucho más simple y deteriorada en relación con lo que comen o prefieren comer: abundante consumo de galletas y refrescos embotellados a manera de desayuno por ejemplo. En general se come dos veces al día, si es que la madre o la mujer que haga las veces de ama de casa está siempre en la vivienda atendiendo los quehaceres de la casa y la familia. En esto casos, la primera comida del día consiste, para niños y adultos, es infusión de canela con azúcar o atole de masa acompañado de tortillas con

frijol o chile. También es bastante frecuente que algunos niños y hombres se acerquen temprano a alguna tienda del centro a comprar un refresco y un paquete de pan dulce o galletas para desayunar, como ya se señaló arriba. Para algún miembro de la familia, que puede ser el padre o cualquier adulto, el desayuno también puede consistir en pulque o aguamiel sacado de los magueyes de la casa. La comida siguiente suele darse ya entrada la tarde o cerca de la noche y el menú no varía sustancialmente. Si la mujer tiene constantemente que salir a trabajar fuera de la casa, ya sea a vender o a lavar ropa, antes de salir provee de tortillas a los hijos o personas que se quedan en casa, pero usualmente no les atiende ni prepara comidas para el resto del día. En casos así, la mujer prepara huevos con chile o frijoles para la comida principal del día, la cual se realiza al llegar ella de sus actividades fuera. Algunas veces se incluye en los menús sopa de pasta y alguna salsa o caldillo de chile.

Las papas de agua son un producto silvestre que crece entre las corrientes de agua y que mucha gente gusta de comer hervidas en agua con sal. Sin embargo, para los mazahuas se han convertido más que en una fuente alimentaria, en un producto comerciable. Ellos las recogen, preparan y llevan a vender a los mercados de la región y municipios cercanos, incluso las cargan en cubetas de plástico y las ofrecen de casa en casa en poblados grandes, como San Felipe, Atlacomulco, Villa Victoria. Las señoras recuerdan constantemente la costumbre de recoger peces en el río y cazar conejos silvestres para comer en fechas especiales como la Semana Santa. Actualmente no lo hacen ya porque suponen que no hay más conejos o simplemente han perdido la costumbre.

Generalmente las familias poseen algún tipo de animal doméstico comestible como guajolotes, borregos, cerdos o conejos, de los cuales los dos

primeros son más comunes. Sin embargo, el objetivo de su crianza no es siempre su consumo sino su venta. Los animales representan una especie de inversión que permitirá a la familia resolver problemas urgentes de dinero o simplemente tener un ingreso un poco más alto de lo usual cuando se presente la ocasión. Los borregos, sobretodo, son una buena opción ya que la barbacoa de este animal es propia de la región y si la familia no la prepara para vender, siempre existe la posibilidad de vender el animal en pie. El costo del mantenimiento de estos animales no es gravoso pues su principal forma de subsistencia es el pastoreo y los desechos de maíz o las hierbas de las parcelas. Algunas personas que tienen más dinero incluso tienen reses. Todas las familias tienen por lo menos uno o dos borregos a los cuales cuidan y sacan a pastar diariamente. Algunas veces los perros los hacen víctimas, pero generalmente están bien protegidos. Así la crianza de animales de corral tiene un sentido más comercial que de autoconsumo. Es decir, se adquieren y crían porque son una forma de ingreso extra o para solucionar problemas económicos imprevistos o subsanar gastos para alguna celebración. Incluso hay casos en que un animal se intercambia por otro o por pulque y, en este sentido, representan una especie de capital.

Desde aproximadamente 1990 ó 1991, se volvió común la venta de pollos vivos de *deshecho* que venden los comerciantes de las tiendas del centro. El precio de cada pollo, entre enero y julio de 1997, varió de 8 a 10 pesos hasta 32 a 40 el manojo (cuatro pollos amarrados por las patas). Estos pollos son vendidos a los comerciantes en camiones que llegan cada semana o cada quince días desde Los Altos de Jalisco. Son gallinas ponedoras viejas, por lo que resultan más baratas que el pollo tierno o de granja, criado expresamente para el

consumo humano. Estos animales, que inicialmente se vendían para días de fiesta como la Navidad o el Año Nuevo, fueron cobrando más popularidad y ahora se ofrecen todo el año y hay gente que llega de los barrios a comprar cada sábado ocho o doce pollos para las fiestas “que nunca faltan” como bautizos, confirmaciones o bodas. Incluso hay comerciantes que salen a “ranchar”, es decir, van en sus vehículos a ofrecer los pollos a los pueblos aledaños para acelerar su venta, con la ventaja de que pueden cobrar un poco más de los piden en las tiendas. El consumo de estos animales sólo lo realizan indígenas de la región mientras que otras personas, incluyendo quienes los venden, desprecian la posibilidad de comerlos.

3.3 LOS MAZAHUAS DE PUEBLO NUEVO Y LA CIUDAD DE MÉXICO

La ubicación espacial que formalmente se hace de los mazahuas tiende a identificarles como un grupo homogéneo, a partir de un territorio con límites política y administrativamente establecidos: el estado, el municipio y el pueblo, como ya se ha señalado arriba. Si bien es cierto también que en el noroeste del estado de México la población predominante es mazahua. En un evento realizado en 1997 por la Universidad Autónoma del Estado de México,¹⁴⁸

¹⁴⁸ El evento referido fue el *Primer Coloquio del Sistema de Cargos*. Organizado por la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México, los días 10 y 11 de abril de 1997, en la ciudad de Toluca, México.

algunas ponencias se refirieron por ejemplo al tema de *Los sistemas de cargos entre los mazahuas*, sin hacer alguna referencia a lugares específicos y situaciones concretas. De hecho, de acuerdo con las referencias etnográficas que revisé,¹⁴⁹ así como con la experiencia de campo durante la realización de esta investigación, es posible confirmar que existen diferencias de organización política y religiosa dependiendo de pueblo y la región que se trate. Tal sería el caso por ejemplo de que las mayordomías no son hereditarias en todos pueblos.

Por esta razón, no he de referirme a LOS mazahuas del Estado de México, sino específicamente a los mazahuas de Pueblo Nuevo como forma de delimitar un ámbito físico y cultural concreto, cuyos pobladores, si bien comparten territorios, lengua y algunas formas de vida, mantienen relaciones económicas, de amistad y de parentesco con pobladores de otros pueblos e inclusive de otros municipios mazahuas, merecen una mención particular con respecto de su tierra de origen.

Una de las características más evidentes de los mazahuas es el estrecho vínculo que tienen con la Ciudad de México. No son, por supuesto el único grupo étnico que tiene miembros en la ciudad, sin embargo, si es un grupo importante tanto en número, como por los tipos de actividad a que se han dedicado a largo de su relación con la ciudad, a saber, la venta de frutas, de dulces, de “peluches”, las actividades domésticas remuneradas y la albañilería, según lo manifestaron las personas con las que se conversó y a quienes se entrevistó. Particularmente, los originarios de Pueblo Nuevo, se caracterizan por tener al comercio ambulante como ocupación principal y muy esporádicamente se ocupan como empleados en casas particulares o en la construcción. De hecho,

¹⁴⁹ Cortés Ruiz, Efraín (1972); Gómez Montero, Raúl (1972) y (1986)

algunos que se emplean en estas actividades (empleados), sólo las ven como un momento de “transición” para su establecimiento en la ciudad de México, a través del comercio. Quienes no logran afianzar su estancia por este medio, suelen regresar al pueblo y visitar la ciudad de manera esporádica.

Pero ¿cómo llegaron estos grupos a la ciudad y en qué momento? En la construcción de una cultura y una civilización modernas encabezada por el crecimiento de la Ciudad de México, es preciso atender a todos y cada uno de los elementos que contribuyen o que obstaculizan tal desarrollo. Los asuntos rurales y especialmente los indígenas se han tratado como *problemas a resolver y superar*. Y en la búsqueda de respuestas a por qué los indígenas salen de sus lugares e invaden las ciudades, la respuesta obligada es "porque se mueren de hambre". Una explicación la proporciona sin duda el factor económico que ha sido altamente significativo y determinante en la salida temporal y permanente de la gente hacia otros lugares donde buscar una residencia alternativa. Otra explicación, está en la sobrecarga demográfica que provoca la pulverización de la superficie agrícola por familia o grupo doméstico, como lo señalan algunos trabajos sobre migración en esta región.¹⁵⁰ Sin embargo, la cercanía de la zona

¹⁵⁰ Ramírez (1985) y (1986). En el primero de estos trabajos, Ramírez identifica a niños mazahuas que llegaron a la ciudad de México a trabajar porque sufrían maltrato familiar o por pobreza. Actualmente, algunos niños del Pueblo que han salido solos a trabajar en la ciudad, tienen como razón principal el maltrato familiar o el abandono, ya que hay casos en que el padre y la madre se han ido del pueblo, no sólo a trabajar, sino a vivir o visitar por periodos muy largos a los hijos o hijas que viven en México. En casos como estos, las mujeres suelen llevar consigo a los hijos muy pequeños, de pecho o que están en una edad en que dependen de la madre de manera absoluta para su alimentación: hasta los 8 o 9 años, tal vez. Cuando los niños (generalmente varones) sobrepasan esta edad, pueden quedarse en la casa del pueblo, a veces al cuidado de una hermana mayor o cuñada que supuestamente se encargará de ellos. Sin embargo, esto es relativo y los niños suelen desligarse de la casa, en el mismo pueblo, permaneciendo todo el día en la plaza sin actividad escolar o laboral y ocasionalmente deciden irse a trabajar fuera.

Santos (1991) propone que hay dos tipos de factores que van a influir en las movilizaciones migratorias de la gente de las zonas rurales hacia las ciudades. Estos factores son tanto objetivos como subjetivos, donde los objetivos tiene un carácter fundamentalmente económico ya que la ciudad ofrece –al menos idealmente– posibilidades de mejorar las forma y calidad de vida. No obstante, me parece justo subrayar que la mención que

mazahua con el Distrito Federal ha dado a este grupo una serie de características importantes de resaltar especialmente en lo que se refiere a su movilidad constante de su pueblo a la ciudad, de las formas de apropiación de los espacios urbanos, de la lucha por sus espacios para el ejercicio del comercio ambulante en la ciudad, del uso y “desuso” que hacen de su propia lengua y del español.

Sobre cuándo y por qué comienza la migración de mazahuas a la ciudad existen variadas explicaciones. Gómez por ejemplo señala que la emigración mazahua de la región de San Felipe del Progreso, tiene sus índices más altos a principios del siglo actual, entre otras cosas debido a que “el comercio ambulante era una actividad en los hombres mazahuas que no estaban ligados a una hacienda: consideramos que a través de esta actividad se iniciaron los primeros movimientos migratorios, ya que los hombres, aprovechando los tiempos muertos que les dejaban los trabajos agrícolas ... recorrían a pie grandes distancias para vender mercancías características de la región”.¹⁵¹ No obstante, se sabe que la primera migración masiva realizada a México fue de habitantes de Pueblo Nuevo debido a un conflicto entre líderes por el control del Ejido. Este acontecimiento tuvo lugar en 1949 cuando en el pleito entre dos cabecillas, de la contienda mueren 110 personas y el gobierno tiene que enviar al ejército para contener la lucha. La mayoría de la gente del bando perdedor sale entonces hacia la ciudad de México y las mujeres (las "Marías") comienzan a dedicarse a la venta de frutas en las calles y los hombres de cargadores en el mercado de la Merced.¹⁵² Existe una demanda de 1943, hecha por algunos pobladores del

hace este autor de los factores subjetivos, es particularmente interesante, en tanto que se ocupa de las percepciones que la gente tiene respecto de estas mejoras económicas que la vida urbana representa.

¹⁵¹ Gómez Montero (1986:128)

¹⁵² Yhmoff (1977). Es pertinente acotar que parte de la información que Yhmoff proporciona resulta difícil de corroborar con otras fuentes, como archivos o documentos históricos. De hecho, sobre este evento en particular,

lugar, en la cual se acusa a tres personas por haber asesinado a algunos indígenas en diferentes fechas: de 1938 a 1943. Se argumentó que los crímenes de tales personas no fueron castigados debido a la situación económicamente privilegiada de los agresores.¹⁵³ Este conflicto, al que ya se ha hecho referencia anteriormente, se prolongó durante varios años después, de tal suerte que algunos de nuestros informantes han señalado que hay personas que tuvieron que vivir fuera del pueblo por mucho tiempo pues mataron a otros por problemas en la posesión de tierras.

A partir de entonces ha habido un constante ir y venir de los mazahuas de la región noroeste del Estado de México hasta formar parte del paisaje ciudadano. No obstante haber sido innumerables veces víctimas de la represión policial en diferentes momentos, los mazahuas se mueven constante y fluidamente de la ciudad a sus pueblos y de sus pueblos a la ciudad y a otros lugares que también se han convertido en sus residencias permanentes como algunas poblaciones al oriente y al norte del mismo Estado de México (Nezahualcoyotl, Tecamac, Ecatepec) e incluso zonas de la frontera norte del país según lo señala el trabajo de Pérez Ruiz.¹⁵⁴

Hasta hace un tiempo la migración de los mazahuas era exclusivamente "estacionaria" es decir, había un relación con el ciclo agrícola, durante el cual la migración a la ciudad disminuía pues la gente regresaba a sus labores en el campo.¹⁵⁵ Con el tiempo este tipo de migración se ha diversificado, si bien no ha desaparecido del todo: parece haber una tendencia por irse a la ciudad y

no me fue posible hallar fuentes escritas, ni encontrar en la ciudad de México, personas que pertenezcan a este grupo de familias que, de acuerdo con este autor, salieron a causa de este problema.

¹⁵³ Expediente 2152, RAN

¹⁵⁴ Pérez Ruiz, Maya Lorena (1991)

¹⁵⁵ Arizpe, Lourdes (1975)

permanecer allá por muy largos períodos independientemente de las labores agrícolas. En muchos casos, las nuevas generaciones no muestran interés por volver, más bien han sido las personas mayores y especialmente las mujeres (muchas de ellas viudas) quienes han regresado a su lugar ya que no había nadie que cuidara de su casa, la casa de sus padres, de sus tierras y de sus santos. Estas personas a veces viven con una hija o un hijo y sus yernos o nueras, quizás los nietos más pequeños, pero siguen manteniendo la relación constante con la ciudad ya que sus otros hijos e hijas u otros parientes viven de manera permanente en México y se les visita con cierta frecuencia. Es muy posible que la mayoría de esos nietos, aun niños, pronto o en algún momento decidan irse a la ciudad a trabajar con sus conocidos. Además es pertinente hacer notar que sigue presente el arraigo que tienen algunos originarios de Pueblo Nuevo, que ya no viven ahí, por causa de las aún vigentes mayordomías que se heredan de generación en generación y les obliga a volver cada año a la fiesta, aun cuando la o el mayordomo ya no tenga casa en el pueblo.

Originalmente su lugar de residencia en la ciudad fue en la zona centro en Tepito y el rumbo de Merced. En años más recientes, tanto sus lugares de trabajo como de habitación se han ampliado. Muchas familias de origen mazahua, sobretudo de generaciones jóvenes están ahora establecidas en Pantitlán, Iztapalapa, Ciudad Nezahualcóyotl, Ecatepec o Xochimilco. Su principal actividad comercial no se reduce ya a la venta de frutas sino que ahora comercian dulces, jugos, tacos y variados artículos, también en puestos ambulantes que se hallan en los alrededores de diferentes estaciones del metro como Pantitlán, Zócalo, Pino Suárez, Toreo.

3.4 ESPACIO ÉTNICO Y EXPERIENCIA URBANA

More than other human habitats, a city is a place of discoveries and surprises, whether pleasant or unpleasant; a place where it is likely that you see things today that you did not see yesterday, and encounter people who are not like yourself.¹⁵⁶

... las urbes representan la posibilidad de generar unidades de convivencia entre actores pertenecientes a diferentes sistemas de identificaciones. Los trayectos de elaboración de tales convivencias se recrean y general de forma particular en cada caso y siempre.¹⁵⁷

La Ciudad de México y algunas de sus zonas suburbanas o conurbanas, son espacios en los cuales también se mueven y desenvuelven los mazahuas como sujetos que viven y conviven entre sí y con variados tipos de personas. En este sentido, resulta fundamental subrayar que la ciudad también sirve de fondo a las prácticas cotidianas de los mazahuas que viven temporal o permanentemente en ella.

Al interior de los grupos sociales hay prácticas específicas de continuidad, de pervivencia que “garantizan” su particularidad, pero también hay procesos de cambio que más que modificaciones de identidad, pueden verse como procesos

¹⁵⁶ Hannerz, Ulf (1992:173)

¹⁵⁷ Fernández-Martorell, Mercedes (1996:57)

alternos de construcción identitaria. Consecuentemente con la idea de que la identidad se constituye dentro de un proceso, entonces los cambios de adscripción pueden verse como “otros” procesos, que no necesariamente son excluyentes. La experiencia con los mazahuas nos ha demostrado que esa identidad que suele *otorgarse* a los indígenas, sólo puede manifestarse, por parte de ellos, ante una confrontación con aquellos otros que les hacen percibir las diferencias. Diferencias que se presentan usualmente para ellos como características negativas, estigmatizantes, que les colocan en situación de desventaja por su origen rural e indígena.

En esta parte, me he basado fundamentalmente en algunos testimonios de mazahuas que trabajan en las calles del Distrito Federal, los cuales permiten identificar elementos de adscripción étnica y algunas acciones particulares de ser y estar en la ciudad como parte de un grupo indígena. La calle es uno de los espacios de acción cotidiana en donde los vendedores de Pueblo Nuevo realizan un trabajo que no les ha excluido por completo de ser parte de su pueblo y de ser reconocidos como tales por la gente que vive allá. Se trata de pensar en, como dice Fernández-Martorell¹⁵⁸, los nuevos procesos socioculturales como espacios de convivencia en cuyo seno convergen diferentes culturas que se organizan para su vida diaria.

¹⁵⁸ Fernández-Martorell, Mercedes (1997)

3.4.1 Lo verosímil como discurso legitimado y legitimador.

Cuando Tzvetan Todorov¹⁵⁹ se está refiriendo a los testimonios indígenas legados por los cronistas y conquistadores, le parece oportuno justificar su uso mas como una necesidad ante la falta de fuentes alternas, pero con la muy acertada observación de que los asuntos que presenta tienen más que ver con “lo verosímil” que con lo verdadero. La alusión tal vez parezca lejana al tema que nos ocupa en este documento, sin embargo, asumimos que no se trata de dar por hecho que todos los testimonios son por definición “transparentes”.

En la reconstrucción de observables a partir de los testimonios orales, existe una posición que supone que todo aquello que los sujetos expresan es sinónimo de una realidad objetiva e incuestionable. La palabra del otro se erige entonces mitificada en un objeto exótico a través de la escritura. Un objeto cuyo significante, separado de su contexto de producción de sentido, entra en posesión de quien lo fija en la escritura. Pero, por otro lado, está la tarea central que ha constituido el discurso etnográfico permitiéndole “desterrar la oralidad fuera del campo ocupado por el trabajo occidental, convirtiendo así la palabra en un objeto exótico”¹⁶⁰ que, en posesión también del experto, la eclipsa con su propia palabra escrita. De esta manera, se da una oposición entre los discursos academicistas u oficiales y los discursos de aquellos que se reconocen como protagonistas de un evento.

Aquí, se parte de dos cosas: 1) Lo que la gente expresa acerca de su percepción de *su* realidad, es una interpretación de la realidad que se presenta como dada, establecida. Se supone la existencia de realidades distintas como

¹⁵⁹ Todorov, Tzvetan (1994:60)

producto de construcciones sociales e históricas particulares y, por tanto, cada sujeto interpreta, desde sus vivencias y experiencias, aquello que constituye su mundo. 2) El discurso que detentan los grupos dominantes, se impone en muchos sentidos como un *arbitrario cultural*¹⁶¹ que atraviesa y se sedimenta en la mente de las personas independientemente de su clase o posición social. En este sentido, aun a pesar de lo extremadamente determinista que pudiera parecer, es posible señalar que los discursos legitimadores de lo dominante son, en algunas situaciones, imaginarios ampliamente compartidos por una diversidad de clases o grupos sociales y, se hallan arraigados en distintos niveles y sectores, expresándose en formas de acción, ideas o expectativas compartidas. Como resultado de estas dos consideraciones, se asume que, en la interpretación de las narrativas de la realidad como un observable, es preciso reconocer el trabajo del investigador como una interpretación de segundo orden, que se basa en una fuente usualmente considerada de primera mano, pero que se presenta como una interpretación de la interpretación de los sujetos.¹⁶²

Así, hablar de una historia oficial como aquella portadora de un discurso legitimador de la forma de pensar y hacer de la clase dominante, en oposición a una historia no oficial, en este caso tomada de la oralidad, que por definición siempre dice LA verdad, obliga a una reflexión más detenida. Hay que retomar una idea que se ha ido poniendo de manifiesto a partir de la recopilación de testimonios, acerca de que “la desigualdad y la dominación aparecen ya en todo acto de habla y se reflejarán por supuesto en el testimonio oral”,¹⁶³ lo cual lleva

¹⁶⁰ De Certeau, Michel (1993:206)

¹⁶¹ Bourdieu, Pierre (1981)

¹⁶² Sobre estos temas pueden verse los siguientes textos: Schutz, Alfred (1974); Ibáñez, Jesús (1991) y Ricoeur, Paul (1995)

¹⁶³ García de León, Antonio (1992)

en sí la posibilidad de que el discurso emitido por la gente de las clases no dominantes, sea en realidad un discurso muy cercano en contenido a aquel detentado por sus dominadores.

En este sentido, parte del reto en la reconstrucción de eventos a partir de la oralidad, es no únicamente convertir en texto escrito los testimonios (dar la palabra al sujeto) sino incorporar al análisis la tarea de discernir entre las formas y los momentos en que el testimonio oral está compartiendo y, por tanto, siendo portador del discurso legitimado (dominante) aun cuando provenga de aquellos que se supone no comparten el mismo universo simbólico, las mismas representaciones o el mismo imaginario o, que incluso lo combaten abiertamente.

Esto no significa, sin embargo, que la oralidad es menos valiosa. Por el contrario, puede acercarnos más a las formas del pensamiento común, es como señalara LeGoff, una forma de “luchar contra la historia de la superficialidad” refiriéndose al combate de Frevre y Bloch en contra del contenido de “una historia exclusivamente política, diplomática o militar”.¹⁶⁴

Durante la experiencia con los mazahuas, la mayoría de las veces, al inicio de un encuentro en que la conversación y el testimonio son de fundamental importancia, la gente comienza diciendo lo que creen que los otros quieren oír, aparezca o no como importante o significativo para ambas partes. Hay una gran ambigüedad y muchas paradojas en sus pláticas, pues a la vez que se quejan por los abusos y los muchos sufrimientos que para ellos significa trabajar en la calle (“aquí sufrimos mucho”), no quieren parecer ingenuos y alardean de saber manejar la situación. Y aún en el caso en que los discursos parecen

¹⁶⁴ LeGoff, Jacques (1988)

absolutamente coherentes, siempre es posible señalar indicios sobre el uso *estratégico* de lo que la gente narra en sus conversaciones y testimonios, lo cual, en muchos casos les permite un control de la información y una posible ventaja para negociarla o simplemente para dar la versión que supuestamente está esperando el entrevistador.

3.4.2 El contacto en la ciudad

Una cuestión fundamental del trabajo de campo de esta investigación, no sólo en la ciudad de México sino en la comunidad, está relacionada con la elección de los informantes, cuáles son autorizados, cuáles no y por qué. No se partió de privilegiar a individuos que se consideraran especialmente capacitados para informar. Se trató más bien de un trabajo intensivo de comunicación de experiencias con personas, que en este caso particular, tienen como forma de vida el comercio urbano en la calle, que pueden o no ser líderes de un grupo de compañeros, pero que también forman parte importante de una población rural que aun los considera parte de ella. A la gran mayoría de las personas con quienes hemos trabajado en esto, las conocimos en su pueblo de origen y, en este sentido, es realmente digna de destacar la diferencia que hubo en el trato y la relación con ellas cuando cambiamos de escenario, es decir, de su pueblo a la ciudad. La relación con la gente en la ciudad se inició de manera difícil. Me remitieron frecuentemente con sus líderes y hubo una constante auto descalificación de su posibilidad de hablar argumentando que no se saben expresar correctamente. Puede bien señalarse que en la ciudad, su espacio étnico

se presenta más cerrado, se acerca más a un espacio privado que se defiende ante la desventaja de la doble marginación que enfrentan: la realización de una actividad “extralegal” y la condición indígena.

Una de las mayores aportaciones que esta forma de acercamiento a una “realidad” me ha proporcionado, es el descubrimiento de variadas versiones acerca de una misma historia a través de discursos diferentes: una de ellas es la que portan los medios de comunicación, videos, T.V., prensa, que en mucho coinciden con las versiones académicas sobre los indígenas en la ciudad, que presentan la interpretación social de las causas y efectos de la vida *marginal*, como sinónimo de pobreza. Otra versión, que surge de los protagonistas, pero en condiciones menos formales, sin preguntas directas y de la que sobresalen el disfrute y la complicidad entre ellos y sus escuchas (yo) de las formas legítimas, aunque no legales, de la lucha por las aceras a través de las cuotas (con monto establecido \$20 ahora) entregadas a los policías de las camionetas y los pagos excesivos a los líderes, así como aquellas formas que se asumen individualmente ante la posible pérdida de su espacio para vender, por ejemplo el ir a hablar personalmente con el dueño de un inmueble o negocio que se afecta con su establecimiento ambulante, para conseguir su autorización que es más bien moral:

... pero la necesidad más que nada, fíjese si me quitan mi lugar qué hago, ahora andan diciendo que nos van a quitar de aquí porque van a inaugurar esta mueblería, pero yo voy a ir a hablar directamente con el dueño para explicarle que mi esposo está enfermo, que no me puede quitar de aquí porque mi esposo está enfermo y no puede trabajar, le voy a llevar mis documentos, le voy a enseñar que tengo mi marido con una lesión crónica, que ya me llevó muchos años y quién sabe cuantos años más me llevará ... yo tengo mis comprobante

del doctor, para que el señor vea que me debe permitir seguir aquí ... yo ya tengo aquí desde el temblor, casi doce años, qué hago si me quitan...(EMC3)

... aquí me pongo siempre, nadie me quita ... a veces le doy a un policía pero yo no tengo que ver con los de Granaditas, sola llego y sola me voy, si quiero trabajo y si no, llego a la hora que quiero o si saco para hoy, mañana no vengo ... aprovecho para ir a la Merced a comprar los dulces que voy vendiendo ...(EMM1)

3.4.3 Los protagonistas

Los protagonistas, en este caso, son personas de diferentes edades, de hecho, quisimos señalar tres generaciones involucradas: abuelas, abuelos, hijas, hijos y nietas, nietos, estos últimos en general son adolescente y niños.

Las personas de la “primera generación” con quienes hemos hablado, son personas mayores, generalmente matrimonios mazahuas que comparten la actividad a veces en el mismo puesto o en puestos diferentes pues cada familia puede tener a veces más de un negocio. Todos son originarios de Pueblo Nuevo en donde la mayoría conservan casa y tierras de cultivo, algunos familiares, principalmente padres o hermanos y en menor grado hijos. Hay algunos casos de mujeres viudas y que no tienen casa en su pueblo, pero si tienen algunos familiares, así como compromisos religiosos: la mayordomía por ejemplo.

Las mujeres de esta generación aun pueden ser fácilmente identificadas como mazahuas tanto por su forma de vestir, como por su uso primordial de la

lengua y el poco dominio del español, lo cual no se vuelve un obstáculo para su desempeño en el comercio.

Su forma de vestir es una mezcla del traje “tradicional” (el rebozo para cargar criaturas, zapatos de plástico) y la ropa adquirida en la ciudad, pero que las distingue como procedentes del medio rural y vendedoras ambulantes.

La gran mayoría se declaran como pertenecientes a la primera generación que en su familia vinieron a trabajar a la ciudad. Algunas directamente al comercio y otras como trabajadoras domésticas “en casa” como ellas mismas señalan, pero siempre llegaron a la ciudad a través de un vínculo previamente establecido (amigas o parientes). Para algunos hombres la situación no es distinta, la motivación a la migración ha sido en muchos casos la experiencia de alguien más que ya había vendiendo en las calles aunque pudiera ser peligroso, como lo señala un señor de 73 años, que ahora vive en el pueblo

... el año 1957 me fui a México a enseñarme a hablar el castellano ... andaba de marchante vendiendo frutas pero me aburrí ... estuve más de 20 años ... aquí tengo mi casa, enfrente de la escuela, la tenía abandonada ... cuando se abandona la casa se acaba ... estoy cuidando la veladora, los vasos de la iglesia me toca cerrar a las seis y en la mañana también a las seis abro ... yo vivía en la colonia Guerrero, luego en la Calzada de la Villa, me vine y volví a llegar a la colonia Guerrero en la calle Degollado, por la iglesia, ya no me acuerdo que número, de ahí me fui al centro, a Loreto y de ahí me fui a la Moctezuma segunda sección y todavía ahí viven mis muchachos, calle norte 25 oriente 156, de ahí me regresé ... seguido voy a darle una vuelta a los muchachos a México y a vender algo ... llevo raíz para vender por kilo el zacatón ... la primera vez que yo me fui, fue con mis hijos que se fueron primero con mi compadre que se había ido, él vendía, puro negocio desde que se fue ... vendía cacahuete 5, 10 kilos diarios yo no sabía, me enseñaron, no sabía yo ... por allá si no te pones a trabajar ¿qué ganas para comer? hay que vender algo

para pasarla ... yo me regresé porque hay mucho ratero ... allá por Mixcalco me agarraron y se cargan mi centavitos, en la Merce también me agarraron, por la primera de la Moctezuma, tenía 60, 70 y me agarraron en la merced estaba yo parado ahí y me preguntaron a cómo era la gruesa de la naranja, iba yo entrar en el mercado y me agarran y traía yo una chamarra y me buscan, patadas, trompadas y me dejaron sin dinero, se me quedaban viendo los otros que me chingaban pero nadie hacía nada, me dió coraje y me fui a echar una cerveza y ya me fui, cuando llegué me dijo mi señora: ¿qué te pasó? -me robaron por andar tomado, le dije ¡pero no! Sí, la cerveza me la tomé después, pero de todos modos no me iba a creer. Así me pasó, ¡no! ¡muy feo! en la Moctezuma cuando me agarraron ahí tuve que ir al hospital de Balbuena y me quitaron como 75 pesos ... (EHM5)

En el mismo sentido un señor que vive en Pueblo Nuevo y tiene hijos trabajando en México, señala

Duré 5 años, de joven, a la edad de 15 años, solo me fui a buscar parientes que tenía por allá, le hice de todo, fui comerciante, trabajé en una tintorería, en una pollería, trabajé en una lonchería, fui bolero, en la obra, nada más, y después ninguno de los oficios me gustó y así me la iba pasando, lo último fue la tintorería, eso sí, andaba yo muy limpio, pero sin dinero, planchaba hoy o lavaba hoy y me cambiaba diario, mejor me regresé. Yo ya soy abuelo de 5 nietos, tengo 48 años, me casé a los 20, me junté con mi mujer y mi hijo mayor tiene veintitantos y mis hijas también ya sus hijos, y la que sigue tiene un niño y yo, todavía tengo una niña de 4 años, nacieron 12 y viven 9 y, de esos 9, cuatro en México y 5 aquí, 3 a la escuela y dos chiquitos que andan ahí. Mis hijos que viven en México se dedican al comercio, nadie le gusta ser empleado, muy contaditos: 1 pariente que trabaja en la Compañía de Luz en México y otro de acá que trabaja en una fábrica en San Bartolo Naucalpan, la mayor parte son comerciantes. El único que no trabaja es una de mis hijas que trabaja su esposo que no tiene profesión y el muchacho era empleado de mi hijo y mi hija trabajando con mi hijo también, se conocieron y después mi hijo se va a Estados Unidos y deja el chagarro a cuenta de la hermana y sigue el

chalán y luego se hizo esposo. Ellos todos mis hijos trabajan en la Pantitlán, allá tengo mis hermanos, tienen casa, terrenos, pero ya no vienen a trabajar, si en el cultivo de maíz nos va mal, les decía yo, porque hemos visto que la tierra no es productividad, mejor atiendan bien su negocio y no piensen en venir a escardar o cosechar, dedíquense a su negocio, porque se pierde tiempo, se pierde dinero y pierdes también tu negocio. (EHC5)

La expectativa creada por la gente que regresaba al pueblo con la idea de que en la ciudad se ganaba “hartísimo dinero” fue fundamental en la decisión de las demás para iniciar la aventura en la ciudad. Si bien el temor también estaba presente ante las anécdotas de por qué algunas llegaban con el pelo corto:

Todas se iban con sus trenzotas largas y luego llegaban bien pelonas porque las agarraban las camionetas y las pelaban ... a lo mejor porque tenían piojos o quién sabe pero llegaban bien pelonas ... pero de todos modos nos queríamos ir pa' llá (EMC3)

En algunos casos, esta generación de migrantes constantemente va a su pueblo y continúan con la relación de su gente por las mayordomías o la fiesta patronal. En muchos casos los hijos e hijas, especialmente los adolescentes o algunos mayores, ya casados en la ciudad, no visitan el pueblo o lo hacen ocasionalmente. Su apariencia física incluso los acerca más a las formas de vida urbana: se pintan mechones de pelo amarillo o de color, usan aretes, pelo largo, ropa de mezclilla con estoperoles y zapatos toscos o tenis. A pesar de lo cual, la relación intrafamiliar es estrecha y comparten no sólo espacios sino actividades. De hecho, el grupo doméstico tiende a crecer de la misma manera que sucedía y sucede con la gente que aun vive en pueblo, es decir, los hijos que se casan comparten con los padres la vivienda y comida, llevan a vivir consigo a la

esposa y los hijos de ellos crecen tanto al cuidado de su madre como de la abuela. En el caso de las hijas, estas suelen irse a una casa diferente con su esposo. Estos matrimonios realizados en la ciudad no son entre gente del mismo origen étnico, de hecho son los menos, más bien se realizan con gente que se conoce en la ciudad y que están relacionados con su actividad comercial, pero sobretodo, es aquí donde la diferencia generacional es más notoria, no únicamente porque los jóvenes se visten distinto, sino porque niegan abiertamente ser de Pueblo Nuevo y por supuesto ser mazahuas.

En casos donde la situación económica no es tan afortunada como producto del trabajo en la ciudad, la relación familiar no se da de esta manera. Los padres y los hijos mayores tienden a separarse cuando estos últimos se casan y trabajan de manera independiente. Los lazos de relación se limitan a lo afectivo: allá están mis hijos, viven en x o y lugar, a veces la madre los visita, pero no existe la relación de ayuda mutua o apoyo económico como condición de convivencia, por ejemplo.

3.4.4 La organización

Existe una organización de mazahuas en la ciudad de México, que se constituyó como cooperativa, a partir de la experiencia de organización que tuvieron las mujeres desde principios de los 70.¹⁶⁵ Sin embargo, no todas las mujeres mazahuas pertenecen ni participan activamente de esta cooperativa. De hecho, las mujeres de Pueblo Nuevo con quienes he tenido contacto, la conocen y algunas testimonian haber trabajado ahí, pero no participar más ni saber exactamente dónde se encuentra ahora su sede. De cualquier manera, independientemente de la organización, como se señala en este apartado, hay una relación estrecha entre la gente mazahua, especialmente las personas que vienen del mismo pueblo y puede decirse que existe de hecho una “comunidad mazahua” en tanto que paisanos y comerciantes, que cuenta con líderes y lugares de reunión.

En 1964, según lo documenta Yhmoff,¹⁶⁶ se formó una asociación política indígena llamada Frente Revolucionario Indígena, con sede en la Ciudad de México y dirigida por Gumersindo Ruiz, quien intentó ocupar la presidencia municipal de San Felipe en 1973, pero que no lo logró. Esta asociación estaba formada por un gran número de gente proveniente de distintas poblaciones del municipio que tenían estrecha relación en la ciudad de México, pero no existe más. Si bien la llegada de los mazahuas a la Ciudad de México ha sido porque la ayuda mutua que se prestaron entre sí, permitió que se establecieran en ciertos

¹⁶⁵ Torres Cadena (1997) hace una reseña muy completa sobre la evolución de la organización de los mazahuas en la ciudad de México, señalando las etapas por las que ha pasado y los nombres que ha tenido, así como el tipo de apoyo gubernamental de que la organización ha sido objeto.

¹⁶⁶ Yhmoff (1979)

barrios y en casas donde compartían y aun comparten varias familias, la organización propiamente dicha de este grupo es bastante reciente y parece ser una consecuencia de las intenciones que algunos organismos estatales tuvieron para controlar sus actividades urbanas. Por ejemplo, a principios de los 70, las mujeres mazahuas que estaban en la ciudad de México, fueron apoyadas por el DIF, que según ellas mismas cuentan, creó el Centro de Capacitación Mazahua con la idea de que trabajaran en diferentes actividades remuneradas.¹⁶⁷ En este lugar, se reunía a todas las mujeres para trabajar en la elaboración de artesanías como bordados, tejidos y muñecas, actividad por la cual se les daba un salario a destajo, algunas sacaban 70 pesos a la semana, pero otras menos si resultaban menos hábiles para las labores manuales. Parece ser que se pretendió una especie de autogestión que terminó con el grupo de artesanas pues surgieron de entre ellas mismas líderes que se aprovechaban de las demás y “hasta sus rebozos les quitaban”. Se les daba guardería, desayunos y comidas. Más adelante intentaron, con poco éxito, una cooperativa que, según algunos testimonios, dejó como consecuencia el liderazgo de algunas de ellas para organizar los lugares en donde ejercer el comercio en las calles.

... después se hicieron unas líderes .. si conoce a ... y otra que no me acuerdo su nombre, pero fue una líder muy mala .. les quitaba mucho ... les quitaba hasta sus rebozos, fue muy malilla esa líder, siendo mazahua eh? Y este después se hizo lo del centro cultural mazahua donde nos daban guardería, el desayuno y la comida yo me acuerdo que en ese entonces, tendría 3 años mi'ja , como en 1974 , nos daban guardería, desayuno y la comida de los niños, me pagaban creo 70 pesos a la semana y lo que bordábamos, lo que tú hacías era lo que te pagaban, hacíamos trajes mazahuas mucha artesanía, preciosa

¹⁶⁷ Torres Cadena (1997)

artesanía ... ya sabíamos algo, muchas ya sabían bordar cuando llegaron, el relleno de muñequitas nos enseñaron ahí, eso si nos enseñaron a coser todo eso del bordado, técnicas en el bordado, tengo unos trajes bien bonitos de ahí del mazahua, o sea aprendí cosas bien bellas allí, a rellenar muñequitas a cortar a hacer trajes mazahuas a hacer vestidos de muñequita, y este ... pero empezó a haber una ... se desintegró ese grupo porque unas ganaban más, unas tenían más inteligencia y aprendían mas rápido las que era más lentas pus se quedaban atrás y se desintegró ... cuando yo deje de ir se iba a formar una cooperativa, hace como 9 años dejé de ir, si ... y hay otro grupo de líderes mazahuas que supuestamente andan ayudando que para que tengas casa, tengas médico gratuito ¡ah! y te dan tu credencial, me han invitado pero no he asistido con ellas y es líder para poner puestos en la calle, una de ellas se llama M. ..., la líder nueva ... pero este ... (ICMa)

A la fecha hay líderes perfectamente identificados –hombres y mujeres-, los cuales se caracterizan porque tienen mejor manejo del español, son los que cobran cuotas, quienes organizan actividades, dan información autorizadas e incluso acuden a programas de televisión y acceden a entrevistas según consideren la importancia del medio que los convoca. Hay una relación entre el liderazgo ejercido en la ciudad con el prestigio que tienen en el pueblo: son mayordomos, de los barrios más grandes y las familias más respetadas y los que más han contribuido económicamente con algún mejoramiento para el pueblo (regalan camiones de arena y grava para rellenar los caminos dañados por las lluvias, cooperan para actividades religiosas y de la iglesia, ha habido una construcción de una muy pequeña presa para la cría de carpas y otros peces, etc.), aunque no pasen en su lugar de origen más tiempo del necesario que para una celebración religiosa importante.

No hay un solo mazahua de Pueblo Nuevo que trabaje en el comercio ambulante, que no esté identificado por los demás en la ciudad de México o en las colonias suburbanas donde a veces habitan. No todos se reúnen en los mismos lugares ni venden en el centro histórico y la merced: hay algunos que venden por ejemplo en las inmediaciones del toreo o en la estación del metro Pantitlán. Pero un importante centro de reunión es el parque de la iglesia de San Fernando, cerca de la Alameda Central, donde un día a la semana se juntan hombres y mujeres (por separado) para acordar actividades del comercio y cuando es necesario, actividades del pueblo: las relacionadas con las fiestas.

3.4.5 La calle, para trabajar y para reunirse

Ruth Paradise en un trabajo sobre la resistencia mazahua en los comerciantes de la Merced, sostiene que el comercio ambulante como ocupación principal de este grupo, es una actividad que se presenta como una herencia prehispánica. Es decir, el mercado como “institución ... que proporciona a la gente indígena un ambiente culturalmente conocido, familiar ...”.¹⁶⁸ Efectivamente, es característica de los mazahuas su preferencia por el comercio antes que por cualquier otro tipo de actividad incluso en comparación con gente de otros grupos indígenas. Es reiterado encontrar que aun cuando muchas mujeres salen de su pueblo para ir a “trabajar en casa” – como ellas dicen -, o los hombres en alguna actividad de la construcción, la mayoría ha abandonado estas actividades para dedicarse a vender. Uno de los más importantes investigadores del grupo

¹⁶⁸ Paradise, Ruth (1986:140)

mazahua, Raúl Gómez Montero,¹⁶⁹ destaca también la actividad comercial y la migración de los mazahuas desde inicios del presente siglo, cuando se supone que la mayor parte de la población eran peones acasillados. Se considera, sin embargo, que había hombres que no se hallaban ligados a una hacienda y que tenían como actividad continua el comercio ambulante (según testimonios recogidos por Montero en los ochenta), especialmente durante el tiempo que dejaban las actividades agrícolas, lo cual a su vez propició los movimientos migratorios tan propios de este grupo. Durante el período 1930 a 1950, como una consecuencia de “la desaparición del trabajo en las minas de El Oro y Tlalpujahuá y el desmantelamiento de todas las haciendas” resultó en que los entonces trabajadores del campo, regresaran al comercio ambulante en pequeña escala, con la consabida movilidad física que esto implicaba. Solían recorrer grandes distancias a pie y llevaban y traían diversas mercancías que después ofrecían en sus pueblos.

En el caso del poblado de San Antonio Pueblo Nuevo, aún se encuentran testimonios de lo importante que resultaba el lugar como centro comercial, ya que era el paso obligado de todos en esa zona, hacia Michoacán o México. Esto contribuyó al establecimiento de comerciantes fuereños en este pueblo, pues la demanda de mercancías era alta y el éxito del negocio era promisorio. Muchos de estos son los que están actualmente establecidos en el centro del pueblo con grandes tiendas.

En fin, que el espacio en donde se realiza la actividad comercial en el medio urbano no es uno que pueda identificarse como “el conjunto de comercios mazahuas”. De hecho están en variados puntos del centro y de otras zonas de

¹⁶⁹ Gómez Montero (1972 y 1986)

comercio ambulante y mezclados con los demás comerciantes. Algunas personas entrevistadas señalan que están en el lugar que actualmente ocupan desde hace aproximadamente 20 años (desde inicios de los setenta), porque estaba cerca de donde llegaron a vivir originalmente y fueron ocupando los espacios libres –por decirlo de alguna manera- que sus mismos organizadores asignaban, como ya he señalado anteriormente.

-entonces ¿cómo comenzó a vender usted?

-Ah! porque mi esposo desde chiquito era comerciante, dice que su hermano se lo trajo porque su hermano vendía jugos y que le ponía hasta un banco pa que alcanzara y pues luego me casé con él, seguimos vendiendo jugos y seguimos vendiendo, este ... o sea que desde niño ha sido comerciante,

-¿siempre por aquí?

-No un tiempo nos fuimos a la avenida 2 de abril y la avenida Hidalgo teníamos muy bien ahí, pero en el terremoto perdimos nuestro negocio, es que Hidalgo y todo estaba cerrado y después como al año del terremoto nos venimos otra vez a vender aquí y le digo mira te acuerdas que casualidad regresamos a donde nos conocimos y mucha gente que nos conocía desde entonces nos conoce y nos habla ...
(ICMb)

Actualmente, la lucha por conservar su espacio para el desempeño de la actividad comercial es parte de su vida diaria. Las pláticas entre ellos, tienen como uno de sus temas centrales las amenazas constantes a su negocio, a su mercancía, la relación con la policía, con los recaudadores de cuotas fuera de su grupo. Pero además destaca la constante vigilancia y atención hacia las

posibilidades de obtener otro tipo de apoyo por parte de las autoridades de la ciudad, tales como casa y atención médica gratuita.

Fíjese que nosotros estamos unidos en la organización de Guillermina Rico, antes le pagábamos bien poco, 20 pesos, 20 pesos semanarios y ahora pagamos 20 pesos diarios, entonces queríamos nosotros salirnos porque es un dineral, fíjese ¿cuánto venimos nosotros pagando mensualmente son 720 o algo así, somos miles y miles de vendedores, estamos engordando a esa mugrosa líder, perdonando, pero mire nosotros queríamos independizarnos ahora se paga en la delegación, en tesorería se paga el pedazo que tú ocupes ...

Si tú ocupas 4 metros, se debe de pagar 4 pesos diarios y estamos pagando 20 pesos diarios o algo así ... diarios

... que nosotros nos quisimos independizar como 50 vendedores de los aquí no más, de aquí a la vuelta y fuimos con el PRD y un ... diputado que nos iba a conectar con Cuauhtémoc para que directamente -cuando él entre- nosotros nos independizáramos ... porque nuestra líder, es delegada, mire, la líder líder es la hija de ..., pero esa señora pone delegados por zona, por decir, Arcos de Belem y Dr. Andrade y toda esta zona hay un líder, Balderas el Centro histórico, Lázaro Cárdenas todos esos tienen un líder hay un delegado, ese delegado tiene que entregar cuentas a la mera líder, entonces nuestro delegado acá nos trae un permiso donde pagamos por semana un pagaré donde pagamos 120 pesos más el 50% de descuento supuestamente pagamos 60 pesos, pero nos está cobrando 700 y fracción mensuales el único que esta engordando es el delegado o la líder. (ICMc) (ICMd)

3.4.6 *Las expectativas*

La permanente demanda de casa y servicios, siempre en colectivo, parece estar supeditada a un discurso que apela a la condición marginal como una *condición* que permite ser siempre demandante.

Paradise, la autora que ya he mencionado, afirma que es el fuerte sentimiento de pertenencia a un grupo indígena lo que ha permitido su resistencia ante las formas de vida urbana que rodean y amenazan la integridad cultural mazahua, yo me inclino por pensar que esta resistencia tiene que ver mucho más con el proceso de exclusión y marginación a que se ven sujetos los indígenas fuera de su lugar de origen y que permite el surgimiento del sentimiento de pertenencia y de identidad que, en consecuencia, les obliga a demandar la conservación de los espacios (tanto físicos: la esquina o la acera, como sociales: grupo *marginal* organizado) que les han permitido una continuidad de su forma de vida rural en la ciudad a la vez que mantener una estrecha relación con su lugar de origen en condiciones de cierto privilegio entre los suyos. En parte, esto se muestra a partir del discurso de la pobreza que estas personas manifiestan en la ciudad en contraste con el discurso de la abundancia y bienestar económico que manifiestan en el pueblo.

En este sentido, la identidad y pertenencia a un grupo y en este caso también a un pueblo adquiere sentido justamente a partir de las condiciones de *exilio voluntario* en se encuentran, como una estrategia que, de acuerdo con Dubet, “le permite transformarse en un recurso para la acción”, que va más allá

de “la internalización de reglas y normas” y apunta a ciertos fines, que en condiciones diferentes no se haría necesaria.¹⁷⁰

Las condiciones de desventaja en que les coloca el ser indígena, dedicarse a una actividad extra legal, actualmente foco de atención, discordia e incluso pretexto de contiendas políticas, obliga a su cohesión, a su relación tan estrecha como una necesidad defensiva ante la ciudad que les estigmatiza por partida doble: como comerciantes ambulantes y por ser indígenas.

Si bien la actividad principal de estas personas es, económicamente por supuesto, el comercio ambulante, resulta pertinente subrayar que también la lucha por esos espacios es actividad cotidiana y me atrevo a señalar que, de alguna manera, se ha convertido en su forma de vida, en su sentido de estar en la ciudad.

¹⁷⁰ Dubet, Francois (1989:526)

CAPITULO IV

4. SUJETOS Y ESPACIOS

La delimitación tanto física como cultural del lugar en donde se efectúan los procesos de acción de los seres humanos puede comenzar con una marcación legal de los límites físicos que albergan un conjunto de relaciones económicas y sociales reconocidas como entidad política, por ejemplo, el municipio o el pueblo. Este espacio, implica para sus miembros una pertenencia de tipo territorial toda vez que la región puede ser identificada por fronteras legalmente reconocidas. La importancia de una delimitación tan elemental es obvia en principio como herramienta de localización espacial que ha de permitir precisar un ámbito particular de investigación. Al mismo tiempo, dentro de estas entidades, resulta una gran variedad de relaciones económicas, sociales, políticas, personales, de las cuales son protagonistas sus integrantes y a quienes se les asigna una etiqueta identitaria de carácter regional -con mayores o menores dimensiones-, como pertenecientes a un país, a una zona, a un pueblo o una comunidad: mexicanos, norteros, costeros, sureños, chilangos, otomíes o mazahuas, entre otros.

Para el caso de los grupos indígenas en este país, el gentilicio que a cada uno se le asigna, remite a la lengua que el grupo detenta y que, a pesar de ciertas variantes, les identifica; tal pudiera ser el caso del nahuatl, el cual no se habla exactamente igual en Morelos, en la Sierra Norte de Puebla o en el Estado de México. Respecto de los mazahuas, es lugar común, referirse a ellos como un grupo étnico homogéneo. A veces se generalizan las referencias hacia los

mazahuas, por ejemplo, sobre la organización religiosa o política,¹⁷¹ o sobre otros aspectos como las mujeres mazahuas.¹⁷² Si bien, es preciso también reconocer que muchos trabajos etnográficos realizados en esta región, tienen carácter local (ver bibliografía) en tanto que se refieren a comunidades o pueblos específicos y dan cuenta de la diversidad de formas y estilos de vida en el *grupo* étnico. No se trata de poner en cuestión la validez de la generalización de *lo* mazahua, que por lo demás está basada en la lengua común como criterio de unidad. Se considera necesario matizar las generalizaciones y subrayar la importancia de hacer recortes que permitan ubicar procesos que tienen lugar entre sujetos que actúan en y a partir de espacios precisos.

Cuando me acerqué por primera vez a la región donde se encuentra ubicado Pueblo Nuevo, me resultaba indiferente si el poblado era sólo uno de tantos en *la región mazahua* o pudiera ser el más representativo aunque tenía presente que, de acuerdo con los datos estadísticos, pertenecía al municipio con mayor población indígena mazahua. De hecho, el primer contacto con esta región y algunas personas del lugar, sucedió antes de llegar a la decisión de realizar cualquier tipo de investigación.

El acceso a Pueblo Nuevo es un poco arduo debido a la falta de camino pavimentado y de transporte continuo. Desde la cabecera municipal en San Felipe del Progreso, se recorren quince kilómetros aproximadamente de carretera

¹⁷¹ En un evento realizado en la UAEM, los ponentes se refirieron a temas diversos como las ceremonias y símbolos característicos de los mazahuas, incluso se presentaron diapositivas, fotos y testimonios y en general no había una precisión de la población a la cual se hacía referencia. (ver nota 148)

¹⁷² Sobre las mujeres mazahuas existen pocos trabajos, sin embargo el de Wolanowsky, Zlate (1980) y el de Ortega, Rosa María (1991), aportan datos muy generales y descriptivos sobre las mujeres que migran y han trabajado en la ciudad. De elaboración más recientemente puede verse la tesis de Torres (1997) a la que ya he hecho alusión en la introducción y registra un interesante trabajo de campo, aunque con algunas imprecisiones sobre los barrios de San Antonio Pueblo Nuevo. El trabajo de Oehmichen (1999), ofrece una visión más analítica y más atrevida sobre la forma en que las mujeres mazahuas que viven en la ciudad se ven a sí mismas y sus experiencias en relación con los hombres mazahuas.

con pavimento y diez de terracería. Este recorrido puede hacerse en autobuses del transporte público con corridas de horarios fijos, que salen desde Ixtlahuaca o Atlacomulco. El otro acceso, generalmente es opción sólo de quienes cuentan con transporte privado, tiene ocho kilómetros de terracería y entronca por el oriente con la carretera de Villa Victoria que va al Oro en el kilómetro diecinueve. Este último también es recorrido por los transportistas que llevan mercancías a las tiendas: repartidores de refrescos, dulces, abarrotes.

Ya instalada en el pueblo, la percepción que tenía del lugar como el espacio donde comenzaría mi trabajo etnográfico, se limitó a lo que por mucho tiempo creí era *todo* el pueblo, es decir, al “centro”. Además, no podía establecer con claridad la pertinencia de referirme a los habitantes de este lugar de manera general como *los de Pueblo Nuevo* y si esto implicaba o no que **todos** eran mazahuas. Siempre supe que ahí había mazahuas y que el paisaje físico y humano que se presencia en el obligado recorrido hasta llegar al pueblo, era *característico de* este grupo. Las monografías y la literatura sobre la región y el grupo étnico resultan lo suficientemente ilustrativas como para reconocer las características físicas y los atributos materiales que distinguen a los mazahuas, así como el relieve geográfico de la zona. Este último está conformado por valles de tierra roja y zonas boscosas al pie de las montañas que componen la región. En grandes extensiones crece silvestremente el zacatón y se identifican las parcelas de cultivo, ejidales o privadas, por las hileras de magueyes que señalan los linderos.

La dispersión de las casas a lo largo del valle y de la montaña no implicaba, desde mi apreciación, alguna posibilidad de ubicarles como parte de algún poblado o establecer alguna referencia que me ayudase a diferenciar entre los que viven *en el pueblo*, es decir alrededor de la plaza y la iglesia y los que

viven en los *barrios*. Tal vez porque a San Antonio Pueblo Nuevo, se accede, en camión, directamente por el noreste hacia el centro, donde se localizan la iglesia, la plaza y las tiendas principales del lugar. Hacia *arriba* de la plaza, extendiéndose en diferentes direcciones, se distribuyen los barrios que conforman la totalidad del pueblo.

Esta situación no tuvo importancia durante algún tiempo, porque la gente que no vive en el centro, se refiere al lugar donde tiene su casa con el nombre del barrio: El Pintado, Agua Zarca, Santa Cruz, El Cerrito, Santa Rita, Santa Ana, El cuarenta y cuatro, El Quelite, San Diego. Por otra parte, las personas con quienes primero establecí relación y con quienes viví durante mis estancias en el pueblo, se ocuparon por mucho tiempo de indicarme a quién visitar, con quién hablar, con la idea implícita de que, al lugar que fuésemos, siempre a poca distancia, estábamos **en** el pueblo.

La pertenencia de la gente a este territorio como entidad política, es independiente de su pertenencia al grupo indígena mazahua, con el cual es identificado desde el exterior. Sin embargo, en este lugar no sólo habitan mazahuas, sino que una parte de la población que vive en el centro del pueblo y que posee las principales tiendas, no lo son, pero sí identifican a Pueblo Nuevo como su lugar de origen y comparten, en gran medida, formas de pensar, valores, ideas, tal como se señala a lo largo de este trabajo. Lo importante, en este sentido resultó establecer la prioridad de referirnos a los mazahuas del lugar o hacer una etnografía sobre Pueblo Nuevo en general, ya que después de todo es reconocido como un pueblo mazahua. ¿Cómo, sin embargo, puede resultar viable establecer límites a una *comunidad*, cuyos miembros viven al mismo tiempo dentro y fuera de su lugar de origen, que no tienen una residencia fija sino que precisamente se caracterizan por su constante movilización?

Establecer límites a la comunidad no es un asunto fácil y generalmente la decisión que a este respecto se tome es, en cierta medida, arbitraria. Robert Nisbet sugiere que este concepto es el punto central de la sociología para explicar las formas de cohesión y funcionamiento de la sociedad, en la medida que “la comunidad se convierte en el medio de señalar la legitimidad en asociaciones tan diversas como el estado, la iglesia, los sindicatos, el movimiento revolucionario, la profesión y la cooperativa”.¹⁷³ Bernard, por su parte señala que el sentido de este concepto incluye no sólo una serie de funciones políticas, religiosas, jurídicas o educativas, sino también a la población y la cultura material que se hallan territorialmente delimitados.¹⁷⁴ Este último autor, subraya la importancia del consenso como elemento fundamental en la conformación de una comunidad, si bien, descarta como parte de ella al sentimiento de pertenencia o la identificación del “nosotros”. En los casos anteriores es preciso señalar que el ámbito analítico del concepto supone una perspectiva que podemos llamar macro sociológica y lleva implícita la necesidad de entender las funciones políticas y económicas que se llevan al cabo dentro de una comunidad.

También existe una idea más o menos convencional de cómo entender la comunidad, la cual remite a su definición como una población que vive dentro de los límites que legalmente la identifican. De alguna manera, este concepto *convencional* de la comunidad, es utilizado para referirse a regiones acotadas tanto en el medio rural como urbano, que corresponden a una especie de “subsistemas” que son parte de ciudades, municipios o pueblos, tales como rancherías o barrios. Es una tendencia generalizada referirse a los pequeños

¹⁷³ Nisbet, Robert (1969:82)

¹⁷⁴ Bernard, Jesse (1979:631)

poblados rurales o barrios urbanos como comunidades. Una cabecera municipal o una ciudad difícilmente será caracterizadas como tal. Por otra parte, esta delimitación socio política de una región, también supone un condición económicamente desfavorable que puede ser objeto de políticas de desarrollo. En este mismo sentido, Zárata¹⁷⁵ hace referencia a una interesante definición tomada de un diccionario de antropología, en la cual una de las características es que "... el término se limita a designar una comunidad local generalmente de muy pequeña escala y casi siempre descrita como "tradicional" o "cerrada". En este sentido, se emplea principalmente para describir comunidades CAMPESINAS o grupos tradicionales aislados o semiaislados, que persisten dentro de sociedades industriales modernas, especialmente aquellas que están unidas por una categoría ocupacional común como la pesca, la minería y la agricultura en pequeña escala."¹⁷⁶ Evidentemente, tal definición supone una especie de grupo altamente homogéneo e imposibilita la identificación de relaciones sociales y formas de organización más complejas que "abren" a los grupos a una necesaria y permanente relación y participación con el resto de la sociedad. En la región donde se llevó a cabo este estudio, algunas personas también se refieren a su lugar como *la comunidad* y los otros poblados y rancherías son también comunidades.

Para este caso particular, propongo considerar a la *comunidad* de manera amplia, es decir, como aquel concepto que permite percibir a un grupo con cierto grado de integración respecto de características que le hacen aparecer distinto en comparación con otro, en tanto que comparte aspectos ideacionales, culturales, de organización política o religiosa. En este sentido, referirse a la *comunidad*

¹⁷⁵ Zárata Vidal, Margarita (1998:225)

¹⁷⁶ Citado por Zárata (1998)

mazahua, no se restringe sólo a los miembros de esta etnia que están físicamente ubicados en una población particular. Se refiere también a todos aquéllos que, independientemente del lugar donde viven, comparten formas de vida que han surgido como resultado de “un sistema de valores relativamente homogéneo” y que imprime en la gente un sentido de pertenencia e integración como parte de esta comunidad. De acuerdo con Heller, este *sistema de valores* es lo que permite a los miembros de una comunidad un reconocimiento de sí mismos en el ámbito de la vida cotidiana.¹⁷⁷

Más allá de las fronteras legales y de las relaciones económicas, sociales o políticas que les caractericen, los espacios de acción humana, son espacios vitales, en movimiento que se perciben como parte de los acontecimientos diarios y que a su vez conforman un paisaje en el cual los sujetos se reconocen a sí mismos y reconocen a los otros sujetos que forman parte de su mundo: el haber nacido *ahí*, el haber vivido siempre en un mismo lugar o salir de él, el regresar cada determinado tiempo para una fiesta, para una misa o para una visita. Se reconoce la filiación territorial, que ubica geográfica, física y legalmente el lugar de nacimiento, a la vez que se reconoce la pertenencia afectiva que para los sujetos representa ser parte del lugar, sobretodo cuando se está fuera. Es como si en la conformación de estos espacios vitales también se incluyeran elementos no materiales que tienen que ver con los símbolos y las creencias. La gente relaciona continuamente su historia personal y colectiva con un espacio que le permite recordar y ubicar acciones, momentos importantes, cambios y permanencias, ya sea a partir de sus actividades diarias o a partir de ceremonias, rituales y todos aquellos sucesos que han constituido su forma de vida. En este sentido, son variados los espacios físicos que entran en el espectro

¹⁷⁷ Heller (1977:76-85)

de referencias continuas de los sujetos: la casa en el pueblo, la plaza del pueblo, los autobuses que les permiten su movimiento continuo, la casa de la ciudad, las esquinas citadinas donde instalan sus puestos ambulantes, el barrio, la iglesia, la asamblea, etc.

La vida transcurre en estrecha relación con espacios físicos pero también la realidad es construida dentro de límites que tienen más que ver con las acciones, las relaciones con otras personas, los sentimientos, los significados. Límites que marcan los *espacios vitales de socialización* y reproducción, a partir de los cuales las acciones de los miembros de una sociedad o grupo adquieren sentido y son cotidianamente significadas. Estos espacios de socialización se caracterizarán por la estrechez de las relaciones entre los miembros que los viven. Son relaciones cercanas, cara a cara, que pueden realizarse independientemente de un territorio físico que las determine. Son espacios donde los significados culturales adquieren una dimensión particular y son recreados, vividos y compartidos en las acciones comunes día a día. Pueden pensarse como formas de relaciones que necesariamente tienen que experimentar los sujetos en ciertos lugares, independientemente de su decisión: la casa, la calle, la iglesia. Son instituciones que se viven como parte natural de la vida misma y de los cuales el sujeto es el centro.

De hecho, la casa, la calle y la iglesia tienen un doble sentido en tanto que pueden percibirse materialmente, pero implican también un depósito de vivencias, significados, acciones, actitudes y sentimientos de quienes las conforman. Son entidades físicas que albergan procesos y acciones muy específicas que sólo tendrán lugar ahí y no en otros lugares. Para las personas, su vida esta llena de referencias a uno o varios lugares relacionados entre sí por lo que éstos significan para ellas. Es decir, el apego y el afecto que se tiene por los

lugares están relacionados con sus vivencias. En este sentido, *la casa* no es sólo la construcción material que protege del clima o guarda algunas pertenencias de los miembros del grupo doméstico, es también la tierra, el oratorio, el granero, el corral, los animales y las personas que componen el grupo familiar, aunque a veces no habiten permanentemente en el mismo lugar. Es “*el punto fijo en el espacio*” que, a decir de Heller,¹⁷⁸ proporciona seguridad. *La calle* no es sólo una serie de trazos ordenados que convergen en puntos planeados, es todo aquello que funciona como espacio colectivo a partir del cual se puede, algunas veces, acceder a los espacios privados de otros, pero también se puede permanecer, platicar, vender, comprar, reclamar, vigilar, jugar, esperar un camión. Es el recorrido acostumbrado que permite la salida del pueblo y el acceso a otros sitios. El lugar de trabajo para muchos de ellos. *La iglesia*, es un lugar de encuentro común, a veces obligado, donde independientemente de quien lo represente o cuide (sacerdote por ejemplo) es patrimonio comunitario. Pero la iglesia es también un lugar que se extiende, a través de las capillas, hacia las casas, en la calle, mediante las celebraciones religiosas en donde la participación de la gente rememora y pone en escena los elementos de cohesión y de identidad que le hacen sentirse parte de su gente y su lugar.

Dentro del territorio mazahua, puede verse que entre ellos las relaciones de amistad y de intercambio comercial son independientes del lugar de nacimiento, las relaciones de parentesco también trascienden los límites del pueblo o del municipio, aunque cada pueblo o conjunto de barrios tienen sus propias dinámicas de organización social y política. No es extraño que se celebren matrimonios o se constituyan parejas y se inicien lazos de compadrazgo con personas que viven en distintos pueblos, aunque, en contraste con lo anterior, es

¹⁷⁸ Heller, Agnes (1977)

posible percatarse de la tendencia a casarse *entre iguales*, es decir, entre mazahuas.

¿Por qué señalar que los espacios de socialización no tienen necesariamente, como único referente el territorio físico? *Los espacios de socialización mazahua*, también tienen lugar fuera de su territorio original: en la ciudad de México o en cualquier otro lugar en que decidan vivir. Hay una especie de prolongación de las formas de vida del pueblo que encuentran un ámbito en el cual realizarse y que se ven enriquecidas por las posibilidades para apropiarse de los nuevos espacios, aunque éstos, de cualquier manera, estén físicamente objetivados, por ejemplo en una casa o en las calles donde venden.

Se trasladan las familias completas, viven con otros mazahuas, o siempre están en contacto con otros mazahuas aunque no compartan vivienda, algunas mujeres conservan su forma de vestir, no dejan de usar su lengua entre ellos y conservan una muy estrecha relación con su pueblo al mantener sus casas, tierras o parientes y asistir invariablemente a las celebraciones religiosas del pueblo. Así, la relación con el lugar de nacimiento implica una identificación con su pueblo y con su pertenencia indígena, que se proyecta más a nivel de grupo, es decir, que se subraya en condiciones de acción no individual, para acciones de solidaridad en el trabajo, sociales o políticas fuera de su territorio, en donde se vuelve más importante ser parte de un grupo y mantener lazos de apoyo. Es mucho más reiterativo escuchar la alusión al ser mazahua y reivindicarse como tal, por parte de gente que vive fuera de su pueblo durante largos períodos de tiempo, o que ha vivido fuera aunque hayan regresado, que en personas que siempre han vivido ahí. Para estos últimos, la significación del *ser mazahua* no forma parte de *ser algo distinto* a otros, es decir, sólo se comparte un mundo y se es parte de él.

Los mazahuas de Pueblo Nuevo viven en su pueblo pero también viven fuera de él: en otros lugares del Estado o en la ciudad de México y su relación afectiva y moral con el lugar de origen no se rompe y siempre regresan por su gente, por sus fiestas e incluso por la obtención de un reconocimiento por parte de los demás, como individuos que han tenido éxito fuera y actúan en beneficio del pueblo aportando algún tipo de ayuda económica para la iglesia o para arreglar el camino o no eludiendo los compromisos políticos y religiosos que se les demanden en caso de ser mayordomos o ser propuestos para comisariados o delegados. En este sentido, es posible decir que *la* realidad de los sujetos, tiene lugar en distintos ámbitos que, junto a las acciones propias, a las acciones de y con otras personas, a los objetos materiales, a los pensamientos, a los sentimientos, a las ideas, a la imaginación y todos los grandes o pequeños acontecimientos, constituyen el sentido de la vida diaria. Es decir, *algo* tiene sentido y significación si y sólo si es razón y consecuencia de acciones que se reconocen como parte de un mundo compartido.¹⁷⁹ La realidad mazahua es una realidad vivida por personas que comparten lengua, territorios, ideas, formas de vida, en fin, que comparten un imaginario a partir del cual se clasifican y legitiman las acciones en los distintos espacios de socialización que constituyen *la* vida diaria de los sujetos. Por eso, interesan las vivencias y experiencias que a diario permiten a las personas constituir formas de vida particulares en un grupo social y en un contexto histórico y cultural específicos.

Así, la vida cotidiana ha de entenderse como todo aquello que conforma la vida misma.¹⁸⁰ Desde esta perspectiva, la vida cotidiana se forma no únicamente de acciones y situaciones rutinarias sino que también de aquellos sucesos que,

¹⁷⁹ Schutz, Alfred (1974)

¹⁸⁰ Heller, Agnes (1977:20)

siendo especiales como las fiestas, representan para los actores significados que conforman su vida. La vida cotidiana tiene lugar en todos aquellos espacios físicos (lugares) y simbólicos en donde el individuo se *desempeña* como miembro de un grupo o una sociedad, reproduce su vida y a la vez reproduce la sociedad. La vida cotidiana es una relación cara a cara que entrecruza diversos mundos de la vida en los espacios en que se mueven. Según A. Heller, la auto reproducción es un momento necesario para la reproducción de la vida social, que ilustra la forma de humanización de un momento histórico determinado. Así, “...el hombre sólo puede reproducirse en la medida en que desarrolla una función para la sociedad: la auto reproducción es, por consiguiente, un momento de la reproducción de la sociedad. Por lo tanto, la vida cotidiana de los seres humanos nos proporciona, a nivel de los individuos particulares y en términos muy generales, una imagen de la reproducción de la sociedad respectiva, de los estratos de esta sociedad. Nos proporciona, por una parte, una imagen de la socialización de la naturaleza y, por otra, el grado y modo de su humanización”.¹⁸¹

La vida cotidiana entonces, está conformada por todas aquellas situaciones particulares que contribuyen con la reproducción de una sociedad históricamente determinada, pasando incluso por hechos que rompen con la rutina, tales como fiestas, rituales, ya que, desde esta perspectiva, hablar de vida cotidiana no es sinónimo de eventos rutinarios únicamente. Atender, entonces, a la vida cotidiana implica necesariamente atender a una persona, que no sólo es trabajador, indígena, padre o empleado, pariente o funcionario, sino que puede ser todo eso o más, que tiene pasiones, deseos, elementos con los cuales construye su mundo particular en la cotidianidad. La cotidianidad como la

¹⁸¹ *ibidem*

organización que se genera día tras día en la vida individual de los seres humanos, que se objetiva en la distribución diaria del tiempo y del ritmo en que tiene lugar la historia individual de cada persona. “La cotidianidad tiene su propia experiencia, su propia sabiduría, su horizonte propio, sus previsiones, sus repeticiones y también sus excepciones, sus días comunes y festivos (...) En la cotidianidad, la actividad y el modo de vivir *se transforman* en un instintivo (subconsciente e inconsciente) e irreflexivo *mecanismo* de acción y de vida (...) todo está ‘al alcance de la mano’ y los propósitos del individuo son realizables. Por esta razón, es el mundo de la intimidad, de lo familiar y de los actos banales.”¹⁸²

La vida cotidiana corresponde a los sucesos, vivencias y experiencias que el mundo inmediato proporciona a cada individuo. Lo cotidiano se vive como lo natural, como un presente prolongado y sin pasado o futuro lejanos. Su temporalidad es de corta duración en tanto prevalece la inmediatez de los sucesos. Es justamente a partir de esta situación de vivencias comunes, de experiencias particulares y eventos continuos o discontinuos, siempre en estrecha relación con el mundo particular de cada individuo, que se construye dentro de una realidad social vista como LA realidad del mundo de la vida.

El espacio de la vida cotidiana, entonces, es el espacio de *construcción social de la realidad* en donde adquieren sentido y significado las acciones particulares de los miembros de una sociedad. Sin embargo, las acciones particulares, las acciones de cada individuo sólo dan cuenta de una realidad social en tanto que estas acciones se entrecruzan y acontecen en un mundo en el que existen personas con quienes se vive y se comparte: en el pueblo, cuando se trabaja en el campo, cuando se vende y se compra los domingos en la plaza, en la

¹⁸² Kosik, Karel (1976:92-93)

puerta de la casa o en la entrada al panteón, cuando se conversa mientras se espera la salida del camión hacia San Felipe, cuando se asiste al centro de salud o a la escuela de los hijos, cuando se asiste a la iglesia o a la mayordomía, a la boda o a la feria; jugando foot ball u ofreciendo pulque; en la ciudad, cuando se comparten espacios de trabajo, cuando se compra, se distribuye y vende mercancía, cuando se reúnen en un parque público a conversar, a pedir cuotas, a cooperar o a quejarse de los otros, cuando se adoptan y desplazan hábitos como usar ropa urbana, licuadora o comprar tortillas y alimentos enlatados o dejar de hablar mazahua y usar ropa regional. Pero también cuando se organizan para asistir juntos a la fiesta patronal el 13 de junio, a alguna mayordomía o al panteón de Pueblo Nuevo el 1 y 2 de noviembre.

Rescatar lo cotidiano tiene la intención de destacar todos aquellos acontecimientos cuya aparente *insignificancia* resulta importante en la construcción de individuos que se han configurado en el tipo de sujeto que se espera sean. Los espacios cotidianos dan lugar a la producción, distribución y reproducción de sentidos que permiten la continuidad y discontinuidad de la vida.

4.1 LO IMAGINARIO Y LA VIDA COTIDIANA

La cotidianidad es, ante todo, la organización, día tras día, de la vida individual de los hombres (...) La vida cotidiana tiene su propia experiencia, su propia sabiduría, su horizonte propio, sus previsiones, sus repeticiones y también sus excepciones, sus días comunes y festivos. La cotidianidad no ha de entenderse, por ello, en oposición a lo que constituye la norma (...) la hipóstasis de la vida cotidiana como banalidad en contraste con la historia como excepción, es ya el resultado de cierta mistificación.

Karel Kosik¹⁸³

El sentido y el significado del ser y el estar en el mundo, no necesariamente se reflexionan o se tienen presentes para vivir. El conocimiento del mundo se vive y se lleva como parte de uno mismo, como algo natural en el mundo particular de cada quien. Se dan por hecho todas aquellas cosas y eventos que aparecen a los sentidos y a los sentimientos de la gente como algo *normal, natural* y que se manifiesta y objetiva en formas de pensamiento, gustos y acciones diarias.

Si bien la cotidianidad, como se ha señalado, se vive fundamentalmente de manera subjetiva, es obligado compartir con otras subjetividades. La significancia que el mundo de los sujetos pueda tener para cada uno, adquiere sentido sólo en tanto que las cosas de la vida tienen significado para otros. La

¹⁸³ *ibidem*

vida es compartida no sólo por lo material sino por lo imaginario. Un imaginario colectivo, social, como unidad de significación que imprime sentido, da razón de ser, permite la existencia de una realidad a través de sus instituciones.¹⁸⁴ Un imaginario que puede reconocerse en las expectativas de trabajo en México, expectativas de una vida fuera de la comunidad para acceder a los beneficios económicos y las formas de vida que la ciudad ofrece, independientemente de que sean o no sean factibles. Un imaginario que también se reconoce en el sentimiento de pertenencia al lugar que representa su origen e imprime seguridad de arraigo con la posibilidad de siempre poder volver “si les va mal”. Además, la vida en el pueblo está también impregnada de un ritmo que compensa, de alguna forma, la falta de posibilidades reales de haber tenido éxito en la ciudad o de poder visualizarse fuera del lugar. El “aquí vivo porque aquí nací, mi madre era de aquí, tengo mi tierra, mi casa y están enterrados mis difuntos” contiene una carga fuerte de sentimientos compartidos de arraigo.

Así, la coherencia y la cohesión de una sociedad, son posibles gracias a que esas unidades de significación creadas con base en elementos *no reales*, aunque no por eso inexistentes, se cristalizan en instituciones sociales que les dan sentido. De esta forma, siguiendo a Castoriadis, la realidad de una entidad es sólo posible en tanto que está investida, por decirlo de alguna forma, de una *significación imaginaria social*. El imaginario social es vivido en lo cotidiano y hace posible el mantenimiento de una sociedad. No compartir el imaginario social, en todo caso, supone una discordancia entre la cultura válida y las significaciones particulares y por otra parte, supone también reconocer que el surgimiento de una significación al ser creación humana “...escapa a la determinación porque es precisamente autodisposición y no puede estar fundada

¹⁸⁴ Castoriadis, Cornelius (1983)

en una razón universal ni ser reducida a la correspondencia con un presunto ser así en el mundo”.¹⁸⁵

Acercarse a las formas en que se manifiesta el imaginario social a través de sus instituciones significativas, es una posibilidad de entender cómo se delinean pensamientos, sentimientos, expectativas, acciones, conceptos, relaciones, identidades que se presentan como principios de verdad, condiciones de ser y de existir. Las formas y estilos de vida que ejercen los seres humanos no son experiencias individuales sino que forman parte de sentimientos compartidos que les permiten sentirse integrantes de uno o varios grupos, se reflejan en sentimientos de reconocimiento y seguridad personal. Vivir de acuerdo con los lineamientos marcados por la comunidad, de manera más o menos explícita, indica seguir el derrotero correcto en la consecución de metas socialmente establecidas, validadas y sancionadas por los demás y por uno mismo. Esta obligación de ser así y no de otra manera, incluye las expectativas comunales locales, pero también las expectativas de la comunidad mundial.

En el caso de culturas indígenas, caracterizadas comúnmente como *tradicionales* en el sentido desarrollista del término, la paradoja de pertenecer al mismo tiempo a una sociedad occidentalizada, no sólo en su proyecto de desarrollo económico sino fundamentalmente occidentalizada en sus formas de pensamiento y proyectos vitales,¹⁸⁶ es sólo aparente. Y no es aparente porque no

¹⁸⁵ Castoriadis, Cornelius (1988)

¹⁸⁶ Aquí resulta fundamental aclarar que el concepto de occidentalización no es un sinónimo de modernización. Por supuesto, no es mi intención proponerlo como tal, pero debe subrayarse que el proyecto de modernidad (Europa occidental del siglo XVI) y modernización (como una manifestación de la primera) surge y se consolida en las sociedades capitalistas del mundo occidental, por esta razón “... se ha confundido, efectivamente, con el fenómeno de la occidentalización, entendida como la simple expansión de los valores y modelos culturales occidentales y, por tanto, ‘modernos’ por definición, en oposición a los valores y modelos culturales tradicionales, no modernos o incluso ‘antimodernos’.” (Savarino, 1997:20). En este sentido decir que una sociedad está “occidentalizada” es una alusión a las aspiraciones que los países –como México- se forjan para reconocerse como parte del gran proceso histórico hacia la modernidad y la modernización.

exista, de hecho, la contradicción que resulta de lo que Laplantine¹⁸⁷ llama “*traumatismo de la aculturación*”, se convierte también en una forma de vivir multiplicidad de momentos y situaciones como cada uno de ellos lo exige. Aun dentro de su invariable condición marginal como parte de una sociedad indígena o como migrantes rurales en las grandes ciudades, los mazahuas se saben y se reconocen pertenecientes a una comunidad más amplia de ser mexicano o de ser de su pueblo, adscripción que a veces resulta más importante que el ser *indígenas mazahuas*. En este sentido es pertinente también apuntar que las comunidades indígenas, en este país, no pueden ser más que parte de una sociedad compleja, si bien como una de las partes más desfavorecidas de esta sociedad, pero que participa activamente de su movimiento.

¹⁸⁷ Laplantine, Francois (1996)

4.2 ¿QUIEBRAS Y RESOLUCIONES?

La percepción e interpretación correcta de la realidad se facilita y obstaculiza al mismo tiempo por la tendencia del hombre a considerar su propio ser, su cuerpo, su conducta y su modo de sentir o experimentar como arquetípico o al menos prototípico y de referir a ella –y modelar sobre ella- su imagen del mundo que lo rodea. Construye para sí un automodelo más o menos inconsciente y en parte muchas veces idealizado, que emplea después como una suerte de piedra de toque, norma o línea de base en función de la cual evalúa a los demás seres y aun los objetos materiales.

G. Devereux¹⁸⁸

El etnocentrismo como aquella condición de sobre valoración de la propia cultura no es una condición que defina únicamente al etnógrafo. A veces también puede ser una actitud propia de los sujetos (objetos) sobre quienes se está realizando el trabajo antropológico. Esta actitud que resulta casi normal en toda la gente, se explica en la medida que la construcción del mundo de vida cotidiana resulta en una suerte de acciones y formas de ver y vivir *la vida*, que se asumen, de acuerdo con Devereux, como normas o bases para evaluar a los demás. Partiendo de que lo que sabemos del mundo tiene una validez igual y un sentido idéntico para todos los demás.

¹⁸⁸ Devereux, George (1994:205)

Cuando Michel Agar discute los problemas existentes en torno a la elaboración de las etnografías y al uso del lenguaje etnográfico, desde una perspectiva interpretativa, hace pensar en los diversos elementos que afectan el análisis de lo diferente. Pero también, las distintas formas en que este lenguaje da cuenta, no únicamente de las características acerca de los grupos o sociedades que interesan sino, de las “tradiciones” de cada una de las partes (etnógrafo y grupo). Tradiciones que al ser entendidas como sistemas de significación, implican encuentros (quebras) y ordenamientos (resoluciones) de lo que se va conociendo, como parte de un proceso que, de una u otra forma, apuntan a una búsqueda de comprensión de las situaciones encontradas.¹⁸⁹

El primer contacto que tuve con esta región mazahua, fue mucho antes de contemplarla como *objeto de estudio*. De hecho, previo al trabajo de campo, ya conocía cercanamente a varias familias del lugar y en varias ocasiones había sido invitada a participar en fiestas, muchas costumbres me eran familiares y conocía a mucha gente del lugar. Cuando por primera vez expuse a las familias conocidas mi deseo de realizar un trabajo de investigación sobre el pueblo, la respuesta fue recibida con amabilidad e incluso con alegría. Me interesaba establecer relación con familias que estuviesen dispuestas a platicar largamente conmigo sobre sus ideas y experiencias, pero que, sobretodo, estuviesen dispuestas a permitirnos entrar a sus casas y participar de su cotidianidad. Inicialmente las familias, especialmente las señoras, dejaban de realizar sus actividades para atenderme, cosa que evidentemente significaba que estaban cumpliendo con un compromiso. Durante estos espacios que me dedicaban, las conversaciones fueron prolongadas y divertidas, pero sobretodo muy reveladoras para mí. Algo desconcertante fue que durante mucho tiempo parecía que a la gente no le quedaba claro que era lo

¹⁸⁹ Agar, Michel (1991:117-137)

que yo quería. Repetidamente se me preguntaba qué era exactamente lo que buscaba y me bombardeaban con anécdotas e información tan variada que más de una vez fui incapaz de registrar. Hubo incluso quien creyó que mi interés era aprender la lengua y trataron (por mucho tiempo inútilmente) de enseñarme. Llegué a pensar que el problema era de comunicación debido al idioma, pues a preguntas muy específicas, a menudo las respuestas poco tenían que ver con ella. Con el tiempo me percaté de que las más de las veces, las evasiones eran premeditadas, en otras ocasiones tuve que buscar formas distintas de expresarme para evitar malos entendidos.

Frecuentemente me tocó participar en los quehaceres domésticos, como lavar trastes o limpiar la mesa donde se comía, así como acompañar a las mujeres al molino de nixtamal o voltear las tortillas del comal. Pero en lo que siempre participé activamente fue en comer. Invitar a comer cualquier cosa a un visitante, es una acción obligada para la gente. Negarse a aceptar, por su parte, significa rechazar a quien ofrece y puede significar también el riesgo de perder la aceptación y la confianza de quien abre las puertas de su casa. En acciones como ésta, pude percibir dos actitudes: 1) si bien ahí todos invitan a comer a cualquiera que se acerca a la casa, cuando el invitado es alguien de fuera, se da un excesivo trato especial para remarcar la diferencia, es decir, como si hubiese un empeño en poner límites para remarcar la diferencia. 2) Aunque a veces se procura una atención y selección especial en los alimentos que se ofrecen al visitante, la invitación en sí es más importante que lo que se ofrece de comer. A partir de esto, hube de notar otra diferencia fundamental de actitudes entre personas que se saben y asumen como mazahuas (indios) y entre quienes se esfuerzan por subrayar que no lo son. Las señoras mazahuas que invitan a comer, ofrecen tortillas, frijoles y chile sin disculparse por ello de manera tan vehemente como

lo hacen otras familias mestizas. Estas últimas, se preocupan por ofrecer siempre carne en la comida - aunque no sea día de fiesta -, refrescos embotellados y continuamente disculpas por lo que invitan.

Pero no sólo en cuanto a alimentos, también la lengua, la forma de vestir y la aceptación o rechazo de formas generales de comportamiento y hábitos, son elementos que reflejan en lo cotidiano la presencia de la vida urbana, de la tecnología y en fin, de la modernidad occidental como una realidad plausible, en tanto que los objetos y estilos de vida que la representan están de hecho formando parte de sus referencias, independientemente de si los pueden adquirir o no. Los cambios de un tipo de alimento por otro (de quelites por sopa de pasta) o de un tipo de ropa (la fajilla de lana por la falda de poliester) o del tipo de construcción de la casa (de adobe por tabicón), son muestras de cómo la gente incorpora los elementos de la vida moderna, industrializada. Son cambios que tienen más que ver con la idea de ascenso social y desprendimiento del estigma de atraso que significa ser indio. Son signos de progreso y desarrollo, conceptos por sí mismos elocuentes. El progreso como una meta a alcanzar por la humanidad independientemente del derrotero que para ello se elija. Quizá, de acuerdo con esto, más que en muchos casos, la premisa de que el fin justifica los medios adquiere validez. El mundo ha progresado -se dice- en la medida en que el ser humano ha superado sus acciones pasadas y las ha sustituido por otras que considera mejores.

De acuerdo con Nisbet¹⁹⁰ puede decirse que la idea de progreso va de la mano de la historia de la cultura occidental y se ha convertido en algo “tan real y fuera de duda como cualquier ley biológica o física”, que negarlo, queda fuera de toda idea racional. El progreso no tiene porque ser explicado ni entendido,

simplemente se da como algo natural e incuestionable, es un dogma, un verdadero “acto de fe” que sólo exige creer en él.¹⁹¹ Dogma que ha sido la luz que ha iluminado numerosas acciones del ser humano, caracterizadas todas a sí mismas como racionales y de sentido vital. A su nombre se estructuran ideas, costumbres, políticas y hasta acciones particulares. Se evalúa de acuerdo con un modelo imperante de progreso, para cuyo logro, cada grupo humano establecerá sus patrones válidos y legítimos.

Quizá el sentido o idea de progreso en su acepción occidental, como aquel avance escalonado de la humanidad, producto del dominio de los seres humanos sobre su mundo material y de su realidad palpable a través del conocimiento positivo y su expresión racionales, es una idea más presente entre quienes han hecho de los acontecimientos humanos objetos de su quehacer científico, léase antropólogos, sociólogos, economistas. Es a partir de las lecturas que estos personajes hacen de las realidades o hiperrealidades - como las llamara Baudrillard¹⁹² - que se justifican actitudes, formas de vida, de pensamiento, a la vez que otras, que no comparten los códigos dominantes, son sancionadas.

Bajo el principio de dejar de ser atrasados, ha habido un constante desplazamiento de *prácticas culturales*. Si lo “tradicional” se asocia con el atraso, se busca el consumo de productos modernos que representen lo urbano, lo moderno y que por supuesto den cierto prestigio. Sin embargo, yo me planteo aquí la validez de pensar que el sentido de *progreso* tenga una connotación siquiera similar a la señalada arriba, entre miembros de sociedades como la nuestra en donde, por todos es sabido, no se han seguido los mismos derroteros históricos que las sociedades industriales, en sociedades cuyo enorme mestizaje

¹⁹⁰ Nisbet, Robert (1981)

¹⁹¹ Bury, John (1971)

se objetiva en la mente y sentimientos de su gente, en las formas de organización y funcionamiento político y aun económico. En sociedades que como señalara Laplantine, tienen esa “capacidad de estar a la vez planamente en el occidente y fuera de él, de ser intelectual y sensual, cristiano y pagano, razonable y sentimental, crítico y lírico, de poder vivir las evoluciones más rápidas del mundo, pero también las permanencias coloniales ...”¹⁹³

En el caso de los mazahuas, como grupo indígena especialmente marginado, las posibilidades que representan el progreso y el desarrollo, se dan dentro de los límites que su misma condición les marca: como comerciantes ambulantes en diversos grados exitosos o como representantes políticos locales en busca del beneficio de *su* gente. Debe reconocerse que el acceso a los *beneficios* del progreso en sentido económico y a los significados culturales de las sociedades siempre son diferenciados, tanto para ellos como grupo en relación con otros sectores de la sociedad, como hacia el interior de su grupo, es decir, entre los mismos pobladores mazahuas de Pueblo Nuevo. Pero también es importante darle a esta idea de lo que significan el progreso, el trabajo, lo urbano, la dimensión que adquiere en las expectativas de quien las persiga.

Muchas de estas cuestiones se manifiestan al interior de los que hemos llamado *espacios de socialización*. Tal es el caso de la casa como “locus” del grupo doméstico, el pueblo como casa, donde se comparten acciones religiosas y profanas y la calle como el lugar de trabajo para los comerciantes mazahuas de la ciudad de México.

El grupo doméstico como aquel espacio ventajoso en la transmisión y recreación de formas establecidas y significados que se presentan al individuo

¹⁹² Baudrillard, Jean (1987)

¹⁹³ Laplantine, Francois (1996:95)

como naturales, como la realidad por excelencia. La familia rural en general y la familia indígena en particular, como una delimitación que ha de permitir registrar las formas de acción cotidianas alrededor de las que se asumen las prácticas sociales, económicas o religiosas, donde se reflejan, reproducen, cuestionan y aun transforman acciones lingüísticas, sexuales, alimentarias o de producción, así como la ubicación de cada miembro y del grupo en conjunto con respecto a su *ser* y su *que hacer*, tanto a lo interno como a lo externo del grupo doméstico.

La iglesia, la plaza o el comercio ambulante como los espacios que representan un complemento de las vivencias diarias que no se distinguen de lo que sucede dentro de la casa, sino que más bien son el escenario de las conversaciones comunes, del intercambio comercial y hasta de las confidencias familiares. En la calle y en la iglesia se resuelven conflictos de tipo económico pero también moral y se dan consejos.

4.3 USOS Y DESUSOS DE LA LENGUA MAZAHUA

Dentro de estos espacios de *socialización*, también resultó interesante atender no sólo las relaciones de los miembros entre sí y con otras familias, sino que fue significativo el hecho de que las distintas formas de comunicación oral y usos de la lengua mazahua que los sujetos sostienen en sus relaciones cotidianas, se dan con cierto nivel de estrategia. De manera general puede decirse que la gente muestra conciencia en el manejo y uso que hacen de la lengua indígena y del español, en circunstancias específicas. Como es su decisión por usar uno u otro

idioma según la situación lo amerite: ante extraños, como una forma directa de exclusión, en la escuela para no ser señalados o estigmatizados como necios o indios.

Es decir, si bien el mazahua es la lengua materna y en muchos casos el español no se aprende sino hasta el ingreso a la escuela, es muy común que entre niños y jóvenes exista la tendencia a negar que lo hablan y aun que lo entienden. Por otro lado, como lengua subordinada es desplazada en situaciones que podríamos llamar públicas contrariamente a otras en las cuales su uso se retoma como una forma más íntima de comunicación estableciendo límites y barreras con algunas personas y en ciertas situaciones. Por ejemplo, dentro de algunos grupos domésticos el uso corriente del mazahua entre sus miembros es cambiado por el del español cuando hay algún miembro ajeno al grupo, pero no sólo para dirigirse al extraño, sino para hablar entre ellos mismos. Es decir, de una situación de intimidad se pasa a una pública - por la presencia del extraño - en donde se establece de manera implícita la diferencia con *el otro* en oposición al *nosotros*. Esta diferenciación se da también en el proceso contrario, cuando entre un grupo de conversadores en español repentinamente los hablantes de mazahua comienzan a comentar en su idioma ignorando al otro y convirtiendo en algo íntimo o privado lo que por un momento iniciara como un acto público.¹⁹⁴ El caso de los niños que niegan su conocimiento del mazahua en la primaria pues el director y algunos maestros les han indicado lo importante que resulta no hablar

¹⁹⁴ La diferencia señalada aquí sobre *lo público y lo privado* es utilizada con la idea de distinguir los ámbitos de la alteridad y no para establecer su relación con espacios físicos. En este sentido, el hecho de que alguien ajeno al grupo doméstico sea recibido en el espacio físico de la casa, no necesariamente significa que penetre en la intimidad o *privacidad* del grupo o que sea aceptado como un miembro más. Existen variadas formas de hacer sentir a un visitante que es extraño, que no se considera parte del lugar y no se tiene intención de hacerlo. Un ejemplo de esto puede percibirse en el excesivo trato especial que se da a los visitantes. Trato que más que una manifestación de cortesía pareciera tener la intención de poner límites a la posible intervención del extraño en la vida íntima, un simple requiebro de la cotidianidad que volvería a su lugar en cuanto el visitante se haya ido.

“así” y saber expresarse en español.

Cuando alguien señala que “... *no se que significa mazahua pero es algo importante para nosotros ... cuando crecí, mi mamá me enseñaba la mazahua ... hablo mazahua como mis padres ... aprendí también español ... y con mis hijos y mi esposo y cuando nos encontramos en la calle con otra persona hablamos mazahua ...*” o “... *sólo a veces hablo mazahua porque mi nuera ya no me entiende y mis hija hablan español, sólo hablo con mi esposo a veces, acá en la casa, creo que a mis hijos no le gusta hablar mazahua, creo, no se si entienden o no ...*” estamos ante una alusión directa a un referente de identidad poco elaborado o reflexionado, pero que forma parte de la vida diaria y le da sentido.

En alguna ocasión una señoras conversaban acerca de su conocimiento sobre el idioma mazahua y señalaban

Señora 1: Mi mamá nunca nos dejó que íbamos a hablar así ... no se por qué ...

Señora 2: Es más difícil aprenderse el español que el inglés, así dice mi hija, no mamá yo prefiero en inglés dice, enséñame a hablar la mazahua y luego le digo cosas ... ¡no! -dice, tú no sabes, mejor me voy con mi abuelito (risas) y se va con su abuelito y le digo ¿qué le entendiste? mmm, no le entendí nada de lo que me dijo (risas) habla mucho mi abuelito pero no le entendí nada ...

Yo: ¿Por qué inglés?

Señora 2: Inglés le dice ella a la mazahua y por eso se va con su abuelito y es un idioma bonito y fácil ... bueno, pues es como cualquier idioma uno lo habla desde chiquita y no se da cuenta ... si apenas vas a aprender si se te hace difícil pero como nosotros no, desde chiquitos pues es el único idioma que oye uno dentro de la casa ... mi papá y mi mamá, puro mazahua, el español lo aprendimos luego ... la única que hablaba español era mi cuñada María, la única. Ella como se casó con

mi hermano lo entendía pero no sabía hablar y ahora ya habla más en mazahua que en español, pero todos sus hijos hablan en mazahua.

En la escuela a nadie le prohíben que hablen su idioma. Hasta unos maestros les dicen que hablen que no dejen de hablar su idioma porque es muy bonito y que no se avergüencen porque unos si les da vergüenza.

Los chamacos se burlan porque una vez que yo fui a la escuela vi ... porque hay unos niños que no se saben expresar en español y una vez uno dijo algo y empezaron a hacerle burla y les llamó la atención el director y les dijo que no hagan eso porque el niño no sabe bien el español y ustedes deben orientarlo como hacer las cosas y no burlarse de él, porque ustedes no crean que son perfectos -dice- hay veces que dicen unas cosas que no están bien y ¿les gustaría que se burlaran de ustedes? entonces no le hagan a una persona lo que a ustedes no les gustaría que les hicieran, al contrario deben sentirse orgullosos de tener un idioma en su pueblo -dice- que bonito es saber hablar dos idiomas o hasta más pero si no se puede, con el idioma de ustedes y el español es muy bonito.

Y los niños se burlan porque unos dicen unas palabras y no las pronuncian bien y también porque hablan mazahua y luego les preguntan ¿sabes hablar en mazahua? no ... y luego están platicando ¿no que no sabes? pero les da pena... (EMC2)

Aquí es importante hacer notar que la señora que habla de forma tan amplia y reflexionada sobre su concepto del idioma es una señora que está abiertamente reivindicándolo ante quienes supuestamente no conocen lo que sucede al interior de su comunidad respecto del lenguaje. Las campañas educativas que en otro tiempo promovieron el uso del idioma indígena en las comunidades rurales bajo la bandera de la educación bilingüe y bicultural, aún pueden ver sus efectos en parte de la población que, como esta señora y otras personas (casi siempre aquellas que viajan mucho a la ciudad de México, viven

fuera por largas temporadas o de manera permanente) suelen exaltar los *atributos identitarios* de su lugar como las fiestas, los vestidos, el idioma, especialmente ante los fortuitos visitantes. No obstante, en la práctica todos estos elementos se están convirtiendo en pasado nostálgico y cada vez con menos significado para las generaciones más jóvenes. Son muy pocos los niños que tienen el mazahua como idioma de uso permanente, como resultado de su asistencia a la escuela y porque sus padres o abuelos han decidido que principalmente se hable en español. Es también un hecho que esa reivindicación e inculcación de lo propio como elemento de orgullo, no es una tarea que los maestros de la escuela en Pueblo Nuevo hayan asumido. De hecho, la educación básica formal (primaria y secundaria) ha sido asumida por sus profesores como un reto hacia el progreso, tal como lo sostiene el director de la escuela primaria:

... de los señores que mandan a sus hijos a la escuela el cien por ciento son mazahuas, pero ya los niños no ... cuando pasan al frente los niños y tienen que hablar yo siempre les digo ustedes tienen que prepararse, ser mejor que sus papás ... cuando dicen vamos a conservar nuestra lengua, nuestra tradición, a la mejor tienen razón pero hasta cierto punto, ¿por qué? Porque si quieren conservar esa tradición y esa lengua van a seguir opacados, nunca van a estar allá arriba, por eso deben estar preparados para enfrentarse a la vida y escalen un lugar que quieran tener en la vida. Además hemos logrado cambios importantes, ya no hay tanta falta de asistencia como antes, si en un grupo hay 35 alumnos, por lo general venían 25 o menos ... muchas veces es porque es época de trabajo, de siembra o de cosecha, los papás vienen a contar que no tienen otra forma de hacer las cosas y que los niños deben ayudar al trabajo, pero ahora la gente ya está entendiendo que la educación es básica, ya casi estamos logrando que por lo menos en un 80% no falten tanto. Hay lugares que están muy retirados y el alumno tiene que caminar cuatro o cinco kilómetros ¿se imagina? Entonces llegan aquí a las 9 o después ... También la gente ya está cumpliendo con los materiales de la escuela, un cuaderno al

menos ya lo traen, digo yo que el papá ya está tomando consciencia de su responsabilidad. Claro que esto es producto del diálogo constante con los padres, yo estoy aquí desde el ciclo 90-91 y para ganarme la confianza hablo mucho con ellos y algo se ha logrado. Llevo 8 años en la escuela y fíjese antes me tenía yo que esperar hasta después de septiembre porque no venía nadie, hasta mes y medio sin trabajo todos aquí, ahora se ha logrado que el día que yo les marco, vienen a sus clases, tal vez no el cien por ciento pero si la mayoría, si voy a tener una matrícula de 600 alumnos, por lo menos los dos, tres primeros días se presentan unos 500 ... Por supuesto la lengua mazahua no es un impedimento para que aprendan, aunque si nos cuesta un poquito de trabajo que aprendan a comunicarse, pero ya casi no llegan niños que hablan sólo mazahua, algunos que tienen 12, 13 o 14 años un poco más, pero los otros ya no. La misma época que vivimos esta provocando este cambio. Además como ésta es una escuela urbana estatal y no bilingüe aquí nunca se usaron los libros en mazahua que publicó el gobierno, ahí es donde está el maestro que domina el mazahua y debe enseñarle a los niños cómo deben escribirse o pedirse las cosas en mazahua. Pero por ejemplo, hay escuelas bilingües en algunos barrios de aquí como en el Cuarenta y Cuatro, pero la mayoría vienen aquí por lo mismo de que los papás ya no quieren que hablen mazahua, ellos ya quieren salir adelante ... (DEP)

Entre algunas personas entre 40 y 50 años, que fueron a la escuela y cursaron dos o tres años e incluso terminaron la primaria, es posible encontrar la idea de que el idioma mazahua es atraso, pero a la vez es reconocido como algo que forma parte de su vida:

La mazahua ... mi mamá me quería mucho en mi casa como mi papá me hablaban de mazahua porque no sabían español, este, yo no se muy bien todo pero mas o menos con mis hijo que ya hablan aprendí tantito ... yo soy mazahua de chiquita ... sólo a veces hablo mazahua porque mi nuera ya no me entiende y mis hija hablan español, sólo hablo con mi esposo a veces, acá en la casa, creo que a mis hijos no le

gusta hablar mazahua, creo, no se si entienden o no ... (EMC4)

Crecí con mis padres ... recuerdo cuando iba a la escuela y con mi familia ... me da tristeza pensar cuando se enfermó mi mamá ... vendo y trabajo fuera, en el campo ... me llevaba bien con mi maestro y compañeros, estudiábamos mucho ... estoy con mi esposo y mis hijos, me llevo bien con ellos ... yo no soy con mis hijos como mi mamá era conmigo los trato mejor que mi mamá ... el mazahua es un dialecto que usan los de mi pueblo porque somos indígena ... indígena es una persona que está marginada y que no tiene, que no habla el español, con puro dialecto habla ... yo soy mazahua porque hablo mazahua y nació aquí y vivo en mi pueblo mazahua ... hablo mazahua como mis padres, aprendí el mazahua y el español juntos ... hablo mazahua con mi esposo y mis hijos, en mi casa, cuando mi esposo me habla en mazahua, a mis hijos les hablo en mazahua porque quiero que ellos lo aprendan, pero no, hablan más español con los demás ... no se dicen las cosas igual en español que en mazahua ... algunas veces yo digo más fácil las cosas en mazahua (EMC5)

Con mi mamá la comunicación es en mazahua, pero con mi esposa y mis hijos no, si hablas mazahua, te señalan, en la escuela, daban golpes y varazos para hablar español, si no hablas español te señalan ... (EHC4)

Yo no enseñé a mis hijos a hablar la mazahua, porque para mí lo más viable era que yo no quería que pasaran lo que yo pasé porque iban a aprender a hablar el español a una edad que me iban a tardar más en la escuela, tonces yo desde que nacían, desde que empezaban a hablar yo me agarraba hablándoles español, hasta orita nunca les hablo, unas dos, tres palabras y entiende, pero no hablan ... (EHC1)

No se qué significa mazahua pero es algo importante para nosotros porque cuando crecí, mi mamá me enseñaba la mazahua ... hablo mazahua como mis padres ... aprendí también español ... y con mis hijos y mi esposo y cuando nos encontramos en la calle con otra persona hablamos mazahua ... bueno con mis hijos yo hablo la mazahua, pero ellos no saben hablarla, sólo entienden. (EMC1)

Algunas personas en la ciudad de México, también conversan sobre el idioma, aunque para la mayoría de ellas, especialmente si son señoras jóvenes, el mazahua es algo un tanto lejano.

- Yo no hablo el dialecto pero mi amiguita dijo que mi'ba a enseñar, mi abuelita sí habla pero yo no, pero me iban a enseñar ...

- Pero hay un libro mazahua ... el único que mi papá le enseñó el mazahua es mi hermano el mayor, todos nosotros no nos enseñaron

- Mi tía en el pueblo le estaba enseñando a un señor a hablar, traduce el idioma, no lo habla, lo necesita para traducirle a un señor que tiene un tienda y hablan mazahua, en San Felipe, para que le pase herramientas y eso, pero no habla y le están enseñando a hablar y dice: ¡imagínate si por entenderlo me pagan bien, por hablar cuánto me van a pagar! ...

- Allá en el pueblo luego los niños dicen que en la escuela les enseñan inglés y un niño dice mira ya se decir *maxcollá*, *maxcollá* (adiós)...

- Al mazahua le dicen inglés ...

- Y mi esposo ¿sabe cómo les puso a los del pueblo? los kimis, porque cuando uno llega le dicen "kimi" o sea quiere decir "buenos días" y dice que crees que vi al "kimi" y le digo ¿qué es eso? Y para él esos son los de mi pueblo, si dice un kimi ya se a quien se refiere ...
(EMC3)

Una situación que sobresale en cualquier caso es que tanto los mismos pobladores del lugar, nacidos ahí, así como los maestros, consideran que el **mazahua** es el que habla el idioma, de otra manera se supone que **ya no son**

mazahuas o por lo menos no lo son completamente. La relación directa con el gentilicio está anclada en el idioma, de tal manera que se dice que los hijos de tal o cual familia “ya no son mazahuas porque no hablan así” o, como señalaba el maestro: “de los señores que mandan a sus hijos a la escuela el cien por ciento son mazahuas, pero ya los niños no”, refiriéndose al hecho de que a los niños no se les enseñó a hablar su idioma materno y por tanto, si no dejan de pertenecer al grupo, si, por lo menos, se deshacen de la parte que representa un obstáculo importante de integración a lo externo.

CAPITULO V

5. CASA, FAMILIA Y TERRITORIO

Algunos trabajos sobre los temas de la familia y de la vivienda como el de Lomnitz¹⁹⁵ o el de Villena¹⁹⁶ señalan el concepto de hogar como aquel que identifica a una familia y que no se limita a ser un inmueble, sino que tienen que ver más con las relaciones afectivas que unen a sus moradores. Sin embargo, en este caso reivindicamos el concepto de casa, tal y como lo propone Heller.

Para Agnes Heller,¹⁹⁷ la casa, representa el lugar (locus) en el cual se desarrollan las relaciones afectivas más intensas entre las personas, representa el punto de partida y de regreso de aquéllos que nacieron en ella o, se incorporaron a ella a partir del establecimiento de lazos de parentesco por medio del matrimonio, por ejemplo. En el caso del medio rural, la casa es también la parcela de cultivo, el corral y, específicamente en el caso de San Antonio Pueblo Nuevo, incluye el oratorio (a veces llamada “la capilla”) que identifica a una familia¹⁹⁸ a través de uno de sus miembros, como puede ser la persona de más edad que, en muchas ocasiones es una mujer: “la capilla de Juliana”, “la casa de Teresa”, “la casa de María”, “la capilla de don Manuel”, etc.

¹⁹⁵ Lomnitz, Larissa (1977)

¹⁹⁶ Villena (1996) y Fiengo (1996)

¹⁹⁷ Heller (1977)

¹⁹⁸ El concepto de familia en este caso se piensa como una construcción cultural que no puede definirse a partir de una tipología sobre las relaciones de parentesco. Hablar de familia nuclear o familia extensa en términos clásicos de su definición, no daría exacta cuenta de la composición del “grupo doméstico” que puede estar conformado por una variedad de miembros (padre, madre, hijos, yernos, nueras, nietos, sobrinos) o por una madre, hijos y nietos o un padre, nietos y sobrinos. De hecho, la gama de posibilidades en el número de integrantes puede variar en una misma casa durante distintos períodos – largos o cortos debido a la migración por ejemplo. La familia a la que hacemos alusión puede identificarse como un grupo doméstico, cuyo número de miembros es variable en ocasiones y que tienen un gasto y una olla común.

La casa existe como tal porque los sujetos que la habitan le confieren un significado que a su vez es compartido, con el significado que otros habitantes de otras casas dan a su lugar como parte de una cultura o sociedad compartida. Estos significados, en el espacio rural tienen que ver con los lazos afectivos de los involucrados, pero también con la tierra de cultivo que les permite reproducirse.

En este caso, la casa puede verse en dos sentidos: a) como el lugar de habitación que protege, que es un sitio privado con acceso únicamente para la familia, que tiene dos funciones principales: para dormir y para preparar los alimentos; b) como el lugar de origen, el pueblo y los barrios, la tierra de donde se ha nacido.

5.1 LA CASA EN EL PUEBLO

En este sentido, la casa como espacio físico en este pueblo difícilmente puede describirse como un modelo de vivienda mazahua, especialmente si se comparan las casas del centro y las casas de los barrios. Aunque si podemos hablar de las viviendas de los pueblos y las viviendas de los barrios. Las casas que se ubican alrededor de la plaza y la iglesia, en general, son construcciones de estilo colonial, con grandes patios centrales, con una pileta de agua y dos o tres cuartos separados y muy grandes alrededor, uno los cuales puede ser baño, todas tienen un granero por debajo del tejado, no tienen ventanas hacia la calle ni hacia el interior del patio, pero todas extienden hacia la calle un tejado que cubre la banqueta y está sostenido por columnas de madera. El acceso a la casa puede ser

por la puerta hacia un patio o hacia un cuarto después del cual se accede al patio central. Las casas que aun conservan sus puertas de madera generalmente no tienen cerraduras y, por la noche, son atrancadas con palos.

Se puede apreciar que algunas casas han sufrido ampliaciones y remodelaciones que incorporan materiales modernos de construcción como el tabicón, los techos de loza, puertas, ventanas y a veces zaguanes de herrería.

En las casas del centro de Pueblo Nuevo, invariablemente existe un pequeño o mediano altar en el cual siempre hay una virgen, flores y veladoras prendidas. Este altar, cuya imagen principal es la virgen de Guadalupe, está a la vista de quien tenga acceso a la casa en un cuarto que puede ser sala o comedor con muebles que evidentemente le confieren esa función por lo menos en apariencia, aunque también puede ser un dormitorio, normalmente con dos o tres camas y un gran ropero, lugar hace las veces de recibidor para las visitas.

Cuando se comparan estos espacios con las casas de aquellos que viven fuera del pueblo, ya sea en la ciudad o en sus suburbios, no se percibe gran diferencia en cuanto a la forma física del inmueble. En ambos casos son espacios que se han construido y definido a partir de las necesidades que se le presentan a sus habitantes, más que por un diseño previo.¹⁹⁹

Las casas de los barrios, que son siempre de mazahuas, tienen variadas características relacionadas con el hecho de que sus dueños hayan salido o no a trabajar o a vivir fuera del pueblo. Podría decirse que típicamente esta casa mazahua, con paredes de adobe, techos de lámina o madera, corresponde a aquellas familias cuyos miembros no han salido a trabajar o a vivir en otro lugar.

¹⁹⁹ Por supuesto que en este caso me refiero a casas de gente de Pueblo Nuevo que han comprado un terreno y han podido construir viviendas en las zonas urbanas y suburbanas. No es el caso de los mazahuas que viven en el centro de la ciudad de México y habitan viejas vecindades o inmuebles ruinosos ocupados desde sus tempranas migraciones.

El principal lugar de la vivienda es el fogón, donde se hacen las tortillas y se preparan los alimentos. En muchas ocasiones, este lugar se usa también como dormitorio y, en otras ocasiones, hay un cuarto separado de la cocina que se utiliza para dormir. Este cuarto dormitorio se comparte por todos los miembros del grupo familiar que habitan la casa. Por la parte exterior y a poca distancia de la vivienda (uno o dos metros) se construye una troje para el maíz o "acolote". El acolote se hace con tiras de madera que se colocan de manera horizontal y se entrecruzan por las orillas, formando cuatro paredes de aproximadamente 2 ó 2 y medio metros de alto. Las casas se hallan muy separadas entre sí y normalmente se ubican junto a una parcela de cultivo, que no necesariamente pertenece a la familia que vive ahí o es cultivada por ellos. Además, cada casa cuenta con un oratorio o capilla anexo a la vivienda,²⁰⁰ el cual, actualmente está construido de paredes de tabique, techo de loza, con revocados de cemento tanto en el exterior como en el interior y adecuadamente pintado. No resulta extraño que el oratorio tenga una construcción más cuidada y mejor decorada que la de la propia vivienda, ya que usualmente los techos de los oratorios o capillas son de loza y las paredes exteriores están revocadas con cemento y bien pintadas, por la parte interior algunas están recubiertas con azulejos o con mosaicos.

Según los censos de 1990, el promedio de personas por casa es de 5, sin embargo, resulta poco ilustrativo señalar que hay un número más o menos regular de personas que comparten la vivienda. Hay casas donde formalmente viven siete u ocho personas, pero tres o cuatro de ellas, pasan largas temporadas en la ciudad de México e incluso, las hijas casadas o las nueras suelen quedarse a cargo. Las personas que se quedan, a pesar de eso, siguen declarando que los

²⁰⁰ Respecto de los oratorios mazahuas es recomendable el trabajo de Efraín Cortés Ruiz (1972)

ausentes viven ahí. Lo que si resulta una regularidad, es que las personas que comparte vivienda, comparten también una cocina los alimentos. La preparación de alimentos, desde el nixtamal y las tortillas hasta cualquier otra cosa para comer, la realizan las mujeres adultas. Normalmente, la primera y principal actividad del día para una mujer es la preparación del nixtamal y la elaboración de las tortillas, sobretodo si no tienen otras actividades fuera de la casa, tales como las agrícolas.

La relación casa y familia, es fundamental en la medida en que al interior de la vivienda y la parcela de cultivo, se establecen las relaciones más elementales de comunicación y trabajo entre las personas. La familia es importante como primera institución de socialización del ser humano, en el sentido más estricto. Es el ámbito en el que primero se interiorizan y transmiten las formas comunes de ser y de pensar, tales como la alimentación, las prácticas de trabajo, de descanso, religiosas, lingüísticas, las relaciones entre padre y madre, entre padre e hijos e hijas y entre madre e hijos e hijas, en general de los miembros del grupo familiar con otras personas.

Conocer el medio familiar de un grupo social representa una manera de entender cómo se ha construido un orden social a través de las acciones y experiencias diarias en una cultura determinada. La casa por su parte, también refleja como se significan esas acciones por medio de la diferenciación entre espacios abiertos y cerrados, lugares de acceso sólo para los que viven ahí y lugares a los que cualquiera puede acercarse, lugares que pueden ser vistos por los otros y lugares privados.

La casa funciona como el lugar que protege del clima, es el lugar para dormir y guardarse de los otros y en este sentido puede decirse que tiene un uso muy práctico. La “vida social” se hace en espacios abiertos, fuera de la casa

junto al lavadero, cerca de la milpa, en las tiendas, en la plaza, en el atrio de la iglesia o hasta en los autobuses. La distribución espacial de las casas es muy elemental e indica que no existe necesidad de separar espacios que guarden la privacidad individual dentro de ellas. Uno o dos dormitorios que por lo regular son compartidos por varias personas, según el número de gente y de camas o catres con que cuente, y una cocina son elementos suficientes en la constitución de la casa. Ambas partes pueden tener un acceso común o cada una su puerta. En las casas viejas se acomodan varios catres o petates en un cuarto, en casas de construcción más reciente, se hacen cuartos muy grandes que pueden ser hasta de 8 por 6 metros y hacen las veces de dormitorios con varias camas para todos los miembros de la familia que habitan en la misma casa. Es como si los espacios al interior de las casas fuesen abiertos para sus miembros y cerrados para los demás. Cuando alguien acude a la casa de otro se debe generalmente a que va pedirle algún favor o a comunicarle algo que tiene que ver con un negocio o actividad comercial, las “visitas sociales” como formas de recreación o de establecer lazos amistosos no existen. Sin embargo, existe una comunicación muy cercana de la gente y gran intercambio de opiniones y experiencias personales que se dan en los espacios públicos, tal como lo señalamos arriba.

La forma predominante de tenencia de la tierra es de carácter comunal: el ejido, implica un trabajar en común, un compartir actividades y apoyarse en las labores agrícolas, implica una organización social que no se limita a cuestiones de trabajo sino que trasciende las relaciones de la gente que forma parte de una comunidad cultural que les hace constituirse como un nosotros a partir de diversas prácticas de trabajo, prácticas religiosas, prácticas comerciales e incluso prácticas de movilidad física, incluyendo la migración. El trabajo agrícola sigue siendo en este lugar una actividad que realizan la mayoría de los habitantes del

lugar, aunque el tipo de agricultura es en su mayor parte para el autoconsumo. Y no obstante que la agricultura es una actividad relevante para la gente que aun vive en el pueblo, usualmente se complementa con el comercio de los productos excedentes de lo que se guarda para el autoconsumo, la venta de animales o de productos que, como el zacatón, se venden como materia prima para la elaboración de escobetas y cepillos.²⁰¹

En el caso de la vida rural, la unidad familiar campesina ha sido estudiada desde diversas posiciones: aquéllas que la conciben como un ente cuya reproducción se da con base en el uso exclusivo de la fuerza de trabajo familiar²⁰² o aquéllas que consideran que hay algún tipo de relación entre la unidad familiar y el exterior.²⁰³ También se ha identificado a la unidad familiar campesina como forma de producción, consumo y organización simple o “folk” y como parte un continuo que tiene en polo opuesto a la sociedad urbana.²⁰⁴ En este caso, la idea de la unidad familiar campesina o grupo doméstico, es útil para referirse también a los grupos indígenas del medio rural que comparten una vivienda común, independientemente del número de personas que en él habitan, pero será entendida como uno de los espacios de producción, reproducción y organización de significados (espacio de socialización), que permite centrar la atención en diversos aspectos de la vida diaria de sus miembros como elementos fundamentales de la construcción social de la identidad: ser hombre, ser mujer, ser hijo, esposa, campesino, comerciante, entre otros.

²⁰¹ Romeu, Adalid, Silvia (1994)

²⁰² Chayanov, Alexander V. Et. al. (1981)

²⁰³ Shanin, (1979)

²⁰⁴ Redfield, Robert (1947) y (1961)

5.2 EL PUEBLO COMO CASA. CASA Y UNIDAD TERRITORIAL

La región mazahua y particularmente la región de Pueblo Nuevo no se ha caracterizado por su combatividad por la tierra o, por lo menos no existen registros que atestigüen movilizaciones o levantamientos importantes. A partir de las dotaciones de la primera mitad de este siglo, este territorio queda aparentemente sin conflictos. Los hacendados que finalmente quedaron con una parte de sus antiguas haciendas en calidad de propiedad privada, se fueron a vivir a la ciudad de México o de Toluca (RAN) y aparentemente la disputa por el territorio cesó.

Más allá de la casa como el albergue de una familia, se puede establecer una analogía de la casa como el lugar de origen, el pueblo que es el punto de referencia obligado, que da seguridad, que representa, de alguna manera, el punto de atracción al cual la gente vuelve invariablemente. Cuando la casa no existe más, el vínculo con el pueblo es, o bien a través de algún familiar que aun vive ahí y por medio del cual el lazo puede continuar, o a través de los compromisos religiosos que obligan a la gente a volver sólo para asistir a una celebración religiosa durante uno o dos días. Pero también es el lugar en el que la gente vive permanentemente y en el cual y por el cual se ha trabajado toda la vida.

Paradójicamente, este territorio no es la tierra madre que ofrece el alimento que prodiga bienestar a sus habitantes. Desde su constitución como pueblo, este lugar se formó con tierras de muy baja calidad, según consta en los diversos registros de la Reforma Agraria y en los cuales se señala que "... la superficie

poseída por el pueblo, incluyendo en ella el caserío y las propiedades particular y comunal (puede) clasificarse como de muy mala calidad; que para siembra de temporal se aprovechan pequeñas extensiones de tierras ... situadas en la falda de un cerro, las cuales se hallan empobrecidas por el deslave constante que año con año han venido sufriendo, lo que comprueba el resultado de la producción de los cultivos a que las dedican como son el maíz, trigo y cebada, cereales que por su orden dan un rendimiento de 40x1, 20x1 y 25x1...”²⁰⁵ Es una comunidad que se formó a fuerza de demandas y peticiones que fueron atendidas de manera lenta e irregular con las dotaciones de las primeras décadas de este siglo y que se amplió después de la revolución. Pero que tuvo que aceptar restituciones y cambio de sus linderos a conveniencia de los hacendados y sobre los argumentos de que lo cedido era suficiente para la cantidad de gente que formaba el pueblo y de la también pésima calidad de los terrenos solicitados. Sin embargo, es el espacio territorial que permite a una serie de familias establecerse de manera permanente y hacer uso de la tierra de labor, aun con su limitada calidad, para beneficio propio y de manera legal. Es quizá el referente de pertenencia a un lugar, que permite el reconocimiento de ellos mismos como un “nosotros somos de aquí”.

²⁰⁵ Sría. De la Reforma Agraria, *Acta de posesión y deslinde de la posesión definitiva de dotación de ejidos dada al pueblo de San Antonio Pueblo Nuevo*, 26 de febrero de 1927

5.3 SER MUJER, SER HOMBRE EN PUEBLO NUEVO

No obstante que se reconoce una división del trabajo por sexo y por edades en las sociedades rurales, hay que señalar las actividades de las mujeres como sujetos importantes no sólo se limitan a la reproducción biológica de su familia para la sobrevivencia económica o a su participación en el trabajo agrícola. Al respecto, Almeida señala cómo “la esfera doméstica campesina, a diferencia de otras está marcada tanto por el tipo particular de trabajo (aquel en general realizado por las mujeres) como por trabajo de otros tipos vinculados con la producción agrícola. Entre las campesinas están entrelazadas más claramente los quehaceres social y tradicionalmente asignados a la mujer y los referidos a la producción agropecuaria, lo que provoca dificultades para separar los dos tipos de actividades”.²⁰⁶

Por supuesto la importancia del estudio de las mujeres en el medio rural aparece como obvia debido a que la población rural en México es todavía muy significativa en número: según los censos de 1990, el número total de habitantes en el país era de 81,140,922, de los cuales 41,262,386 eran mujeres, es decir, el 50.85% de la población. Según los datos oficiales de los censos citados, aproximadamente el 48.50% de la población indígena de Pueblo Nuevo son mujeres. Pero si a esta situación añadimos el hecho de hay muchos hombres que suelen ir a trabajar fuera del pueblo durante diferentes épocas y con estancias de diversa duración, es común encontrar muchas señoras que permanecen en el pueblo solas con sus hijos, nueras, yernos y nietos, en fin que debido a la

²⁰⁶ Salles, Vania (1987:10)

ausencia del esposo o hijos mayores, asumen de manera necesaria no sólo el cuidado de la familia en la casa, sino que se convierten en proveedoras del dinero necesario para la manutención de los miembros de su grupo doméstico.²⁰⁷

Las actividades que realizan las mujeres en este lugar, son igualmente importantes que en cualquier caso de sociedades campesinas e indígenas, en cuanto a su participación en las labores agrícolas, por ejemplo. Una característica, ya señalada en este documento, tanto de las mujeres como de los hombres mazahuas es que salen mucho de sus pueblos a trabajar y a vivir, frecuentemente estableciéndose de manera mas o menos permanente en sitios urbanos. Sin embargo, a pesar de que muchas mujeres de Pueblo Nuevo van a trabajar a las ciudades como Toluca o el Distrito Federal, encontramos también personas que nunca han salido y cuya vida se ha limitado a la región: el pueblo o el municipio. Aún más, algunas mujeres, a partir de que se casan o de comienzan una vida conyugal, reducen sus actividades a los límites del pueblo, ya que es el hombre quien se encargará de comprarle lo que necesite en la casa y más adelante serán los hijos quienes “hagan los mandados” y abastezcan con lo necesario a su madre.

Por supuesto en casos en los que los hombres salen a trabajar y dejan a la familia (esposa e hijos) en el pueblo, las mujeres participan de ciertas actividades agrícolas aunque no de manera que sustituyan a los hombres en todas las fases del trabajo. Más bien es un trabajo compartido y cuando el esposo o padre están ausentes, hay algún familiar varón: hermano, yerno, hijo, que se encarga del trabajo agrícola. En casos extremos no se trabaja la tierra, pero también es cierto que en otros casos, las mujeres asumen todas las responsabilidades, incluyendo las actividades de la casa y las agrícolas.

²⁰⁷ ver Zárate Vidal, Margarita (1998) y Oehmichen, Cristina (1999)

La división genérica del trabajo, ha llevado a una especialización de las mujeres en actividades que se consideran propias de su sexo como el cuidado de los hijos, la preparación de alimentos o todo aquello que se considera actividad femenina, sin embargo, en el medio rural, el trabajo de las mujeres también tiene que ver con el cuidado los animales, lo cual también es realizado por los niños y niñas, con la siembra, la cosecha y, en muchos casos, con la venta de pulque, de papas del agua u otra mercancía que suelen comerciar y, por supuesto con todas aquellas actividades que nunca realizarán los hombres, como la preparación del nixtamal, la elaboración de las tortillas, el lavado de la ropa, el cuidado de los hijos, en fin todas aquellas actividades que las mujeres “deben realizar” por su condición –socialmente asignada- de mujeres:

1.- ... pus ya sabe aquí casi todas trabajan en el campo, en la casa y luego todo el quehacer de la casa y todavía se van a trabajar en el campo o a sembrar y todo ... cosa que yo no hago, rara la vez porque tengo mi tienda

2.- Nosotros salimos a trabajar siempre, si ahorita no vamos a trabajar es porque todavía no empezamos pero ya mero vamos ... antes cuando tenía los niños pues no iba a trabajar pero ahorita que ya no tengo pues tengo que irme a trabajar ...

-¿No tiene por qué ya están grandes?

2.- Ya están grandes, sí, tengo seis y ya están grandecitos, 5 de ellos que van a la escuela y uno que todavía se queda conmigo. Cuando trabajamos desde empezar hasta terminar ...

3.- Yo me paro hasta las siete a echar mis tortillas y ya luego van a la escuela los niños pues tengo que darle de almorzar para que se vayan a la escuela ... Es lo que me dedico yo aquí con mis hijos entre semana ... bueno ahorita que no trabajamos pues es lo que estoy

haciendo, pero ya cuando vamos a trabajar los niños ya saben lo que tiene que hacer y nos vamos y ellos se van a la escuela ...

4.- En el campo nos vamos a las 9 y llegamos a las 4 o 5 ... a cosechar maíz, la siembra ... trabajamos nuestras tierras pero nos ayudamos todos, pero no salimos a trabajar en otra cosa sino en la milpa, sólo sembramos maíz ... , sólo sembramos maíz ... no vamos casi a México ... mi niña la mayor tiene 13 años, el otro 12 ... todos están en la primaria ... ya pueden ir a comprar lo que necesito, yo no tengo que ir, ya son grandes ... (EMC6)

Durante las temporadas que no hay actividad agrícola e independientemente de que estén o no estén en el pueblo los hombres, muchas mujeres suelen buscar ocupaciones remuneradas en el centro del pueblo, como lavanderas, limpiando casas, “echando tortillas”, actividades por las que se alquilan a cambio de cantidades que van desde 8 pesos hasta 12 pesos, según se arreglen con la señoras que ocupan sus servicios. Muchas otras mujeres compran dulces, frutas, flores en San Felipe o en Atacomulco y venden en las puertas de sus casas, afuera del panteón, o durante alguna celebración religiosa de las capillas de los barrios.

Muchas mujeres casadas permanecen solas (sin esposo) por períodos prolongados y no siempre son enteramente apoyadas económicamente por los aportes que el señor haga con lo obtenido en su trabajo fuera del pueblo. Si el varón no ha salido del pueblo a trabajar, ha garantizado el abastecimiento de maíz para una buena parte del año, pero hay otra serie de necesidades que llenar y que no siempre son cubiertas por la venta de los productos agrícolas que producen: maíz, zacatón, pulque. En estos casos, las aportaciones que hacen las mujeres con sus diversas actividades son imprescindibles para ir solucionando lo

que se presente: la compra de bienes de consumo diario, como cebollas, aceite o pastas para sopas.

Generalmente no hay una exigencia por parte de las mujeres para que sus esposos resuelvan algún problema económico o hagan aportaciones de dinero en la casa. Se da por hecho que así es y se acepta de buen grado cuando los hombres son “buenos y responsables” en su casa y hasta se celebra haber tenido suerte de contar con un marido así:

Yo me casé muy jovencita, de 15 años, ahora tengo 37 y soy abuela. Tuve 9 hijos, 6 mujeres y 3 hombres, ésta es la más chica va a cumplir cuatro años. Mi señor dice que –porque yo no se leer y escribir- si yo hubiera ido a la escuela ni me hubiera fijado en él. El tiene 41 años es bueno y se preocupa por comprarnos cosas, a las hijas vestidos buenos. Bueno 2 de mis hijas viven en México trabajan cerca del metro zapata y ya ganan porque quieren, porque mi esposo si les quería dar escuela pero no quisieron ...

P: ¿En dónde trabajan?

R: Cerca de Zapata, en casa, ganan una 1200 y otra 1500 ... La más grande se juntó ya, vive en el pueblo a ella la veo diario

P: Y ¿su esposo trabaja en México?

R: Si de albañil, un compadre se lo llevó, vive con sus parientes por Ecatepec ... Va a trabajar 2 ó 3 meses y se regresa, va y viene aunque quiere que yo también me vaya parallá, mi cuñado dice que le vende un terreno allá igual como a él se lo dieron pero lo estoy pensando ... Mi esposo dice cuando estoy aquí “me gusta pero también cuando estoy allá” ... Acá tenemos tierras, también algunos animalitos y acabamos de levantar la cosecha ...

P: ¿Usted también ayuda al trabajo del campo?

R: ¡no! ¡no! Mi esposo dice “yo te busqué pa que me atiendas no pa que trabajes”. Mi hermana que está en México trabaja y el marido nomás está acostado ...

P: ¿Es del pueblo el señor?

R: Si es de aquí pero yo les digo que yo estoy bien, soy delgada porque así es mi cuerpo pero no por mala vida ... y me dice mi esposo ... tú eres cabrona, yo sí, si no estamos bien cada quien por su lado yo me llevo a mis chiquitos y tú quédate con tu casa y dice ¡ay! Ya somos abuelos y todavía piensas en eso, yo sí ... Mis hijos chiquitos preguntan sobre mi boda ... bueno antes no se casaba de blanco como uno no sabía ... Mi esposo me conoció con traje de mazahua y no quiso que volviera a usar esos trajes, me dijo “por eso trabajo para que no te pongas esa ropa”, pero yo tengo mis trajes y mis collares. ¡Ah! Y los rebozos siempre los compro buenos no corrientes ... (EMC2)

Lo importante aquí es destacar que ser mujer en este lugar tiene que ver con las formas en que se asumen las tareas y los papeles correspondientes. Es decir, las mujeres se encargan de los hijos pequeños, la preparación de alimentos, la venta del pulque, las compras de lo necesario para comer o para vender si tienen negocios, en cuyo caso, la atención del negocio siempre está bajo la responsabilidad de ellas, aunque en muchos caso se apoyan en la ayuda de los hombres (esposo, hermanos o hijos) quienes compran en la cabecera municipal o en la Merced las mercancías y las materia primas que ellas requieren para vender. Muchas de estas actividades son además compartidas con los hijos e hijas. Pero, por otro lado, a pesar de su gran actividad y su aparente independencia de acción y movilidad física: ir de compras a la cabecera municipal o a otros pueblos o salir constantemente a vender, su relación con los esposos o hijos varones mayores, es de poder. Una mujer puede parecer agresiva,

independiente, valerse por ella misma, pero siempre queda como en espera de la sanción final del hombre, cuya fuerza moral impone el orden donde se necesita y, físicamente puede imponerse ya sea a través de una reprimenda o de una golpiza.²⁰⁸

Como ya se ha señalado, la institucionalización de muchos aspectos de la vida, va construyendo un orden social **significativo** para quienes lo viven, para quienes lo experimentan, lo comparten. Por supuesto que no es suficiente señalar que la vida social es únicamente producto de una institución erigida a partir de la simple habituación a situaciones particulares. Las “reglas” de funcionamiento social son producto de la comunicación constante entre los miembros de una cultura o de un grupo y cuyo conocimiento se presenta a los seres humanos como algo natural porque así se ha vivido y así se ha percibido. Implica de alguna manera una interiorización de experiencias, espacios, formas de acción, roles y concepciones que se sostienen a partir de la comunicación y la interacción con los cercanos: familiares, amigos, vecinos; así como con gente con la que se tiene poca relación. Esta constante comunicación, permite construir, a la vez que aceptar un mundo particular, un imaginario social que se afianza en la conciencia y lleva a las personas a actuar y participar de acuerdo con su entorno y su momento. La familia entonces se reconoce como un ámbito creador de significados no sólo de género sino de significados respecto del trabajo, las

²⁰⁸ El tema de la violencia entre esposos no fue objeto de esta investigación, sin embargo, a lo largo de la experiencia en el trabajo de campo y como parte de la cotidianeidad, fue posible registrar en repetidas ocasiones, problemas de mujeres heridas o con golpes en la cara. En muchas ocasiones la familia entera declaraba que la mujer se había caído de una escalera o del camión o haciendo actividades en la casa. Sin embargo, después se comentaba que eran agresiones de los esposos sobretodo cuando bebían alcohol. Este tipo de situación se presentaba más entre parejas de esposos o concubinos mayores de 50 años. Entre las parejas más jóvenes, cuando hay agresiones físicas por parte de los hombres, hay una tendencia a aumentar el número de denuncias ante el delegado, quien se ocupa de reconciliar a los esposos y hacerles prometer, en la medida de lo posible, que no habrá reincidencia.

relaciones, la moral, a partir de su influencia en la formación emocional, intelectual y en general del desarrollo personal de sus miembros.

Las relaciones entre los miembros de las familias mazahuas se presentan como una especie de acuerdos tácitos en los que cada uno sabe lo que se espera de ella o de él. Las mujeres realizan las actividades de la casa, de la parcela o del comercio según sus costumbres y la propia organización que se da al interior de su grupo familiar. A la vez, asumen el papel subordinado al hombre en un sentido moral que les indica cual debe ser su forma de comportamiento y les permite asumir su compromiso de esposas, madres, suegras, abuelas: Como madres deben amamantar a los hijos y asignarles tareas de acuerdo con su sexo y su edad. Sobretudo a partir de los 10 u 11 años en que se supone las niñas deben comenzar a ayudar en los quehaceres de la casa y la preparación del maíz y las tortillas. Como esposas deben estar en casa cuando el hombre llega a ella y demanda comida y atención. Como suegras y abuelas suelen ser las consejeras para la solución de conflictos conyugales, ya que en muchos casos, los primeros años de vida la esposa va a vivir al casa familiar del hombre y queda subordinada a la familia del esposo. Incluso en los casos en que la pareja vive en una casa aparte de la familia del varón, la relación con la familia de él es de tal influencia que las conductas del esposo son constantemente sancionadas –tanto negativa como positivamente- por la familia política. A pesar de que las mujeres casadas viven periodos largos sin sus esposos, la obediencia, el recato sexual y el cumplimiento cabal de lo que se espera que hagan es condición de estabilidad y tranquilidad de su vida diaria. La transgresión a las normas y lo establecido supone también la aceptación de las sanciones correspondientes tanto por parte de “sus” hombres – esposos o hijos, como de los otros miembros del grupo social.

Señora 1: ... pues unos hombres luego luego le golpean, le pegan, se van, se dejan y luego apenas se arrepiente uno y dice: pa que me casé, no me hubiera casado, estuviera solita ...

Pregunta: ¿Usted se arrepintió de casarse?

Señora 1: No porque no me pega.

Pregunta: ¿y su esposo no la llevaba tampoco a los bailes?

Señora 2: pos me llevaba ... pero cómo me iba a ir si no me dejaba mi mamá ...

Pregunta: No, pero ya casada ..

Señora 2: ¡no! ese no quiere andar con la mujer, cada quien por su lado ... las mujeres casadas casi la mayoría no van a bailes, unas que otras ... Aquí son machistas todavía, la mujer su obligación es estar en la casa, atender a los hijos y tener la comida lista ... ja, ja, ja

Señora 3: No, a mi no pega mi marido, bueno cuando hay razón pues sí, si por decir, llega y me dice "te fuiste y ya es tarde y no he comido", le digo bueno ahora sí tienes razón, regáñame o golpéame, hay razón ...(EMC3)

Un señor de 74 años que es muy respetado en el pueblo habla sobre el comportamiento de una señora:

... esa mujer andaba medio loquita por ahí con un compadre, llegó, se arregló de ir a vivir con uno de allá arriba, no duró ni 15 días y vinieron a dar quejas, lo mismo de una amiga que tengo ... ya le dije, lo que te dio dios usté lo está enseñando a todos, eso está mal, le dije, si quieres tú ya eres viuda, cástate con viudo o con otro señor y si ves que no tiene ropa, lava su ropita, el chiste que sea limpio pero si no quiere así ... ahí está un viudo, cástate con él, yo te lo caso y no te voy a cobrar ... no señor - dice - como cree que me voy a casar con el papá

de un vago ... es lo que te mereces ... no señor me comprometo que ya no voy a echar pleito ...

Y luego se arreglaron, se despidieron, me besó la mano, yo no soy padre, yo te estoy dando ese consejo, ya si quieres casar búscate un viudo no agarrar lo que tiene tu amiga, es grande el mundo, no chiquito, le digo ...(EHM6)

De acuerdo con la posición fenomenológica de Berger y Luckmann, la realidad se presenta como natural, las acciones, las formas de comportarse y las expectativas se dan por sentadas (*taken for granted*), es decir la vida se presenta como una realidad objetivada en la medida en que las cosas eran así cuando los sujetos nacen y seguirán siendo cuando mueran. Pero el sentido de esta realidad objetiva es posible sólo en tanto que las experiencias son compartidas y forman parte de un proceso continuo de comunicación y de resignificación que sostiene el sentido de esa realidad. En otras palabras, el mundo en el que tiene lugar la vida común de la gente, sus acciones diarias, aparentemente insignificantes pero cargadas de significado, es siempre resultado de actividades humanas. El hecho de que la vida y su contenido aparezcan como algo fuera de la decisión de las personas y que continúe aun después de su muerte no significa que la realidad objetiva de la cual somos parte y vivimos, experimentamos y compartimos a diario, exista independiente de las acciones humanas. Es creación y recreación permanente de las personas que la construyen, la interpretan y la transforman continuamente con sus actos. Procesos que adquieren sentido en contextos sociales específicos. Así, la experiencia y vivencias personales se entrelazan con acontecimientos colectivos y expectativas personales.

La mujeres suelen conversar entre ellas de manera extraordinariamente extrovertida, especialmente en mazahua para contarse los problemas que tienen

con sus esposos o sobre lo que venden, acerca de las experiencias de sus hijos o hijas en México, si es el caso. Pero estas conversaciones no se realizan en sus casas, sino cuando se encuentran en la plaza, en alguna tienda o durante la espera de los autobuses que les llevan y traen de San Felipe. Hay entre siete y ocho corridas diarias de autobuses que salen del pueblo diariamente a partir de las seis de la mañana y con intervalos de una hora u hora y media. Para las personas que abordan los camiones, la espera de la salida de alguno de ellos es, a diario, motivo de reunión en la plaza hasta por 45 o 30 minutos, tiempo que se aprovecha para las conversaciones e intercambio de saludos. Es común ver a las mujeres, solas o con sus hijos, reunidas fuera de alguna tienda alrededor de la plaza tomando cervezas y comiendo golosinas mientras sale el camión.

En general, la relación con sus hijos está conformada por las obligaciones que tienen de darles ciertas órdenes para que hagan algo por ellas, como ir a comprar cosas o delegar alguna actividad doméstica. Esta especie de organización basada en acuerdos tácitos, incluye la división del trabajo también por edades, por ejemplo, el cuidado de los animales y el pastoreo es una actividad infantil. Las niñas o niños deben sacar a los borregos, que suelen permanecer encerrados en un corral pequeño de madera, y llevarlos al monte. Esta es una actividad que actualmente realizan además de ir a la escuela. De hecho la gran mayoría de los señores y señoras casados suelen recordar su vida antes de casarse en el monte, con los animales y sin haber asistido a la escuela. “Yo crecí cuidando”, se refiere invariablemente a haberse hecho cargo de los animales. Incluso hay personas que dicen no haber vivido con sus padres, para señalar que salían temprano de su casa con los animales, permaneciendo hasta entrada la tarde fuera de la casa. Para las mujeres, el cumplimiento de esta actividad se interrumpía en el momento de ser robadas o casarse. Los siguientes

testimonios ilustran como las mujeres aluden a su vida de casadas como una ruptura fuerte entre sus experiencias de niñas y las actuales:

Señora 1: Yo aquí nací y mis papás, siempre he vivido aquí y también mi esposo ... él habla un poco de mazahua y estuvo unos años en México ...

Señora 2: ¿A ti te robaron?

Señora 1: No, mi esposo dice que es al revés que yo lo robé (risas). Me casé a los 18 años cuando me casé como que no me acordaba bien lo que hacía ... Antes, pues yo no crecí en casa, me mandaban a cuidar unos borregos que tenía mi mamá ... yo crecí en el llano ... desde chiquita desde como los siete años crecí en llano no crecí en casa ... cuidando los animales.

Antes iban a juntar los niños que cuidaban el llano (para ir a la escuela) y me trajeron creo dos veces, una vez me salvé y el otro año me fue a ver mi abuelito y luego me dijeron que me iban a comprar un cuaderno para ir y sí fui un año ... y mi papá estaba ... se dedicaba a tomar mucho y entonces cuando se murió con uno de sus parientes y lo trajeron y luego se enfermó, mi mamá también y por eso luego ya no me dejaron ir a la escuela ... si me gustó ... pero ya no me dejaron seguir más adelante ... me dijeron "¿quién nos va a cuidar los borregos, yo estoy enferma si no se ven los animales se van a morir?" ... pues yo obedecí lo que me dijeron tuve que cuidar, hasta cuando me casé dejé de cuidar ...

Señora 2: A tus hijos entonces ¿por qué los mandas a la escuela? Mejor que te ayuden aquí

Señora 1: Porque los manda su papá y está bien, es lo que les digo a los niños, yo no se nada pero ustedes ya van a la escuela, ya saben más o menos, yo hubiera tenido esa oportunidad que tienen ustedes ... ellos ya saben leer y pueden platicar mejor como ahora, pero si uno no sabe leer pues que te puede contestar y más algunos que hay que no saben hablar te dicen "pus quién sabe que me dice usted" eso te

van a decir ... Yo fui poco a la escuela, aprendí poco, pero a ver, si uno no sabe nada a ver ... me dice mi esposo "si fácil llega una carta tú no lo recibes y no bajas porque no sabes" le digo: estoy tonta pero tampoco no es para tanto, mas que yo tengo mis hijas y mis hijos pues preguntando pero sí la recibo. Mi esposo si fue a la escuela ... yo sólo fui un año, uno no puede decir nada ... todavía fuera uno en quinto en cuarto pues ya no es tan atrasada, pero así no bien no se aprende ... una que otra letra le entiendo. A veces voy a San Felipe una vez creo al año y si necesito ya no salgo a comprar como ya tengo a mis niños los mando ... que se vayan ellos, antes cuando no tenía nada tenía que irme solita a comprar pero ahora que tengo a mis hijos ellos son los que compran, ahora yo hago como hacía mi mamá. (EMC5)

Me acuerdo de tantas cosas antes de casarme ... siempre bonita fue mi vida. Nada más estaba en mi casa ... siempre he sido feliz y me llevo bien con mis hijos, los trato como mi mamá me trataba, pero no es lo mismo cuando uno se casa aunque si sea feliz, no es igual, tienes hijo, obligaciones, marido (EMC1)

En mi casa fuimos mi hermano y tres mujeres y yo. Todos fuimos a la escuela, salimos de sexto ... crecí con mi padre y mi madre ... antes de casarme no recuerdo nada, estoy bien aquí en mi casa ... yo trabajo en el campo al frente de la milpa, en la siembra, la escarpa, muelo, caliente tortilla, hago mi comida, mi nixcomel, todo lo que falta en mi casa ... en mi casa con mis padres los cuidaba y hago lo mismo aquí cuando yo casé ... trabaja en mi casa también en el campo como siempre ... yo no casé en la iglesia sino cuando salió señor San Antonito me casé en el corral cuando lo llevaron a Jaltepec, ni baile ni nada ... mis hijos gracias a dios me llevo bien, no toman ni me hacen lata, no se pelean con mi esposo y él ni me cela, vivo bien gracias a dios ... (EMC4)

Pero la diferencia entre las actividades reales o posibles propias para las mujeres son identificadas no únicamente por lo que hacen, sino también por lo que no les corresponde hacer. Tal sería el caso de suponer que es más importante que vayan a la escuela los hombres y no así las mujeres.

La situación de las mujeres en el ámbito de las familias mazahuas resulta relevante en la medida en que la actividad femenina en el medio familiar de los mazahuas es destacada. Son ellas quienes, aparte de asumir aquellos quehaceres que tradicionalmente les han sido asignados tales como la solución de los problemas alimentarios y el cuidado de los hijos, en muchos casos también atienden los quehaceres de producción agrícola y las actividades comerciales, como la venta de animales o pulque. Ante situaciones en donde las migraciones masculinas son altas, es común que la carga familiar no sólo de cuidados sino de manutención sea asumida por la madre o la mujer que queda al frente de la casa: suegra o nuera. En el caso de la gente de Pueblo Nuevo, la movilidad física hacia otros lugares dentro de su municipio o fuera de él es igualmente factible tanto para hombres como para mujeres adultos, así como para gente joven independientemente del sexo, ya que siempre hay una persona cercana –pariente o amigo- con quien puede establecerse un contacto para emigrar. Sin embargo, es pertinente señalar que para las mujeres hay factores de más peso que otros que permiten decir alejarse de la casa temporalmente o abandonar el pueblo de manera permanente: el hecho de que todos los hijos se hayan quedado a vivir fuera del pueblo o, en caso de mujeres jóvenes, cuando se van con la madre o familiares. Además, estén ausentes o no los hombres del lugar, la participación de las mujeres en las actividades económicas es importante, pues cuando no se alquilan de lavanderas o ayudantes domésticas con gente del mismo pueblo, practican el comercio ambulante en los barrios, durante las fiestas o en el panteón del pueblo.

La construcción del género tiene que ver necesariamente con una serie de reglas de convivencia que rigen las relaciones entre hombres y mujeres, pero también entre generaciones. Los estereotipos propios de los papeles entre sexos

diferentes atraviesan una serie de actividades que se consideran propias de hombres y de mujeres: el trabajo y el comportamiento moral son dos de los ámbitos en que estas diferencias se perciben claramente. El trabajo productivo, en principio, es una actividad que realizan los hombres de manera principal desde los 8 o diez años de edad. Como en la mayoría de las zonas rurales, las mujeres adultas participan de este tipo de trabajo en casos en los cuales los esposos se hallen fuera de la comunidad o si la mujer es viuda. Se considera una forma ideal del manejo de la economía familiar que la esposa no participe de las labores agrícolas pues “para eso tienen marido”, pero que a su vez cumpla con los deberes que le han sido conferidos por la tradición familiar: tener los alimentos listos a la hora y en cantidad adecuada para cuando los hombres llegan a comer, así como adiestrar a las hijas que se encuentran en edad (desde los 11 o 12 años) de asumir las tareas de una mujer. Cuando faltan los hombres en la casa porque salieron a trabajar fuera de la comunidad o porque han muerto, las mujeres pueden asumir las tareas que les corresponderían a ellos. No así los hombres asumen alguna tarea *femenina* en caso de faltar la esposa o las hijas. Es muy difícil encontrar hombres solos en este pueblo, ya sea por viudez o por abandono. En el caso de viudez, generalmente queda alguna hija o nuera que se hace cargo del padre o suegro, en su defecto, no importa la edad, el hombre solo, suele buscar otra pareja que se ocupe de él para que tenga ropa y comida apropiadas.

La existencia de un gran número de madres solteras no representa de hecho un problema moral ni social para la gente de esta comunidad. Una mujer puede seguir soltera y tener dos o más hijos del mismo o de diferente padre (en algunos de estos casos el padre no es del mismo pueblo). El verdadero problema de comportamiento moral tiene que ver más con la forma en que las mujeres se

relacionan con los hombres. Es decir, que una mujer se exhiba en conversaciones públicas con los hombres es motivo de sanción moral ya que la gente conversa mucho entre grupos de mujeres y grupos de hombres, nunca de una a uno o viceversa. Hablar directamente con un hombre, una vez o reiteradamente es mal visto y significa que existe entre ellos alguna relación afectiva no aceptada, a menos que sean parientes cercanos como hermanos, tíos o sobrinos.

Por otro lado, las mujeres siempre estarán sujetas a una autoridad masculina ya sea el padre, el esposo o los hermanos mayores e incluso los hijos, quienes al formar una familia propia y convertirse en “jefes” de familia, adquieren cierta autoridad moral para con la madre y las hermanas por más adultas que ellas sean. Los hombres adultos se convierten en protectores de las mujeres de su familia con una autoridad compartida entre ellos (padres, hijos y yernos). Es una autoridad incuestionable ya que se acepta su ejercicio incluso a través de golpes y es justificada por las mujeres que, desde su perspectiva femenina, no han cumplido con sus actividades asignadas.

Actualmente, la aseveración que hace Forero respecto de que “los varones son quienes detentan la propiedad, ejercen la autoridad y monopolizan las funciones políticas y religiosas de la comunidad”²⁰⁹, está siendo un poco matizada, al menos en el caso de Pueblo Nuevo.

En 1994, ocupó la delegación del pueblo una señora que resulta electa por la gente, como resultado de una campaña y en un proceso sin precedentes para la designación de ese puesto. Para el período 1994-1997, en asamblea comunal se eligió a un delegado quien, ante las muchas manifestaciones de inconformidad por su elección, decide renunciar y proponer, junto con un grupo de aliados, a la señora que ejerció el cargo durante tres años. Por primera vez se organizó un

proceso de voto directo y secreto que se depositaron en botes a manera de urnas. Lo sobresaliente de la campaña consistió en ir de casa en casa para indicarles a las personas que debían votar eligiendo tarjetas del color que se le asignó a la candidata, en caso de que los electores no supieran leer. Además se recurrió a convocar a la gente “de México”, es decir, a los comerciantes que son nacidos en Pueblo Nuevo, pero que ya no viven ahí, ya que la señora y algunas personas de su equipo de apoyo pertenecen a aquellos que viven parcial o totalmente fuera del pueblo. Estos recursos permitieron la victoria de la señora con cierta facilidad.

Evidentemente, los valores morales en relación con los valores de género se conservan y la participación activa que las mujeres ejercen en distintas actividades no implica que se desprendan de los primeros. Las mujeres que trabajan en las actividades agrícolas, en el comercio o alguna actividad doméstica asalariada están tan sujetas a las sanciones morales y masculinas como aquellas que permanecen en el hogar, ya que la decisión por el trabajo no es siempre tal. Es decir, las mujeres trabajan por una necesidad estructural más que por un cambio en la concepción de papeles de género. El trabajo, de hecho, se convierte en una carga extra, como sucede generalmente con las mujeres en las ciudades que también se han incorporado al trabajo asalariado. En este sentido, algunos de los valores morales se ven incluso reforzados ante la necesidad de salir y exponerse a los ambientes extra familiares.

La delegada que tuvimos fue una buena experiencia, aquí hay mujeres y hombres que aspiran hoy a formar parte de la delegación, pero depende de que los ciudadanos la apoyen y la lleven a la elección, hay hombres y mujeres que aspiran a ser delegados y entonces, pues la

²⁰⁹ Forero (1996)

verdad, todo depende de si el esposo les da esa facultad de faltar todo el día, llegar tarde a la casa. Si hay un acuerdo, adelante, sino no, que se queden en su casa. Aquí no hay ningún inconveniente aquí si una mujer llega a la elección, mis respetos, porque la vez pasada, la señora Esperanza fue contra un hombre y gano la señora, y es la primera vez que se ha visto en Pueblo Nuevo, pues desde que tengo uso de razón puros comisariados, puros delegados, porque nunca una comisariada, nunca. Si ha habido presidentas municipales y diputadas, Ema fue la primera presidenta ¿se acuerda? Y luego se fue de diputada... (EHC1)

Por otro lado, hay mujeres viudas, que se encargan de las tierras del esposo y cuyos hijos, a veces, no viven más en el pueblo. Hay familias donde sólo hubo hijas. Otros casos en los cuales, dos o tres hijas menores se convirtieron en madres solteras o no se casaron y están a cargo de la casa familiar, en la cual vive el padre, y cuyos hijos mayores no están interesados en las tierras de cultivo porque se han establecido fuera del pueblo. En casos como estos, y a partir de la tendencia creciente a legalizar las propiedades, es de esperarse que la herencia hacia las mujeres se vea sujeta a modificaciones que obliguen a su reconocimiento y respeto.

Algunas mujeres se saben en cierta desventaja por su condición genérica y a la vez comienzan a reconocer la importancia de defenderse, lo cual se manifiesta en el hecho de que es cada vez más frecuente la denuncia de violencia y agresión por parte de esposo. Situación que indudablemente obedece a condiciones de contacto externo a través de los medios (radio o televisión) que difunden los derechos de las mujeres y, por supuesto, a través de las experiencias de la migración.

CAPITULO VI

6. LAS FIESTAS RELIGIOSAS, UNA TRADICIÓN EN MOVIMIENTO

6.1 REPRODUCCIÓN, MANTENIMIENTO Y CAMBIO

La tradición [...] está disociada de la pura conformidad, de la simple continuidad por invarianza o reproducción estricta de las formas sociales y culturales [...] se presenta bajo varias formas y no bajo el único aspecto de una herencia de obligaciones que imponen el encierro en el pasado.

Georges Balandier²¹⁰

La cohesión en los grupos está sostenida no únicamente por intereses de tipo económico en donde la gente se une para realizar demandas que solucionen sus necesidades inmediatas de trabajo o producción, por ejemplo. Esa dimensión de la identidad en donde se erige, a decir de Dubet,²¹¹ como instrumento para la acción, es real, pero también se debe a un antecedente en la conformación de lo que ha sido la construcción de su propio orden significativo, de su *nomos*²¹² que, como miembros de una región y de una cultura, les ha enseñado, a partir de sus experiencias cotidianas compartidas, un vivir y un estar en *el* mundo, en su mundo. Es que, como señala Godelier, "en la parte más material de la infraestructura de las sociedades ... descubrimos una parte ideal ... compuesta de

²¹⁰ Balandier, Georges (1990)

²¹¹ Dubet (1989)

²¹² Berger, Peter (1971)

representaciones que *legitiman* los valores que se conceden a las distintas actividades sociales."²¹³

En este sentido es posible afirmar que otro elemento cohesionador por excelencia entre la gente de esta población es la fiesta comunitaria de carácter eminentemente religioso. Aunque de hecho no existen fiestas no religiosas ni en el ámbito de lo comunal, ni en el ámbito de lo privado como pudieran ser las celebraciones por bautizos o casamientos. En todos los casos las celebraciones están estrechamente ligadas a eventos relacionados con lo religioso.

Una apreciación somera de estas fiestas pudiera llevar a pensar que la conducta de los participantes es absoluta y profundamente religiosa en el sentido más estricto del término. Es decir, el hecho de cumplir invariablemente con un compromiso preestablecido desde muchas generaciones atrás y reforzado por los sacerdotes del lugar, el dirigir muchas de las actividades diarias a la preparación de estos eventos por medio de los cargos: *fiscales o semanarios*, el ahorro continuo para contribuir al mejor desarrollo de la fiesta, la conservación y custodia de imágenes y de capillas, son cosas que poco tienen que ver con una conducta de entrega a valores trascendentales, aunque si impregnadas de un cierto sentido sobrenatural, como veremos más adelante. Lo religioso se pone en práctica en lugares y espacios *sagrados*, es decir, expresamente diseñados y creados para tal fin: iglesias, oratorios o filas que forman las procesiones. Sin embargo, aparece también como algo ligado a acciones de carácter *profano*, como el baile, las carreras de caballos o las bebidas alcohólicas.²¹⁴ Pero en este

²¹³ Godelier, Maurice (1989:165) (las cursivas son del autor)

²¹⁴ Lo sagrado y lo profano como expresiones que permiten explicar los fenómenos religiosos no necesariamente deben verse como excluyentes, en la medida que hay acciones de la vida común que por el significado social que se les asigna, adquieren un nivel de cierta sacralidad, con todas sus implicaciones. De hecho, cuando Elíade analiza las diferencias entre el significado de los espacios para los hombres religiosos y no religiosos, señala cómo, a pesar de que los hombres opten por una vida profana, no hay una total exclusión de los comportamientos

caso, la vida en común, lo que se comparte por ser de ese lugar y por ser mazahua, está en mucho sostenido sobre la base de lo religioso, que se combina con lo que Cortés²¹⁵ llamó efectos mágico-religiosos que atribuyen poderes de castigo o venganza a un poder superior (sagrado) representado por las imágenes, ante la desobediencia o abandono de la práctica. Esto último se evidencia como un elemento de cohesión y continuidad de pertenencia a un grupo particular.

Es una realidad que, de acuerdo con Berger,²¹⁶ está circunscrita a los límites de seguridad representados por el "orden significativo de experiencias y significados discretos de los individuos" que, en este caso se objetiva en las celebraciones. Una realidad que no se sostiene en elementos míticos, ni narraciones o leyendas, sino que sólo permite, a partir de las menciones sobre los castigos por abandonar la mayordomía o la imagen custodiada, establecer una relación de lo expresado como relato no mítico con la visión y concepción de su mundo particular y que se va manifestar por medio de la memoria colectiva que le dará una especificidad en un espacio determinado. De hecho, la justificación más importante que encontré para la celebración está dada, cuando es expresada, por el temor al castigo. Hay casos en que no resulta importante la justificación, ni interesa encontrar una razón, se celebra porque así es y así ha sido siempre.

religiosos. "Habremos de ver -dice- que incluso la existencia más desacralizada sigue conservando vestigios de una valoración religiosa del mundo" (Eliade, 1994:27). Berger (1971:40) por su parte, señala que, efectivamente, al ser la religión "... la empresa humana por la cual se establece un cosmos sagrado ..." en donde lo sagrado se entiende como "una cualidad de poder misterioso y temible, diferente del hombre pero relacionada con él, que -según se cree- reside en ciertos objetos de la experiencia. Puede atribuirse esta cualidad a objetos naturales o artificiales, a animales o a hombres, o a las objetivaciones de la cultura humana." En este sentido y, a pesar de la contradicción que implica con estas concepciones sobre lo profano como lo cotidiano en oposición con lo sagrado, la idea de que las celebraciones religiosas no sean en sí mismas eventos que "salen" de la cotidianidad (ver capítulo 4.1), no les quita su sentido ordenador, que se objetiva en acciones de la vida diaria como el hecho de destinar una parte importante de los ingresos familiares, producto del trabajo de un año, a los gastos de la celebración.

²¹⁵ Cortés Ruiz, E.(1972)

²¹⁶ Berger, Peter (1971:32)

La fiesta, entonces, se presenta como el ritual que pone en escena y refresca las mentes de quienes han de participar, directa o indirectamente, del evento ordenador y cohesionador, en el cual las jerarquías se reafirman, a través de “*un sistema de comunicación y acción*”²¹⁷ significativa de la relación de los individuos que comparten. La relación del evento con las actividades agrícolas, es un hecho ya que, independientemente de que pueda ser o no explicada la razón, días antes de la celebración de la primera fiesta del año, se barbecha no sólo en los terrenos donde se llevará a cabo la comida, sino en todo el pueblo, quizá con días más o menos de diferencia, pero se realiza con la llegada de la cuaresma (la semana del miércoles de ceniza). El evento contiene los elementos por medio de los cuales se reivindica a sí mismo y constantemente se hace presente para reordenar cualquier posibilidad de disidencia, un ejemplo de esto último, como ya se mencionó, es la *imposibilidad* de eludir el compromiso

... es que si se deja la mayordomía se muere ... mi hermano porque crees que no deja la fiesta, ya la quería dejar pero no, porque se gasta su buena lana y hay que estar ahorrando ... siempre nos está diciendo que estemos todos porque cuando a él le toca dar de comer, le llegan hasta cincuenta gentes de la familia de su compadre y como nosotros a veces no estamos él va solo con su mujer, ahora ya están sus hijas, pero antes ... además mi papá y mis hermanas no lo acompañan porque tienen compromiso ... El estaba muy enojado un día que le tocó, se quedó esperando y esperando y era el único que no le daban de comer porque no llegaba el compadre, ese que la dejó y que tuvo un accidente ... (EHC2)

No es posible *abandonar* las prácticas que han formado parte de mi mundo y que he seguido y respetado como Deber de *mi estar aquí*. Desde las distintas

²¹⁷ Balandier, Georges (1990:30)

posiciones sociales que cada persona tiene, se asume de manera natural el lugar de cada una de ellas: los representantes del poder y aquellos quienes sólo observan y esperan ser partícipes pasivos de los eventos o las decisiones. Pero la tradición es movimiento, como el pensamiento y el actuar de los hombres y las mujeres. No se identifica a una práctica que se ha llevado a cabo por mucho tiempo, sin excepción cada año, con algo que ha cambiado. Se le llama tradición, pero se tienen añoranzas de elementos que ya no existen: los petates para comer, los juegos de feria sin electricidad, la música de los *jaraberos*²¹⁸. Incluso es posible hacerla más cómoda de alguna forma si se pavimentara el lugar donde se hace la comida, con el uso de platos desechables; o más moderna si no sólo se toma pulque y cerveza sino *cubas*.²¹⁹

Los elementos tradicionales de las prácticas cotidianas no sólo religiosas, sino de carácter profano como el comer, vestir, hablar, encuentran un lugar en las prácticas más actuales. Han trascendido tiempo y espacio y continúan vigentes como parte de los *haceres* cotidianos. Las fiestas, las celebraciones religiosas o no religiosas son la vida cotidiana para sus actores, a quienes poco importa redimirse con ellos. Corresponden más a un orden significativo que abriga y salvaguarda su identidad y peculiaridad como cultura regional.²²⁰

²¹⁸ Así le llaman al grupo de músicos aficionados, compuesto por ejidatarios del pueblo que amenizan las fiestas. Jaraberos porque tocan "jarabes".

²¹⁹ Cámara Barbechano (1996) propone una clasificación que le permite identificar el grado de "ladinización" de las comunidades indígenas. A más apegadas las prácticas políticas y religiosas a los elementos indígenas, las comunidades se podían considerar "centripetas"; por el contrario, entre más elementos externos eran incluidos, se iban identificando como comunidades "centrifugas". Estos son conceptos a los que poco se acude para el análisis de las comunidades indígenas en general o para los sistemas de cargos y eventos religiosos en particular, sin embargo, me parece una interesante clasificación, que podría plantearse como una especie de continuo con ambas formas en los extremos. Por otro lado, evidentemente, la polarización resulta inoperante ante la evidencia que hace prácticamente imposible seguir pensando en el binomio tradicional moderno como formas excluyentes de las expresiones culturales contemporáneas.

²²⁰ En este caso el concepto de *cultura regional* se está pensando como una forma de ubicarla en un territorio específico como San Antonio Pueblo Nuevo. Es sabido que los mazahuas como grupo indígena no sólo habitan aquí, de hecho ocupan otras partes del territorio del Estado de México y de Michoacán.

De hecho puede observarse la constante confrontación, sin que necesariamente sea violenta, entre los preceptos de la religión oficial por medio de los sacerdotes y sus acciones de convencimiento y atracción de los fieles indígenas a adoptar y cumplir, por ejemplo, los sacramentos: el bautismo y el casamiento de manera principal; a asistir a las misas que se convocan cada semana; a cooperar en la remodelación de la iglesia; a participar en la vigilancia del buen funcionamiento de los asuntos que lleva la iglesia (fiscales), entre otras.

No es que por parte de la *iglesia oficial* haya acciones dirigidas *ex profeso* a eliminar la expresión local de los festejos o que los sancione. Por el contrario, es un hecho que los sacerdotes que han ejercido en Pueblo Nuevo, promueven y apoyan siempre las celebraciones locales, pero también es cierto que han existido fricciones entre pobladores y sacerdotes, especialmente cuando a la gente le parece que el sacerdote no está cumpliendo con su compromiso de permanecer en la iglesia constantemente o que se atrasa en la celebración de la misa dominical o incluso, llega a establecer relación más estrecha con ciertas personas y no con otras. La percepción de la figura del sacerdotal ha sido variable. Generalmente los sacerdotes asignados a esta comunidad no viven ahí, sino que acuden únicamente a celebrar los oficios religiosos dominicales y a organizar actividades que se relacionan con el arreglo de la iglesia o a recibir y agendar las peticiones de bautizos o misas de muertos por ejemplo. También son sacerdotes que atienden las necesidades de los ejidos y capillas u oratorios de una gran parte del municipio. Esta situación les obliga a estar permanentemente trasladándose de un lugar a otro. Pero la gente no piensa que el sacerdote es una persona indispensable. Algunos de ellos han sido fuertemente criticados por tener amistad con personas que no son bien vistas por otros o inclusive porque, a juicio de algunos, no hace buen uso de los donativos para la iglesia, pero

ciertamente, la ausencia prolongada o corta de un sacerdote en Pueblo Nuevo no ha evitado que el interior de la iglesia, los atrios o los oratorios familiares sean lugares de reunión dominical o para propósitos de celebración de una fiesta mayordomal.

Más allá de una visión *folklorista*, hay que entender que son creaciones y expresiones de sentido y de expectativas de seres humanos que participan activamente de la significación de su realidad. La conservación, resistencia o transformación de los signos y significados culturales es un derrotero impredecible que compete a los *constructores y consumidores* de su propia cultura.

Y si bien las mayordomías o cualquier otro evento religioso, son locales y como ya se dijo, salvaguardan una cierta autonomía y rasgos de identidad, también comparten un imaginario que se extiende allende los límites de su región: el ser mexicano que paradójicamente contrapone, en un acto común, a los contrarios: lo religioso (las imágenes, los oratorios, los sacerdotes) y lo laico (la bandera nacional). Y es que la sacralidad no solamente está contenida en los actos y los espacios religiosos.

6.2 SANTA RITA Y SAN ANTONIO

Hablar de las características de la organización religiosa en las comunidades rurales de este país y específicamente en la región del Estado de México, no es absolutamente novedoso, es más, el tema es un asunto reiterado en la literatura antropológica mexicana. De manera particular, las mayordomías o cofradías, según George M. Foster²²¹ son instituciones cuyo origen español se remonta a la edad media y que, en este país, hasta la fecha son vigentes y no privativas de comunidades indígenas. Es un hecho que tanto mestizos como blancos participan de este tipo de organización y aun en comunidades o poblaciones con alta influencia urbana por la cercanía con grandes ciudades las mayordomías son parte de la vida común de las poblaciones.

El análisis de las formas de organización religiosa de una región que se caracteriza por la predominancia indígena de su población, lleva necesariamente, como a muchos antropólogos y estudiosos de lo *tradicional* y *las costumbres*, a pensar en los orígenes de este tipo de práctica y consecuentemente, a pensar en los puntos de convergencia con las prácticas pre-hispánicas de organización social. Esta tarea no resulta de suyo altamente meritoria sino por el trabajo y dedicación que puede implicar hacer una revisión más o menos exhaustiva de documentos y textos (que no son pocos) acerca de este tema tan socorrido, como el caso de Aguirre Beltrán, Alva Ixtlixóchitl, Clavijero, Foster, Cámara Barbachano, Gibson, Sahagún o Georgette Soustelle por referirnos únicamente a autores ya consagrados.²²² Sin embargo, es justo señalar los numerosos trabajos de investigación y tesis que se han realizado sobre distintas poblaciones del

²²¹ Foster, George M. (1953)

²²² Aguirre Beltrán (1952); Clavijero, Francisco Javier (1964); Foster, George M (1953) *Op. Cit.*; Cámara B., Fernando (1976); Gibson, C. (1967); Sahagún (1992); Soustelle, Georgette (1958)

Estado de México y sobre mazahuas en particular.²²³ Quiero, en todo caso, llamar la atención sobre el hecho de que las formas de organización social y los sistemas de cargos que detentan las comunidades rurales en general y las indígenas en particular, no son simplemente herencias *medievales* de la cultura europea y que se han mantenido a lo largo del tiempo por su reproducción mecánica. Es preciso reconocer que las particularidades que estas expresiones culturales presentan tienen elementos propios en cada caso. Quizá la vinculación que se establece entre los sistemas de cargos e incluso la institución del compadrazgo con las prácticas medievales europeas, no resulta tan relevante para su estudio en distintas poblaciones de México. De hecho, tal como lo señala Medina,²²⁴ la particularidad de estos eventos en mesoamérica merece una atención y un análisis que les reconozca “su especificidad histórica”.

En Pueblo Nuevo, que es el caso que nos ocupa, todos los festejos comunales son de tipo religioso: el 15 de agosto se realiza la celebración a la virgen María; el 9 y 10 de septiembre se hace una fiesta previa a la cosecha en San Nicolás, barrio que no pertenece a San Antonio Pueblo Nuevo, pero que sí forma parte de la misma parroquia; el 1 y 2 de noviembre se celebra comunalmente el día de muertos y acuden personas de los barrios y de muchos pueblos de los alrededores; el 12 de diciembre hay fiesta en honor a la Virgen de Guadalupe. Además, cada barrio tiene su celebración. Sin embargo, en este

²²³ Puede verse por ejemplo el número 14 de la colección *La antropología en México. Panorama histórico*, editado por primera vez en 1988 por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, así como los textos obligados sobre los mazahuas de Efraín Cortés Ruiz, *San Simón de la Laguna*; el de Glafira Ruiz Chávez y el de Gómez Montero que proporcionan una amplia bibliografía al respecto.

²²⁴ Puede verse Medina, Andrés (1995) y (1996) y Cortés Ruiz, op. Cit. Ambos autores dan argumentos para reconocer que cada sistema de cargos en las comunidades indígenas y rurales en México tienen sus propias formas de expresión y prácticas que evidencian el sincretismo religioso donde es posible identificar elementos que le dieron su particularidad.

trabajo se hace referencia a **dos** fiestas: la primera de ella es la de los *shísheres*²²⁵ que se lleva a cabo el segundo viernes y sábado de cuaresma. Esta fiesta corresponde al barrio de Santa Rita en donde está la capilla del mismo nombre que alberga varias imágenes de santos distintos, cada uno de los cuales tiene un dueño o mayordomo. La segunda fiesta es la del 13 de junio, día de San Antonio de Padua, patrón del pueblo y durante la cual se lleva a cabo una carrera de caballos que se conoce con el nombre de *La Cortadera*.

La razón fundamental para ocuparme de estas dos celebraciones es porque son representativas de las prácticas que se realizan las celebraciones comunales en general y, de alguna manera, las he percibido como una fuerte expresión de las formas internas de organización y ejercicio del poder al interior del pueblo, que ponen en escena y recrean los elementos ordenadores de las jerarquías y las diferencias sociales, así como los elementos de cohesión cultural que, como ya mencioné, convergen en el acto ritual. Pero también para la gente de Pueblo Nuevo son especialmente significativas pues son las mayordomías que se realizan con mayor ostentación y a las que invariablemente asisten todos los habitantes del ejido. En el caso de las mayordomías de los otros barrios, la asistencia no es tan nutrida, ni la celebración tan grande, puede decirse que son más “privadas”.

La participación en la organización y realización de la fiesta es diferenciada porque corre a cargo de los mayordomos y sus compadres única y exclusivamente. Las mayordomías en San Antonio Pueblo tienen un carácter hereditario e intransferible. Las imágenes de los santos que se veneran han sido custodiadas por los miembros de una misma familia que han pasado la

²²⁵ *Shísheres* es el nombre por el que se conoce a una familia del barrio de Santa Rita. Según ellos mismos lo señalan, así les dicen porque son “broncudos” y “no se dejan” (ver nota 228)

responsabilidad de generación en generación. No sólo es la administración de un festejo que se delega en una comisión temporal. Es asumir la obligación moral, religiosa y solidaria con el pueblo, que espera y se prepara para asistir a la fiesta y para recibir lo que los organizadores les van a dar de comer.

Por otro lado, el número de imágenes no determina el número de festividades a realizarse como en otras regiones,²²⁶ de hecho, durante la primera, son cincuenta y cuatro las personas que participan, entre mayordomos y compadres, trasladando las imágenes que cada mayordomo posee, las ceras, intercambiando collares de pan y flores y dando de comer a los que acuden a la celebración. Durante la segunda son nueve mayordomos y nueve compadres con sus respectivas familias, que curiosamente son también mayordomos de la primera. El número de celebraciones en total corresponde con el número de barrios.

Las familias participantes tanto en la mayordomía de Santa Rita como en la de San Antonio de Padua, poseen un lugar social y económicamente privilegiado en el pueblo. Todas comparten algún tipo de parentesco que es siempre señalado por dos apellidos (Maya o Cruz). Todos los mayordomos de esta celebración, son personas que han vivido fuera del pueblo, principalmente en la ciudad de México, por períodos más o menos prolongados o que incluso actualmente viven también fuera. Muchos de ellos tienen sus casas en el centro del pueblo desde hace muchos años y no en los barrios, aun cuando tengan algún

²²⁶ Ver por ejemplo el texto de Cortés Ruiz, *op. cit.* En este texto, encontré algunas diferencias y algunas semejanzas con el caso de Pueblo Nuevo. Entre las semejanzas está el hecho de la existencia de las cruces como una de las imágenes principales que son custodiadas por la iglesia y se trasladan año tras año a la capilla u oratorio de la celebración correspondiente. Un aspecto interesante es la explicación que da Cortés sobre la existencia de el gran número de imágenes que se veneran y se cuidan en relación con la costumbre prehispánica del culto politeísta, lo cual viene a demostrar que el culto a las deidades existentes para los prehispánicos sufre una especie de sustitución de sus “ídolos” por las imágenes católicas dando lugar a un tipo de culto mágico-religioso característico.

familiar o compadres en los barrios. Son las personas que ocupan también cargos de elección como Delegados Primero o Segundo. Y, principalmente, son los únicos que están en posibilidades reales de realizar los gastos necesarios para sostener las fiestas.

La celebración de la capilla de Santa Rita comienza el segundo viernes de cuaresma y se continua el sábado con una comida y un baile para clausurar. Se dice que hasta hace 15 o 17 años, la celebración era únicamente el viernes, pero se ha transferido la comida al sábado por la vigilia.²²⁷

La preparación del evento comienza dos semanas antes, cuando los mayordomos trasladan las imágenes, que han permanecido en la capilla de Santa Rita durante un año, a la iglesia principal, en donde serán custodiadas hasta su retorno. Estas dos semanas que quedan entre el traslado de las imágenes y el día en que regresan, es aprovechado por la dueña de la capilla para limpiar y pintar el recinto. Según hemos confirmado, la mayoría de los mayordomos de esta fiesta son personas que ya no viven en el pueblo, o por lo menos no permanentemente, pero cuya relación sigue siendo estrecha no sólo por ser mayordomos, sino porque todos tienen familiares ahí, así como casa o tierras que aún les pertenecen. Esto significa que el dueño de alguna imagen que no se encuentre en el pueblo el día que se llevan a la iglesia, pueda delegar esta tarea en uno de sus familiares más cercanos: padre, hermanos, tíos.

En tanto que la relación de la mayordomía con la pertenencia a una familia determinada es estrecha, por razones de la herencia, no puede realmente decirse que haya una jerarquía con respecto a los mayordomos. Hay un mayordomo

²²⁷ Todas las fiestas en esta región, además de las mencionadas en este documento, duran más de un día. Pueden celebrarse en dos o tres momentos: el primer día, se conoce como la *vispera*, el segundo es la celebración propiamente dicha y el tercero, en su caso, como el día de muertos es llamado la *"tornafiesta"*.

principal, elegido de por vida, quien será aquel que presida la procesión que lleva las imágenes de regreso a su capilla. La capilla de Santa Rita es adornada un día antes de la celebración o el mismo día muy temprano, con recortes de figuras de plástico o palomitas de maíz ensartadas en hilos que cuelgan del techo de la capilla por dentro y en el tejado hacia los árboles o postes que están cercanos. El significado que esto pueda tener es algo muy ajeno a la reflexión o a la interpretación de la gente y suele decir lo primero que se le ocurre ante la pregunta de por qué son así los adornos

... el adorno tiene el significado de la paz, el adorno de las palomas porque significa paz, desde todo el tiempo nunca ha faltado ese adorno de las palomas dentro de la capilla, porque ahí, esté uno enojado o no esté enojado, toda la gente tiene que estar ahí en paz

... ¿las palomitas? ¡quién sabe! Hace mucho que se hacen esos collares ... a lo mejor la comida o quién sabe ... a veces nos la comemos, otros las tiran, no se ... (TF)

En todo caso lo importante es la práctica que involucra a todos en la elaboración de los adornos y la preparación general de la fiesta.

La responsabilidad de esta práctica recae en el grupo de los *shísheres* que en realidad representan una familia y un barrio en el cual se ha originado la tradición o, dicho de otra manera, de donde provienen las imágenes. Los *shísheres* que, como todos en el pueblo saben, significa *gente muy broncada, que no se deja, personas aferradas*,²²⁸ son del barrio de santa Rita, en dónde se celebra la primera mayordomía del año.

²²⁸ Según los significados que nos hicieron saber los mismos *shísheres* y otras personas.

La ceremonia comienza el viernes cerca de la una o dos de la tarde, se dan cita tanto mayordomos como compadres en la iglesia para recoger las imágenes. El primer evento es la entrega de un cirio por parte del compadre al mayordomo principal. Aquí es preciso acotar que el esposo o esposa del mayordomo, según sea el caso, automáticamente tiene que formar parte del evento y asumir todas las tareas correspondientes. La entrega de los cirios es a través de un intercambio entre las personas del mismo sexo: el compadre le entrega al mayordomo y la esposa del compadre a la esposa del mayordomo.

Todos los padrinos llevan cargando la imagen, propiedad de su compadre, que generalmente está en un nicho y avanzan en una caminata hacia el barrio de Santa Rita, formando una hilera, precedida por el mayordomo principal y el cirio. El trayecto es acompañado de una banda de viento o el grupo de *jaraberos*, y a la fila “*no puede meterse cualquiera*”, sólo los mayordomos, los compadres y sus familias que se colocan al final. Una vez más no sólo se exhibe la posición privilegiada de los mayordomos de acuerdo a su pertenencia familiar y posesión de un apellido, también se remarca la situación de diferencia al no permitir que *cualquiera* se incorpore al grupo celebrante. No hay indicaciones explícitas de esa norma, es un orden a seguir y *todos* lo saben.

Al llegar, guardando el orden, todos en fila dan una vuelta alrededor de la capilla, al tiempo que la gente avienta pétalos de flores silvestres, dulces y confeti. En seguida, en la cruz sobre el techo de la capilla, se amarra la bandera nacional, que será retirada por todo el grupo al día siguiente, se celebra una misa y todas las imágenes son nuevamente colocadas en los lugares que ya tienen asignados de manera permanente, bajo la vigilancia de una persona que se encarga de indicar el lugar y forma correcta de acomodar. En este mismo lugar se lleva a cabo el intercambio de los llamados *rosarios*, que son unos collares

elaborados con flores silvestres y piezas de pan o con palomitas de maíz ensartadas en un hilo y piezas de pan también. Todos los compadres llevan sus rosarios para intercambiar y el tipo y tamaño de éstos, variará según la persona a quien se le entregará: los asignados a los compadres son de mayor tamaño e incluyen cuatro piezas de pan intercaladas entre las flores, de manera que al ponérselo al compadre queden dos panes por delante y dos hacia atrás. Los collares que se les dan a los otros miembros de las familias sólo tienen dos panes y pueden ser de palomitas de maíz en lugar de flores. Evidentemente la importancia de aquel que detenta la custodia de la imagen cuyo culto evita los castigos, que marcada por una distinción en la ofrenda.

No hay una hora establecida para el inicio y la duración del evento y de hecho, es una actividad que tiene que prolongarse hasta la noche o incluso uno o dos de la mañana del sábado, pues fuera de la capilla se quedará la gente bebiendo, conversando y participando de la quema de juegos pirotécnicos y castillos.

La comida, que tendrá lugar el sábado después de las cuatro de la tarde, es un evento destacado dentro de esta celebración ya que involucra a todos los miembros de la familia de cada compadre incluso desde la preparación.

A las ocho o nueve de mañana, todos los compadres caseros (llamados así los poseedores de las imágenes) con sus hijos varones, se reúnen en el lugar de la capilla para la preparación del espacio: acondicionar un lugar para el conjunto musical, comprar refrescos y bebidas, cubrir con zacatón el suelo para colocar una larga mesa sobre *huacales* y tablones para la comida o *comelitón*. Aquí permanecen durante gran parte de la mañana, solucionando esas tareas y bebiendo, hasta el medio día que regresan a sus casas a supervisar la comida y alistarse para transportarla, para lo cual se cuenta con camionetas *pick up* o

alguna maquinaria agrícola que, para este evento, le sirve de transporte familiar. Mientras, las esposas se dedican a la preparación de los alimentos: pollos, barbacoa de borrego, mole, arroz, tortillas, tamales.

A partir de las tres y media aproximadamente, comienzan a llegar las familias en camionetas, coches o tractores en donde acarrean las viandas y varios petates para acomodarse en el piso a lo largo de la mesa que tiene una extensión de 60 metros mas o menos. A cada familia se le asigna por acuerdo común un lugar en la mesa para que coloque a su compadre y familia, quienes se sentarán de frente a la familia de los compadres caseros. Al ocupar sus lugares, los padrinos de las imágenes, serán obsequiados con una caja de cerveza, una de refrescos y una botella de licor. Esta entrega es custodiada por el compadre que la coloca debajo de la mesa junto a sus pies y la reparte entre sus hijos y familiares. El compadre obsequiante deberá estar pendiente de cubrir cualquier baja en las bebidas y sustituirla inmediatamente de tal suerte que nunca parezca que algo hace falta.

Es de esperarse que se celebrará una misa en la capilla a las cuatro de la tarde y que el sacerdote deberá acudir. Sin embargo, ha sucedido que, por distintas razones, el sacerdote no acude o se retrasa mucho. En este caso, no es perceptible una preocupación por parte de la gente. Quienes se ocupan y preocupan de tal eventualidad son los mayordomos principales o aquellos que hicieron el trato con el sacerdote para tal evento, ya que consideran que es su responsabilidad que las cosas salgan bien. No obstante, el curso de la comida continúa sin mayor percance.

Es prioridad comenzar a repartir la comida primero al compadre, la comadre, los hijos de éstos y sus otros familiares, en ese orden, para después dar a los miembros de la propia familia y terminar repartiendo a todas las personas

que asisten para ver la celebración. Es motivo de orgullo, para los mayordomos caseros que se acerque mucha gente a recibir comida de ellos, ya que esto implica un reconocimiento de su situación social por parte de los demás.

Si bien esta fiesta no es cerrada en el sentido de que todo el pueblo puede mirar, seguir la procesión e incluso participar de la comida, si sobra después de dar a los compadres, no puede decirse que sea una fiesta del pueblo. En realidad aquí compartir la comida con los observadores es más bien una acción que legitima la detención de un estatus de mayor jerarquía con respecto a los demás. Si eso no fuese así, la exclusión de la fila de la procesión y del reparto de rosarios no tendría sentido.

Por su parte, la fiesta del 13 de junio que celebra al patrón del pueblo, San Antonio de Padua, tiene un carácter un poco más abierto ya que aparte del evento entre compadres, se da en forma de *feria*: se llevan juegos mecánicos y, más recientemente, lucha libre, se hace baile y se aprovecha, en algunas ocasiones, para realizar confirmaciones, bautizos o primeras comuniones de la gente de los barrios durante la misa.

La fiesta del *santo patrón* está precedida por la mayordomía del último lunes de mayo o el primer lunes de junio, según se ponga de acuerdo la gente.²²⁹ Esta fiesta es un preámbulo que se inicia con la llegada de hombres a caballo que no son de ahí, sino que vienen de otras poblaciones para participar en una carrera de caballos. Estas personas se unen a una especie de procesión de los mayordomos y compadres, la cual parte de la casa del mayordomo principal hacia el lugar donde tendrá lugar una comida, evento que se turna cada año: una vez le toca dar de comer al mayordomo y al siguiente año al compadre y así

sucesivamente. La procesión es acompañada por una banda de viento y al frente se va rezando y cantando, la columna va seguida por los caballos, hasta llegar al punto de encuentro, cerca de la casa que los recibirá para comer y ahí se abrazan los compadres en señal de bienvenida. Previo a servir la comida, se realiza un intercambio de collares de pan y flores, que llaman rosarios, así como de los gallos vivos que serán sacrificados durante una carrera de caballos. Estos gallos también llevan unos pequeños rosarios de pan al cuello.

En este caso, el evento de la comida no se prolonga más de dos horas, al término de las cuales todos se dirigen a una capilla cercana a una gran explanada, donde ahora hay canchas de *foot ball*. En la explanada, los de a caballo y otros mayordomos clavan en el piso la bandera nacional y se van a escuchar misa a la capilla, dónde se han colocado cirios que serán intercambiados por los compadres, quienes en mazahua se dan las gracias por participar y expresan su deseo de poder iniciar otra fiesta el siguiente año.

Terminada la misa, comienza la competencia a caballo. Los jinetes se colocan sobre su caballo por parejas, uno a lado del otro sosteniendo un gallo entre los dos, uno por la cabeza y otro por las patas. Al iniciar la carrera, cada persona tira hacia lados opuestos con el objeto de quitarles el gallo al otro, pues el premio será quedarse con el animal. Sin embargo, el resultado frecuente es el desmembramiento y descabezamiento del animal. En ese momento termina la competencia. Este evento resulta siempre muy accidentado, ya que como ellos mismos señalan, la gente no llega en “su juicio”, siempre han bebido pulque o cerveza antes de comenzar.

²²⁹ El día en que se llevará a cabo esta celebración puede cambiar dependiendo de lo que se acuerde en una reunión con los fiscales y el sacerdote, momento en el que también se decide sobre los pormenores del menú o detalles de organización.

Al finalizar se levanta la bandera y los participantes a caballo se retiran. En todos los casos la ocupación espacial durante las celebraciones está de alguna forma predeterminada por el evento mismo. El ritual, desde el primer preparativo hasta las comidas, tiene sus lugares de realización que se convierten en espacios privilegiados durante el acontecimiento: la capilla que resguarda las imágenes, la fila que no debe ser violada por *cualquiera*, el límite de tres metros para compartir entre iguales la comida. El ritual irrumpe la continuidad temporal para dar paso al recuerdo y al afianzamiento del pensamiento y el sentir de los hombres religiosos o no religiosos acerca de las diferencias: los espacios limitados en oposición a los espacios comunes; los compadres y aquellos que sólo observan y atestiguan; los que dan comida y los que reciben. Por supuesto esto no significa una lección por parte de los *elegidos*, es sólo una forma más de desplegar un orden de cosas. En tanto que el conocimiento de sentido común sobre la vida misma se da por medio de la experiencia (vivida y transmitida) y el sentido sobre ella, se mantiene y alimenta por los mecanismos discursivos que la justifican.

6.3 TIEMPO Y TRADICIÓN

*El Tiempo del origen de una realidad, es decir, el Tiempo fundado por su primera aparición, tiene un valor y una función ejemplar; por esta razón el hombre se esfuerza por reactualizarlo periódicamente por medio de rituales apropiados. Más la <<primera manifestación>> de una realidad equivale a su **creación** ... reencontrar el Tiempo del origen implica, por consiguiente, la repetición ritual del acto creador de los dioses ... Una fiesta se desarrolla siempre en el Tiempo original. Y es precisamente esta reintegración del Tiempo original y sagrado lo que diferencia el comportamiento humano **durante** la fiesta del comportamiento de **antes** o de **después**.*

Mircea Eliade²³⁰

Los habitantes de esta región no alcanzan a ubicar el origen de la práctica de las mayordomías y tal pareciera que en general no hay una preocupación por saber o recordar desde cuando se llevan a cabo. Después de todo, la memoria colectiva es una memoria viva que adquiere sentido desde el presente y actualiza permanentemente las prácticas. De hecho, *“lo tradicional recupera de sí los elementos que le permitan vivir en el presente. Esta actualización de la tradición establece la temporalidad necesaria en el olvido de la relación pasado/presente, estimando necesaria la actualización como un recuperación de las prácticas*

...”²³¹ Así, el recuerdo se extiende hasta donde la memoria permite ubicar, quizá, los relatos familiares. Algunos mayordomos dicen al respecto:

En esta fiesta, ya ves, nos juntamos como 50 compadres, así en la vil tierra, hasta la dueña de la capilla y todos los santitos somos diferentes dueños, o sea, yo tengo un santito que dejó mi mamá, es una cruz que tiene más de cien años, que fue la primera cruz que llegó a esta capilla, según me decía mi abuelita, entonces de ahí están los famosos shísheres que somos nosotros, esa capilla es de los shísheres, los shísheres son de la familia de los Mayas y los Cruz, yo vengo de un shíshere que es mi papá.

Bueno sí ... esa cruz fue la primera y por eso el señor debía ser el mayordomo principal, pero se escogió a su tío porque siempre está aquí, pero casi los santitos tienen mucho tiempo aquí, desde los papás o los abuelos de nuestros abuelos ... no sé mucho tiempo ... (TF)

No es importante saber cuando se origina la práctica, para los habitantes de Pueblo Nuevo, lo importante es que existe y pervive, como algo que es parte de un presente largo, prolongado, sin límite temporal, como algo que da sentido a su *ser del pueblo*, que permite una continuidad de su identidad, a pesar de las transformaciones o de la pérdida de la forma en el vestir o la lengua, porque es reactivada y recuperada por la memoria colectiva en cada representación.

A mi me da mucho gusto que sigan estas tradiciones porque yo por ejemplo le digo a una niña *ana chuni nana* ... y me dice su mamá: ‘ya no sabe mazahua’ ¿cómo que ya no sabe? ... ya no quieren hablar, ya no les enseñan ... yo entiendo toda la mazahua, si están platicando en mazahua yo les contesto en español, pero todo entiendo y me dicen:

²³⁰ Eliade, Mircea (1994)

²³¹ Pérez Taylor, Rafael (1996:35)

‘cómo voy a creer que tú que no has vivido aquí desde hace mucho tiempo y entiendes’, pues no se si será una herencia de mi papá o qué. (TF)

Las mayordomías son instituciones altamente respetadas. Se tiene la convicción de que si un mayordomo decide dejar el cargo, sin importar las razones que para ello pudiera tener, el castigo esperado es el de la muerte. Es acaso la presencia del elemento profano que, vestido de un poder mágico religioso, otorga a la divinidad o divinidades la posibilidad de decidir sobre el futuro de los seres humanos y al que hay que “tener contento” a través de los cultos y las ofrendas.

Acá tenemos la creencia de que si se quiere dejar el santito se muere uno, como el cuñado de mi hermano que lo dejó porque cambió de religión y se lo pasó a su mamá ... a lo mejor es una coincidencia pero siempre pasa algo y por eso es importante que se siga haciendo la celebración. (TF)

Los mayordomos y los compadres saben que tienen y asumen la obligación de estar no sólo cada año en el evento, sino también de preparar la comida de manera vasta y ostentosa para los demás. A su vez, el pueblo sabe que esto sucederá, estarán presentes, testigos y vigilantes del inicio de un nuevo ciclo festivo que, independientemente de que presente ciertas modalidades, siempre ha sido *la* fiesta de Santa Rita o de San Antonio en Pueblo Nuevo, como una objetivación real de la memoria colectiva que es permanentemente reactivada.

Esposo.- Antes, ya sabes, puro chupar y beber, pero ahora como hay mucha gente que ha vivido en México o está allá, pues practican deporte y han traído lucha libre, es muy bueno y los muchachos y no tan muchachos participan y les gusta ver y también luchar ... Los bailes igual, antes eran tradicionales, con los *jaraberos*, ora ya son de conjunto y hasta se cobra el baile ... los juegos mecánicos antes, le estoy hablando de hace 30 o 35 años, eran los caballitos pero de esos que dan vuelta si se empujan y luego hay que subirse, ahora tienen motor y funcionan con electricidad ... ahora ¡puras sillas voladoras!

Esposa.- Cuando termina la misa ya se hace el *conmelitón*, se forma una mesa como de 60 metros ¿te acuerdas? Con huacales y como se pueda levantar, le ponemos manteles eso sí, pero yo recuerdo que antes llevaban petates, cada quien el suyo y se sentaban alrededor y cada quien llevaba su comida y le daba a su compadre ... Ahora también, pero ya se adaptó a poner unos huacales con tablas y ya cada quien acomoda a sus compadres ... nos dan como unos tres metros más o menos a cada compadre pa'que se siente con su familia y de ahí después de darle de comer a los compadres se le da de comer a toda la gente que va aunque no sea invitado a los que uno quiera darles ... antes tenía uno que llevar suficientes platos de vidrio, no desechables, se veía mal, ahora ya se permite porque ya, para que no se pierdan o no te los regresan ...

Esposo.- Dentro de esta tradición, mi tío Felipe es el mayordomo principal de esa fiesta y le decía yo a él ¿por qué no echamos cemento y nos cooperamos todos ... y la dueña de ese terreno de la capilla no permite que se eche cemento ... es una señora de unos 90 o 95 años - tú la ves - quiere conservar la misma tradición y siempre se barbecha antes ... ahora ya últimamente se ha echado zacatón para que no se levante y para esa fecha siempre barbechan porque la señora dice que así debe ser y entonces la tierra está floja pero ahora, con zacatón se ha quitado un poco la tierra y luego los chamaquitos que andan corriendo ahí con los perros porque eso sí, perros no faltan, perros y niños ...

Esposa.- Darle de comer a una persona no es darle nomás un taquito, hay que ponerle bastante en su plato...

Esposo.- Mi mamá era vasta ...

Esposa.- yo le digo a su hermana que me busque siempre unas señoras para que me ayuden porque hay que matar animales y tener todo listo, se matan pollos, guajolotes y borregos

Pregunta.- ¿Y por qué los collares son de diferente tamaño?

Esposo.- En esas fiestas, al compadre mayordomo le dan collar de pan más grande con cuatro piezas, mi papá manda hacer un costal y te quedan así: dos adelante y dos atrás y para las otras personas de la familia son más chicos o sea, sencillo, no tan grande, pero a todos los de la familia se les da. (TF)

La condición hereditaria del cargo implica también un elemento fundamental de continuidad en la práctica que obliga a sus detentores a no romper los lazos con su región aunque hayan salido a vivir a otros lugares desde hace muchos años.²³² En este caso, los mayordomos en Pueblo Nuevo son poseedores en un doble sentido: de las imágenes sagradas que se veneran y a quienes se festeja y de un compromiso que tiene que ver con una posición privilegiada dentro de su comunidad en tanto que todos ellos son herederos de *los santitos* que siempre han estado en posesión de su familia, pero también, son personas que económicamente tienen un nivel mayor que el resto de la población del lugar.²³³

²³² Es importante subrayar que algunos de los mayordomos de Pueblo Nuevo son personas que ya no viven ahí, aunque tengan o no familiares o pertenencias: casa, tierras. Pero, por lo general hay algún vínculo con la tierra o algún familiar cercano (padres, hermanos, hijos), de manera que la gente se ve obligada y profundamente comprometida a regresar por lo menos en la fecha convenida para las celebraciones religiosas. Es una responsabilidad ineludible.

²³³ De entre los distintos factores de la migración a las ciudades, pero sobretodo de permanencia prolongada fuera del pueblo (por muchos años o por el resto sus vidas), se haya el hecho de tener a la mano la posibilidad económica de sostener un buen nivel de vida y de estabilidad social fuera de su pueblo, para que quienes están en esta situación no decidan finalmente regresar a vivir. Sin embargo, no todos los que han estado fuera de pueblo trabajando o viviendo, se quedarán para siempre a vivir en las ciudades o en otros lugares a los que han llegado.

Cuando una persona mayor supone que está próxima su muerte, decide en cuál de sus hijos varones deberá recaer la mayordomía. Los criterios de selección pueden variar: al hijo mayor, a aquel cuya esposa también asuma como propio el compromiso, se excluye al hijo que ya tiene otro cargo similar, se excluye a las hijas mujeres si hay hijos hombres, etc. Pero lo importante es que se continúe con la posesión de la imagen por la misma familia.

No sólo la posesión de la imagen o imágenes que se resguardan es heredada, también el padrino de esa imagen recibe por herencia este compromiso. La relación de compadrazgo establecida para este fin, entonces, es también la continuidad de una relación familiar que se erige por encima de la elección de los involucrados y que ha de conservar una relación de parentesco inviolable a voluntad. Y si bien esta relación, a diferencia de lo que sucede con la elección de compadres para otros fines (bautismos o bodas),²³⁴ algunas veces, poco tiene que ver con el establecimiento de lazos afectivos o de convivencia cercana entre los compadres, no es posible eludir el cumplimiento del compromiso de llevar la imagen a la iglesia principal, regresar con ella a la capilla, intercambiar collares de pan y flores, llevar las ceras y compartir la comida cuando es la fiesta de la capilla de Santa Rita o de San Antonio de Padua. En este caso el compadrazgo y la figura del compadre se hallan unidas a la imagen o cruz objeto del culto. Atender al compadre y ofrendarle una comida especial, así como la entrega e intercambio de rosarios con su familia, es como transferir a su persona la propiedad mágico religiosa que posee la imagen y, por

²³⁴ Esta observación resulta especialmente interesante, ya que, los compadres de imagen son relaciones heredadas y no escogidas. A diferencia de los compadrazgos que se establecen a partir de una libre elección, estos representan más la detención y continuación de una relación de parentesco que hay preservar. En los últimos años, quizá a partir de 1997, fecha en que llegó un sacerdote joven y muy dedicado a promover los bautizos, los casamientos religiosos e incluso la celebración de misas de 15 años entre la gente de los barrios, que poco van a misa, se ha promovido un poco más también el surgimiento de los padrinos para estos eventos.

tanto, darle a la relación un sentido de compromiso sagrado. Esto es muy significativo cuando se observa que la relación de amistad es casi nula entre muchos de estos compadres “pre designados”, incluso, puede pasar la celebración y la comida sin que se establezca entre los compadres algún tipo de conversación que no tenga que ver con el evento.

La secularización que de origen definiera a la modernidad como proyecto de vida,²³⁵ a simple vista, no parece dar elementos para explicar las prácticas religiosas y económicas de la vida rural en *mesoamérica*, independientemente de que se trate de indígenas o de mestizos: encaminar el ahorro durante largos períodos de trabajo para las celebraciones, el despliegue de enormes recursos materiales y de gente que participa gustosa en las tareas de preparación, la espera continua de los eventos.

Sin embargo, la continuidad y vigencia de estas *tradiciones* religiosas llevan implícita una serie de formas que pueden identificarse como una combinación de acciones *racionales* con arreglo a valores y a fines²³⁶ que le otorgan a la gente sentido de pertenencia, solidaridad y compromiso, como es justamente la obligación moral de cumplir con el evento y ahorrar para ello. Al mismo tiempo sin embargo, la vida cotidiana de la gente está plagada de prácticas que poco tienen que ver con el cálculo racional de los recursos materiales y económicos con que se cuenta para vivir o, mejor, para sobrevivir: vivir al día, gastar en fiestas, en regalos, dejar pasar el tiempo conversando en el camino, en las esquinas, mientras se espera el camión. Las relaciones sociales y los beneficios sociales o económicos que se demandan de los órganos gubernamentales se realizan con base en el entendido de que es más importante

²³⁵ Touraine, Alan (1994)

²³⁶ Weber, Max (1971:20)

una buena relación con los representantes de la autoridad, a través de la influencia de algún pariente o amigo e incluso, con una compensación material que abra posibilidades de negociación.

Evidentemente hay cosas y acciones que seguirán sosteniéndose como parte de ser mexicano, mazahua o miembro de cualquier otro grupo social o cultural específico ya sea en el medio rural o en el medio urbano. Sin embargo, para mediados de 1998 fue posible percibir la presencia de mucha más gente joven, adolescentes que viven en la Ciudad de México y asisten con sus padres o abuelos a los festejos, pero que no se involucran demasiado en los eventos.

Perecen simples espectadores que han puesto una distancia no sólo espacial, sino generacional y cultural entre lo que sucede “dentro” de la celebración y lo que ellos “ven” desde fuera. Muchos de ellos no aceptan ser de ahí, son de México y van de visita. No tienen muy claro si ellos estarán o no en posibilidades de heredar el compromiso y no se muestran demasiado interesados en entenderlo.

Para estas nuevas generaciones, la relación con el lugar de origen de sus padres es endeble y se sostiene porque son los adultos que nacieron allá quienes sirven de lazo y conducto para llegar y participar en las fiestas comunales. Aunque algunos de estos jóvenes hayan nacido en el pueblo, el haber crecido fuera de él, hace que para ellos, la asistencia al festejo resulte más un espacio de recreo que les permite descansar de las actividades laborales urbanas. Cuando se les cuestiona por qué asisten y si lo seguirán haciendo cuando sus padres ya no vivan, la reiterada respuesta es siempre ambigua o francamente eludida. Pero algo mucho más significativo es que las referencias al pueblo, sus fiestas, sus casas, su gente, son siempre en tercera persona porque pertenecen al “pueblo de mi abuela” o “el pueblo de mis padres”.

Han pasado a formar parte, por decirlo de alguna manera, de un conglomerado mexicano que trasciende lo étnico y que ha sido “desindianizado” por medio de un proceso de incorporación a la vida urbana, de la capital del país, en donde el sentido de lo nacional y de ser mexicano se vive día tras día en la lucha por los espacios de trabajo, por la convivencia con los iguales, que ya no sólo son los del pueblo de los padres o abuelos, sino que son los *otros* comerciantes ambulante y los *otros* vecinos urbanos. El lazo de pertenencia étnica quizá deje de tener significado para la generación que se convertirá en el puente que separe lo rural de lo urbano, lo étnico de lo nacional, lo indígena de lo no indígena, lo atrasado de lo moderno, lo viejo de lo nuevo.

7. REPRODUCCIÓN Y CAMBIOS CULTURALES

“... la vida se construye en el movimiento de su destrucción, se organiza en el movimiento de su desorganización. Las destrucciones y desorganizaciones no son compensadas solamente por los nacimientos y las regeneraciones; las muertes no sólo nutren nuevas y distintas vidas: llevan en sí virtudes organizacionales (...) Las destrucciones, desorganizaciones, antagonismos, excesos forman parte de bucles que por naturaleza son desintegradores / reintegradores, desorganizadores / reorganizadores, dinámicos / reguladores”.

Edgar Morin²³⁷

Reproducción y cambio para explicar los procesos de pervivencia de las culturas, aparecen como caminos excluyentes de la vida social. No obstante, como señala Morin²³⁸, en la naturaleza, la vida y la muerte, la organización y la desorganización, los acuerdos y los antagonismos, no sólo de los organismos biológicos sino de las acciones, relaciones e interacciones humanas son posibles gracias a su condición de permanente movimiento.

Para la comprensión de la vida social como proceso continuo y en constante movimiento, es preciso partir de que el conocimiento de la sociedad, como realidad observable, no tiene necesariamente que ajustarse a las

²³⁷ Morin, Edgar (1997)

²³⁸ ídem

formulaciones teóricas que aspiren a la producción de normas inamovibles y leyes de comportamiento social. Para establecer un acercamiento con este observable hay que tener en cuenta que, por un lado, la realidad se presenta ante nosotros como la interpretación de una previa interpretación de los sujetos que la han vivido. Asunto que tiene una alta implicación de incertidumbre en tanto que la existencia de esta realidad puede quedar en entredicho como algo realmente existente. Sin embargo, esa realidad convertida en observable siempre es susceptible de propiciar un diálogo entre sus protagonistas y sus intérpretes. Por otro lado, esa realidad es difícilmente *aprehensible*, sin una comprensión de las interpretaciones subjetivas de los individuos que la conforman. Si bien Gellner llega a exponer ampliamente su desconfianza hacia la posibilidad interpretativa de la antropología sobre los sentidos y significados de los otros al señalarla como un intento de una “hazaña ardua y acaso hasta peligrosa”, especialmente ante el riesgo de que alguna de las versiones interpretativas “... nos dej(e) preguntándonos si se nos ha ofrecido una explicación de orden social o meramente una descripción de la atmósfera de ese orden social”,²³⁹ la comprensión se presenta como una necesidad de conocimiento interpretativo, a partir del cual hallar el sentido de las acciones humanas. La vieja polémica acerca de la científicidad de las disciplinas humanas y sociales no ha devenido necesariamente anacrónica. De hecho, su vigencia obliga, en la mayoría de los casos, retomarla y darle sentido ante investigaciones donde el contacto estrecho con los sujetos que conforman una realidad específica, es parte imprescindible del trabajo antropológico.

De acuerdo con esta consideración, hay dos cuestiones importantes que no pueden eludirse si se quiere hablar de reproducción y cambios culturales: a) por

²³⁹ Gellner, Ernst (1997:45)

qué es importante tratar de entender los cambios culturales y cómo abordarlos en dos planos, a saber, en un nivel “micro” o “local” y en una dimensión “macro” que puede ser regional, nacional o mundial y, b) la posibilidad efectiva de ser capaces de comprender e interpretar el sentido de las acciones humanas en ambos planos.

Respecto de la primera cuestión, es pertinente acotar que, explicar los procesos de cambios culturales en las sociedades actuales es mucho más complejo que pensar que las personas, en este caso indígenas, arrastran consigo una carga de tradiciones que no les abandonan y que son reproducidas de manera estática y mecánica o, que para lograr sobrevivir, pierden completamente sus formas y estilos de vida originales de manera violenta y a causa de las modernas formas de homogeneización cultural (medios de comunicación, educación). Ambas cosas son parcialmente ciertas, hay resignificaciones y hay incorporación de elementos de la vida pública y valores translocales que penetran a través de los medios electrónicos como la televisión, la radio o por las experiencias del contacto con los otros. Y quizá, como señalara Lèvi-Strauss respecto de la ubicuidad de lo occidental en el mundo: "... esta adhesión al género de vida occidental, o a alguno de sus aspectos, está lejos de ser tan espontánea como a los occidentales les gustaría creer. Resulta menos de una decisión libre que de una ausencia de opciones."²⁴⁰

No obstante, lo occidental es una realidad, y ha sido una formación occidental la que ha permitido dar cuenta de todas estas situaciones. Además, precisamente porque la cultura fluye en tantas direcciones, su estudio requiere de no perder de vista que el ser humano no es pasivo y la cultura, por tanto, es

²⁴⁰Lèvi-Strauss (1997:324)

igualmente transformación que incorporación constante de actores, significados y símbolos en constante movimiento.

En la actualidad, quizá resulte válido, si no cuestionar la idea de las imposiciones coloniales o el sometimiento forzoso de las sociedades menos desarrolladas, sí pensar más detenidamente en la forma que los grupos sociales manifiestan un deseo *voluntario* de cambio que les permita formar parte de la cultura occidental, incorporar a su forma de vida lo que de placentero les proporciona la modernización (técnica) y, cómo también hay un desplazamiento y una transformación de las formas tradicionales en aras de la modernidad. No resulta fácil sostener de entrada que hay voluntad de cambio, especialmente ante el discurso tan arraigado de las imposiciones y embates culturales. Sin embargo, es importante no entender lo voluntario como una acción deliberadamente negativa hacia lo que se hereda y a lo que ha sido recibido como parte de una cultura, sino como producto de un proceso más complejo de interacciones no sólo entre grupos, sino entre individuos que forzosamente incorporan y resignifican (adoptan y adaptan) elementos de diversas culturas que comparten. La resignificación entendida, en este sentido, como una forma de participación de otros mundos o sistemas de vida junto con los elementos de la cultura propia y las experiencias de los sujetos, es algo que resulta fácilmente perceptible en acciones tan triviales como el uso de aparatos electrónicos en regiones donde no hay servicio de luz eléctrica, la incorporación de alimentos que, junto al consumo de productos tradicionales o en lugar de ellos, le dan sentido a las formas de consumo por ejemplo o, la participación de grupos musicales que utilizan tecnología moderna en alternancia con la música tradicional de la región. Pero no sólo formas de cultura objetivada en productos consumibles como los alimentos, la ropa, los automóviles o el uso de maquinaria moderna y productos

químicos para la producción agrícola pueden verse como formas de resignificación, también la moralidad, las expectativas, en general las actitudes ante la vida adquieren sentidos variados y están conformadas por elementos que difícilmente pueden calificarse como tradicionales o modernos de manera excluyente. Las formas culturales se presentan altamente complejas en sociedades que, como la nuestra vive a la vez en la marginación social y económica, pero que participa, al mismo, tiempo de manera activa en las formas más modernas de la producción y del consumo.

Entre los mazahuas de pueblo Nuevo, las manifestaciones de cambio son expresadas y sentidas de distintas formas y a distintos niveles, desde el arreglo de las casas, modificación en las construcciones, formas de alimentación, hasta la introducción paulatina de las formas de organización y administración crecientemente racionales que se van imponiendo.

Cuando el profesor Fernando dice: “yo siempre asesoré que si se quería ver el cambio, no se viera color, ni condición, ni amistad para ayudar a la gente” está haciendo una clara alusión al rompimiento de una forma de ejercicio del poder que hasta entonces había permitido a un grupo específico del pueblo, mantener su hegemonía.

De la misma manera, la actual forma de elección de autoridades locales resulta un buen ejemplo de esto:

Votan todos los que tienen credencial de elector. Antes cuando no había pues así nomás votábamos, eso fue modificación interna del pueblo para que no se metieran los que tienen sub delegación y que no vengan de México aunque sean de aquí, pero no viven ya, aunque sean originarios pero ya no son vecinos, sólo visitan de vez en cuando pero ya no es lo mismo saber problemas que tiene el pueblo o de sus

necesidades, para apoyar o elegir delegado que nos apoye en algo. No tenemos urnas, en forma de urna se ponen 2 cartones o cubetas de esas grandes de veinte litros y del color que te toque se pintan y vienen los del ayuntamiento y toman cartas en el asunto para cuantificar cuantos votos lleva cada color, para ser legal esto, hacen actas de ganancia, según a favor de quien sea inmediatamente le dan posesión y después lo dicen cuando es la toma de protesta en San Felipe, porque ya es a nivel de municipio, citan a todos los delegados tal día en el salón del cine, toman protesta todos, para aprovechar, todos verdad, ya en el momento que ya usted fue elegido delegado municipal de su comunidad, ya aquí le dan la delegación, las llaves que le corresponden, si es una mesa, si es una silla o no es nada y ya desde aquí entra en funciones y el que ya va de salida desde ese momento se despide.

Nosotros no manejamos dinero, el comisariado ejidal se elige de manera parecida, pero sólo elegimos los ejidatarios (419 ejidatarios) la mayor parte no son ejidatarios pero también hay 2 partidos, priístas, hay panistas, pero los delegados no son por partidos pero es parecido porque tal grupo quiere su delegado y grupo también, porque si unos dicen que usted no me parece que sea, usted no me cae, mejor yo pongo a uno que si me gusta. Por lo regular son dos candidatos. El delegado con el comisario deben ser unidos para el trabajo pero puede ser que si no se llevan cada quien agarra por su lado. El comisariado ejidal resuelve conflictos entre ejidatarios por ejemplo, límites deslinde de terrenos, que no quieren dejar las besanas, que me traspasaste y el comisariado ejidal puede levantar actas de acuerdos, y el delegado sólo lo civil y si entre ejidatarios, si hay delitos

Los problemas conyugales de golpes por ejemplo se ven tanto en la delegación como en el municipio, por ejemplo, si van directamente a ver al síndico pues allá resuelven, pero el delegado tienen autoridad para resolver estas cosas. Como orita que acabo de arreglar con estas personas que me las manda el síndico interino ayer para que los atienda:

(lee un documento)

“Sr. Delegado Juan Remigio de Jesús, le pedimos de la manera más atenta de atender al ciudadano Alejandro Maya García quien fue agredido físicamente y se le robó la cantidad de \$1,000 por los sujetos

Antonio Ignacio y Alfredo Ignacio y otro sujeto que le apodan el licenciado ...”

En casos como éste, allá me lo están pidiendo y eso es una autorización y si no llegaran a un acuerdo les mando para allá con un escrito.

Aquí atendemos cosas pequeñas, si la cosa es más grande, yo no más llamo por teléfono, policía municipal, policía del estado, tengo dos presos vengan por ellos ... (EHC1)

Existen mecanismos por medio de los cuales las culturas dominantes difunden una forma de ser y de pensar. La escuela y los medios masivos de comunicación como la radio y la televisión que han alcanzado gran número de lugares alejados de las ciudades, son ejemplos incuestionables de las formas de difusión de valores socialmente legitimados, de estilos de vida y hasta de decisiones políticas. Son formas que rebasan fronteras para alcanzar enormes cantidades de personas y sociedades distintas al mismo tiempo. Sin dejar de señalar, por supuesto, la cibernética y todas las formas sofisticadas de tecnología que en la actualidad *unen* al mundo o, por lo menos, a ciertos sectores de la población mundial a través de lenguajes compartidos. Esto no significa sin embargo, que la incorporación de las sociedades a la modernidad o la adopción que se hace de los bienes simbólicos y materiales que la representan, lleve a la uniformidad total. No. La dicotomía tradicional/moderno, da escasamente cuenta del significado real de ambas situaciones y de cómo se presentan en la sociedad actual. Pero también obliga reconocer que los conflictos y las contradicciones más trascendentes en las sociedades actuales no son necesariamente sólo de frente a occidente o hacia el exterior. Es al interior mismo de los grupos sociales o de las sociedades mismas, donde estas contradicciones resultan más relevantes y con mayor alcance. Especialmente cuando las diferencias sociales y

económicas son tan acentuadas que el acceso a los bienes de consumo (material o simbólico)²⁴¹ es altamente diferenciado como en el caso de México. En este mismo sentido, los cambios culturales no aparecen como transformaciones fácilmente perceptibles, especialmente si tomamos en cuenta que las experiencias de la vida diaria permiten a las personas dar sentido a sus acciones y en general a su estar en el mundo: “tantito que estamos cambiado”, cuando en realidad las grandes transformaciones culturales se van evidenciado imbricadas en las acciones de la vida diaria, incuestionables y sutiles, como cuando alguien cuenta que:

“la gente habla de otra forma cuando se va, ya te platican cómo es México, cómo es Cuernavaca, cómo está allá, bueno hasta sus casas cambian, les dan otro diseño, mi hijo, por ejemplo hizo un diseño de una cocina que lo trajo de allá porque trabajaba en un restauaran, la barra la hizo de pura madera con unos barrotitos, con abajo sus cajones, sus puertas de frente, ¡bueno! ¡bueno! algo diferente”.

Ante la idea arraigada de que los cambios culturales son expresiones de la pérdida de costumbres y tradiciones, se piensa en una especie de “sustitución” mecánica de formas. Aun desde perspectivas que tratan de explicar las acciones colectivas y los movimientos sociales, es posible señalar, tal como lo sugiere Daniel Bell, que “... las estructuras de una sociedad – los modos de vida, las relaciones sociales, las normas y los valores – no se trastocan del día a la noche. Las estructuras del poder pueden cambiar rápidamente: llegan nuevos hombres,

²⁴¹ De hecho diferenciar entre material y simbólico en cuanto a los bienes que satisfacen necesidades básicas o superfluas es sólo una forma de enfatizar que hay bienes de consumo que sí cubren necesidades básicas, mientras que otros tienen una función que alimenta el ego o exalta las diferencias de clase. Visto desde esta última posición, es posible señalar que todos los bienes materiales cumplen también una función simbólica, dependiendo de los consumidores. Por ejemplo, la necesidad básica de la alimentación es cubierta de distintas formas dependiendo del acceso (siempre diferenciado) que se tenga al satisfactor alimentario.

se abren nuevas rutas para el ascenso social, se crean nuevas bases de mando. Pero tales alteraciones espectaculares son, en gran medida, una circulación de élites. Las estructuras de la sociedad cambian mucho más lentamente, sobre todo los hábitos, las costumbres y los modos tradicionalmente establecidos. (...) Hasta cuando el orden político es derribado por una guerra o una revolución, la tarea de edificar una nueva estructura de la sociedad es larga y difícil y debe, necesariamente usar los ladrillos del viejo orden.”.²⁴² Sin embargo, entre algunas familias del pueblo se evidencian aspectos que, pudiendo ser clasificados como expresiones tradicionales de una cultura, son sustituidas por aquellas que ofrecen la vida urbana, las necesidades de movilidad física por el trabajo o simplemente por las imágenes de lo nuevo y del progreso y la facilidad que estas situaciones proporcionan a la vida de las mujeres. Un ejemplo interesante de esto, es la llegada del molino de nixtamal al pueblo; el uso de esta tecnología está ampliamente difundida en la población y la gran mayoría de las mujeres prefieren ir al molino a que les preparen la masa para las tortillas, que “quebrar el maíz” en el metate. Las costumbres alimentarias me parece que son de las expresiones más elocuentes de estos procesos de cambio que sí tocan estructuras profundas y crean y recrean hábitos que se van acomodando a la vida cotidiana, aunque no siempre, necesariamente con consecuencias positivas. Actualmente los *patrones* –si así pudieran llamarse- de alimentación mazahua, distan mucho de tener un arraigo cultural y local que los distinga. Y si algo aparece profundamente deteriorado y digno de atención son justamente las costumbres de consumo alimentario que se sustentan básicamente en la ingestión de alimentos “chatarra”: galletas y pastelillos empacados, frituras y refrescos embotellados,

²⁴² Bell, Daniel(1989:21)

muchas veces como sustitutos del desayuno o la comida principal.²⁴³

Los elementos que identifican los cambios y los “pasos” de lo atrasado a lo moderno son menos mecánicos y lineales de lo que parecen ser. Obviamente los cambios en este sentido se entienden como una serie de transformaciones que siguen derroteros que apuntan de lo menor a lo mayor, de lo bajo a lo alto, de lo pequeño a lo grande, del atraso al desarrollo. Resulta prácticamente imposible pensar en algún cambio cultural o social que se diese en detrimento del desarrollo y del avance de los grupos y los seres humanos.²⁴⁴ Es una obviedad señalar que los cambios sociales siempre implican un paso más hacia el desarrollo; se da por descontado cualquier cuestionamiento a una idea contraria. Pero, más allá de si estos beneficios del desarrollo son efectivamente siempre positivos, es un hecho que muchas de las acciones humanas tanto a nivel personal como colectivo tienden a salvar los obstáculos que pudieran darse en este camino. Es incluso parte del sentido del actual “sistema mundo”, como señala Wallerstein,²⁴⁵ la constante lucha de las sociedades y de sus diferentes sectores por alcanzar la modernización y los beneficios del desarrollo técnico y económico de las sociedades modernas. De hecho, una característica importante de las sociedades latinoamericanas es su enorme mestizaje no sólo *biológico* (excepto para algunos grupos muy bien definidos)²⁴⁶ sino en todos aquellos aspectos que le son muy propios, como formas de expresión o de alimentación, por señalar algunos más o menos evidentes. Y más allá de su especificidad regional, la nuestra es una sociedad que forma parte de la complejidad mundial.

²⁴³ Este aspecto se aborda en Chávez, M.E. (1993)

²⁴⁴ A pesar de que la idea del desarrollo y el progreso implican en lo general un beneficio para la humanidad, se reconoce que, por lo menos desde el punto de vista de la ecología, la industrialización y la producción agrícola intensiva han tenido efectos negativos en la naturaleza y por consecuencia en los seres humanos.

²⁴⁵ Wallerstein, Immanuel (1998)

No sólo cumple su papel en el orden económico mundial, sino que participa, desde las subjetividades de todos aquellos que la conformamos, como parte de occidente. Hay, por así decirlo, por parte de miembros de nuestra sociedad, una forma específica y particular de recibir la modernidad y sus beneficios, sin por eso dejar de ser lo que se ha sido o despojarse de propio, lo tradicional, lo local. Y no por eso debe entenderse que sólo es importante exaltar el apego a la herencia mexicana como una bandera de identidad. Es un asunto que va más allá de una decisión arbitraria sobre la pertenencia a un país, a una nación o a una cultura. Tiene más que ver con lo que Bourdieu²⁴⁷ llama *estructuras estructurantes* que determinan estilos de vida, gustos y elecciones, *habitus* que conforman imaginarios sociales (o imaginarios que conforman *habitus*), representaciones sociales que dan continuidad y movimiento a las culturas, a los grupos humanos. Son también, de alguna manera, como señalara García Canclini²⁴⁸ culturas en donde las mezclas de lo tradicional y lo moderno, lo culto y lo popular más que representar dualidades conforman *culturas híbridas*, bases culturales heterogéneas que permiten hacer a un lado maniqueísmos en la interpretación de sociedades complejas altamente occidentalizadas y con profundas raíces indígenas, donde la mezcla y la resignificación constante de lo propio y lo otro es parte de una forma de vida que se conforma a través de las experiencias que tienen las personas en su vida diaria. El uso de aparatos modernos como la televisión, la vídeo reproductora e incluso la computadora, en comunidades rurales, no necesariamente implica un abandono de las expresiones comunales de carácter religioso o un cambio en el tipo de relaciones familiares y

²⁴⁶ El caso de los mormones en Chihuahua pudiera ser un ejemplo de grupo que se ha mantenido sin mestizaje racial o cultural.

²⁴⁷ En Bourdieu, Pierre (1991) y (1988)

²⁴⁸ García Canclini (1990)

patrimoniales²⁴⁹ que imperan en amplios sectores de esta sociedad. Las expresiones de las formas de vida más modernas como los equipamientos tecnológicos en viviendas tanto rurales como urbanas, la compra y posesión de camionetas y automóviles, el uso de cierto tipo de ropa e incluso el consumo de alimentos que reflejan más una carga de carácter simbólico y cultural que una correspondencia con el poder adquisitivo de las personas, son ejemplos de cómo se puede incorporar a las costumbres y tradiciones consideradas eminentemente locales o regionales, una serie de elementos de diversa índole (materiales o ideacionales) que se adecuan y resignifican en la vida común de los individuos.

Una tendencia que ha resaltado y se impone en las más actuales formas para explicar el proceso de mundialización de estilos de vida y la incorporación de las sociedades y grupos diversos a las grandes estructuras económicas y culturales de la actualidad, es la alusión a los enfoques sistémicos que, desde distintas perspectivas, se han incorporado a los discursos sociales para tratar de explicar las articulaciones más complejas del ahora llamado *sistema mundo*, *economía mundo* o *aldea global*. Por una parte, el rechazo a entender lo social como un sistema fue motivo de amplias discusiones de carácter teórico en las ciencias sociales, especialmente ante la propuesta sostenida desde Bertalanfy,²⁵⁰ la cual, obliga pensar en la armonía y equilibrio de la vida. El modelo biológico trasladado a la teoría social, contradecía violentamente la posibilidad de movimiento “libre” de las sociedades en busca del devenir más adecuado a las necesidades de los seres humanos que las forman.

Actualmente la teoría de sistemas no sólo es aceptada, sino que de alguna

²⁴⁹ Lo patrimonial, de acuerdo con Weber, corresponde a una forma de dominación tradicional “orientada por la tradición, pero ejercida en virtud de un derecho propio” o al arbitrio de quien la detenta. Ver Weber, Max (1971:184)

²⁵⁰ Bertalanfy (s/f)

manera se está convirtiendo en un nuevo paradigma de explicación social que obliga reconocer articulaciones, interrelaciones e interdependencias entre los miembros de una sociedad y entre las sociedades del mundo. Tal vez porque pensar en el *sistema mundo* se vuelve una necesidad para no caer "... en posiciones que invoquen las especificidades de cada cultura y civilización para ignorar el carácter universal y plural del mundo", según señala González Casanova en la presentación del libro de Ianni sobre las *Teorías de la globalización*.²⁵¹

Por supuesto esto no significa que hablar de la globalización y transnacionalización del mundo actual se haga necesariamente desde la teoría de sistemas como modelo de análisis, pero ciertamente esta última, ha contribuido a la explicación de los problemas e interrelaciones mundiales y por tanto, de las relaciones de dependencia, integración, hegemonía y negociación entre naciones. De acuerdo con Ianni, este enfoque "... tiende a ver el mundo como un todo con tendencia a la interdependencia negociada, administrada, pacífica. Supone la paz entre las naciones dominantes y subordinadas, o centrales y periféricas, como una tendencia necesaria, predominante o como un ideal realizable"²⁵², lo cual la hace una perspectiva plausible. Pero el enfoque sistémico también pretende alcances mayores a partir de una perspectiva ecológica que contempla no sólo las regularidades sino los movimientos irregulares, las exclusiones y, por supuesto la inclusión del sujeto.²⁵³

Hablar de globalización y su implicaciones, significa una apertura de fronteras que permite la expansión de la modernización. La sociedad occidental rompe las barreras con su carga y contenido de tecnología, de innovaciones, de

²⁵¹ Ianni, Octavio (1998)

²⁵² *Idem*, pág. 49

consumo, de necesidades nuevas y deseos crecientes. Es como una expansión irrefrenable de los anhelos contenidos y finalmente satisfechos por el bendito flujo de la comunicación transnacional que nos ofrece compartir expectativas de vida y realidad no siempre, por cierto, de acceso irrestricto.

En el contexto de la mundialización, como concepto menos economicista y homogeneizante que la globalización, difícilmente puede pensarse en México como un país que está al margen de las innovaciones tecnológicas y sin embargo, coexiste en su interior una heterogeneidad cultural que debe diluirse –aunque sea discursivamente- para favorecer y fortalecer al proyecto modernizador que le permite tener presencia en el mundo actual. A su vez, el impulso hacia el logro de un arraigo de este proyecto requiere de una apropiación de sus principios por parte de quienes se verán beneficiados por él. ¿Cómo entonces legitimar un proyecto de índole nacional en un proceso de globalización que rebasa lo étnico y lo particular y aún lo nacional?

Si atendemos al hecho de la construcción social de la realidad como resultado de la acción y la interacción humanas y a que la comunicación constante y obligada que sostienen los grupos humanos entre sí indica un alto grado de entrecruzamientos culturales, la comprensión de la diversidad debe adquirir una dimensión distinta de aquella que se empeña, por un lado, en pensar en un número indeterminado de culturas y tradiciones que conforman un mosaico multicolor de grupos independientes o, por otro, de aquella que pretende promover su ascenso hacia la modernización.

A un nivel de menor generalidad, también deben buscarse las formas de construcción, de apropiación y de resignificación de valores, estigmas, representaciones compartidas en un mundo social que cristalizan en formas de

²⁵³ Morin, Edgar (1994)

vida que podríamos llamar comunes, a nivel de la vida diaria. No se trata de recuperar y perpetuar formas de *deber ser* como indígena, como mestizo o como mexicano, sino de entender e interpretar los mecanismos de interacción y de construcción de formas de vida, de sistemas de significación²⁵⁴ que si bien anteceden a los actores sociales, no son mecánica ni involuntariamente asimilados. El caso de las celebraciones religiosas como los festejos del santo patrono y las mayordomías son ejemplos de cómo los eventos fundamentalmente locales, salvaguardan una cierta autonomía y rasgos de pertenencia muy particulares. Pero, como en el caso de Pueblo Nuevo, también comparten un imaginario que se extiende allende los límites de su espacio geográfico y políticamente delimitado: el ser mexicano que conjuga en un acto común lo religioso (las imágenes de los santos) y lo laico (la bandera nacional al frente de todas las procesiones).

La tendencia a la masificación es una realidad, innegablemente se tiende hacia la estandarización de los estilos, pero también es cierto que aun dentro de la cultura de masas es importante rescatar lo particular y lo diverso, ya que efectivamente "... los hechos puros y simples no existen ... todo hecho es un hecho extraído de un contexto universal por la actividad de nuestra mente ... se trata siempre de hechos interpretados". Esto no significa que la determinación de lo importante, significativo o pertinente de una acción dependa únicamente de la elección que los sujetos hagan de ella. El sujeto decide su acción dependiendo de su acervo de experiencias previas sobre su mundo (situación biográficamente determinada) y no de la situación inherente a la naturaleza de las cosas que elige. Sus opciones son resultado de su experiencia acerca de su alrededor y de las observaciones que ha realizado a partir de sí mismo como centro de su accionar.

²⁵⁴ Schutz, Alfred (1974:42)

El mundo social adquiere "sentido particular y una estructura de significatividades para quienes viven, piensan y actúan dentro de él".²⁵⁵ Esta significación que evidentemente no tiene una base fundamental material, está dada por "objetos de pensamiento contruidos" como resultado de las vivencias y experiencias del ser humano quien las ha incorporado a su realidad subjetiva.

El conjunto de significaciones o mundo simbólico en el que se mueven los seres humanos, permite compartir y diferenciar formas de ser, pensar, actuar, que imprimen a los grupos y sociedades particularidades de acción y de legitimación. El vaivén entre lo simbólico o los objetos de construcción de pensamiento y lo estrictamente material (que no necesariamente carente de simbolismo), lleva a pensar en una forma de acercamiento a "la realidad" que, apartada de lo formal y de lo aparente posibilite una comprensión de las acciones humanas y por supuesto de las acciones sociales.

En particular, este trabajo se elaboró sobre la base de recuperar las pequeñas dimensiones de acción que los sujetos realizan como parte de su vida diaria. Y es en este punto, donde el segundo aspecto adquiere relevancia: ¿es realmente posible comprender e interpretar el sentido de las acciones humanas en ambos planos, aun a riesgo de no poder más que dejar constancia de la descripción de una realidad o una cultura que se da por hecho como un sistema de significaciones a desentrañar.

Digamos que la vocación académica e intelectual del investigador social y particularmente del antropólogo que, de una u otra forma se ha alejado de las explicaciones causalísticas que generan leyes y establecen regularidades en los comportamientos sociales y humanos, es buscar las explicaciones más convincentes que satisfagan los cuestionamientos que se plantea acerca del por

²⁵⁵ *Ibidem*

qué los seres humanos en determinadas sociedades o culturas y en determinados momentos históricos, son de tal o cuál manera. Por supuesto, en el mejor de los casos, las preguntas se dirigen a la búsqueda de las causas teleológicas que puedan llevarnos a entender la dimensión de los acontecimientos en su ámbito particular y no sólo a tratar de conocer cómo se presentan. La descripción de una situación o fenómeno particular es una tarea laboriosa y que requiere de gran cuidado en los detalles y alta sensibilidad para registrar las nimiedades. Ubicarse y adentrarse en una comunidad como las indígenas de este país, para registrar primero y luego describir sus formas de construcción de vivienda, la organización que realizan para el trabajo comunitario, las formas de vestir, de comer, el lenguaje, sus celebraciones religiosas, sus festejos varios, son actividades dominadas por los antropólogos y que generalmente se presentan como producto de un arduo, pero sobretodo prolongado trabajo de campo que garantiza el conocimiento pormenorizado de lo que se da a conocer. Sin embargo, esta tarea exhaustiva de registro deja siempre la sensación de que se requiere una habilidad lingüística para su exposición, más que de una habilidad analítica acompañada de ciertas herramientas teóricas para su análisis e interpretación. A la pregunta de por qué las cosas son así en un momento y situación determinados y no son de otra manera o, de cuál es el sentido esencial²⁵⁶ que las acciones no sólo colectivas sino personales, tienen para los miembros de una sociedad o cultura, se presenta la opción de responder desde una posición más o menos convencional de carácter estructural que suena convincente o, tratar de establecer el vínculo de empatía²⁵⁷ que permita al investigador llegar a una comprensión / interpretación de las acciones sociales y

²⁵⁶ Kosik, Karel (1976)

²⁵⁷ Morin (1994:157)

personales.

Si el proceso de interpretación resulta viable dentro de la antropología y la sociología, un elemento fundamental es justamente la “consciencia (histórica)” que, de acuerdo con Gadamer, puede señalarse como el hecho poner una distancia entre las tradiciones, abrir un paréntesis que permita al antropólogo la aprehensión o la “apropiación más ingenua de la tradición”,²⁵⁸ pero que a su vez permita explicar la significación y el sentido que para los protagonistas tiene un acontecimiento o una situación. De esta manera, la experiencia antropológica en el campo, puede convertirse en una empresa temeraria al intentar la interpretación del sentido de ser y estar en una realidad particular, sin correr el riesgo de caer en una descripción que raye en lo puramente sensorial y, por tanto, de exponer apreciaciones con poco rigor científico.

Inicialmente, con la intención de ubicar las acciones de las personas en una dimensión más importante de la que usualmente se les da, he partido de que efectivamente la vida social está conformada de actos individuales, no obstante que ella los atraviesa y los define en general. Los grandes cambios sociales, las novedades tecnológicas, los eventos religiosos o cualquier situación que acontece colectivamente y se percibe social, es vivida, aceptada o rechazada de manera personal. Son las mujeres y los hombres particulares quienes experimentan y significan de manera individual las acciones, un ejemplo interesante al respecto lo ilustra el siguiente testimonio de un señor de 50 años:

Yo nací hablando mazahua, mi esposa también, mis hijos sólo entienden, yo aprendí español a la edad de 11, 12 años, ya venía a la escuela y no sabía nada de lo que me decían, nomás tuve la primaria completa y todo lo fui aprendiendo a base de trabajo, que para empezar

²⁵⁸ Gadamer (1977:17)

aquel tiempo don Luis delegado, como en el 78, fui su primer jefe de seguridad y la maestra, su esposa, me decía “ustedes deben ser así, háganle así, a Luis luego se le pasa la mano pero hagan así”, y aprendí, hasta le falté al respeto a don Luis, porque llegó el momento en que para llevar un preso o llevar un citatorio, pues son los jefes de seguridad los que tienen que ir, entonces hubo la necesidad de decirle, oiga usted no me da nada, yo se que les aplicas sanciones y a mi nomás me manda, acuérdense que mi papá me mandó a escuela y la que fue mi maestra fue tu esposa, ella me daba mis reglas porque no aprendía a escribir ni leer y ora que ya aprendí porque he de hacer todo de gorra, pus no ... pues la verdad hice bien, le dije, yo vengo aquí y usted no me da ni para un refresco y usted está en su casa y nunca me invita a comer, no se mueve de este banco y a todo me manda porque ni a la delegación va. Yo he aprendido a base de roce social ... (EHC5)

Efectivamente, la intención de comprender y explicar lo referente a los grupos o sociedades que interesan a los antropólogos, lleva implícita la idea de acercarse a lo desconocido, a lo diferente, a lo ajeno y por tanto, a la necesidad de poder acercarse a la realidad de los otros por medio de un proceso que va del encuentro, pasando por la comprensión, la cual es posible en cuanto se da un acuerdo entre las partes,²⁵⁹ hasta llegar a la coherencia etnográfica, que “... ocurre cuando la quiebra inicial se resuelve mediante un cambio en el conocimiento propio de nuestra tradición, de manera que la quiebra comienza a verse como la expresión de alguna parte de un plan”.²⁶⁰

Es un hecho que la interpretación antropológica sobre las realidades humanas descansa en los marcos teóricos y culturales (tradiciones) que los antropólogos poseen como herramientas principales de acercamiento al campo. Y, es también un hecho, que esta tradición se manifiesta fundamentalmente de

²⁵⁹ Gadamer, Hans-George (1977:232, 461)

²⁶⁰ Agar, Michel (1991:128)

manera implícita y tal vez inconsciente por parte del etnógrafo. Sin embargo, en la tarea de la construcción de conocimiento, la interpretación antropológica se tendría que enfrentar el hecho de asumir que, en este proceso, “... la comprensión es un modo fundamental de conocimiento antrosocial (...) que hace que un sujeto sea inteligible no sólo para otro sujeto, sino para todo aquello que está marcado por la subjetividad y la afectividad.”²⁶¹

²⁶¹ Morin (1994:162)

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Algunos huyen de la modernidad, pero no son muchos, pues los centros de la modernidad han acumulado tantos recursos disponibles y dominan tan por completo el conjunto del mundo que ya no existe un lugar premoderno, ni buenos salvajes; solamente han quedado depósitos de materia prima o de mano de obra, campos de ejercicios militares o plantas transformadoras de residuos de latas de conserva y también programas de televisión.

Alain Touraine²⁶²

Las conclusiones difícilmente son definitivas y de hecho, el proceso que hoy doy por concluido ha dejado marcadas algunas líneas y algunos temas sobre los cuales es posible seguir trabajando no sólo a nivel de comunidad o grupo étnico, sino también a nivel de las prácticas del trabajo antropológico mismo. Sin embargo, el largo tiempo de trabajo en la comunidad me permitió conocer e identificar una serie de prácticas cotidianas, así como compartir experiencias de la vida diaria de los habitantes de Pueblo Nuevo que, aparentemente, se despliegan sin un sentido muy marcado de identidad, salvo la manifestada por el hecho haber nacido o vivir en un sitio particular y realizar actividades propias de la región y de la gente que habita el espacio elegido. Es decir, la gente hace lo que siente, lo que considera un deber y lo que ha aprendido a hacer a partir de su

vida en común con sus contemporáneos, consociados, o predecesores. Prácticas y experiencias que la gente no reflexiona ni se explica, sino que se dan por hecho en la medida que forman parte de su estar en el mundo y vivir la vida tal como se presenta, por lo cual, pasan usualmente inadvertidas no sólo para quien las vive, sino en ocasiones también para quien las ve desde afuera.

La vida de la gente que ha nacido en Pueblo Nuevo, como la de todo el mundo, se recrea por medio de las experiencias, eventos, imágenes en espacios (de socialización) específicos, de manera que hay una actualización constante del sentido de ser parte de una cultura. Esta actualización es la que permite al grupo o cultura su continuidad como tal, ya que las experiencias y los referentes de pertenencia están dotados de sentido compartido a través del tiempo y a pesar de los cambios, a través de una serie de prácticas que al paso del tiempo también incorporan elementos que se vuelven parte de ellas, los resignifica y los reactiva constantemente, como en el caso de las fiestas comunales. No obstante, atender a las cuestiones de la vida cotidiana y las prácticas y experiencias que se viven día a día, no resulta suficiente sino se tiene en cuenta que la vida se vive en un mundo en el cual lo común y particular es parte de las ideas y representaciones del mundo en sentido amplio. Es decir, se pertenece a un contexto que, se quiera o no, define significados, expectativas y a veces orienta acciones y decisiones. La cuestión de la identidad y del sentimiento de pertenencia étnica y sus manifestaciones deben ser pensadas en el marco de un proceso histórico y de construcción social de una realidad que ha generado lo que Blancarte²⁶³ llama “una creación artificial” de los nacionalismos, con la consecuente estereotipación de lo mexicano y la estigmatización de lo indígena.

²⁶² Touraine, Alain (1994)

²⁶³ Blancarte, Roberto (1994:19)

Para analizar las particulares formas de vida y de pensamiento de los actuales y reales indígenas de este país, es preciso tener en cuenta que la esencia de lo mexicano y su definición han estado en mucho sostenidas por la imagen de los indígenas como un elemento folclórico, más que como una realidad a veces vergonzosa, en contraste con la imagen del indio pobre, sumiso y bueno. Estas polaridades han contribuido a una percepción relativamente ambigua de los indios. Ambigua, porque por un lado, los indios se han visto como objeto de transformación y de civilización en aras de la consolidación de una nación y por otro como los resabios de un pasado que se precisa reconocer como piedra de origen de la mexicanidad. Inevitablemente, los efectos de estas construcciones se evidencian en distintas formas en los diversos grupos indígenas de México. Los elementos que contribuyen a la conformación de identidades, así como las formas de arraigo y pertenencia indígenas entre los mazahuas o entre cualquier otro grupo indígena, sólo pueden ser abordadas con estos referentes y su particular historia.

Me parece que la forma en que la gente se expresa, actúa a diario y toma decisiones en circunstancias normales o extraordinarias, contiene lo que para ella representa su pasado y su presente. De ahí la importancia de atender las experiencias y procesos cotidianos en la comprensión de lo social, pero específicamente en la comprensión de los cambios culturales que se van incorporando y resignificando día con día, en las acciones comunes, en las acciones rutinarias y no rutinarias que conforman el mundo inmediato de la gente. A partir de ellas, fue posible encontrar una serie de acciones y actitudes que, más allá de su condición étnica rural o urbana, les permiten nombrarse *nosotros* o ser identificados como *ellos*: “*a nosotros nos gusta vender, no ir a trabajar a las fábricas*”, “*nosotros, los del pueblo*”, “*los maestros enseñan*

nuestros niños leer y escribir". Así, al retomar la pregunta acerca de cómo se construye la identidad a partir de las experiencias comunes, compartidas, es posible señalar que las acciones cotidianas adquieren sentido porque son experiencias en común que tienen lugar tanto en la casa como en las relaciones sociales entre hombres y mujeres, entre padres e hijos, entre maestros y alumnos, entre sacerdotes y feligreses, entre médicos y pacientes, entre comerciantes y consumidores, en fin acciones que suceden tanto en el territorio de origen, como en los espacios de trabajo y vivienda que les ofrece la pluralidad urbana.

En un contexto, en el cual las sociedades han de cumplir una función social y económica específicas en la organización mundial, resulta difícil resolver que tan tradicional o que tan moderno puede ser un país o una cultura. No es por supuesto la definición del grado o momento en que se encuentran las sociedades respecto de su camino al progreso y desarrollo lo que importe para su devenir. Son más bien las formas en que las culturas y las personas se apropian de los beneficios inmediatos de la técnica y de las imágenes de bienestar, las que tienen sentido en la vida diaria de la gente. Sin embargo, esta apropiación que cada grupo o cada sujeto realiza de su cultura y de los objetos que incorpora a su vida, dependerá de sus propias herramientas culturales y biográficas.

En todo caso, la dicotomía tradicional moderno, es poco elocuente para el análisis de sociedades como la mexicana, en donde las prácticas cotidianas están mutuamente interferidas por lo racional y lo irracional, por lo viejo y nuevo, por lo tradicional y por lo moderno, por lo rural y por lo urbano. El asunto de si países como México son o no son modernos es un poco más difícil de resolver de lo que pudiera esperarse. Alain Touraine considera que no es suficiente la presencia de la tecnología, por más apabullante que ella sea, para considerarse modernos. Al mismo tiempo, ha de sostener la inexistencia de la premodernidad,

observación muy afortunada si se piensa que el autor asume una posición antievolucionista. No obstante, es un hecho que las imágenes y expectativas individuales o colectivas apuntan a alcanzar la modernidad exaltando los elementos de la modernización tecnológica y tecnocrática como sinónimo de la primera. Si bien “la modernización social implica principalmente una creciente movilidad social vertical (...) y horizontal, así como alfabetización, instrucción superior, cierta nivelación económica y la formación de las nacionalidades modernas” también es cierto que es un proceso que “lejos de seguir siempre un modelo único, origina una ‘extraordinaria variedad de formas’...”²⁶⁴, como consecuencia de un proceso cuyos mecanismos no se imponen excluyendo sectores o individuos, sino que por el contrario, los incluye y los hace partícipes de su movimiento y a la vez reproduce y refuerza las diferencias y las desigualdades.

No diría que los mazahuas representan un modelo de cultura indígena moderna, ni mucho menos. Pero, **el progreso y lo moderno como formas de vida plausibles, en un mundo que les ha mostrado que sólo de esa manera se es mejor y que es una necesidad, son parte de los imaginarios compartidos allende sus fronteras físicas y étnicas y son también motivos suficientes para mantener el movimiento y la dinámica propias de la cultura y de la vida misma.** Por estas razones, al identificar y describir los espacios en los cuales se manifiestan los cambios culturales, así como la continuidad en las formas de vida de las culturas, traté de desarrollar todos aquellos elementos teóricos y etnográficos que consideré sobresalientes e indispensables para mostrar, comprender e interpretar la forma en que un grupo indígena (mazahua), que vive a pocos kilómetros de la ciudad de México y a la vez pertenece a una región

²⁶⁴ Savarino, Franco (1997:19)

rural, que ha permanecido durante mucho tiempo en una situación económica poco favorecida para el trabajo agrícola y el desarrollo en general, **participa de la complejidad** que caracteriza a las modernas sociedades. Sociedades en las cuales los flujos culturales corren vertical y horizontalmente con información e imágenes que, si bien son ampliamente distribuidos a través de un “homogeneizante” aparato cultural, son también asimétricamente asimiladas por los distintos sectores que conforman las sociedades.²⁶⁵

En el marco de estos flujos y esta complejidad cultural, los grupos indígenas, en México, han pervivido a lo largo del tiempo como culturas que se definen a sí mismas y a sus miembros a través de una serie de elementos diversos que les identifican: vestido, alimentación, formas de trabajo, de producción, idioma, prácticas religiosas. Elementos que tienen sentido y significado para ellos como grupo, pero sobretodo para cada uno de los individuos que lo conforman.

En este sentido, discutir el concepto identidad resultó pertinente en la medida que me interesó rescatar no únicamente la dimensión social y estratégica que asumen los grupos en condiciones de lucha y reivindicación social con demandas específicas, sino en su dimensión subjetiva, aquella que permite la integración, como el nivel en el cual es posible percibir los significados y representaciones sociales que para la gente tiene ser o no ser indígena, pertenecer o no pertenecer a una comunidad étnica, reconocerse o no como tal. La

²⁶⁵ Los *flujos culturales*, la *asimetría en la distribución de los significados* y el *aparato cultural*, son conceptos propuestos por Hannerz para una comprensión de las culturas contemporáneas. Su idea central enfatiza que la cultura organiza los significados compartidos por sus miembros a través de movimientos, flujos y mercados. De esta manera, señala que “Lo que define al aparato cultural ... es que conecta a una persona o grupo de personas (creadores, símbolos personificados, realizadores) con muchas más personas que son más pasivas (clientes, espectadores, audiencias) en relaciones cuyo núcleo es la provisión de significados...” (1992:82) (El original en inglés) Esta conexión o mediación entre los creadores y consumidores de significados se lleva al cabo a través de los medios masivos de comunicación, la educación formal, el mercado, la política.

relevancia de señalar a la **identidad como un proceso vivido y significado durante toda la vida y a través de prácticas y experiencias concretas**, se evidencia, en los marcos de los discursos de la identidad nacional y la universalización de estilos de vida, porque el referente empírico se manifiesta como algo mucho más complejo que la polarización de la tradición y la modernidad.

Los mazahuas se definen a sí mismos como pobres a partir de una serie de referentes que tienen que ver más con su condición y origen rural e indígena, que con su verdadero poder adquisitivo en términos económicos. Como parte de una cultura indígena cuyo referente inmediato es el idioma, también forman parte de una cultura nacional que tiene lugar en una país occidentalizado, con alta dosis de modernización tecnológica y con miras a la modernidad, pero que a la vez se caracteriza por una serie de formas de organización social y económica que responden poco a la racionalidad occidental: ejercicio patrimonial del poder, el compadrazgo, las redes sociales de acción que se tejen alrededor de afectos y compromisos.

Existen puntos de convergencia respecto de las referencias de pertenencia e identidad mazahua: el idioma es uno de ellos. Tanto para los que no han salido del pueblo como para los que viven y trabajan en la ciudad, ser mazahua se define invariablemente por el hecho de hablar mazahua. Señalar a quien se ha alejado del pueblo, pero sobre todo al que no habla el idioma o niega entenderlo, como que “ya no es mazahua”, lleva también implícito el sentimiento de una ausencia de experiencias comunes que aparta a la gente y anula la posibilidad de hablar el mismo idioma, de manera real y metafórica. El hecho de que los hijos o los yernos o las nueras ya no puedan entenderse del todo con los padres, significa que más adelante aquellos serán vistos como no mazahuas por sus paisanos, pero

que también ellos ya no se reconocerán como tales por no hablar el idioma. Por lo tanto, la definición y auto-definición de lo indígena mazahua, tiene como referente fundamental el conocimiento y uso corriente del idioma mazahua. Se es mazahua si se habla el idioma, de lo contrario “ya no son mazahuas”, alusión reiterada acerca de aquellos que no hablan el idioma y no lo entienden a pesar de haber nacido de padres mazahuas.

Pero si el elemento de auto-identificación indígena es el idioma, la “cohesión identitaria” que, a pesar de todo, les permite ser identificados e identificarse como grupo, con sus iguales, recurre también a otro referente de pertenencia tanto para los que viven en el Pueblo Nuevo como para los migrantes: el territorio. En el primer caso, no se es mazahua por no hablar el idioma o por ser mestizos, sin embargo, se participa de las actividades comerciales, agrícolas y religiosas por haber nacido y por vivir en Pueblo Nuevo. El territorio da seguridad, da sentido de pertenencia y da sentido al arraigo: se es de Pueblo Nuevo antes de ser mazahua o identificarse como indígena, especialmente si se conservan pertenencias o parientes en Pueblo Nuevo, a donde siempre existe la posibilidad de regresar, aunque quizá el lazo llegue a romperse con el tiempo.

El territorio también adquiere sentido porque es el espacio en el cual suceden **los eventos religiosos** compartidos. Más allá de las formas “sincréticas” que las prácticas religiosas demuestran, estas prácticas resultan espacios importantes en la medida que su representación permanente, las convierte en formas de legitimación continua de las normas sociales y del orden cultural, definen y reafirman la organización social y sus jerarquías, las diferencias y las semejanzas. Se convierten en tradiciones en movimiento que conservan el sentido de *ser de ahí* y de participar de algo que también legitima y recrea los

cambios materiales y simbólicos sin que por esto, se deje de ser mazahua o su evento religioso deje de pertenecerles o de definirles como grupo. Muchas de las transformaciones culturales que se van incorporando a la vida diaria de la gente, se recrean también en las prácticas religiosas y se asumen como parte del evento, es decir, **no** se perciben como elementos perturbadores o peligrosos para sus expresiones culturales, sino que son integrados. Elementos como el uso de platos y vasos desechables, los amplificadores eléctricos para la música, la interpretación de música de moda, los juegos mecánicos también eléctricos, el consumo de cerveza o de brandy en lugar de pulque, el consumo de una comida especial, pero que no es “típica”, son indicadores que quizá permitan tipificar a un evento como “centrífugo”,²⁶⁶ pero que a una celebración religiosa no le va a quitar, de hecho, su esencia local y cultural que la define en ese espacio particular.

En tercer lugar, es posible señalar que, para los mazahuas, las experiencias significativas de **la identidad étnica** o su reconocimiento y auto-reconocimiento de *ser mazahua*, más allá del uso del idioma o de la referencia territorial, también tienen que ver con la desventaja social que su condición indígena les obliga a asumir cuando se ven en la necesidad de afrontar las desigualdades fuera de su lugar, especialmente en el ámbito urbano. La definición de sí mismos como pobres, más allá de lo económico, como ya se ha señalado, es recurrente no sólo entre los migrantes, sino entre la gente que vive en el pueblo, pese a las diferencias económicas que son más o menos evidentes, ya sea por la construcción de sus casas o por la adquisición de bienes. En este punto, he coincidido con la definición de Dubet²⁶⁷ y por tanto he tomado su idea acerca de

²⁶⁶De acuerdo con la idea propuesta por Cámara Barbechano (1996:219)

²⁶⁷ *ibidem*

la identidad como estrategia en tanto que, si bien podría verse como un caso extremo de utilitarismo de la identidad, que sólo tiene sentido en casos de luchas políticas, ciertamente refleja la forma en que, en este caso, se acude tanto a la adscripción indígena como a la adscripción de clase “pobre” como recurso que puede otorgar beneficios y concesiones económicas, tal como sucede en el caso de los comerciantes ambulantes.

No obstante, a pesar de la situación de desventaja económica y laboral que viven en la ciudad de México, los mazahuas de Pueblo Nuevo, participan también de los significados de la vida urbana y de los *beneficios que el mundo desarrollado* les presenta y ofrece por medio de las imágenes de la televisión, los videos, la escuela y las experiencias de la migración. Evidentemente la participación de estos significados es una participación diferenciada en la medida que el acceso real a sus formas objetivadas no es el mismo que para otros sectores de la población, como tampoco es igual para la gente del pueblo que no ha tenido contacto directo con el exterior o para aquellos que, en distintos momentos y durante periodos de variable duración, han estado viviendo lejos de su lugar de origen. Podría decirse que en el caso de aquéllos que no salen del pueblo, los *beneficios del desarrollo* se viven con menos impacto y de manera menos directa, sin estar al margen de ellos, por lo menos en el nivel de expectativas o imágenes, como algo realmente existente y posible, aunque a veces lejano. Para aquellos cuya experiencia directa con la alteridad étnica y urbana les ha impactado más directamente, su participación de los significados y formas objetivadas de la modernidad es cercana, hay, por decirlo así, una serie de necesidades creadas por la urbe que dirige sus acciones de consumo hacia la adquisición de bienes *idealmente necesarios* (en términos de Godelier) para su vida en la ciudad y su reconocimiento en el pueblo, como se señaló en el capítulo

sobre las fiestas y mayordomías. Estas experiencias variadas sin embargo, no anulan la posibilidad de pensar en qué medida y en cuáles situaciones específicas se presentan los referentes de identidad étnica y se identifican las formas de cohesión que permiten a esta gente reconocerse y ser reconocida como indígenas mazahuas. Hay una relación más o menos directa entre el nivel de reconocimiento a la pertenencia mazahua como grupo étnico y el contacto con la alteridad étnica y urbana. Es decir, a mayor permanencia en el lugar de origen, menor reflexión de pertenencia étnica. Y, por el contrario, cuanto mayores han sido los contactos con el exterior, hay un mayor reconocimiento de la pertenencia étnica. ¡nada nuevo! Sin embargo, hay que enfatizar que se trata de un reconocimiento que se va haciendo necesario para enfrentar las formas de vida que se generan en la ciudad y por la forzosa convivencia con la pluralidad urbana.

La apropiación de los “beneficios” del progreso vía la adquisición de bienes de consumo, son las manifestaciones a través de las cuales uno puede percatarse de cómo la gente, desde sus recursos no sólo económicos, sino especialmente culturales, habituales y biográficos, se apropia de aquello que le sirve, le interesa, le gusta y está a su alcance para incorporarlo a su vida. Tal sería el caso de los autos o camionetas que adquieren para transportar la mercancía que venden, la televisión, las máquinas de video juegos, las cámaras de video o simplemente la forma de vestir, la comida y las formas de consumo en general.

Las prácticas de migración han sido posibles, al menos durante los últimos años, gracias a las *redes* de parentesco y compadrazgo que se han ido tejiendo a lo largo del tiempo y las tres últimas generaciones. Los movimientos migratorios hacia fuera de la comunidad mazahua se han originado por un hermano,

compadre o pariente que previamente tuvo la experiencia, buena o mala, de estar en la ciudad probando suerte. No obstante, si en algún momento he señalado a la migración como una forma de vida que los mazahuas han detentado por muchos años, es preciso señalar que la migración también guarda relación con las formas de propiedad de la tierra y de la producción agrícola, a las que ya se hizo mención. Es decir, no se trata únicamente de una cultura de la migración propia de una población *itinerante*, sino también de una condición de gente que prioriza actividades y estilos de vida que “facilitan” de alguna manera su pervivencia. Tal vez paradójicamente y en comparación con experiencias de gente que decide convertirse en obrero a cambio de la seguridad de un salario, aunque no se ve necesariamente desposeída de tierras de cultivo o de alguna propiedad en el medio rural, los mazahuas de Pueblo Nuevo –hombres y mujeres- optan por el ejercicio del comercio como una ocupación que les permite manejarse con autonomía, que no les exige horarios ni obediencia a un jefe.

Actualmente, la extensión del ejido de Pueblo Nuevo es de poco más de 5 mil has, de tierras de baja calidad (incluyendo zona urbanizada, escuelas, tierras de cultivo y explotación comunal y alguna que otra extensión privada), el principal producto comercial es el zacatón, el cual crece de manera silvestre y cuya venta ha sido un medio importante de hacerse de algún beneficio económico. La producción de maíz y otros productos como la avena, la papa o la cría esporádica de borregos para la venta, son actividades que poco contribuyen a los ingresos familiares. De manera general, Pueblo Nuevo tiene la apariencia de un ejido muy pobre, escaso de servicios, de los cuales se dispone principalmente en el centro y son de mediana calidad, como la luz eléctrica que llega con poco voltaje o el agua, de la cual se puede disponer a través de una llave única en cada

terreno y es acumulada en piletas. No todas las casas de los barrios cuentan con esos servicios y la gente acude al río a bañarse y lavar la ropa.

La escuela primaria está clasificada como urbana, hay una secundaria técnica y un centro de salud. Los accesos al pueblo son caminos de terracería muy accidentados, que dificultan su tránsito en la época de lluvias, temporadas durante las cuales ni los camiones de pasajeros llegan a veces, la gente tiene que caminar para salir y para llegar. Hasta 1998, el único teléfono de que disponía la comunidad permanecía fuera de uso durante ocho o nueve meses al año²⁶⁸ y ni siquiera los sacerdotes han considerado a Pueblo Nuevo un lugar adecuado para quedarse a vivir, a pesar de que en el centro hay casas desocupadas y posibilidades de alquilar algún espacio. Maestros, médicos, enfermeras y sacerdotes viven en las regiones urbanizadas aledañas como San Felipe, Atlacomulco o Ixtlahuaca y se trasladan diariamente o de acuerdo con las actividades que programen durante los días hábiles de la semana.

Pero, por otro lado, digno de señalarse es el gran despliegue de recursos económicos que se hace para la preparación y realización de las fiestas, así como el “deterioro” de la región como abastecedor importante o medianamente importante de productos agrícolas. Esto, acaso evidencia formas de ser, pensar y actuar que resultan difíciles de entender y explicar desde la perspectiva económica que señala a la falta de apoyo gubernamental y a la falta de recursos económicos como las razones fundamentales de la carencia de *desarrollo*. Cierto es que el lugar forma parte de una zona rural “marginada” y con tierras calificadas como de baja calidad -de acuerdo con las evaluaciones realizadas por las autoridades competentes en distintos momentos- pero también es cierto que el

²⁶⁸ A partir de los primeros meses del año 2000, se instalaron 3 teléfonos residenciales que de hecho dan servicio a la comunidad a partir de acuerdos para recibir llamadas y dejar recados. Pero el uso real es privado.

destino dado a los recursos gubernamentales asignados para la producción (como el caso de los recursos de PROCAMPO), en ocasiones, dista mucho de haberse cumplido al pie de la letra. Más de una vez se registraron conatos de enfrentamientos personales con el delegado (autoridad política) porque la gente prefirió dar el dinero como contribución para obras de remodelación de la iglesia y otros eventos comunales que representan **otro tipo de valores** para algunas personas, tal como lo señala algún testimonio en este documento. Un valor que tampoco puede ser entendido únicamente desde una perspectiva simbólica de lo sagrado, sino que espera ser explicado también como parte de los procesos de cambios sutiles, pero inminentes y continuos que se caracterizan, entre otras cosas, por una especie de abandono creciente de la actividad agrícola como base fundamental de su reproducción, ya que a pesar de todo, cuando es posible, resulta más atractivo dedicarse al comercio ambulante, rural o urbano.

Existen prácticas culturales de convivencia, de producción, de migración o religiosas que confieren sentido a un grupo y le estructuran para asumirse como unidad, o para que sus miembros se sientan parte él. Pero, de alguna manera, los cambios más evidentes en la forma de vida en la comunidad tienen una relación directa con la intervención de las formas legales de ejercicio del poder a través del Estado y cuya objetivación se ha dado en dos hechos fundamentales: cuando una mujer se convirtió en delegada y en la incorporación de elementos legales para el control de la población, a través de la asesoría legal que proporciona el municipio a los delegados de las comunidades y la intervención policiaca pagada para mantener el orden durante las fiestas comunales, según se documentó en el capítulo 3.

La convivencia que tienen los mazahuas entre ellos mismos, se extiende más allá del grupo doméstico tanto en el pueblo como fuera de él y les permite

una filiación que, a manera de frente común, resuelve problemas de sobrevivencia por medio de la solidaridad y el apoyo entre iguales, a pesar de que algunas veces suceden pequeños hurtos de mercancía entre ellos. En el pueblo, la convivencia se manifiesta con más claridad en los días de mercado o en la organización y realización de fiestas, a las cuales acuden todos los habitantes, aun cuando sea en calidad de observadores. Los invitados directos a una mayordomía (compadres) o a una fiesta particular están obligados a llevar una contribución en especie: tortillas o cervezas por ejemplo. Una especie de “mano vuelta” que está vigente tanto para los eventos festivos como para las actividades agrícolas, cuando es necesario.

En la ciudad, la convivencia es forzosa en la calle, en tanto que ésta es el lugar de trabajo diario. Los paisanos, los compadres, los padres, madres e hijos se pueden buscar en la casa, pero es mucho más común y más fácil si se encuentran en sus *puestos* de venta o en los jardines públicos. Los hijos y los nietos han crecido en el espacio destinado al puesto ambulante, asisten a la escuela más cercana al lugar de trabajo. Después de todo, la ciudad representa una posibilidad de diversidad cultural y anonimato que les permite recrear su muy particular adscripción y formas de vivirla, ya sea porque comparten vivienda o porque se reúnen en el jardín de San Fernando.

El ejercicio del comercio informal tanto como la migración, han sido, por tanto, para estas personas formas alternas de vida, formas que les han permitido, por lo menos hasta las generaciones actuales, vivir en el pueblo y fuera de él como parte de su comunidad y de su adscripción indígena.

El significado que el pueblo, las fiestas o el idioma han tenido para los padres o abuelos de las generaciones que han nacido fuera de su región se percibe muy distante para las generaciones que han nacido y vivido siempre en la

ciudad de México o en cualquier otro lugar fuera del pueblo. Ellos mismos no se consideran ya del pueblo ni se asumen como mazahuas. La gente que aun vive en la comunidad los considera maleados y extraños. Se identifican más como urbanos y pertenecientes al gremio de los comerciantes ambulantes del centro de la Ciudad de México cuyas expectativas presentes y futuras están puestas en la lucha por los espacios para vender y continuar con la forma de vida netamente urbana que les pertenece. Este significado, especialmente para los migrantes de la primera generación, se evidencia porque siempre se vuelve al lugar, se respetan las fiestas y los oratorios familiares, continúan hablando en mazahua entre ellos aunque no lo hayan enseñado a sus hijos. Es decir, se conservan los vínculos con el lugar y con el origen.

Por todo lo anterior, desde fuera, ser mazahua se evidencia como una abstracción teórica de clasificación étnica que permite la ubicación de la otredad con una carga negativa e incluso estigmatizante. Pero, ser mazahua también adquiere un sentido de reivindicación cuasi artificial para aquellos que pueden, con los hechos, demostrar que han puesto distancia física y simbólica con los verdaderos “indios”, ya sea por su aspecto físico (especialmente al usar ropa urbana) o por su poder económico (demostrar que le “va bien” trabajando en México, corriendo con los gastos de una celebración ostentosa, colaborando para la construcción de una casa al estilo urbano o aportando para la conservación de la iglesia). Un mazahua nunca se va a definir como tal a sí mismo. Puede afirmar su adscripción étnica si se le pregunta abierta y “dirigidamente” su origen: “¿usted es mazahua?”, pero difícilmente se refieren a sí mismos como mazahuas de manera espontánea, a menos que, a fuerza de vivir en la ciudad o ser informantes más o menos permanentes de antropólogos o medios de comunicación como la televisión o la radio, hayan adquirido la costumbre de

asumir la clasificación. Por el contrario, muchas personas que nacieron en Pueblo Nuevo, pero nunca han hablado mazahua, que viven permanentemente fuera del lugar e incluso se han casado con gente urbana, tienen hijos con escasos lazos de identidad y cónyuges ajenos a la región y a la gente de ahí, son aquellos que en condiciones de celebraciones eufóricas o conversaciones etílicas se reivindicán mazahuas ante los visitantes.

Creo firmemente que el proyecto modernizador trasciende todos los ámbitos de la vida humana y hace a cada individuo y a cada sector partícipe de ella, en razón de lo cual adquiere sentido enmarcar las expresiones culturales de un grupo indígena sin que necesariamente se opongan al contexto nacional a partir de la resistencia cultural –en este caso mazahua- como una expresión obligada.

Los mazahuas, como muchas personas que pertenecen a algún grupo étnico o cuya filiación a las clases subalternas o dominadas les define por su desventaja social y económica, participan activamente de la modernización de este país y de sí mismos a través de sus demandas inmediatas de servicios cuando es el caso, de sus elecciones de consumo alimentario, de las mercancías que van incorporando a sus puestos ambulantes y que han desplazado a la venta de fruta: refrescos de lata, muñecos de peluche, lencería importada, con su forma de vestir, con el desuso de su idioma, con el uso de televisiones, videos, “maquinitas” de juegos, en fin, con sus expectativas de progreso económico, con la incorporación de formas novedosas de organización social y participación política y hasta con la posibilidad de nuevas formas de interacción entre géneros.

BIBLIOGRAFÍA
Textos y documentos sobre mazahuas

ALBORES, Beatriz (1998) “Los otomianos del Alto Lerma mexiquense. Un enfoque etnológico” en Lastra y Quezada (Editoras) *Estudios de Cultura Otopame*, Revista Bienal Núm. 1, México, IIA-UNAM

ALONSO Tejeda, Blanca (1982) *Las haciendas de San Felipe del Progreso*, Tesis, México, ENAH

AMADOR, Maricela (1976) Gramática del mazahua de San Antonio Pueblo Nuevo, Tesis: Licenciatura, Lingüística, ENAH, México,

ARIZPE, Lourdes (1975) *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las "Marías"*, México, SepSetentas

----- (1976) “La ideología del indio y la economía campesina” en *Capitalismo y campesinado en México. Estudios de la realidad campesina*, México, INAH

----- (1978) *Migración, etnicismo y cambio económico (un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México)*, México, El Colegio de México

BARTHOLOMEW, Doris (1975) “Some Morphophonemic Rules In Mazahua” en *International Journal Of American Linguistics*; V41

BERTELY, María (1992) “Adaptaciones escolares en una comunidad mazahua” en Rueda y Campos (Coords.) *Investigación etnográfica en educación*, México, UNAM

CARRASCO, Pedro (1998) “Los otopames en la historia” en Lastra y Quezada (Editoras) *Estudios de Cultura Otopame*, Revista Bienal Núm. 1, México, IIA-UNAM

CARRO Xochipa, María (1994) *Pueblos Indígenas de México. Mazahuas*, México, Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Desarrollo Social

COLÍN, Mario (1977) *Instantáneas sobre los mazahuas*, Testimonios de Atlacomulco, Estado de México

CORTÉS Ruiz, Efraín (1972) *La organización familiar y lo mágico religioso en el culto al oratorio entre los mazahuas de San Simón de la Laguna*, tesis, México, ENAH

CORTÉS Ruiz, Efraín (1986) “Los primeros movimientos migratorios en la región mazahua de San Felipe del Progreso, Estado de México” en *Memoria del primer encuentro de estudios sobre la región mazahua, México*, mimeo.

CORTES Ruiz, Efraín (1988) “La antropología en la región mazahua” en García Mora, Carlos (coord.) *La antropología en México: panorama histórico; la antropología en el centro de México*, México D.F. Vol. XIV INAH

CHÁVEZ Arellano, María Eugenia (1993) *Cultura y hábitos alimentarios en una comunidad mazahua del Estado de México*, Tesis de Maestría, México, Colegio de Posgraduados

DAHLGREN Jordan, B. (1966) “El Ambito Mazahua-Matlatzinca”, Boletín INAH, México,

CLIFTON, Roxana, et. al. (1997) *Voces femeninas mazahuas. Entrevistas*. México, Instituto Mexiquense de Cultura

Departamento de Investigaciones Educativas Centro De Investigación Y Estudios Avanzados Del Instituto Politécnico Nacional (1988) *La Alfabetización Bilingüe (Mazahua-Español)*, México, Segunda Edición, DIE, IPN

DURAN Aguilar, Lucila Elba (1983) *El Proceso De Selección Del Maestro Mazahua*, México; Dirección General De Educación Indígena-Sep, Cuadernos De La Casa Chata 81

ESCALANTE, Roberto (1986) "Tipología de la lengua mazahua" en *Memoria del primer encuentro de estudios sobre la región mazahua*, México, mimeo

ESPINOZA, Demetrio (1995) *El viento negó ayudar. Poesía y fábulas mazahuas*, México, Consejo Estatal para el desarrollo integral de los pueblos indígenas del Estado de México

FERNANDEZ Valdés, Martha (1973) "Los Mazahuas: Un Grupo En Rápido Proceso De Cambio" En *América Indígena*, Vol. 33; N. 1-4

GALINIER, Jacques (1990) El Depredador Celeste. Notas Acerca Del Sacrificio Entre Los Mazahuas En *Anales De Antropología*, Vol. 27

GARCÍA Collino, Ana D. (1986) *Los mazahuas: trabajo migratorio y cambio lingüístico*, Tesis de Licenciatura en Lingüística, ENAH, México,

GÓMEZ Montero, Raúl (1972) *Las mayordomías hereditarias entre los mazahuas de los barrios de San Felipe del Progreso, Estado de México. Estudio de quince casos*, tesis, México, ENAH

----- (1986) "Los primeros movimientos migratorios en la región mazahua de San Felipe del Progreso, Estado de México" en *Memoria del primer encuentro de estudios sobre la región mazahua*, México, mimeo.

GONZALEZ Ortiz, Felipe (1996) "La Nueva Circunstancia Indígena: El Caso De Los Mazahuas" en: González Martínez, José Luis, *Memoria Anual*, México, Escuela Nacional De Antropología E Historia.

INAH (1979) *Informe general del proyecto "La situación de la población indígena en la formación social mexicana (los mazahuas del municipio de Jocotitlán)"* México, INAH.

IWANSKA, Alicja (1972) *Purgatorio y utopía*, México, Sepsetentas núm. 41.

GARCÍA Collino, Ana D. (1986) *Los mazahuas: trabajo migratorio y cambio lingüístico*, tesis de licenciatura en lingüística, ENAH, México

GUTIÉRREZ, Silvia (1978) *Patrón de asentamiento en el Valle de Ixtlahuaca; los mazahuas antes de la conquista española*, Tesis de Maestría en Arqueología, ENAH, México.

GUZIK Glantz, Ruth (1989) *El Maestro Mazahua Frente a La Propuesta de Educación Indígena Bilingüe-Bicultural*, Tesis de Licenciatura en Antropología social, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa

INAH(1979) Informe General Del Proyecto "La Situación De La Población Indígena En La Formación Social Mexicana (Los Mazahuas Del Municipio De Jocotitlan)", México, INAH

KELLY, Phyllis B. (1979) "A Model Of Population Increase In The Mazahua Region", en *América Indígena*, México, V.39 N.2,

LAGARRIGA A, Isabel (1978) "Los Mazahuas" guión de programa televisivo, IIA UNAM TELEVISA, MEXICO

LAGUNAS Rodríguez, Zaid (1998) "Aportaciones de la antropología física al conocimiento de los grupos otomianos del Estado de México" en Lastra y Quezada (Editoras) *Estudios de Cultura Otopame*, Revista Bial Núm. 1, México, IIA-UNAM

LASTRA, Yolanda (1998) "Los estudios sobre las lenguas otopames" en Lastra y Quezada (Editoras) *Estudios de Cultura Otopame*, Revista Bial Núm. 1, México, IIA-UNAM

Memoria del Primer encuentro de Estudios sobre la Región Mazahua (1986), Toluca, UAEM

MARTINEZ Tapia, Judith (1991) "San Antonio de Padua entre los mazahuas de Pueblo Nuevo" en *Expresión Antropológica*, No. 4

MICKEY, Barbara (1959) *The Mazahua of the Cabecera. An Example of Nuclear Social Structure*, Tesis de doctorado en Indiana University

MOEDANO Navarro, Gabriel (1972) “La implicación mágico-religiosa en la integración de los grupos familiares en el culto al oratorio de una comunidad mazahua” en Litvak King, Jaime, *Religión En Mesoamerica XII Mesa Redonda*. México, Sociedad Mexicana de Antropología.

Monografía de Atlacomulco (1977), México, Gobierno del Estado de México

Monografía de San Felipe del Progreso (s/f), México, Gobierno del Estado de México

MORALES Garduño, Martha (s/f) Los mazahuas, folleto

MORALES Sales, Edgar Samuel (1985) *La Tradición Oral Y La lengua mazahua practicada en el Estado de México*, México, Universidad Autónoma del Estado de México

MURO, Mildred (1975) *Vocabulario mazahua-español y español-mazahua*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México

NÁGERA Yanguas, Diego (1970) *Doctrina y enseñanza de la lengua mazahua*, Edición facsimilar, BEEM

NAVARRO Márquez, Noemi (1994) “Indígenas en la ciudad y el Trabajo Social: El caso de la Cooperativa Artesanal "Flor de Mazahua" en la revista TRABAJO SOCIAL No.5

NOLASCO, Margarita (1963) *Los mazahuas del Estado de México*, México, INAH

OEHMICHEN, Cristina (1999) “La relación etnia-género en la migración femenina rural-urbana: mazahuas en la ciudad de México” en Revista *Iztapalapa* núm. 45, enero-junio, México, UAM-I

OLIVER Vega, Beatriz (1994) "Del presente al pasado. El caso de los mazahuas en el siglo XVI" en *Revista mexicana de estudios antropológicos*, Vol. 40

ORTEGA, Rosa María (1991) "Mazahua women in Mexico City" en *Voices of Mexico No.16*

PARADISE, Ruth (1986) "Una resistencia efectiva frente a las presiones de la urbanización: El caso de los migrantes mazahuas en la merced" en *Memoria del primer encuentro de estudios sobre la región mazahua*, México, mimeo.

PARADISE, Ruth (1994) "La socialización para la autonomía en un contexto interaccional mazahua" en Galván, Luz Elena, *Memorias del Primer Simposio de Educación*, MEXICO, CIESAS.

PAPOUSEK, A, Dick (1982) *Alfareros campesinos mazahuas. Situación de estímulo y procesos de adaptación*, México, Secretaría de Educación Cultura y Bienestar Social del Gobierno del Estado de México

PÉREZ Ruiz, Maya Lorena (1991) "La identidad entre fronteras" en Bonfil Batalla (coord.) *Nuevas identidades culturales en México*, México, CNCA

PIKE, Eunice (1951) "Tonemic intonemic correlation in Mazahua (Otomi)" en *International Journal of American Linguistics*, USA, Waverly Press. Vol 17, pp. 37 – 41 (Citado por LASTRA, Yolanda (1986))

QUEZADA, Noemí (1998) "Movimientos de población en el área matlatzinca durante la época prehispánica" en Lastra y Quezada (Editoras) *Estudios de Cultura Otopame*, Revista Bienal Núm. 1, México, IIA-UNAM

RAMÍREZ Torres, Juan Luis (1985) *La formación del símbolo en niños mazahuas migrantes, el caso de la merced*, Tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH

----- (1986) “Demografía, medio ambiente, capitalismo e identidad étnica en las poblaciones mazahuas” en *Memoria del Primer encuentro de Estudios sobre la Región Mazahua*, Toluca, UAEM

RODRÍGUEZ Aragón, Ma. Bethi (1983) *Los mazahuas de San Felipe del Progreso, Estado de México. Educación e ideología en las escuelas albergue*, Tesis de Maestría en Antropología Social, México, Universidad Iberoamericana

ROMEU, Adalid, Silvia (1994) *El procesamiento de la raíz de zacatón entre los mazahuas*, México, Instituto Mexiquense de Cultura

ROJAS González, Francisco (1939) “Los mazahuas” en *Revista Mexicana de Sociología*, V. 1 núm. 4-5

RUIZ Chávez, Glafira (1972) *Monografía de la indumentaria del Estado de México*, México, Gobierno del Estado de México, Dirección de Turismo

----- (1979) *Contribución al estudio de los mazahuas. Estudio etnográfico y etnohistórico*, Tesis, México, ENAH

SÁNCHEZ Gómez, Pablo (1995) *Lengua Mazahua, Estado de México y Michoacán. Primer ciclo, parte I y Parte II*, México, SEP

SÁNCHEZ Sosa, María de Lourdes (1997) *El proceso salud-enfermedad en tres pueblos mazahuas del norte del Estado de México*, Tesis de Licenciatura en Etnología, ENAH, México

SANDOVAL Forero, Eduardo (1993) *Familia indígena y cambio cultural: el caso de los mazahuas en el Estado de México*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública

SANDOVAL Forero, Eduardo (1996) “Dominación masculina y grupo doméstico indígena. Los mazahuas del Estado de México en *FAMILIA* No.3

SPOTTS, Hazel (1954-55) "Mazahua place-names" en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. V.14 No.1

----- (1956) "Some post conquest changes in Mazahua" en *International Journal of American Linguistics*, USA, Waverly Press, vol. 19 pp. 253 - 258

SUGIURA Yamamoto, Yoko (1998) "Desarrollo histórico en el Valle de Toluca antes de la conquista española: proceso de conformación pluriétnica" en Lastra y Quezada (Editoras) *Estudios de Cultura Otopame*, Revista Bienal Núm. 1, México, IIA-UNAM

TORRES Cadena, Verónica I. (1997) *Migración y proceso de adaptación en una cooperativa mazahua*, Tesis de licenciatura, México, ENAH

WOLANOWSKY, Zlate (1980) *La proletarización de la mujer mazahua*, Tesis de licenciatura en Antropología Social, México, ENAH

YHMOFF Cabrera, Jesús (1979) *El municipio de San Felipe del Progreso a través del tiempo*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México

Archivos

Archivo General de la Nación, Ramo de tierras, vol. 1555, exp. 1°, cuaderno 3°, fojas 1 a8,14,19,20 y 25

Registro Agrario Nacional, Dotaciones de Toca, Exp. 2152

RAN, Dotaciones, Exp. 3/4192

RAN, Ejidos de dotación (toca), Exp. 23:2152

RAN, Ejidos dotaciones (local), exp. 25:2152

RAN, Ejidos ampliaciones (toca)

Bibliografía General

AGAR, Michel (1991) "Hacia un lenguaje etnográfico" en Geertz, Clifford et. al. *El surgimiento de la antropología posmoderna*, México, Gedisa Editorial

AGUIRRE Beltrán, Gonzalo (1952) "El gobierno indígena y el proceso de aculturación" en *América indígena*, vol. XII, no. 4, págs. 271-298

----- 1973 *La política indigenista en México*, México, INI

----- 1982 *El proceso de aculturación*, México, Ediciones de la Casa Chata.

ALEXANDER, Jeffrey (1990) *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial*, España, Editorial Gedisa

ANDERSON, Perry (1979) *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, Siglo XXI editores

ARON, Raymond (1976) *Las etapas del pensamiento sociológico*, Argentina, Ediciones Siglo Veinte

BANTON, Michel (1983) *Racial and ethnic competition*, Cambridge, Cambridge University Press

BALANDIER, Georges (1990) *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*. Barcelona Gedisa Editorial

BARTH, Frederik (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE

BARTOLOMÉ, Miguel (1997) *Gente de costumbre y gente de razón*, México, Siglo XXI

BARTRA, Roger (1987) *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo

BELL, Daniel (1975) "Ethnicity and Social Change" en Glazer y Moynihan *Ethnicity, theory and Experience*, Harvard University Press.

----- (1989) *Las contradicciones culturales del capitalismo*, México, Alianza Editorial – Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

BERGER, Peter (1971) *El dosel sagrado. Elementos para una Sociología de la religión*, Argentina, Amorrortu Editores

BERGER, Peter, B. Berger y Keller (1973) *The homeless Mind*, Harmondsworth, Penguin Books.

BERGER, Peter y Thomas Luckman (1991) *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores

BERMAN, Marshall (1989) *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, México, Siglo XXI

BERNARD, Jesse (1979) "Desorganización de la comunidad" en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, España, Ediciones Aguilar

BERREMAN, Gerald (1971) "Race, caste and other individous distinctions in social stratification" en *Race*, vol. 13, London, Oxford University Press

BERTALANFY, Teoría General de Sistemas, México, F.C.E.

BIZBERG, Ilán (1989) "Individuo, identidad y sujeto" en *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, México, Ed. de El Colegio de México.

BLANCARTE, Roberto (Compilador) (1994) *Cultura e Identidad Nacional*, México, F.C.E.

BLUMER, Herbert (1982) *Interaccionismo simbólico. Perspectiva y método*, Barcelona, Ed. Hora

BOEGE, Eckart (1988) "La cuestión étnica y la antropología social en México: balance y perspectivas" en *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, México, CIESAS-UAMI

BONFIL Batalla, Guillermo (1989) *México Profundo*, México, CNCA-Grijalbo

----- (1991) *Pensar nuestra cultura*, México Alianza Ed.

----- (Coord.) (1993) *Nuevas identidades culturales en México*, México, CNCA

BOURDIEU, Pierre (1981) *La reproducción*, España, Editorial Laia

----- (1988) *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus Ediciones

----- (1991) *El sentido práctico*, Madrid, Taurus Ediciones

BOURDIEU, Pierre y Loïc Wacquant (1995) *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Editorial Grijalbo

BRAUDILLAR, Jean (1987) *Cultura y Simulacro*, Barcelona, Editorial Kairós

BRUNER, Edward M. "Experience and its expressions" en Turner & Bruner, *The Anthropology of Experience*, USA, University of Illinois Press, pp. 3-32

BRUNER, José Joaquín (1992) *América Latina: Cultura y modernidad* México, Grijalbo-CNCA

BURY, John (1971) *La idea de progreso*, Madrid, Alianza Ed.

CÁMARA B., Fernando (1976) "El sistema de cargos en México y Perú", ponencia presentada en el XLII Congreso internacional de los americanistas, París, mimeo

----- (1996) "Organización religiosa y política en mesoamerica" en Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos*, México, Universidad Autónoma del Estado de México

CASARRUBIAS (1975) *Rebeliones indígenas en Nueva España*, México, s/e

CASTELLANOS, Alicia (1994) "Asimilación y diferenciación de los indios en México" en *Estudios Sociológicos núm.- 34*, México, El Colegio de México.

CASTORIADIS, Cornelius (1983) *La institución imaginaria de la sociedad*, Vol. I y II, Barcelona, Tusquets Editores

----- (1988) *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, España, Gedisa

CLAVIJERO, Francisco Javier (1964) *Historia antigua de México*, México, Ed. Porrúa, col. Sepan Cuantos

CHAYANOV, Alexander (1981) *La organización de la unidad económica campesina*, Buenos Aires, Nueva Visión

CHAYANOV, Alexander V. Et. al. (1981) *Chayanov y la teoría de la economía campesina*, México, Cuadernos de Pasado y Presente

DE CERTEAU, Michel (1993) *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana

----- (1996) *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana, A.C.

DE LA FUENTE, Julio (1965) *Relaciones interétnicas*, México, INI

DEL VAL, José (1987) "Identidad, etnia y nación" en *Boletín de Antropología Americana*, México, Instituto Panamericano de Geografía

DEVALLE, Susana (1992) "La etnicidad y sus representaciones: ¿Juego de espejos?" en *Estudios Sociológicos* núm. 28, México, El C de M.

DEVEREUX, George (1994) *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, México, Siglo XXI Editores

DESCOLA, Philippe (1989) *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de lo Achuar, Ecuador*, segunda edición, Editorial ABYA-YALA y MLAL (Movimientos Laicos para América Latina)

DÍAZ Polanco, Héctor (1976) "*La economía campesina y el impacto capitalista. Un caso mexicano*" en *Capitalismo y campesinado en México. Estudios de la realidad campesina*, México, INAH

DÍAZ Cruz, Rodrigo (1993) "Experiencias de la identidad" en *Revista internacional de Filosofía Política* Núm. 2, Barcelona, Ed. Anthropos

DUBET, Francois (1989) "De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto" en *Estudios Sociológicos* núm. 21, México, El C de M.

DURKHEIM, Emile (s/f) *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Ed. Colofón

----- (1970) *Sociología y Educación*, Argentina, Editorial Schapire

----- (1972) *La educación moral*, Argentina, Editorial Schapire

----- (1973a) *La educación moral*, Argentina, Editorial Schapire

----- (1973b) *De la división del trabajo social*, Argentina, Editorial Schapire

----- (s/f) *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Editorial Colofón

Elíade, Mircea (1994) *Lo sagrado y lo profano*, Colombia, Editorial Labor

ERIKSON, Erik, H. (1989) *Identidad. Juventud y crisis*, España, Ed. Taurus

FALOMIR, Ricardo (1991) "La emergencia de la identidad étnica al fin del milenio" en *Revista Alteridades Núm. 2*, México, UAM-I

FERNÁNDEZ-MARTORELL, Mercedes (1996) *Creadores y vividores de ciudades*

----- (1997) *Antropología de la convivencia*, Madrid, Editorial Cátedra.

FLORESCANO, Enrique (1997) *Etnia, estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Ediciones Nuevo Siglo Aguilar

FRIEDLANDER, Judith (1977) *Ser indio en Hueyapan*, México, F.C.E.

FOSTER, George M. (1953) "Cofradía and compadrazgo in Spain and Spanish America" en *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 9.

GADAMER, Hans-George (1977) *Verdad y Método*, España, Editorial Sígueme

GARCÍA Canclini, Néstor (1990) *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo

GARCÍA DE LEÓN, Antonio (1992) "Atrás del espejo de la historia" en *La jornada*, México, domingo 27 de septiembre

GEERTZ, Clifford (1986) "Making Experience, Authoring Selves" en Turner & Bruner, *The Anthropology of Experience*, USA, University of Illinois Press, pp. 373-380

GEERTZ, Clifford (1987) *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa Editorial

----- (1994) *Conocimiento local*, Buenos Aires, Ediciones Paidós

GEERTZ, Clifford, Clifford, J. y otros (1991) *El surgimiento de la Antropología posmoderna*, México, Gedisa Editorial.

GELLNER, Ernst (1994) *Naciones y nacionalismo*, México, Alianza Editorial y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

----- (1997) *Antropología y política*, España, Gedisa Editorial

GERBI, Antonello (1982) *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica: 1750-1900*, México, FCE

GIBSON, Charles (1967) *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México, FCE

GIMÉNEZ, Gilberto (1993) “Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa” en Bonfil B. (coord.) *Nuevas identidades culturales en México*, México, CNCA

----- (1996) “La identidad social o el retorno del sujeto en sociología” en *Identidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas

GINZBURG, Carlo (1991) *El queso y los gusanos*, España, Muchnik Editores Goffman, Ervin (1980) *Estigma, la identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu Editores

GODELIER, Maurice (1989) *Lo ideal y lo material*, España, Taurus Humanidades

GOFFMAN, Ervin (1981) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu Editores

GOULDNER, Alvin (1979) *La crisis de la sociología occidental*, Buenos Aires, Amorrortu

GUIDIERI, Remo (1986) *La ruta de los muertos*, México, Fondo de Cultura Económica

HABERMAS, Jürgen (1989) *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Ed. Cátedra

HANNERZ, Ulf (1992) *Cultural Complexity. Studies in the social organization of meaning*, New York Columbia University Press

HELLER, Agnes (1977) *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Ed. Península

----- y Ferenc Fehér (1989) *Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, España, Ediciones Península

HIRAOKA, Jesse (1996) "La identidad y su contexto dimensional" en *Identidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas

HOBSBAWN, Eric (1994) "Identidad" Conferencia inaugural del congreso "Los nacionalismos en Europa: pasado y presente" en *Revista Internacional de Filosofía Política No. 3*, Madrid, UNED-UAM-I

HOROWITZ, Donald (1975) "Ethnic identity" en Glazer y Moynihan, Op. Cit.

HUERTA, María Teresa y Patricia Palacios (1976) sobre *Rebeliones indígenas de la época colonial*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia

IANNI, Octavio (1998) *Teorías de la globalización*, México, Siglo XXI editores – UNAM

IBÁÑEZ, Jesús (1979) *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: técnica y crítica*, España, Editorial Siglo Veintiuno

----- (1991) *El regreso del sujeto*, Chile, Editorial Amerinda

KOSIK, Karel (1976) *Dialéctica de lo concreto*, México, Editorial Grijalbo

LAPLANTINE, Francois (1996) "Identidad, modernidad y religión en *Identidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas

LEGOFF, Jacques (1988) *Entrevista sobre la historia*, España, Ediciones Alfons et Magnànim.

LEWIS, Hanke (1974) *El prejuicio social en el nuevo mundo: Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, México, Sepsetentas núm. 156

LÉVI-STRAUSS, Claude (1990) *Antropología estructural*, México, Siglo XXI

LOMNITZ-ADLER, Claudio (1995) *Las salidas del laberinto*, México, Editorial Joaquín Mortiz

LOMNITZ, Larissa (1977) *Cómo sobreviven los marginados*, México, Siglo XXI Editores

LOUREAU, René (1989) *El diario de investigación*, México, Ed. Universidad de Guadalajara

MEDINA, Andrés (1995) "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico" en *Alteridades* núm. 9, México, UAM-I

----- (1996) "Introducción" en Korsbaek, L. *Introducción al sistema de cargos*, México, Universidad Autónoma del Estado de México

MARDONES J. M. y N. Urzúa (1992) *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*, México, Editorial Fontamara

MEAD, G. Herbert (1993) *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós

MELUCCI, Alberto (1982) *L'a invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni individual*,

MALINOWSKI, Bronislaw (1975) *Los argonautas del pacífico occidental*, Barcelona, Ed. Península

MORIN, Edgar (1993) *El método. La naturaleza de la naturaleza*, España, Ediciones Cátedra

----- (1994) *El método. El conocimiento del conocimiento*, España, Ediciones Cátedra

----- (1996) *Introducción al pensamiento complejo*, España, Editorial Gedisa

----- (1996B) “El pensamiento ecologizado” en *Gazeta de Antropología* No. 12, octubre, Granada, España

----- (1997) *El método II. La vida de la vida*, España, Ediciones Cátedra

NAHMAD, Salomón (1988) “Corrientes y tendencias de la antropología aplicada en México. Indigenismo” en *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, México, CIESAS- UAMI

NISBET, Robert (1969) *La formación del pensamiento sociológico 1 y 2*, Argentina, Amorrortu Editores

----- (1981) *Historia de la idea de progreso*, España, Gedisa

ORTIZ-OSÉS, Andrés (1986) *La nueva filosofía hermenéutica*, España, Anthropos Editorial del Hombre

PACHECO, José Emilio, et. al. (1976) *En torno a la cultura nacional*, México, INI

PACHECO, José Emilio (1981) *Las Batallas en el desierto*, México, Ediciones Era

PÉREZ CASTRO, Ana Bella (1989) *Entre montañas y cafetales*, México, UNAM-IIA

PARSONS, Talcott (1975) "Some theoretical considerations on the nature and trends of change of ethnicity" en Glazer y Moynihan, *Op. Cit.*

PÉREZ TAYLOR, Rafael (1996) *Entre la tradición y la modernidad. Antropología de la memoria colectiva*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas

REDFIELD, Robert (1947) "The folk society" en *American Journal of Sociology* Núm. 52

----- (1961) *Peasant society and culture: An anthropological approach to civilization*, Cambridge University Press

REYNA, Leticia (1980) *Las rebeliones campesinas en México 1819-1906*, México, Siglo XXI Editores

RICOEUR, Paul (1995) *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI Editores

ROWE, William y Vivian Schelling (1993) *Memoria y modernidad. Cultura popular en América Latina*, México, Grijalbo

SAHAGÚN, Bernardino de (1992) *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, Col. Sepan Cuantos

SALLES, Vania (1987) "Mujer y grupo doméstico campesino: notas de trabajo" en Aranda, Josefina, *Las mujeres en el campo*, México, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca

SANTOS Jara, Enrique (1991) "Migraciones internas e identidad cultural" ponencia presentada en el *XVIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*, sede La Habana, Cuba

SAVARINO, Franco (1997) *Pueblo y nacionalismo, del régimen oligárquico a la sociedad de masas en Yucatán, 1894-1925*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana

- SCIOLLA, Loredana (1983) *Identitá*, Turín, Rosenberg and Sellier
- SCHUTZ, Alfred (1974) *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu
- SHANIN, Theodor (1979) *Campesinos y sociedades campesinas*, México, F.C.E.
- SMITH, Anthony D. (1997) *La identidad nacional*, Madrid, Trama Editorial
- SOUSTELLE, Georgette (1958) *Tequila, un village nahuatl de Mexique Orientale*, Paris, Université de Paris, Institute de Ethnologie
- SPICER, Edward (1971) "Persistent cultural systems: A comparative study of identity Systems that can adapt to contrasting environments"
- STAVENHAGEN, Rodolfo (1994) "Racismo y xenofobia en tiempos de la globalización" en *Estudios sociológicos núm. 34, op. cit.*
- (1996) "El indigenismo: ideología y política" en *Derechos Humanos y ciudadanía*, diario LA JORNADA, sábado 12 de octubre
- TEDLOCK, Dennis (1991) "Preguntas concernientes a la antropología de la dialógica" en Geertz y Clifford, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, México, Gedisa.
- TODOROV, Tzvetan (1994) *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI Editores
- TOURAINE, Alan (1979) "Les deux faces de l'identité" mimeo
- (1994) *Crítica de la modernidad*, México, FCE
- THOMPSON, Edward (1977) *La formación histórica de la clase obrera en Inglaterra*, España, Ed. Laia, Vol. 1

THOMPSON B., John (1993) *Ideología y cultura moderna*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

TURNER, Victor W. and E. Bruner Eds. (1986) *The Anthropology of experience*, USA, University of Illinois Press

VÁZQUEZ, Josefina Z. (1977) “Los primeros tropiezos” en *Historia General de México*, México, tomo III, Segunda Edición, Colegio de México

VILLENA Fiengo, Sergio (1996) “¿Todo en familia? Notas teóricas sobre la organización de la reproducción cotidiana” en *Sociológica* núm. 32, año 11, septiembre – diciembre, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco

WALLERSTEIN, Immanuel (1979) *El moderno sistema mundial. Vol. 1. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía mundo europea en el siglo XVI*, México, Siglo XXI

----- (1998) *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI Editores

WEBER, Max (1971) *Economía y sociedad*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales

WOLF, Erick (1979) *Las luchas campesinas del siglo XX*, México, Siglo XXI Editores

ZÁRATE Vidal, Margarita (1998) *En busca de la comunidad. Identidades recreadas y organización campesina en Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán / UAM-I

Datos sobre fuentes orales

(1995) Entrevista realizada al señor Pedro M. en San Antonio Pueblo Nuevo, 74 años, ha detentado cargos variados en su comunidad: 2do. Y 3er. delegado, comisariado ejidal. Viudo, con 13 hijos: uno casado que vive en el Pueblo, cuya actividad principal es el comercio formal y ambulante, trabaja la tierra para autoconsumo; tres hijas solteras que viven en el pueblo; el resto de sus hijos viven en Ixtlahuaca, San Felipe del Progreso y zona conurbana al norte del Distrito Federal.

(1996) Entrevista realizada al señor Jacinto N. en Pueblo Nuevo, 75 años, viudo, su actividad agrícola es la recolección y venta de raíz de zacatón que crece en sus terrenos. Sus hijos viven en la ciudad de México.

(1996) Registro de entrevistas colectivas realizadas a mujeres casadas en Pueblo Nuevo, entre 30 y 45, casadas, dedicadas a su familia o que esporádicamente se alquilan para hacer tortillas en festejos, lavar ropa o limpiar casas en el Centro del Pueblo.

(1997) Entrevistas realizadas a diversos informantes varones en Pueblo Nuevo durante varios períodos de 1995 a 1997, ejidatarios, edades entre 35 y 60 años, con actividades agrícolas de autoconsumo: maíz, pulque, venta de zacatón y comercio de animales: borregos y pollos.

(1997) Entrevista realizada a la señora Marcelina S. en Pueblo Nuevo, 43 años, casada, su esposo e hijas mayores viven en México, tiene dos hijos pequeños: 10 y 4 años, comparte su casa con un hijo, la nuera y los nietos. Vieja con frecuencia al D. F. Para visitar a sus hijas.

(1997^a) Entrevista realizada a la señora Aurelia C. en Pueblo Nuevo, 37 años, casada, su esposo trabaja en la ciudad de México y ocasionalmente realiza actividades agrícolas para autoconsumo

(1997^b) Entrevista realizada al señor P.C. En Pueblo Nuevo

(1997c) Entrevista realizada al señor J.M. en Pueblo Nuevo, viudo, 73 años, ejidatario, se juntó con una mujer de 36 años con quien vive en el pueblo, sus hijos viven en la ciudad de México

(1997d) Entrevista realizada a la señora Virginia.S. En Pueblo Nuevo, viuda, 43 años, asistió hasta el 2do. Año de primaria, 5 hijos: dos mujeres casadas que viven en el D. F., un hombre casado que vive en la casa de ella con su esposa y dos hijos pequeños, dos niños que asisten a la escuela en el pueblo.

(1997e) Entrevista realizada al señor Felipe M. en Pueblo Nuevo, 65 años, casado, ejidatario, con 2 hijos en la ciudad de México, uno que viven en el pueblo y se dedica a las labores agrícolas, dos hijas solteras que viven en el pueblo.

(1997f) Entrevista realizada a la señora Verónica R. Originaria de Pueblo Nuevo, 43 años, hija de padres mazahuas, viuda, dos hijos casados, todos viven en la ciudad de México, ella hace visitas esporádicas a su mamá que vive en el pueblo

(1997g) Entrevista realizada a la señora Felipa G. en Pueblo Nuevo, casado, 65 años, dos hijas, una de ellas madre soltera, él se dedica a las labores agrícolas y comerciales en la región. Entre toda la familia se ocupan de una pequeña tienda de abarrotes y durante los fines de semana y algunos días festivos, colocan un puesto ambulante en la plaza.

(1997h) Entrevista realizada al señor G. P. En Pueblo Nuevo, casado, 48 años, 5 hijos que asisten a la escuela secundaria y primaria, se dedica a las actividades agrícolas y pecuarias, junto con su esposa se dedica al comercio formal y ambulante en la región.

(1997i) Registro de entrevistas colectivas realizadas a señoras (entre 30 y 42 años de edad) del barrio de Santa Cruz, Pueblo Nuevo, durante conversaciones informales en la plaza o en el centro de salud.

(1997j) Registro de entrevistas colectivas realizadas a señoras (entre 18 y 25 años) del barrio del Cuarenta y Cuatro, Pueblo Nuevo

(1998) Registro de entrevistas realizadas en la Ciudad de México a informantes anónimos (comerciantes ambulantes) originarios de Pueblo Nuevo, durante 1997 y 1998

(1998^a) Registro de la entrevista realizada al director de la escuela primaria de Pueblo Nuevo durante 1997 y 1998, profesor de educación primaria, originario del municipio, director en esta escuela desde 1990.

(1998b) Registro de varios testimonios obtenidos durante las celebraciones de mayordomías en 1996, 1997 y 1998, mayordomos de Santa Rita y de San Antonio de Padua, que han detentado en diferentes ocasiones cargos políticos como delegados o comisariados ejidales

(1998c) Entrevista realizada al señor Juan Remigio de Jesús, quien ocupó la delegación del pueblo durante el período 1997-2000. Casado, 46 años, 9 hijos, cuatro de los cuales viven y trabajan en la ciudad de México, ocupación principal: actividades agrícolas y comercio.

(1998d) Entrevista realizada al señor Fernando González Segundo, profesor de educación primaria, que ocupó el cargo de secretario de gobierno en el Municipio de San Felipe del Progreso de 1997 a 2000. Vive en Atlacomulco declaró que al término de sus funciones volverá a su actividad magisterial.

Relación de abreviaturas usadas para identificar los testimonios utilizados en este trabajo:

EHC: Entrevista a hombre casado hasta 49 años de edad

EHM: Entrevista a hombre casado mayor de 50 años

EHS: Entrevista a hombre soltero (todos menores de 30 años)

EMC: Entrevista a mujer casada hasta 49 años de edad

EMM: Entrevista a mujer casada mayor de 50 años

EMS: Entrevista a mujer soltera

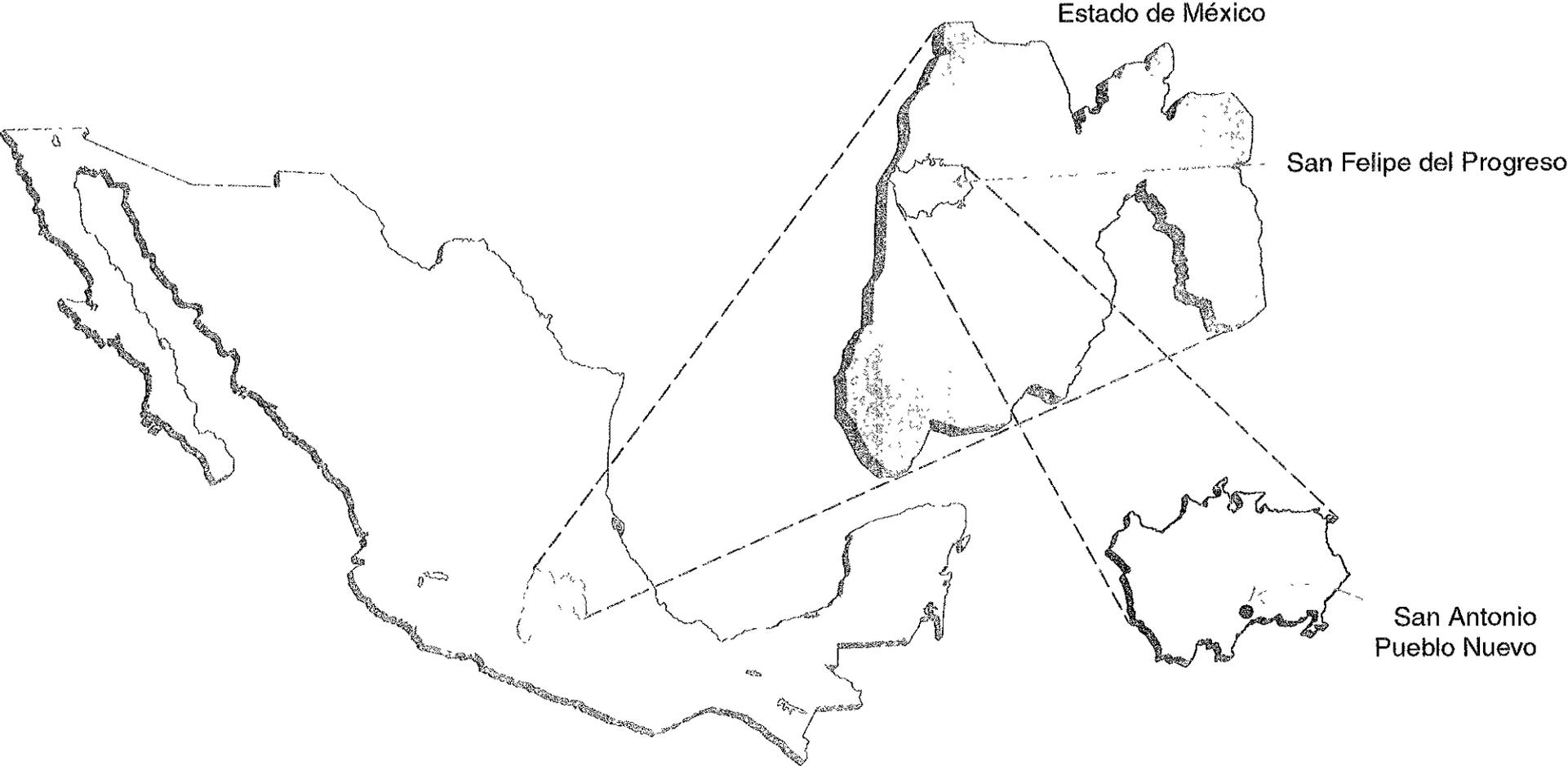
TF: Testimonios varios obtenidos durante diversas fiestas y celebraciones comunales

DEP: Entrevista al director de la escuela primaria

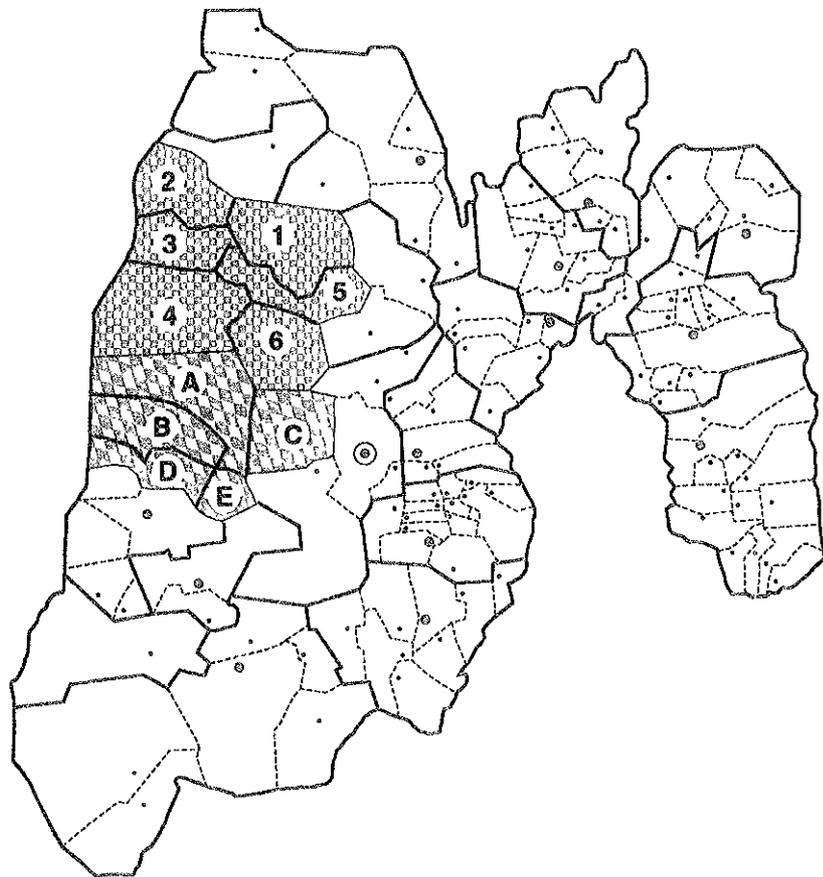
ICM: Informantes en la ciudad de México

ANEXOS

Localización del Municipio de San Felipe del Progreso y de San Antonio Pueblo Nuevo en el Estado de México



Zona mazahua del Estado de México

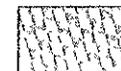


La población mazahua se asienta de manera principal en los municipios de:



1. Atlacomulco
2. Tamascalcingo
3. El Oro
4. San Felipe del Progreso
5. Jocotitlán
6. Ixtlahuaca

Los municipios con baja población mazahua:



- A. Villa Victoria
- B. Villa de Allende
- C. Almoloya de Juárez
- D. Donato Guerra
- E. Amanalco

Principales localidades y caminos del Municipio de San Felipe del Progreso



Fuente: Sistema Estatal de Información (1977)

San Antonio Pueblo Nuevo y sus barrios





Camino a San Antonio Pueblo Nuevo.



Acceso Norte a San Antonio Pueblo Nuevo.



San Antonio Pueblo Nuevo, vista Norte.



Barrio Santa Rita.



Troje para el maíz o “acolote”, siempre se construye junto a la vivienda.



Domingo de plaza en Pueblo Nuevo.



▲
Un domingo
después de la misa.



►
Un domingo de compras
en Pueblo Nuevo.



Camino a Santa Rita.



Intercambio de panes en una mayordomía.



Preparativos para la fiesta de
San Antonio de Padua.



En espera de la misa y la comida.



En espera de la comida.



Una familia durante la comida.



Vivienda mazahua del Barrio Cuarenta y Cuatro.



Pequeño corral para borregos anexo a una vivienda mazahua.



Detalle de la plaza durante la celebración
del Día de muertos (a).



Detalle de la plaza durante la celebración
del Día de muertos (b).



De compras en la cabecera municipal de San Felipe del Progreso.



Preparándose para asistir a la fiesta de Santa Rita.



Intercambio de pollos entre compadres.



Intercambio de panes y collares de flores entre compadres.



Los hombres arreglan la capilla u oratorio.



Vista del oratorio dispuesto para la celebración.



Venta de dulces durante la fiesta.



Los "Jaraberos" son músicos aficionados que participan en todas las celebraciones.