



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE HISTORIA

**BORDANDO CON LA MEMORIA. IMÁGENES DE MUJERES
ÑAHNŌ EN LA CIUDAD DE MÉXICO SIGLO XX**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN HISTORIA**

PRESENTA

DANIELA ISABEL QUINTANAR PÉREZ

TUTORA: DRA. SILVIA SORIANO HERNÁNDEZ



MÉXICO, D. F., CIUDAD UNIVERSITARIA, JUNIO 2011



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.

Que camine la voz para darle fuerza a este mundo....

A mi mamá, a mi hermana y a todas las mujeres que luchan.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco infinitamente la confianza y amistad de las señoras AMALIA y LUISA, que me abrieron las puertas para mostrar diferentes formas de percibir el mundo y construir la realidad. Igualmente a JESUCITA artesana mixteca quien inspiró en mucho esta investigación.

A mi madre que todos los días con su amor, su trabajo, fuerza, determinación y luz infinita me muestra la importancia de luchar con amor a la vida. Muchas gracias por todo mamá.

A Diana Bustos Ríos por introducirme en el mar del pasado, al mundo de las preguntas y respuestas de lo cotidiano, por compartir pensamientos, vivencias, reflexiones, lecturas, enseñanzas interminables, gracias jaguar!

A mis hermanos Alejandro, Gustavo y Gaby mi compañera, cómplice y consejera. A mi familia llena de mujeres valerosas, Dadi, Luz Ma, Ofelia, Viridiana, Liliana, Atzin y Ofelia.

A Jonás por el amor de todos los días; a Pilar Rodríguez y Andrés Lund por los consejos, el apoyo y cariño, gracias.

A la UNAM y especialmente a la Facultad de Filosofía y Letras. A los profesores que dieron las bases formativas que se traslucen en esta investigación y a los compañeros que continuamente crean y recrean la vida subversiva de la facultad.

A mi asesora, la doctora Silvia Soriano Hernández por su ejemplo, congruencia, paciencia y comentarios que alimentaron de diferentes maneras el presente trabajo; a la doctora Andrea Paula González por adentrarme en los caminos del estudio de las migraciones, al doctor César Navarro por sus múltiples enseñanzas y trabajo que reavivan el proceso de lucha y resistencia de los campesinos mexicanos. Sin ustedes este trabajo no tendría los mismos principios. ¡Gracias!

Al Instituto Mora y al personal de su biblioteca. A la ENAH en donde encontré parte de mi formación fuera de las aulas.

A Ale y a mis compañer@s de PALMARES, SANGRE MAÍZ y WEMILERE por alimentar mi corazón de música y danza de raíz. A tod@s los que participaron en el “taller de bordados otomíes ar sha ar deni” que construimos en un ejemplo de reciprocidad, respeto y amor a la cultura.

A todos mis amigos y amigas por compartir de una u otra manera el proceso creativo de esta tesis y de mi vida. A todos ustedes gracias!!!

México DF. 2011

BORDANDO CON LA MEMORIA.

IMÁGENES DE MUJERES ÑAHÑÖ EN LA CIUDAD DE MÉXICO SIGLO XX

INTRODUCCIÓN.....1

Elementos teórico-metodológicos.

Pensando el pasado desde nuestros días.....5

CAPITULO I.

Permanencia ñahñö en el altiplano central. Resistencia compartida.....8

1.1 Los otomíes en los estudios mesoamericanos.....9

1.2 Antiguos pobladores del altiplano central.....15

1.3 Los otomíes en Tenochtitlán.....20

1.4 Herencia colonial e imágenes ciudadinas.....25

1.5 Nuevo orden, viejas demandas de los pueblos indígenas.....32

CAPÍTULO II

Los intrincados caminos de la migración indígena.....42

2.1. Aproximaciones teóricas sobre migración interna de mujeres indígenas... ..43

2.2. ¿Porqué viajan las familias indígenas?.....51

2.3 ¿A dónde viajan los migrantes indígenas?.....54

2.4*Ya maque Monda.* De Santiago Mezquititlan a la Ciudad de México.....61

CAPÍTULO III

La artesanía como forma de vida y resistencia.....	67
3.1 Entre artesanías y arte popular.....	68
3.2 Las artesanías en la política pública.....	73
3.3 Artesanas indígenas en la ciudad de México frente a la venta ambulante.....	80
3.4 Mujeres creativas y productivas, <i>organizadas somos más fuertes</i>	87

CAPÍTULO IV

Puntos finales. Escuchando a mujeres ñahñö en la ciudad de México.....	94
4.1 Reflexiones sobre género e historia oral.....	95
4.2 Recuerdo “del costumbre”.....	98
4.3 Los embates en la ciudad.....	104
4.4 Sobre vivienda. La lucha cotidiana de las ñahñö en la ciudad de México... ..	116
4.5 Después de la organización. Palabras que concluyen el bordado.....	123

CONCLUSIONES.....	129
--------------------------	------------

Bibliografía.....	134
-------------------	-----

Anexo 1. Mapas y cuadros.....	145
-------------------------------	-----

INTRODUCCIÓN

Algunos historiadores suelen llamarse artesanos porque en su labor hay “una estrecha coordinación entre el alma, el ojo y la mano”¹. Para mí el proceso que comprendió la selección del tema, la elaboración de las preguntas de investigación, la recopilación de fuentes, la crítica y análisis de ellas, fue sin lugar a dudas una tarea artesanal.

Esta investigación tuvo como origen la inquietud generada a partir de la observación de la vida cotidiana de las mujeres indígenas, que siendo migrantes en la ciudad de México, han decidido ganarse la vida por medio de la venta de sus artesanías y por este medio integrarse a la dinámica urbana. Así, nos enfrentamos a una doble problemática: ¿Cómo abordar desde la historia la imagen actual de estas mujeres artesanas ambulantes?, ¿Qué elementos considerar para construir una investigación que aporte elementos a nuestra disciplina? Las respuestas surgieron a partir del reconocimiento de resistencia de los pueblos indígenas en México, su participación como sujeto histórico urbano y el lugar de las mujeres en este largo proceso.

Aún no estaba definido el sujeto en el que enfocamos nuestro análisis cuando en un programa de radio dedicado a la participación de las mujeres en la sociedad contemporánea, escuchamos la voz de Luisa. Ella relató su participación como vocal en una organización otomí que luchó contra el gobierno federal exigiendo la legitimación de un predio que más de 35 familias ocuparon como vivienda. Supimos entonces, que ella y sus compañeras aportarían con sus voces e historias de vida indicios que respondieran a nuestras inquietudes. Así comenzó el intrincado acercamiento al universo de los migrantes otomíes o *ñahñö*, como ellos se nombran, en la Ciudad de México.

Al iniciar el planteamiento de esta investigación identificamos la importantísima presencia indígena en la urbe, en ella se encuentran registradas todas las lenguas originarias del país y algunas de Latinoamérica, más de la mitad son mujeres. Al reconocer este

¹ Walter Benjamin, “Le narrateur. Réflexions à propos de l’oeuvre de Nicolas Leskov” en Adolfo Gilly, *Historia a contrapelo. Una constelación*, México, Ed. ERA, 2006, p.135.

territorio como un espacio multicultural, lleno de contrastes sociales, económicos y segregaciones históricas nos propusimos estudiar el proceso que ha llevado a los actuales niveles de marginación y las dificultades de las mujeres ñahñö que deciden trabajar como vendedoras de artesanías en las calles de la Ciudad de México. Con más énfasis quisimos recoger las experiencias y expectativas de este sujeto histórico que pocas veces aparece en los estudios que emprendemos los historiadores.

Con este fin quisimos presentar imágenes distintas que tejen el contexto de las historias de vida de las mujeres que aquí presentamos: la primera es la del pueblo ñahñö u otomí en el panorama de la diversidad de pueblos indígenas que sobreviven del México antiguo; la segunda, la de la mujer indígena migrante y sus características en el siglo XX; la tercera, la de la mujer artesana y el lugar de la artesanía en este periodo tanto en las instancias oficiales como en el seno de las organizaciones de mujeres indígenas y la última, la de la mujer indígena urbana a través de sus testimonios.

Así en el primer capítulo se entreteje la imagen del pueblo ñahñö u otomí prehispánico para acercarse después a la visión histórica silenciada que han arrastrado desde entonces. La riqueza cultural de este pueblo se ha minimizado y desconocido en diversos ámbitos pero, no obstante, está vigente en nuestros días por ser una gran familia lingüística que se ha desenvuelto conjuntamente con la construcción y el ocaso de grandes centros urbanos en el Altiplano Central desde tiempos muy antiguos, lo cual constituye un proceso de larga duración que se comparte con los diferentes pueblos indígenas del país y se manifiesta en una historia en la que la movilidad territorial, las formas de organización, el culto a diosas lunares y terrestres, a los dioses guerreros y del fuego son comunes. Por ello, en este trabajo se plantea que los otomíes han resistido a diversos momentos históricos en los que los poderes hegemónicos impusieron su fuerza, dominio y legislación.

En este sentido las mujeres otomíes han mantenido y experimentado la continuidad en el proceso de resistencia que en nuestros días se percibe como la construcción de alternativas para exigir sus derechos como indígenas urbanos y con ello, el camino por el reconocimiento de éstos.

Es conveniente señalar desde esta introducción que como parte del pasado heredado de la colonia y de la estructura económica por la que camina México —dominada por la introducción de capitales extranjeros y el detrimento del campo, entre otros grandes problemas— la migración ha adoptado formas que atañen directamente a los pueblos indígenas y, en especial, a las mujeres. Para explicar la presencia de las *ñañhõ* en las calles de la ciudad fue necesario abordar, en el segundo capítulo de este trabajo, parte del proceso en el que las indígenas salen de sus comunidades, no sólo por la atracción que generan las ciudades a las periferias como tradicionalmente se ha explicado la movilidad de la población del campo hacia las urbes, sino como parte de un sistema económico que depende de las manos campesinas para continuar con la estructura social que lo sustenta. Y, en este sentido, la migración de las mujeres *ñañhõ* forma parte de un complejo entramado de factores internos y externos que promueven la continuidad de dicha estructura.

Unas de las nuevas dificultades que encuentran las mujeres en la ciudad consisten en solventar las necesidades de vivienda y alimentación, así como las de salud y educación de los hijos. Pero, debido a la situación de marginalidad en la que se encuentra la mayor parte de *ñañhõs* en la ciudad, eligen la opción que consideran más favorable e inmediata para ellos, como lo es también ahora para miles de capitalinos desempleados: la venta ambulante que, casi siempre en el caso de los indígenas referidos, es de dulces, objetos chinos o artesanías.

El caso de las mujeres *ñañhõ* que venden muñecas elaboradas con listones pues el origen de esta particular mercancía que las mujeres (otomíes y mazahuas) han tomado como propia es cuestionable. Este diseño surge en el contexto de la importante presencia de mujeres en las calles de la ciudad conjugado con el indigenismo de los años setenta en México. Para acercarnos a las muñecas de listones, defino como *artesanías urbanas* a aquellos objetos elaborados artesanalmente destinados a un mercado dispuesto a adquirir objetos de bajo precio, de elaboración sencilla y que se identifican con las representaciones de lo indígena o lo autóctono. El caso las muñecas con listones resulta emblemático porque muchas de las mujeres aprendieron a elaborarlas en la ciudad. Finalmente reflexiono sobre las mujeres que tienen una actividad artesanal en algunas comunidades y paralelamente han

desarrollado planteamientos que reivindican la lucha y el respeto a los derechos de los pueblos indígenas. Estos puntos se desarrollan en el tercer capítulo de este trabajo.

En el cuarto y último capítulo se presentan los testimonios de las mujeres *ñahñös* que compartieron sus experiencias como parte de este proceso. Desde el 2008 las mujeres fueron entrevistadas con preguntas abiertas en las que ellas construyeron su propio pasado como parte de un proceso de resistencia común y, justamente por eso, hallan que su historia es compartida y, en éste sentido, lejos de verse a sí mismas como víctimas de un sistema que las ha subsumido en la marginación, se encuentran luchando por conseguir mejores condiciones de vida para ellas, para el resto de su familia y compañeros de lucha.

Como indígenas urbanas consiguieron tomar sus propias decisiones, participar de las decisiones colectivas y al mismo tiempo conservar las raíces de su pueblo, las enseñanzas de los abuelos, la lengua, lo que ellas denominan como “el costumbre”, todo ello en un momento en el que el contexto comunitario está en constante cambio y “el costumbre” se está perdiendo. Las condiciones de género se trastocan y comienza un nuevo horizonte en el que las mujeres, apoyadas de otras mujeres en sus mismas condiciones, desarrollan alternativas de autonomía económica.

El énfasis de esta investigación está puesto sobre la resistencia cotidiana y constante expuesta en las vivencias relatadas a partir de la experiencia de la migración, la vida en la Ciudad de México y el trabajo artesanal que es la principal actividad de las mujeres *ñahñö* que compartieron su experiencia y quienes bordan su propia vida que construyen a partir de su memoria.

Elementos teórico-metodológicos.

Pensando el pasado desde nuestros días.

La incompreensión del presente nace fatalmente de la ignorancia del pasado. Pero quizá es igualmente vano esforzarse por comprender el pasado, si no se sabe nada del presente.

March Bloch

En este trabajo se unen diferentes campos de estudio que permiten analizar desde la historia, las continuidades, las rupturas y los cambios que las mujeres *ñahñö* han tenido al transformar su condición y convertirse en habitantes de la Ciudad de México a partir del siglo XX.

Al tener la invaluable oportunidad de asomarnos a la vida cotidiana de mujeres que mientras se enfrentan a una estructura impuesta y configurada en el pasado tienen que adaptarse a la vida en una realidad que obliga a la constante adaptación y cambio, se hace patente la importancia de prestar atención a la historia reciente. March Bloch señala: “por un lado tenemos un puñado de anticuarios ocupados por una macabra dirección en desfajar a los dioses muertos y por la otra a los sociólogos, economistas, publicistas —únicos exploradores de lo vivo. Lo curioso es que la idea de este cisma surgió hace muy poco.”² Es decir, la separación tajante de las ciencias humanas es relativamente joven y ha provocado que los historiadores nos alejemos de lo vivo, de los actores sociales y los procesos que sin duda tienen raíces en el pasado.³

La importancia de estudiar la vida cotidiana de las mujeres *ñahñö* radica en que representan la lucha, la resistencia, las mutaciones y las continuidades de uno de tantos

² March Bloch, *Apología para la historia o el oficio del historiador*, México, FCE, 2001, p. 66.

³ La vida es demasiado breve y los conocimientos se adquieren muy lentamente como para permitir, incluso al mayor genio, tener una experiencia total de la humanidad. El mundo actual, tanto como la edad de piedra y la egiptología siempre tendrán sus especialistas. A unos como a otros, simplemente se les pide recordar que las investigaciones históricas no padecen de autarquía. *Ibid.*, p. 73.

pueblos indígenas que se han enfrentado a las condiciones impuestas desde el poder hegemónico a través de los siglos.

La propuesta metodológica con la que se desarrolla mi reflexión se basa en el uso de la palabra de los actores sociales como una fuente para estudiar la vida cotidiana de las *ñahñö* en la ciudad, porque en este tipo de trabajos la reconstrucción histórica se logra, en gran parte, gracias a los testimonios de los actores sociales más que a los documentos oficiales que no recogen la tradición oral de los pueblos indígenas. Es por ello que el principal objetivo de la investigación consiste en comprender, por medio de los testimonios de vivencias cotidianas de las mujeres indígenas que viven en la Ciudad de México, cómo se configura la resistencia cultural implícita en el uso de la lengua originaria y el uso de las redes comunitarias en un contexto hostil. Para mostrar claramente los distintos aspectos que se tejen alrededor del caso que se estudia se analizarán los siguientes aspectos: los lazos de parentesco, la organización comunitaria y la reproducción de artesanías tradicionales como los bordados que elaboran en prendas de uso cotidiano y que acompañan, las páginas de este texto. Es decir “historia, no sólo tal cual como la registran y la cuentan los dominadores, sino sobre todo tal como se preserva en las mentes, la memoria y las condiciones cotidianas de los subalternos.”⁴

Las diferencias entre los sexos han funcionado también como base para la estructuración, la percepción y la organización concreta y simbólica de toda la vida social. Esta función legitimadora del género se refleja de muchos modos y en el caso de las mujeres *ñahñö* se funda en la tradición patriarcal del cristianismo amalgamado con la cosmovisión prehispánica que en los otomíes se arraiga en la permanencia de lo femenino en el ámbito doméstico, ahí ellas no pueden tomar parte en las decisiones ni ser escuchadas. Esta condición cambia en la ciudad y las necesidades de la comunidad tienen que ser sustentadas por hombres y mujeres. En este sentido se puede ver “la naturaleza recíproca de género y sociedad, y de las formas particulares y contextualmente específicas en que la política construye el género y el género construye la política”.⁵

⁴ Adolfo Gilli, *La historia a contrapelo, una constelación*, México, Ed. ERA, 2006, p. 23

⁵ Joan W. Scott, “El género: una categoría útil para el análisis histórico” en p. 294.

Esta investigación toma en cuenta algunos marcos tradicionales, como la familia, en lo que se refiere al estudio de las mujeres. El panorama se amplía con la revisión de los mercados de trabajo en la Ciudad de México, en donde se puede observar la segregación por sexo, educación, clase social, condición étnica. Además se se incluye una mirada a la situación política pues es parte del proceso al que se enfrentan las *ñañhō* al encontrarse dentro de un sistema excluyente cuando su exigencia va enfocada hacia el logro de condiciones de vida dignas.

El objeto de la historia ya no solo es el hombre, si no el ser humano. En este sentido concibiendo la historia como una ciencia de lo diverso inicio mi bordado a partir de la convicción de que escuchar las voces que han sido silenciadas es una forma de apoyar la construcción de alternativas frente a la crisis de las sociedades contemporáneas.

CAPÍTULO I

PERMANENCIA NAÑHÖ EN EL ALTIPLANO CENTRAL

Resistencia compartida



La presencia de la familia otomí en el altiplano central es muy antigua, su lengua y algunas tradiciones continúan vigentes en la ciudad de México en nuestros días.

En este primer capítulo presento algunas características en la historia de este pueblo; una de ellas es la resistencia que han manifestado desde su primer desplazamiento de las mejores tierras del centro que comienza con la expansión del imperio mexica y continúa con la sucesión de poderes hegemónicos que excluyen, despojan y empobrecen a la población indígena en todo el país.

Durante este largo periodo los otomíes han permanecido resguardando la lengua y algunas costumbres que heredaron de sus antepasados. En ellos como en los otros pueblos indígenas de México y América Latina, “la formas de resistir han sido muy variadas desde la defensa armada y la rebelión hasta el apego aparentemente conservador a las prácticas tradicionales”⁶ resguardadas por la oralidad y la reproducción de imágenes, de forma especial en manos de las mujeres.

Muchas prácticas tradicionales se han desvanecido poco a poco, pero otras se mantienen resguardadas delineando el devenir de los pueblos indígenas contemporáneos, por ejemplo: las asambleas en las que se toman decisiones comunitarias, el conocimiento y defensa de su territorio así como la transmisión de las lenguas indígenas que contienen concepciones distintas a las occidentales.

⁶ Bonfil Batalla Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalvo, 1990, p. 14

En este sentido, creo que “la tarea del historiador crítico es reivindicar a todos esos pasados vencidos que a pesar de haber sido derrotados, continúan vivos y actuantes, determinando una parte muy importante de la historia, subterránea y reprimida pero presentes en el devenir histórico,”⁷ como lo demuestra el pasado de los otomíes. Nos introducimos en él a partir de la diversidad de pueblos que ancestralmente habitan el altiplano central mexicano y continuo bordando con un recorrido por su reconocimiento en los estudios mesoamericanos de inicios del siglo XX.

1.1- Los otomíes en los estudios mesoamericanos

Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que solo se encuentra en aquel historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence.

Walter Benjamin

El reciente interés de los especialistas por desentrañar el pasado del pueblo otomí no es el mismo que el de la primera mitad del siglo XX. En esos años el gobierno posrevolucionario intentó sentar las bases que unificaran a la nación con un discurso que incluyó a los pueblos indígenas como parte de la cultura más representativa del país, por ello se buscó abrir instituciones que legitimaran el rostro que el gobierno adquirió en esa época. Poco a poco se habló de la gran diversidad de pueblos, que con diversas manifestaciones culturales persistían en todo el territorio y así fue que aparecieron en los recintos académicos otros nombres más allá de los mexicas y mayas.

El estudio del pasado precolonial otomí es particularmente complicado. No hay recintos arqueológicos monumentales que se identifiquen claramente con este pueblo, además los

⁷ Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Walter Benjamin y las lecciones de una historia vista a contrapelo*, Chile, Centro de Estudios Manuel Enríquez: CEME, 2008, p.6

mexicas a los que se enfrentaron en su ascenso al poder, crearon una imagen negativa que después mantuvieron los cronistas españoles y registrado en la historiografía colonial.⁸

Actualmente diversos campos de estudio colaboran con trabajos de corte arqueológico, lingüístico, etnográfico e histórico que valoran el pasado de los otomíes, desconocido para muchos y olvidado por otros.

En las primeras décadas del siglo XX, los antropólogos e historiadores convivieron con los pueblos indígenas en sus comunidades y registraron elementos culturales desconocidos hasta entonces por las instancias oficiales. Tal fue el caso de Ángel María de Garibay que denominó *el enigma otomí*⁹ al pasado de esta diversidad de pueblos.

En este contexto los especialistas mexicanos y extranjeros dieron a conocer importantes documentos acerca de la historia precolombina y los primeros siglos de colonia como el *Códice Huichapan*, escrito en otomí en el siglo XVII, el cual presentó Alfonso Caso en 1928 en las sesiones del XXIII Congreso de Americanistas de Nueva York; el texto fue publicado en las memorias del mismo en 1930.¹⁰ Un año después se publicaron los *Anales de Jilotepec*¹¹ por el mencionado Garibay, en este documento se relatan algunos eventos históricos desde la fundación de esta provincia en el siglo XV hasta el siglo XVI. Otro documento de gran

⁸ Vid. Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1999; Fray Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la nueva España*, México, Porrúa, 1985; Motolinía o Fray Toribio de Benavente, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los Naturales de ella*, Edmundo O'Gorman (ed.) IIH, UNAM, México, 1971; Hernán Cortés, *Cartas de Relación*, México, Porrúa, 1973; Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Vol. 1, México, Porrúa, 1955, Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, Miguel León-Portilla (ed.), 7 vols., IIH, UNAM, México, 1986.

⁹ Ángel Ma. Garibay, "El enigma otomí" en Brambila Paz, Rosa, coord, *Los otomíes en la mirada de Ángel María Garibay*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, Biblioteca de los pueblos indígenas, 2006, p.p. 141-143

¹⁰ Alfonso Caso, "Un códice en otomí", 1930, en *Proceedings of the twenty-third international congress of Americanists, held at New York, September 17-22, 1928*, Nueva York/Lancaster, The Science Press Printing Company, pp. 130-135. La edición facsimilar del Códice que conserva los comentarios hechos por Caso se encuentra en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Vid., Reyes Retana, Óscar, ed., *El Códice Huichapan*, Comentado por Alfonso Caso, Telecomunicaciones de México, 1992. En 1930 Lawrence Ecker presentó su interpretación en base a un estudio lingüístico, vid., Lawrence Ecker, "Términos de parentesco en Otomí, Tarasco, Náhuat y Maya", *Memoria del XXVII Congreso Internacional de Americanistas*, México, 1939.

¹¹ Ángel Ma de Garibay transcribió una copia del texto que encontró en el Archivo Parroquial de Jilotepec en 1918 cuando fue Vicario encargado de dicha parroquia. En 1931 publicó el texto sin imágenes, vid., "Anales de Jilotepec, un documento del siglo XVI, propuesto y anotado", en Rosa Brambila Paz, coord, *Los otomíes en la mirada de Ángel María Garibay*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, Biblioteca de los pueblos indígenas, 2006, p. 37-98.

importancia para el estudio de los pueblos otomíes es el *Códice de Huamantla*, que destaca por contener elementos inspirados en la tradición indígena precolonial¹². Estos tres códices constituyen la fuente más temprana que da noticia de las poblaciones otomíes en el altiplano central.

Un trabajo pionero y punta de lanza para las siguientes investigaciones fue el del lingüista francés Jacques Soustelle que por encargo de Paul Rivet, entonces director del museo de Etnografía de París, visitó a finales de la década de 1930 cincuenta y dos comunidades en las que se tenía noticia de hablantes de lenguas otomíes. En este trabajo, nuestro autor hace una descripción etnográfica de las comunidades y la primera ramificación y genealogía de la familia lingüística otomí.¹³ Soustelle identificó que una de las dificultades más grandes en el estudio de los pueblos indígenas de México, es que hasta entonces, no se consideraba la historicidad de las lenguas y las diferencias entre ellas. Así identificó la longevidad de la familia lingüística de la que nace el otomí y el abanico de lenguas que se hermanan en el altiplano central mexicano.

De 1934 a 1940 durante el gobierno del presidente Lázaro Cárdenas, Paul Kirchhoff¹⁴ impulsó los estudios mesoamericanos. En esos años, se publicaron en la *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* trabajos de investigación con el objetivo en común de desentrañar el pasado de los pueblos no nahuas en todo el país. Entre éstos resaltan los de Wigberto Jiménez Moreno¹⁵ y Roberto Weitlaner¹⁶ quienes, junto a su maestro, enfocaron sus investigaciones en

¹² Este Códice del siglo XVI y parte del XVII relata el origen de una población otomí en Huamantla, Tlaxcala. Fue dado a conocer en 1740 por el historiador y cronista de las Indias Lorenzo de Boturini. Se conservan seis fragmentos en la biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia y tres en el acervo de Alexander von Humboldt en Alemania mismos que el lingüista alemán Eduard Seler estudió en la década de 1930, *vid.*, Eduard Seler, *Die mexikanischen Bilderhandschriften Alexander von Humboldt's in der Koniglichen, Bibliothek zu Berlin*, GA, I, 162-300.

¹³ Jacques Soustelle, *La famille Otomí-pame du Mexique central*, París, Institut de Ethnologie, 1937.

¹⁴ En Alemania, existe una larga tradición de estudios culturales, abierta por los más prestigiosos intelectuales de la Escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer, Benjamin, Marcuse o Habermas, entre otros. Esta escuela se orientó al estudio de la producción cultural en la sociedad capitalista y la cultura de masas. Y entra en la tradición universalista en la cual se suscribieron, en mayor o menor grado, los antropólogos, filólogos y etnólogos alemanes que trabajaron en México a principios del siglo XX, desde Eduard Seler hasta el mismo Kirchhoff, quienes en antropología buscaban un enfoque histórico en los procesos culturales.

¹⁵ Wigberto Jimenéz Moreno, "Origen y significación del nombre otomí", México, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Núm. III, 1939.

reunir los rasgos determinantes y comunes de lo que denominaron la “superárea cultural Mesoamérica”¹⁷. A pesar de que estos autores indagaron en la antigüedad de los otomíes en el altiplano, no lograron determinar los aspectos culturales que heredaron a los habitantes de este territorio, sin embargo abrieron campo a los investigadores interesados en la diversidad lingüística mesoamericana.

Pedro Carrasco Pizana, alumno de Wigberto Jiménez Moreno y Paul Kirchhoff, recibió el título de Etnólogo en la Escuela Nacional de Antropología en 1945.¹⁸ Con su trabajo de investigación abrió el panorama histórico de los pueblos de habla otomiana presentes en el centro de México a través de la minuciosa revisión de fuentes etnohistóricas, códices, crónicas y relaciones geográficas de la región del siglo XVI. Nuestro autor también hecho mano de diccionarios de la lengua otomí y procesos de la Inquisición contra indios idólatras para dar luz sobre los otomíes antiguos.¹⁹ Entre los aportes más significativos de su trabajo están justamente la recopilación de fuentes que demuestran la antigüedad de este pueblo en el altiplano y la correspondencia religiosa con los pueblos náhuas, además, el trabajo etnográfico con el que se da un panorama de la diversidad misma de los pueblos de habla otomiana. Esta investigación es una referencia obligada cuando se trata de estudiar a los otomíes y se ha vuelto un clásico en la literatura sobre el tema.

¹⁶ Roberto Weitlaner, “Los pueblos no nahuas en la Historia Tolteca y el grupo lingüístico Macro otomanque”, México, *Revista Mexicana de estudios Antropológicos*, Núm., V, 1941.

¹⁷ Existe un debate acerca de los límites geográficos y los parámetros empleados en la definición de esta superárea cultural, hay quienes aseguran que el concepto ha servido para dar sustancia al mítico ideal del “México antiguo”, con lo que se ha consolidado elementos populistas de justificación del Estado mexicano... vid Rodríguez García, Ignacio, “Mesoamérica, ese oscuro objeto de deseo” en *Dimensión Antropológica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Año 7, Vol. 19, mayo/Agosto, 2000. Sin embargo, la definición que permanece en los estudios precoloniales, es la de Paul Kirchhoff que en 1939 delimitó este territorio señalando la frontera norte en los ríos Sinaloa, Lerma y Pánuco, y la frontera sur como una franja que iba del río Motagua hasta el Golfo de Nicoya, pasando por el lago de Nicaragua. Según él, esta superárea había sido formada por inmigrantes diferentes entre sí que ingresaron en el territorio en diferentes épocas, y que, al penetrar en la órbita estudiada, vivieron unidos por una historia en común basada en gran parte a la agricultura y a la observación de los ciclos en función de esta. Nuestro autor calificó su trabajo como provisional, sincrónico y en ese sentido, deficiente. Paul Kirchhoff, “Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”, *Acta Americana*, vol. 1, núm. 1, 1943, pp.92-107.

¹⁸ Pedro Carrasco Pizana, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1979.

¹⁹ *Ibid.*, p. 17-25.

Los trabajos posteriores a éste fueron abundantes y se enfocaron en desarrollar elementos característicos de los pueblos otopames en todo el altiplano central. A principios de los noventa, Jacques Galinier²⁰ se basó en aspectos litúrgicos para identificar elementos cosmogónicos comunes de los numerosos grupos de filiación otomí. Por su parte, el lingüista Carr Wright²¹ dedicó sus esfuerzos a establecer una glotocronología de las lenguas otomianas, gracias a la cual podemos tener una noción de la antigüedad de esta familia y su importancia en la formación de los primeros centros de poder en el altiplano central, lo que se ha vuelto un tema polémico en los estudios mesoamericanos. Ambos, refieren a la transición de los primeros estudios a los mas recientes que a diferencia de aquellos, son mucho más específicos y utilizan diversos campos de estudio en los análisis.

Por ejemplo, las investigaciones de carácter histórico e iconográfico de Carmen Aguilera²² que a través de los documentos y demás fuentes precoloniales y coloniales establecen elementos constitutivos de la raíz otopame; las recopilaciones de carácter historiográfico como las de Rosa Brambila Paz,²³ que expresan el interés de los investigadores en rebatir las posturas duras y acartonadas prescritas en base a las fuentes coloniales tradicionales.

En 1998 nació la publicación *Estudios de cultura otopame* en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, hasta ahora en sus cinco números, ha publicado a autores de diferentes disciplinas con el fin de alimentar el vacío que aún queda en los estudios acerca de la familia otomí-pame. Resaltan las investigaciones antropológicas y arqueológicas de Noemí

²⁰ Jacques Galinier, *Pueblos de la Sierra Madre, etnografía de la comunidad otomí*, INI/CEMCA, México, 1987. Otro texto es *La mitad del mundo. Cuerpos y cosmos en los rituales otomís*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1990.

²¹ David Charles Wright Carr, "El papel de los otomíes en las culturas del altiplano central: 5000 a.C.-1650 d.C." en *Relaciones, estudios de historia y sociedad*, núm. 72, otoño de 1997, El Colegio de Michoacán, p. 225-243.

²² Vid., Carmen Aguilera, "Mixcoatl, dios patrón otomí" en *Estudios de cultura otopame*, núm. 5, IIA-UNAM, México, *El Códice de Huamantla*, Edición facsimilar y estudio de Carmen Aguilera, Gobierno del estado de Tlaxcala, México, 1984.

²³ Rosa Brambila Paz, coord., *Episodios novohispanos de la historia otomí*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, 2002 y *Los otomíes en la mirada de Ángel María Garibay*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, Biblioteca de los pueblos indígenas, 2006.

Quezada, especialista en el valle del Mezquital y de Patricia Fournier con novedosas preguntas de investigación y puntos de análisis.²⁴

En cuanto a la cultura material de las poblaciones otomíes tenemos la recopilación de textiles de Beatriz Liber y Lydia Medina²⁵ en la que se identifican diseños prehispánicos vigentes en los motivos bordados en prendas de uso cotidiano actuales. La abundancia de íconos que representan flores, animales, cenefas y otros más, son una valiosa materia de estudio en la que se puede ahondar mucho más, porque como veremos, son parte de los saberes y el lenguaje que las mujeres comparten entre sí.

Estos estudios y otros que omitimos por su afortunada abundancia, (los hay desde recetarios de cocina tradicional hasta etnografías) se sitúan dentro de la tradición mesoamericana y en conjunto, demuestran que contrario a lo escrito en la historiografía colonial, este pueblo comparte el pasado de los fundadores del Anáhuac con una importante y valiosa colaboración en términos históricos, lingüísticos y fundamentos religiosos. Sin embargo, todos esos avances científicos no han desvanecido en la sociedad contemporánea el mito del “México antiguo”²⁶ que construido desde las instancias de poder favorece al monumentalismo en las investigaciones y entre otros elementos desconoce el proceso histórico que ha patentado la situación marginal de la mayor parte de los pueblos indígenas.

Todo aquello que alude al esplendoroso pasado prehispánico y se presenta intachable en la Historia oficial, evade el presente en el que la política del Estado, que de diversas maneras justifica un trato disparaje a los diferentes sectores de la sociedad, ha subsumido en las mayores desventajas históricas al gran cúmulo de pueblos originarios. No obstante, los

²⁴ Vid., Patricia Fournier y Rocío Vargas Sanders, “En busca de los dueños del silencio: Cosmovisión y ADN antiguo de las poblaciones otomíes epiclásicas de la región de Tula” en *Estudios de cultura otopame*, núm 3, año 2002, IIA-UNAM, México, pp.37-75.

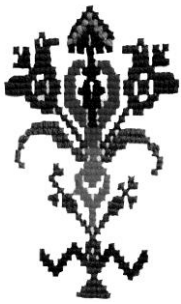
²⁵ Beatriz Liber y Lydia Medina, *Textiles otomíes. Catálogo de las colecciones etnográficas del Museo Nacional de Antropología*, INAH, México, 1991.

²⁶ “Hacerle creer al pueblo que su soberanía tiene una herencia mesoamericana sin decirle que el concepto de mesoamérica es un mito (o, al menos, que tiene fuertes problemas conceptuales) es engañarlo, y decirle que esa soberanía está vertebrada popularmente, es forzar la incrustación de un escenario del presente en un escenario del pasado.” Rodríguez García, *op.cit.*, p. 49, 59.

pueblos indígenas no cesan en demostrarle al Estado que su lucha está presente y que ellos mismos la escriben con la resistencia cotidiana.²⁷

Pero entonces ¿quiénes conforman éste pueblo?, ¿dónde se desarrolla el complejo cultural del que hablamos?, ¿cómo se ha interpretado su pasado?, ¿cómo se relacionaron con los diversos centros de poder en las principales coyunturas del altiplano central mexicano? A continuación aportaré elementos en torno a ello.

1.2- Los otomíes, antiguos pobladores del altiplano central



¿En dónde vive la Luna? ¿Me pregunto? ¿En dónde vive el Sol? El Sol bajó una vez y anidó en el corazón de la más linda mujer de nuestra raza, Mandexi...Creció Dahiadi como la mata del maíz, era hermosa como nube limpia, como goma que nace del ocote. Era el amor de nuestra raza; en ella adorábamos al Sol. Dahiadi era la luz grande de nuestro pueblo, limpia, blanca, luminosa; era alegre como el Sol y triste como el Sol al morir.

Dahiadi*

La mayor parte de las denominaciones que usamos para designar a los pueblos indígenas son de origen mexica y están en náhuatl, esto lo debemos en primer lugar al poder que ejercieron sobre una gran parte del territorio circundante durante su gobierno y en segundo lugar, a que los españoles retomaron muchos de estos nombres. Esto sucedió con la palabra otomí que es de origen náhuatl (singular: otomitl y plural: otomí) y pasó al español bajo las formas otomí, othomí, otomite, othomite porque los españoles eliminaron la terminación *tl* del náhuatl que no podían pronunciar.²⁸ Otras versiones dicen que otomitl deriva del nahuatl *otocac*, que camina, y *mitl*, flecha, por que los otomíes, grandes cazadores, caminaban cargados de flechas.²⁹ También se dice que este nombre se forma de *othò*, que

²⁷ Mientras escribo éstas líneas, la comunidad triqui de San Juan Copala, quien desde finales del siglo XX, lucha abiertamente por la autodeterminación de su pueblo, está siendo ferozmente atacada por paramilitares triquis también, pero afiliados a los grupos de poder en Oaxaca. Los jóvenes que salieron de su comunidad buscan alternativas para solucionar estos conflictos. *Vid.*, <http://jovenestriquisdecopala.wordpress.com>

²⁸ *Luces del otomí, ó gramática del idioma que hablan los indios otomíes en la República Mexicana*, compuesta por un padre de la compañía de Jesús. Publicada por el Licenciado Eustaquio Buelna. México, 1893. 303 págs, p. 6

²⁹ *Ibid.*

significa no haber o no tener y de la palabra *mi*, que significa nacer y sentarse, por lo que *otomi* sería la lengua de los que no tienen asiento. Según otros estudiosos se había transformado este nombre de *Oton* u *Otomitl*, ancestro mítico de la raza.³⁰ Sahagún nos dice que los náhuas “tenían a los otomíes por valientes en la guerra... grandes matadores, pero teníanlos por inhábiles para cosas de regir...” Por ello, según Carrasco comunmente en el periodo colonial se les llamó otomíes a pueblos que aparentemente no lo son, para referirse a la pobreza y sometimiento en que vivían otros pueblos del altiplano central por lo que el uso denigrante de la palabra otomí no corresponde precisamente con una filiación lingüística³¹, sino con la visión aglutinante implementada por los cronistas novohispanos.

Los otomíes de Santiago Mesquititlán Querétaro y otros de Hidalgo y Toluca actualmente se autodenominan *ñañhö* o *ñöñö* que puede traducirse como “el que habla *ñañhö*” o “los que hablan con el aliento”.

El origen del *ñañhö* es muy antiguo y precisamente por ello ha resultado enigmático, polémico, complejo y apasionante de explorar. Una herramienta muy valiosa y recientemente aplicada para su estudio es la lingüística. Gracias a ésta sabemos que el *ñañhö* descende del proto-otopame, lengua hablada desde hace muchos siglos en el centro de México cuya diversificación interna comienza muy antiguamente, en el protoneolítico hacia 5000-2500 a. C.³² A esta gran familia pertenecen también las lenguas ocuilteca, matlatzinca, mazahua, pame del sur, pame del norte y chichimeco-jonaz.³³

³⁰ Vid., Ignacio Guzmán Betancurt, “El otomí, ¿lengua bárbara? Opiniones novohispanas y decimonónicas sobre el otomí”, en Rosa Brambila Paz, coord., *Episodios novohispanos de la historia otomí*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, 2002, p., 23 y Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del México Central*, CEMA/FCE, 1993, p. 13.

* “Leyendas varias” en Rosa Brambila Paz coord., *Los otomíes en la mirada de Ángel María de Garibay*, México, Instituto Mexiquense de cultura, 2006, p. 102.

³¹ Carrasco Pizano, Pedro, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1990, p. 305

³² Wright Carr, Charles, “El papel de los otomíes en las culturas del Altiplano Central: 5000 a.c.-1650 d.c.”, en Fernando Nava comp. *Otopames, memoria del primer coloquio en Querétaro*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

³³ La rama otopame es una de las divisiones lingüísticas que forman la familia otomangue. Según algunos autores, las demás ramas de esta familia son popolacano, mixtecano, tlapaneco, amuzgo, chinanco, zapotecano, huave y chiapaneco-mangue, La familia otomangue se extiende entonces desde San Luis Potosí

Todas estas lenguas están presentes actualmente en el altiplano distribuidas de la siguiente manera: otomíes o ñahñö³⁴ en el estado de México en la región de Jilotepec y occidental límite con Michoacán, sur de Querétaro, Hidalgo central y oriental límite con Puebla, sur de Tlaxcala y Guanajuato; mazahuas en el oeste del Estado de México y el este de Michoacán; matlatzincas o pirindas y ocuiltecas en el río Lerma en Michoacán y sur del Estado de México. El pame quienes conforman diversas poblaciones oriundas del noroeste de Hidalgo y Querétaro y sureste de San Luis Potosí, y finalmente, chichimecas como se ubica a la población de la región de San Luis de la Paz, al norte del estado de Guanajuato. (Mapa 1) Cabe destacar que en el territorio correspondiente a la lengua otomí encontramos el paso de los ríos Pánuco, Lerma y Cutzamala muy importantes en el abastecimiento de agua a la ciudad de México.

Como vemos la distribución geográfica de estos pueblos es muy amplia puesto que se distribuye por todo el centro del país por ello es común que se entremezclen con hablantes de otras lenguas lo cual ha contribuido a que no se diferencie una cultura otomí homogénea. En algunas regiones se ha perdido la lengua debido a su asimilación lingüística y a las migraciones hacia el oriente, es decir: Tlaxcala y Puebla, y el poniente Michoacán en el periodo prehispánico, hacia el norte a Querétaro y Guanajuato después de la Conquista, como ejemplo.

Esta gran familia lingüística se desarrolló conjuntamente a la construcción y el ocaso de grandes centros urbanos en el Altiplano Central desde tiempos muy antiguos. El abanico de pueblos presentes en este territorio comparte una historia en la que la migración, las formas de organización, el culto a diosas lunares y terrestres, dioses guerreros y del fuego son comunes.

hasta Centroamérica, *vid.*, Wright Carr, *op. cit.*, Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del México Central*, CEMA/FCE, 1993, p.4, 131-133

³⁴ En este trabajo nos inclinamos por referirnos a los hablantes del ñahñö con este nombre por ser el que ellos utilizan para autodesignarse. Sin embargo, la aglutinación en la denominación de los pueblos provoca que nos encontremos en diversas fuentes noticias de los ñahñö como otomíes, por lo que en adelante aparecerán con ambos nombres.

El mito náhua de Chicomoztoc o las Siete Cuevas en el que la pareja Iztamixcoatl y su mujer Ilancue que se relaciona con la diosa madre lunar de los antiguos otomíes, menciona que de los seis hijos que tuvieron, el último es Otómitl³⁵ ancestro de los otomíes. Se ha dicho que Otontecutli, dios del fuego, de los muertos, de la guerra y del sol, es un antepasado común a los pueblos de la altiplanicie. También se ha mencionado en diversos estudios el especial culto de los otomíes a una diosa madre asociada con la luna, cuya versión náhuatl sería la joven diosa Xóchiquétzal y Tlazoltéotl quienes tenían a su cargo el tejido y las cuestiones sexuales de vital importancia en la cosmogonía otomí.³⁶ Los ritos en las cimas de los cerros y una relación importante con el dios del fuego son aspectos característicos. Otro punto interesante es que la organización calendárica de 18 meses más cinco días adicionales y un periodo de 260 días que combinaba 20 signos con 13 numerales, del cual parten las fiestas rituales es compartido con los pueblos del altiplano y fue la base política y social que se manifiesta en la ceremonia del fuego nuevo o fin del periodo de 52 años celebrada en Copolco, barrio otomí del preclásico.³⁷

Algunos autores plantean que los dirigentes de Teotihuacán, correspondiente al actual Estado de México, pertenecían a la familia otopame pero no terminan de aceptar que los gobernantes y sacerdotes hablaran esta lengua, tampoco se ha llegado a un consenso respecto a la organización política que articulaba las relaciones entre los diversos grupos que habitaron Teotihuacán.³⁸ Con la dispersión de esta ciudad en el clásico tardío viene el desprendimiento lingüístico del otomí y del mazahua, ya para el posclásico el otomí es una lengua diferenciada de su cercano pariente, es decir entre el 200 y 600 d. C. ³⁹ Durante el epiclásico, (600-900 d.C.) se agudizan los procesos de regionalización y surgen así nuevos centros de poder.⁴⁰

³⁵ La relación de Querétaro también hace referencia a éste mito al narrar el origen de los señores de Xilotepec, importante centro otomí. *Vid.*, Carrasco, *op. cit.*, p. 135

³⁶ Jacques Galinier, "Los dueños del silencio", en *Estudios de cultura otopame*, No. 1, IIA-UNAM, México, 1998.

³⁷ *Vid.* Carrasco, *op. cit.*, p. 33, Quezada, Nohemí, "Los grupos otomianos", en Leonardo López Lujan y Linda Manzanilla, coords., *Atlas histórico de Mesoamérica*, México, Larousse, 1988, p. 136.

³⁸ López Austin, *op. cit.*, p. 123

³⁹ Wrigth Carr, *op. cit.*

⁴⁰ Además de las migraciones, la arqueología nos ha demostrado que varios elementos influyen en esta reorganización. Según Fournier y Vargas, *op. cit.*, p.p. 48-53 en el Epiclásico (600-900 d.C.) en Chapantongo, una

Según Ixtlixóchitl una de las tres naciones que llegaron a poblar el valle de México en este periodo fueron los otomíes: los que se llamaban tepanecas traían por caudillo a Acolhua que era el más principal de los tres; el segundo se decía Chiconquah, caudillo y señor de los otomíes que era de las tres, la más remota y de lenguaje muy extraño y diferente...El tercero se llama Tzontecomatl caudillo y señor de los verdaderos acolhuas.⁴¹

Las migraciones de pueblos del norte continuaron a lo largo del epiclásico, éstas las encontramos en una amplia literatura sobre el tema en la que no ahondaremos, pero vemos que la dominación de los otomíes ejercida por los nahuas fue gradual y comenzó en los albores del Posclásico temprano.

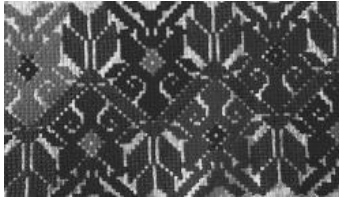
A partir de la llegada de estos pueblos se forman los señoríos de Xaltocan, Azcapotzalco y Coatlinchan. Xaltocan era cabecera de los otomíes, independiente de los señoríos vecinos.⁴² Xilotepec en el Estado de México fue una importante provincia otomí, ambas, Xaltocan y Xilotepec se conservaron independientes entre sí durante este periodo. Posteriormente Xaltocan fue sometido por el poderoso influjo de los tecpanecas de Azcapotzalco que para los siglos XIV y principios del XV, fue el centro más importante. Posteriormente, los mexicas de Tenochtitlán lograron consolidarse como potencia política y militar, junto a sus aliados tecpanecas de Tlacopan y acolhuas de Texcoco lograron derrotar a Atzacapotzalco. Así inicia un nuevo periodo en la historia de estos pueblos.

de las unidades sociopolíticas independientes en la región de Tula que comparte elementos con las poblaciones del valle de Toluca y la Cuenca de México de la llamada cultura coyotlatelco, misma que presenta nexos potenciales con la cosmovisión otomí en la que la asociación de cráneos y pies podridos es muy importante y única en Mesoamérica. Esta asociación remite a aspectos vinculados con el modo de vida otomí en la región de Tula, centrado en la explotación del agave y la ingesta de la savia fermentada desde el s. XVI hasta la actualidad, así como al significado lunar de la ofrenda propiciatoria ubicada en el Altar de los Cráneos, que marca el fin de un ciclo.

⁴¹ Alva de Ixtlixóchitl de, *Obras históricas de don Fernando Alva de Ixtlixochitl*, México, Secretaría de fomento, 1981, p. 81.

⁴² Carrasco, *op. cit.*, p. 258.

1.3- Los otomíes en Tenochtitlán



Cuando van a emprender la migración hacia el valle de Puebla, llamados por los Tolteca-Chichimeca de Cholollan, entonan una canción en la que dicen que ya es hora de que coman los otomíes....

Historia Tolteca Chichimeca

La Cuenca de México es una unidad geográfica que se ubica en lo que se denomina altiplano central mexicano. Este territorio estaba cubierto en una octava parte de su superficie por lagos alimentados de varios ríos, arroyos y manantiales que traían consigo un ambiente de gran diversidad biológica y recursos naturales.⁴³ Cada lago era distinto en cuanto a sus dimensiones y propiedades, el conjunto estaba rodeado por monumentales montañas que silenciosas enmarcan el horizonte, a saber, al sur la sierra del Chichinautzin; al oriente las elevaciones de la Sierra Nevada; al norte las serranías de Pachuca y Tezontlapan y al poniente por la Sierra de las Cruces.⁴⁴ La zona del somonte, propicia para el desarrollo de la agricultura extensiva y de bosques, termina el cuadro esbozado de un territorio que desde antes de la generalización de la agricultura en Mesoamérica estaba habitado por comunidades de cazadores-recolectores de vida sedentaria y en este territorio “los cultivadores del maíz construyeron los principios fundamentales de lo que sería a la postre una de las tradiciones más creativas del continente antes de la ocupación europea”.⁴⁵

Entonces, en la cuenca se registran poblaciones desde el Preclásico temprano y en base a las fuentes escritas y por la distribución de los restos arqueológicos se infiere la ocupación predominantemente de grupos otomíes y tecpanecas desde el norponiente hasta el surponiente y de diferentes grupos de nahuas distribuidos a las orillas del lago de Texcoco y

⁴³ La ciudad de México abarca apenas el 14% de la superficie total de la cuenca. Al Distrito Federal corresponden el occidente de lo que fue el lago de Texcoco, el lago de Xochimilco y la mitad occidental del lago de Chalco.

⁴⁴ Leonardo López Luján y Manzanilla, Linda, coords., *Atlas histórico de Mesoamérica*, México, Larousse, 1988, p.148-152.

⁴⁵ López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo, *El pasado indígena*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 300. p.84.

de los ríos que recorrían la parte central de la cuenca. (Mapa 2) Así vemos que el carácter pluriétnico y plurilingüe de este territorio es una cuestión antigua y permanente.

La gran Tenochtitlán representó uno de los grandes centros económicos y políticos de Mesoamérica. Este capítulo de su historia ha sido uno de los más estudiados y discutidos por los especialistas del periodo prehispánico aportando importantes datos que nos permiten acercarnos a la complejidad de la sociedad precolombina. La existencia de abundantes fuentes documentales, materiales y culturales, han ayudado en este proceso, así como la tendencia oficial de centralizar el esplendor prehispánico en los pueblos de la cuenca, que como dijimos más arriba, no contempla en gran medida a los pueblos otomames. La desaparición de estos pueblos en los estudios del clásico mesoamericano, entra en contradicción con el trabajo de Jacques Soustelle en la región otomí y con otros que hemos mencionado hasta aquí debido a la antigüedad en la que se coloca a esta familia lingüística en el centro y norte de México, misma que corroboran los cronistas novohispanos.

Xilotepec en el Estado de México, que en lengua *ñañhō* se nombra Mandenxi, manifestó una reacia resistencia ante el expansionismo mexica, aunque “es verdad que ay entre ellos algunos yndios de nacion mexicana avnque pocos y estos ya estan convertidos en otomíes y hablan su lengua”.⁴⁶ Xilotepec fungió como franja de frontera con los grupos nómadas norteros conocidos como chichimecas y amortiguó los fuertes poderes militares de Pátzcuaro que peleaban constantemente con México, Tenochtitlán. El pasado de Xilotepec es muy interesante debido a que después del 600 d.c. se le puede considerar como un lugar de confluencia entre Tula, Hidalgo y los señoríos de los valles de Toluca. Codiciada por sus características sociales y geográficas, esta región pasó a formar parte del territorio tecpaneca y fundada la Triple Alianza, los gobernadores mexicas se dieron a la tarea de controlar este territorio.

El *tlahtoani* Ahuízotl se apoderó de Xilotepec de 1486 a 1502; después de una cruenta batalla en 1519, los jefes de Xilotepec-Chapa pertenecieron a la casa real de México. De lado de

⁴⁶Apud., Manuel Orozco y Berra, *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*, México, 1864, 392 págs.,1 carta, p.32 en Jacques Soustelle, *op., cit.*, p.550.

Micoacán, las provincias otomíes también fueron atacadas por tarascos que se consolidaron en la región, pero la superioridad del señorío tenochca garantizó la supresión de éste.

En este periodo los náhuas migrantes del norte heredaron muchos aspectos de los otomíes que antes de su arribo ya habitaban estas tierras, de igual forma los náhuas aportaron elementos importantes en el universo otomí lo que hace que la ideología de ambos pueblos se antoje muy cercana.

El imperio mexica se desarrolló en el centro de México en el periodo Posclásico tardío a partir del año 2 *calli* correspondiente a 1325 d.c.⁴⁷ Algunos estudiosos mencionan que para el momento de la peregrinación se había abandonado la antigua religión mesoamericana basada en la adoración de la pareja primordial: *Ometecuhtli* y *Omecíhuatl*, el señor y la señora de la dualidad, para cambiarlos por las deidades de Huitzilopochtli y Tezcatlipoca que dotarían al pueblo mexica de los atributos guerreros que los identifican.⁴⁸ Sin embargo vemos que la división sexual del trabajo siguió este mito:

Luego hicieron a un hombre y a una mujer: al hombre lo llamaron Oxomoco y la mujer Cipactónal, y mandáronles que labrasen la tierra y que ella hilase y tejiese, y que de ellos nacerían los macehuales, y que no holgasen sino que siempre trabajasen, y a ella le dieron los dioses ciertos granos de maíz para que con ellos curase y usase en adivinanzas y hechicerías y así lo acostumbran hacer hoy en día las mujeres.⁴⁹

En este sentido, Sahagún menciona que los padres de las hijas nobles les decían: “aprende muy bien y con gran advertencia el oficio de mujeres, que es hilar y tejer...porque andar a cocer yerbas o a vender leña, chile o sal a los cantones de la calle, esto de ninguna manera te conviene porque eres generosa y descienes de gente noble e hidalga.”⁵⁰ Cuando una mujer noble moría era quemada con la ropa que vestía y los instrumentos que usaba para hilar y

⁴⁷ Ma. Concepción Obregón Rodríguez, “La zona del Altiplano central en el posclásico: la etapa de la Triple Alianza”, *Historia Antigua de México*, coords. Linda Manzanilla y Leonardo López Lujan, *op. cit.*, v III, p.284.

⁴⁸ María J. Rodríguez-Shadow, *La mujer azteca*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1991, p.78.

⁴⁹ “Historia de los mexicanos por sus pinturas” en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, ed. Ángel María de Garibay K., México, Porrúa, 1965, p. 25.

⁵⁰ Sahagún, p. 347.

tejer.⁵¹ El trabajo que les correspondía en los templos, cuando les era permitido ingresar en ellos, era regar, barrer, “elaborar los lienzos de muchas labores para ornato, atizar el fuego sagrado e incensar a las imágenes y hacer cada mañana de comer al ídolo y a sus ministros.”⁵²

La división sexual del trabajo se proyectó de la familia al linaje y de este a los señoríos y a los reinos recreando un sistema que privilegió a los hombres y dió lugar a un sistema social, económico y político construido básicamente sobre sus intereses y necesidades, así las subordinaciones de étnia, género y estirpe, fueron comunes en este periodo.

La nobleza mexicana encabezada por los *tlatoaneme*, se benefició de los excedentes productivos que generó la ocupación militar de los pueblos aledaños a través de las diferentes formas de impuestos o *tributo* que podían darse en manera de trabajo, productos agrícolas o por medio de materias primas preciosas o muy codiciadas como plumas, algodón, maderas, grana cochinilla, ámbar, jade entre otros, provocando una diferenciación interna en la sociedad que trajo consigo el surgimiento de grupos ocupacionales intermedios como comerciantes, burócratas y artesanos especializados. El encuentro de gente de todos los puntos de Mesoamérica fue parte de este proceso, ya para realizar intercambios comerciales o como cautivos de guerra.

Personas de diferentes horizontes habitaron Tenochtitlán en *altepetleme* o pueblos que pueden definirse como territorios con gobiernos independientes y soberanos a quien tributaban varias comunidades o *calpultin*. Los pueblos sometidos al poderío Tenochca son denominados *tlahcáyotl*, es decir, conjunto de pueblos que, aunque conservan a sus gobernantes locales reconocen como autoridad política superior al *tlatoani* del señorío dominante.⁵³ Muy difícilmente miembros de grupos que no fueran de habla náhuatl lograron consolidarse como poder político independiente. Los ocuiltecas, grupo de lengua otomí, fueron una notable excepción a esta regla porque se consolidaron como pueblo unificado

⁵¹ Rodríguez-Shadow, *op. cit.*, p. 93.

⁵² Joseph De Acosta, *Historia natural y moral de las cosas de las Indias en que tratan las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales de ellas y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 241-242.

⁵³ Ma. Concepción Obregón Rodríguez, *op. cit.*, p. 229.

políticamente.⁵⁴ En este periodo los pueblos de habla otomí, habitaron el noroeste del estado de México, el sureste de Hidalgo, el sur de Querétaro y parte del Bajío.

La mayor parte de los tributos que recaudaba el imperio mexica eran materias primas u objetos de lujo para uso exclusivo de la clase social privilegiada. Avasallados los otomíes, tributaron grandes cantidades de nahuas, huipiles, mantas, mantillas, águilas vivas y prendas de la industria militar. Además, debían entregar maíz, frijol, legumbres, semillas, aguamiel, pulque, nopales, tunas y gente para servicio, para la construcción y para el sacrificio. Una de las formas de resistencia adoptadas frente a la expansión mexica, fue la migración masiva hacia áreas alejadas de sus dominios o refugiarse en señoríos no conquistados. Así sucedió en el caso de grupos otomíes y matlatzincas que migraron a Michoacán; o el de otomíes, mazahuas, chalcas y otras poblaciones de la región chinampaneca hacia Tlaxcala.⁵⁵

El lugar por antonomasia en la gran Tenochtitlán donde se intercambiaban mercancías era el *tianquiztli*, ahí se realizaban las transacciones de todo tipo, en lugares y periodos fijos. En ese espacio convergían comerciantes de todo el altiplano central, mujeres, niños, ancianos con mercancías de todo orden y en ellos se encontraron mujeres otomíes intercambiando prendas como las refiere Bernardino de Sahagún en el siglo XVI:

Y de las mujeres había muchas que sabían hacer lindas labores en las mantas, nahuas y huipiles que tejían, y tejían muy curiosamente, pero todas ellas labraban lo dicho del hilo de maguey, que sacaban y beneficiaban de la cuenca de los magueyes, porque lo hilaban y tejían con muchos labores; y lo que tejían no era de mucha labor, aunque tejían de muchas y diferentes labores y maneras de ropa y vendíanlo barato.⁵⁶

La gran Tenochtitlán, fue una de las ciudades más importantes de su tiempo, sólo en el centro llegaron a ser más de trescientos mil habitantes en 1520, por lo que “la ciudad mexica era, probablemente, la ciudad más grande del mundo, antes que Constantinopla.”⁵⁷ A la llegada de los españoles al centro de México los otomíes, sometidos al poder mexica, se encontraron

⁵⁴ Pedro Carrasco, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1979, p. 107.

⁵⁵ Soustelle, *op.cit.*, p. 311.

⁵⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1999, p. 604.

⁵⁷ Serguey Gruzinski, *La ciudad de México, una historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 263.

frente a nuevos opresores con nuevas reglas, nueva religión, nuevos impuestos y leyes que transformaron la vida de quienes hacia 1519 habitaron el territorio que posteriormente sería el centro de la denominada Nueva España.

1.4.- Herencia colonial e imágenes ciudadanas



Porque adoptar un enfoque de género no es documentar la situación particular de las mujeres sino asumir que la realidad está cruzada por la injusta diferenciación sexual históricamente constituida.

Armando Bartra

Los militares y frailes españoles que lucharon por la apropiación ilegítima del territorio en el que España del siglo XVI fundamentó su lugar económico y político en el espectro europeo, se basaron en la negación de todo aquello que refiriera a la cosmovisión y organización social indígena. A esta parte del territorio que se apropiaron lo bautizaron como Nueva España y reiteradamente plantearon un sistema nuevo alejado de los males del viejo mundo, conflictivo y en proceso de reconstrucción. No obstante, las poblaciones originarias defendieron sus tierras y saberes de forma que las creencias y prácticas de los pueblos indígenas prevaecientes en las comunidades, son palpables en la ciudad de México.

Los primeros colonizadores describieron a los grupos otomíes que encontraron como bárbaros, incivilizados y torpes. Éstos en cambio, por su esencia guerrera tuvieron un importante cargo en los ejércitos mexicas como menciona Bernal Díaz del Castillo cuando relata los primeros enfrentamientos con los aguerridos indios de Tlaxcala:

Dijeron que los primeros indios que nos salieran a dar guerra, así como entramos en sus tierras, que no fue por su mandado y consejo, sino por los chontales y otomíes, que son gente como monteces y sin razón, que como vieron que eramos tan pocos, que creyeron de tomarnos las manos y llevarnos presos a sus señores, y ganar gracias con ellos.⁵⁸

⁵⁸ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Vol. 1, México, Porrúa, 1955, p. 211.

Posteriormente los otomís que vivían en la cuenca de México se unieron a los españoles en contra de los señoríos culhuas-mexicas y no obstante lo oportuno que resultó para los españoles esta alianza en la conquista del centro, los otomís continuaron siendo vistos con los mismos ojos por ellos.⁵⁹ Fray Juan de Grijalva en 1624 menciona: “La lengua mexicana la más general y la más copiosa. La otomí, que se dilata casi tanto como la mexicana, y en dificultad y oscuridad le hace grandes ventajas.”⁶⁰

Como vemos, la cercanía del universo otomí en el centro de México influyó en las descripciones de los frailes, que al igual que a otras lenguas, menospreciaron al otomí respecto al náhuatl que les pareció claro y armonioso. Varias son las versiones que califican al otomí como una lengua dificultosa e ingrata al oído, aludiendo al universo conceptual discriminativo español como leemos a continuación:

Otros indios hay en la nueva España que, aunque más políticos que los chichimecos, son de ánimo tan zoes y tan viles en el tratamiento de sus personas, que según la lengua que hablan pronunciándola ya con las narices, ya con la garganta, ya con los labios, parece que fue inventada por aquellos judíos a quienes echaron cortadas las lenguas, por que es la que menos les sirve para pronunciar la lengua.⁶¹

Según Gruzinski, “al día siguiente de la derrota, los nobles de Tenochtitlán solicitaron a Cortés que los soldados españoles les regresaran a sus esposas capturadas durante los combates o después de la rendición”.⁶² Las mujeres fueron el primer botín de guerra de los soldados que llegaron con la oleada de invasores que usaron el cuerpo de las mujeres indígenas para fundamentar su victoria militar. La concepción cristiana de la sexualidad, basada en la represión del cuerpo y la satanización del sexo, se contrapuso con la forma prehispánica

⁵⁹ Ignacio Guzmán Betancurt, *op. cit.*, p. 26.

⁶⁰ *Apud*, Fray Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la nueva España*, México, Porrúa, 1985, en Ignacio Guzman Betancurt, *op.cit.*, p.24

⁶¹ Fray Agustín de Betancurt, *Teatro mexicano*, México, Porrúa, 1982, p.10.

⁶² *Ibid.*, p. 318.

donde la vivencia del cuerpo no era motivo de vergüenza.⁶³ En cambio, en la versión cristiana el cuerpo de la mujer es la causante del pecado original y de los subsecuentes, ello justifica la misoginia en las prácticas carnales reduciendo a la sexualidad al único fin de la procreación, necesaria por cierto, para el sistema colonial ávido de tributarios exterminados por las guerras y epidemias. “Las mujeres indígenas se vieron subordinadas a su nueva condición: discriminadas étnicamente por ser indias, explotadas por su posición de clase tributaria y sometidas cristianamente como mujeres siervas al poder patriarcal del dominio español”.⁶⁴ Si los indígenas que no eran nobles fueron explotados y marginados, para las mujeres el panorama fue aún más complicado, su lugar fue la casa, la servidumbre y los mercados, excluidas del mundo del poder político, letrado e institucional que se conservó esencialmente masculino.

Para 1523, una vez consumada la conquista española en el centro de México, se construyó la ciudad de los vencedores con los materiales obtenidos de las ruinas de Tenochtitlán que a finales del siglo XVI, redujo su población a la tercera parte en menos de veinte años.⁶⁵

Los españoles llegados a estas tierras habitaron y construyeron los edificios públicos en lo que actualmente conocemos como el primer cuadro de la ciudad de México. Una nube negra de guerra, destrucción, epidemias, hambrunas, cubrió a la gran ciudad que comenzaba una nueva etapa de sus continuas modificaciones en manos de la escoria de la sociedad española, a saber: soldados retirados, burócratas hambrientos de poder, comerciantes ávidos de ganancias, frailes de diversas órdenes eclesiásticas y muy pocas mujeres españolas. Su herencia: el cambio drástico de todo el sistema social y cultural impulsado en gran medida por la religión, la negación de la cultura originaria, la imposición de la lengua oficial, la corrupción del aparato establecido por la colonia, en gran medida el alcoholismo y el machismo dado que su religión es básicamente patriarcal.

⁶³ Vid, Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomís*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1990.

⁶⁴ Mercedes Olivera Bustamante, *op.cit.*, p. 226.

⁶⁵ Gruzinski, *op.cit.*, p. 344

A inicios del siglo XVI, los grupos otopames estaban distribuidos principalmente en los actuales territorios correspondientes al Estado de México, Michoacán, Hidalgo, Tlaxcala, Puebla, Guanajuato, Veracruz y el Distrito Federal. Según Jaques Soustelle,⁶⁶ en este periodo dos causas principales contribuyeron a la desaparición lingüística del otomí frente al náhuatl en el centro del altiplano: la primera fue que los misioneros y administradores, quienes desde el principio habían aprendido el náhuatl, favorecieron esta lengua a expensas de las demás en todos los lugares en donde fue posible debido a que los misioneros religiosos preferían que los indios no aprendiesen el español, supuestamente, para evitar un contacto con los elementos negativos de la península. En segundo lugar, nuestro autor menciona que la lengua perdió presencia debido a que los otomíes disminuyeron en número porque se replegaron al no prestarse a los trabajos forzados y explotados en las minas que comienzan a extenderse como pólvora en esta zona, por ello fue necesario importar contingentes de trabajadores esclavos⁶⁷ náhuas y africanos.

Sin embargo la importante presencia del otomí en el centro de México, fue innegable para los frailes que notaron como representaron “una de las mayores generaciones de la Nueva España. Todo lo alto de las montañas y alrededor de México está lleno de ellos, e otros pueblos muchos todos son de otomíes....”⁶⁸ Sobre estas bases ideológicas en 1520 se fundó el pueblo de Santiago Mezquitlán ubicado en el sur de Querétaro como provincia de Xilotepec, los indígenas que permanecieron en ese territorio fueron empleados como trabajadores en las haciendas que rápidamente se construyeron en la región por fomento de los colonos.⁶⁹

⁶⁶ Jacques Soustelle, *op. cit.*, p.547-548.

⁶⁷ Aunada a la esclavitud, otra institución que forzaba a trabajar a la población indígena para los españoles fue la encomienda que nació como una merced otorgada por la Corona a un determinado español que se había destacado en la empresa colonizadora. Consistía en la asignación a éste de caciques y sus indios en calidad de tributarios y servidumbre, por su parte el encomendero se comprometía a velar por la cristianización de los indios bajo su encomienda. Otra importante institución fué el repartimiento, los funcionarios reales o “repartidores” recibían las peticiones de los encomenderos, los colonos, el clero, las autoridades reales, los caciques, procediendo entonces al reclutamiento forzoso de trabajadores indios para las tareas agrícolas, mineras, de obras públicas y servicio doméstico. Héctor Díaz Polanco, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI, 2006, p.66 y 69.

⁶⁸ Motolinía o fray Toribio de Benavente, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, notas de Edmundo O’Gorman, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1971, p. 248.

⁶⁹ También se dice que la población fué fundada por náhuas provenientes del valle del Mezquital de ahí el nombre de Santiago Mezquitlán. Lo que nos parece importante resaltar en este sentido es la antigüedad de la

La antigua ciudad prehispánica que se dividía en cuatro barrios se conservó sin más cambios que el de sus nombres indígenas por los de San Pablo, San Sebastián, San Juan y Santa María.⁷⁰ Con excepción de los indios que pudieron convivir con españoles, el resto de la población indígena se asentó en las tierras de los barrios de San Juan Tenochtitlán y parcialidad de Santiago Tlatelolco que de por sí era independiente del señorío de Tenochtitlán. Los españoles tenían prohibido vivir en las localidades indias y los indios estaban obligados a vivir en las parcialidades, nombre de las localidades urbanas construidas exclusivamente para ellos. Los barrios de indios albergaron a la fuerza de trabajo y la variada producción agrícola empleada por los españoles: mozos, constructores, servidumbre y artesanos.

A pesar de la separación de los espacios para indios y españoles, estos últimos vivían en los barrios indios porque resultaba más barato hacerse de grandes propiedades en ellos. Igualmente la presencia india no podía ser desdeñada por los españoles que se servían de ellos en muchos ámbitos, así la separación espacial era letra muerta cuando así lo requerían las necesidades españolas. El mestizaje fue inevitable en estos primeros años de contacto aunque ello no logró disolver las diferencias en la jerarquía de nacimiento y linaje entre los antiguos y los nuevos habitantes del centro de México. La Nueva España se formó con el orden político y religioso que sustentó la idea de la república de indios y la república de españoles. En la semilla de esta primera división de indio y no indio encontramos el núcleo de la segregación indígena actual, “la cultura indígena subordinada y las relaciones de género altamente discriminatorias para las mujeres, que aún caracterizan a los grupos indígenas del país, tienen su origen y se consolidan como parte de la estructura social y cultural colonial”.⁷¹

Durante este periodo, los indios no podían residir fuera de su comunidad, salvo con el permiso de la autoridad española correspondiente o que fueran desplazados para vivir en congregaciones en muchas ocasiones fuera de su lugar de origen cuando así convenía al

población y al mismo tiempo la de las familias de hacendados que se apoderaron de la región, *vid.*, De la Cruz Severiano Andrés, *El otomí en busca de la vida*, en Agustín Escobar Ledesma, “Extranjeros en su tierra. Mexquititlán” en *La jornada semanal*, 12 de noviembre del 2000.

⁷⁰ Calderon de la Barca, Madame, *La vida en México*, México, Porrúa, 1959, p.109.

⁷¹ Mercedes Olivera Bustamante, “Discriminaciones de género y étnia”, en Paloma Bonfil, *Diagnóstico de la discriminación de mujeres indígenas*, México, p. 221.

orden colonial.⁷² Un ejemplo de despojo es el siguiente: los otomíes que se encontraban en Guanajuato a partir del siglo XIV dos siglos después fueron obligados a sangre y fuego a asentarse en poblados permanentes como los que se desarrollaron en los alrededores de San Luis de la Paz, debido a que la explotación de las minas en este territorio fue muy importante para los conquistadores. Las crónicas describen a estos grupos otomíes como chichimecas incivilizados y salvajes por lo que no se limitaron en los ataques hacia ellos que no hacían más que defender su territorio con las tácticas bélicas ancestrales a las que agregaron algunos elementos de la cultura europea, como fueron el dominio de las armas de fuego y el uso del caballo, mismos que les permitieron atacar y defenderse del enemigo con mayor eficacia.⁷³

Así los otomíes entraron en el amplio espectro del chichimeca al que era válido perseguir y asesinar. El término chichimeca se ha empleado con diversos enfoques para designar a tribus y “naciones” nómadas y seminómadas del norte. “Tenían una cultura extremadamente primitiva y andaban desnudos...estos combatientes eran muy superiores a sus enemigos que llevaban ropas y finalmente los chichimecas no fueron vencidos por la fuerza militar”.⁷⁴ Pero también se llamó chichimecas a pueblos civilizados, agricultores y sedentarios considerados como inferiores, tales como los otomíes o los huastecas, por oposición al náhuatl. Es decir, este término no designa a ningún grupo en especial, más bien se refiere a un modo de vida y corresponde al bárbaro que emplearon los griegos.⁷⁵

La convivencia entre indios, negros y españoles en la ciudad fue constante, desafiando las leyes eclesiásticas y jurídicas que la impedían pero eran incapaces de llevar en práctica por su propia naturaleza.⁷⁶ En el siglo XVII los disturbios entre autoridades españolas y “la carestía de víveres provocada por los acaparadores, provocaron levantamientos que desataron las iras de mulatos, indios y otras castas, e incendiaron el Real Palacio y las casas del

⁷² Peter Gerhard, “Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570” en *Historia Mexicana*, vol. XXVI, núm. 3, México 1977, pp.347-395.

⁷³ María Guevara Sanguinés, , “Participación de los africanos en el desarrollo del Guanajuato colonial” en *Presencia africana en México*, Luz María Martínez Montiel, coord. México, CONACULTA, 1997, p.143.

⁷⁴ Philip W. Powel, *La guerra Chichimeca (1550-1600)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, p.9

⁷⁵ Soustelle, p. 516.

⁷⁶ María Elisa Velásquez Gutiérrez, “Juntos y revueltos: oficios, espacios y comunidades domésticas de origen africano en la capital novohispana según el censo de 1753” en *De la Serna*, Juan Manuel, Coord., *Pautas de convivencia étnica en la América Latina Colonial*, México, UNAM, 2005, p.331-347.

Ayuntamiento”.⁷⁷ Estos levantamientos revivieron los temores de las enclenques autoridades españolas que respondieron con más miedo y represión a todo lo que se refiriera al mundo indígena, que aún conservaba su mayoría entre la población.

La ciudad colonial arraigó la corrupción que se perpetuó hasta nuestros días defendiendo la “moral” fundada por la Iglesia católica que tenía el absoluto control de la capital.

La presencia de las mujeres indias en las cocinas españolas y en el tianguis es muy importante. “Acuden a este tiánguez de todos los pueblos de la laguna, [...] Vienen también a comprar en él y otros aver, muchos españoles y españolas. Los que venden, las más son mujeres; debaxo de tendejones tienen las mercaderías puestas en el suelo, y cada una tiene y conoce su asiento sin que nadie se lo tome”.⁷⁸

Las informaciones que nos dan los cronistas de la primera mitad del siglo XVII sobre los otomíes no son muy diferentes a las que hicieron sus antecesores de manera peyorativa. Antonio Herrera de Tordesillas y Juan de Grijalva, ofrecen la misma perspectiva de los otomíes⁷⁹ y muy poco encontramos acerca de su presencia en la cuenca de México en otro tenor en ese periodo.

En el siglo XVIII, las calles de la ciudad de México “se veían casi siempre encharcadas con aguas sucias y pestilentes, desempedradas, sin aceras ni banquetas, casi oscuras y apenas alumbradas”⁸⁰ entrando esta centuria. El caos, la pobreza entre los indígenas que vivían en el centro de México y no gozaban de los beneficios del linaje, el surgimiento de nuevas técnicas y obrajes, el control de la Iglesia por medio de los monasterios que abundaban en la desordenada y sucia urbe, nos dan una idea de como se vivieron los tres primeros siglos de dominio español en la ciudad que aún se parecía más a un *altépetl* que a una ciudad europea.

⁷⁷ Las autoridades españolas no tardaron en reincidir en las viejas facciones de poder que detonaron en la ciudad a principios del siglo XVII.⁷⁷ Gonzales., *op.cit.*, p. 130.

⁷⁸ Silvio de Zavala, *Fuentes para la historia del trabajo en Méxco*, Elías Trábulse (ed.), México, El Colegio de México, 1988, p.214

⁷⁹ Ignacio Guzmán Betancurt, *op. cit.*

⁸⁰ Luis Gonzáles Obregón, *op. cit.*, p. 154.

Aquellos otomís que continuaron viviendo en el lugar de donde eran originarios, sobrellevaron las modificaciones sustanciales que tuvo su territorio. En el caso de aquellos que se encontraron en la altiplanicie de Querétaro sufrieron la emergencia del latifundio, aquellos indígenas que permanecieron en las haciendas y que se convirtieron en peones o jornaleros, perdieron su lengua y su originalidad cultural. “Solamente quedaron los que vivían en las montañas del este o del oeste, donde pudieron seguir subsistiendo con sus pueblos y sus tierras alrededor de Amealco”,⁸¹ cabecera municipal de Santiago Mezquitlán, comunidad ñahñö.

1.5.- Nuevo orden y viejas demandas de los pueblos indígenas

¿Que son los Estados, sino partidas de ladrones, y que son las partidas de ladrones sino pequeños Estados?

San Agustín

Entre peor es un Estado, más leyes tiene.

Tácito

La construcción del Estado nacional mexicano significó para sus habitantes un periodo lleno de inestabilidad política, económica y social que perduró casi todo el siglo XIX debido a la situación de guerra civil, intervenciones de potencias extranjeras y la ausencia de una visión política homogénea que lograra resolver los grandes problemas heredados del colonialismo español de tres siglos.

La guerra de independencia iniciada en 1810 que primero encabezó Miguel Hidalgo (quien enlistó a muchos hombres de todo el bajío pertenecientes al pueblo otomí⁸²) vió su fin con el triunfo de la facción liberal emanada de las experiencias francesas y estadounidenses frente a la facción conservadora que, apoyada por la Iglesia católica, se resistió por mucho tiempo a

⁸¹ Soustelle, *op.cit.*, p. 23.

⁸² En la famosa batalla del monte de las Cruces en la que Hidalgo entra victorioso con más de ochenta mil hombres, la mayoría eran otomíes, mazahuas y purépechas.

dejar el poder. Este triunfo de la facción liberal influyó sobre todo en lo que respecta a la posesión de tierras en nombre de las nuevas instituciones del gobierno liberal, por lo que este siglo es testigo de la continuidad de las rebeliones indígenas en todo el país.

En este nuevo contexto político los pueblos indios pasaron a formar parte de una “clase etno social neocolonial pauperizada”,⁸³ muchos se convirtieron en peones asalariados, miserables y cautivos de fincas y haciendas que fueron muy importantes. En las ciudades hombres y mujeres indígenas se dedicaron a la producción artesanal y al trabajo doméstico principalmente, mal pagados y sometidos a una fuerte discriminación racial que se recrudece durante todo el siglo. En 1814 se extinguió la división entre República de indios y república de españoles y se ordenó que se erigieran ayuntamientos constitucionales donde se encontraran un número considerable de habitantes, además de las cabeceras de San Juan y Santiago que por su cercanía a la ciudad debían incorporarse al ayuntamiento de México.⁸⁴ La ocupación del espacio urbano de los indígenas fue según el origen étnico, los inmigrantes indígenas se concentraron en el oeste de la ciudad, instalados en patios y plazoletas repletas de chozas, se reagruparon por origen geográfico en la misma vivienda. En los alrededores, alejados del centro se encontraban los barrios de población indígena más poblados.⁸⁵ En estos barrios los carnavales y otras festividades de filiación indígena se celebraban aunque fueran reprimidas por las autoridades civiles y eclesiásticas.

Gradualmente, bajo el resguardo de las leyes, cada vez más se colocó a las sociedades indígenas en una situación de extrema vulnerabilidad ante el despojo y la explotación, pero todo bajo el resguardo de la Ley. Hidalgo en 1810 ya había decretado la libertad de los esclavos, la supresión de las diferencias entre indios, mulatos y castas, la abolición de tributos y el derecho de recibir las rentas de sus tierras como propias. Sin embargo, en la Constitución de 1824 se afectaron directamente dos cuestiones medulares de las sociedades indígenas: la posesión de la tierra y las formas de representatividad política.

⁸³ Mercedes Olivera Bustamante, *op. cit.*, p. 228

⁸⁴ Andrés Lira, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México, Tenochtitlán y Tlatelolco sus pueblos y barrios, 1821-1919*, México, El Colegio de México, 1983.

⁸⁵ Serguey Gruzinski, *La ciudad de México, una historia*, México, FCE, 2004, p. 442.

Criollos y mestizos tomaron las riendas institucionales y de la vida política de la ciudad, contradiciéndose en sus discursos que por el lado administrativo y económico, incluían a la población indígena pero por el lado político y social los excluía y mermaba.

La abolición oficial de las distinciones étnicas coloniales no borró la desigualdad ni los prejuicios incrustados en la sociedad. Un viajero alemán da una imagen de la concepción occidental acerca del indígena: “Los indios son incapaces de alcanzar el mismo grado de desarrollo intelectual de la raza caucásica...viven encerrados en el mismo círculo de ideas de hace trescientos años”.⁸⁶ Y así esta opinión expresa las bases ideológicas en las que se sustentaron las leyes del naciente estado mexicano que lejos de beneficiar a la población indígena, deterioró cada vez más su condición en el país. Esta situación fue tan evidente que Madame Calderón de la Barca en su visita a México en 1839 no la pasó por alto:

Pero no es en la capital ni cerca de ella en donde se puede ver a los indios en la pureza de su estado original. Esto sólo se puede lograr viajando a través de las provincias. Continúan siendo tan pobres y tan ignorantes y tan desgraciados como lo eran en 1808, y si recogen un grano de su propia cosecha, les imponen impuestos tan gravosos que este privilegio se hace nugatorio.⁸⁷

A este comentario, anexamos una mirada hacia las mujeres desde una óptica romántica pero igualmente excluyente:

En cuanto a las indias, las que vemos todos los días traer del mercado sus frutas y sus legumbres, son en términos generales, sencillas, de humilde y dulce apariencia, muy afables y corteses en grado superlativo cuando se tratan entre sí; pero algunas veces se encuentra uno sorprendido de encontrar entre el vulgo caras y cuerpos tan bellos, que bien puede suponerse que así sería la india que cautivó a Cortés; con ojos y cabello de extraordinaria hermosura, de piel morena pero luminosa, con el cautivo esplendor de sus dientes blancos como la nieve inmaculada, que se acompaña de pies diminutos y de manos y brazos bellamente formados y que ni los rayos del sol ni los trabajos alcanzan a ofender.⁸⁸

⁸⁶ Carl Christian Sartorius, *México, paisajes y bosquejos populares. México y los mexicanos*, México, Centro de Estudios de Historia de México, 1988, p.65-68.

⁸⁷ Madame Calderón de la Barca, *op. cit.*, p. 396.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 104.

Por un lado la exclusión y la segregación, por el otro la permanente mirada racista que se recrudece conforme se insiste en universalizar los valores estéticos como los únicos. Estos valores totalmente distantes evalúan el ser de las mujeres indígenas quienes a diferencia de las mujeres occidentales de la época a la que nos referimos, y hasta nuestros días, evidentemente tienen otra concepción de la belleza. Ambas posturas de los viajeros extranjeros, representan las miradas de las autoridades y la sociedad mexicana con respecto a la población india en el momento de crear políticas, cuando este era el caso, sin tomar en cuenta a los propios sujetos. Paradójicamente no son muy distintas a las opiniones de hoy en día.

Política, social y económicamente la ciudad se mantuvo rezagada aunque era una importante urbe en el contexto de la época. Cabe decir que durante la primera mitad del siglo XIX, más de la mitad del suelo urbano era propiedad de la Iglesia que manejaba los negocios más turbios del sistema colonial. Las mujeres indígenas frecuentemente eran vendidas o entregadas de por vida a una patrona o a una familia de mestizos ricos, muchas veces para pagar deudas de sus padres o hermanos. Este servicio doméstico no tenía un salario pues la explotación se justificaba con el alojamiento y la comida que recibían las trabajadoras. Los patrones encargados de mantener la vida religiosa en las fincas y haciendas dieron un nuevo auge a las fiestas y ferias que retroalimentaron los gastos suntuarios a través del sistema de mayordomías y cofradías.

Para 1849 la población en la ciudad de México se calcula de más de 200 mil habitantes de los cuales 38% eran artesanos con una mayoría de zapateros, sastres, carpinteros, albañiles, panaderos, tejedores, pintores e impresores. También había fábricas de hilaza y manta que se hallaban distribuidas en varios puntos de la ciudad tanto dentro de sus límites como en Tlalpan, San Ángel y Tacubaya.⁸⁹ Muchos de estos artesanos venían de Toluca y el Valle de México así que la migración de indígenas hacia la capital comienza a ser muy importante desde estos años.

⁸⁹ Hira de Gortari Rabiela y Regina Hernández Franyuti, *La ciudad de México y el Distrito Federal, una historia compartida*, México, DDF/Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora, 1988, pp., 79-85.

La mayor parte se integró a la fuerza de trabajo de las incipientes fábricas, estas personas realizaban jornadas de apoyo a la pequeña industria y manufactura además de la producción de objetos de uso cotidiano y festivo.

Muy pronto, la apariencia de la ciudad cambió drásticamente, solamente Xochimilco se mantiene en algunas partes hasta nuestros días dando un bosquejo de la apariencia de los antiguos canales, del sistema de irrigación y agricultura. Lo demás se quedó en la memoria de los más viejos que los jóvenes apenas alcanzan a vislumbrar.

Poco a poco la ciudad india desapareció para dar pie a la creación de nuevos barrios, las cofradías y las formas tradicionales de integración se extinguieron para dar paso a la nueva ciudad de México, que en 1891 abarcaba: México, Guadalupe Hidalgo, Azcapotzalco, Tacuba, Tacubaya, Mixcoac, Cuajimalpa, San Ángel, Coyoacán, Tlalpan, Xochimilco, Milpa Alta e Iztapalapa.⁹⁰

A principios del siglo XX la política económica benefició con singular interés la inversión privada en contra de todo aquello que se relacionara con la producción y autosustentabilidad nacional. La presencia indígena en la urbe se intensificó mientras en las altas capas del poder político se apostaba a la “mejoría de la raza”, propuesta constante del gabinete porfirista.

El tránsito de los pueblos indígenas en este periodo es complejo y doloroso. Continuaron diversas luchas, reprimidas pero no apagadas, especialmente por la defensa de tierras. Los pueblos continuaron siendo mermados cultural y económicamente a pesar de los decretos presidenciales de las primeras décadas del siglo XX.⁹¹

⁹⁰ *Ibidem*, p. 155.

⁹¹ En 1940 se realizó el primer Congreso Indigenista en Patzcuaro, Michoacán organizado por la SEP. Uno de sus principales objetivos fue la asimilación de las culturas indígenas a la cultura nacional a través de la castellanización, las llamadas “misiones culturales” y los primeros programas de reforma agraria impulsados por el presidente Lázaro Cárdenas. En este primer Congreso se encontraban los estudiosos más sobresalientes de la cuestión indígena que en ese entonces eran figuras políticas: como presidente del congreso Luis Chávez Orozco, Vicente Lombardo Toledano, Manuel Gamio, Moisés Sáenz, Miguel Othón de Mendizábal y Alfonso Caso. Algunos especialistas extranjeros como Paul Kirchhoff, también fueron parte del evento inaugural. Ocho años después se fundó el Instituto Nacional Indigenista. Vicente Lombardo Toledano, *El problema del indio*, México, Sep-Setentas, 1973, pp. 38-39.

Cerca de concluir la primera mitad de este siglo, los indígenas formaron los contingentes de jornaleros agrícolas sin medios para cultivar sus propias tierras, los cuales todavía trabajaban los campos estadounidenses de manera estacional. Las tierras que escasamente fueron dotadas a los pueblos durante el cardenismo permitieron que en algunas regiones del país la agricultura de subsistencia alimentara a la familia indígena aunque la estructura caciquil, acaparadora y con jornadas laborales exhaustivas, se mantuvo en muchas regiones o se desplazó a otras. “En 1933 a cada uno nos toco de 2 a 4 hectáreas, pero con 8 o 9 de familia ahora ya toca a un cuarto cada uno. ¿Usted cree que puedan vivir? La gente empezó a salir desde 1935 pero ahora se sale toda porque aquí no viven. La gente crece y la tierra no”⁹², recuerda don Jerónimo, indígena entrevistado en la década de los setenta por Lourdes Arizpe en Santiago Mezquitlán, Querétaro, en donde la migración estacional que para los padres había sido una forma de obtener ingresos suplementarios, para los hijos constituyó un medio de supervivencia inevitable.

La descapitalización del campo, la firma de tratados comerciales internacionales en detrimento de los circuitos comerciales establecidos por pequeños campesinos e inclusive el incentivo migratorio a miles de mexicanos para trabajar en Estados Unidos con el Programa Bracero firmado en 1942 por los presidentes de México y Estados Unidos; son algunos factores que empujan a la población indígena a salir de sus comunidades.⁹³

En este tumultuoso siglo, la presencia indígena migrante en la ciudad de México es mucho más notoria sobre todo por los desplazamientos del campo a la ciudad motivados por el crecimiento industrial y urbano de las décadas de 1940 y 1960. A partir del régimen de Miguel Alemán (1947-1952) se concretizó la estrategia nacional de desarrollo que, por un lado, incluía a los pueblos indios de México en los planes de gobierno por medio del turismo y el recurrente asistencialismo, y por el otro, ahogaba a las comunidades que se resistían en sus comunidades con agricultura de subsistencia.

⁹² Lourdes Arizpe, *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las Marías*, México, SEP-SETENTAS, 1975, p.84.

⁹³ Jorge Durand, Douglas S. Masey, *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*, Mexico, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2003, p.153

Principalmente los indígenas provenientes de estados circundantes a la ciudad, arribaron a la urbe para trabajar temporalmente. La Ciudad de México que necesitaba de mano de obra barata absorbió a estos contingentes que se emplearon como albañiles o cargadores de bultos en la Merced principalmente, otros tantos se dedicaron al comercio, principal actividad de las mujeres.

Sobre todo hablantes de náhuatl, mazahua y otomí abandonaron temporal o definitivamente sus comunidades para buscar en la ciudad de México los medios económicos para solventar a sus familias. Poco a poco se fueron sumando otros hablantes de lenguas indígenas.

A partir de la segunda mitad del siglo XX, la existencia de espacios en donde se encuentra la lengua y la cultura indígena alejadas de la comunidad de origen, continúa siendo recurrente. Muchos se desligan de la condición étnica y se mezclan con la población urbana creando nuevas identidades.

Como en los siglos anteriores, es frecuente encontrarlos en las periferias y zonas marginales de la ciudad en donde sabemos, están representantes de todas las lenguas indígenas del país, entre ellas permanece la *ñahñö* y muchos de los hablantes son de la comunidad de Santiago Mezquititlán, Querétaro, pueblo del que provienen las mujeres que nos cuentan su vida en esta investigación.

Sin embargo, los datos estadísticos no son suficientes para darnos una idea del rol social que estas personas están tomando en este nuevo periodo en el que la insurgencia declarada de muchos grupos indígenas que luchan por el derecho a la autodeterminación está viva, como sucede en Chiapas y otros estados de la República Mexicana.⁹⁴ El impulso de este proceso ha

⁹⁴ Vid. María Consuelo Mejía Piñeiros, Sergio Sarmiento Silva, *La Lucha indígena, un reto a la ortodoxia*, México, S. XXI, 2003, “Ya fue la revolución armada, ahora debemos armar la revolución política”, expresa el representante ñañú del estado de México, Antonio Mejía. Y pone el dedo en la llaga al inicio de la reunión convocada por el Congreso Nacional Indígena (CNI) y la tribu yaqui de Vícam: Que el CNI deje la fase de quejas y denuncias. Ya hay que hacer algo. Vid, <http://caio.uy.over-blog.com/article-mexico-dejar-la-fase-de-quejas-y-actuar-piden-al-cni-en-foro-para-la-defensa-del-agua>. En este 2011 el Congreso Nacional Indígena (CNI) demanda el desconocimiento de las concesiones que en la región centro, el gobierno mexicano ha hecho a trasnacionales mineras que depredan comunidades indígenas. También celebran la primera década de la marcha del color de la Tierra en la que se exigía el alto a la violencia a las comunidades de los altos de Chiapas en pie de lucha y el reconocimiento de su autonomía.

contribuido en la lucha por el reconocimiento de los pueblos indígenas residentes en la ciudad, tales como el respeto a los decretos jurídicos referentes a la población indígena, derecho a la vivienda, salud, trabajos dignos y educación.

A pesar de que estos pueblos son reprimidos, el río caudaloso que los impulsa a enfrentar un Estado que históricamente ha persistido en despojarlos y acabar con su identidad continua, no para.

Para terminar este apartado queremos citar parte de un discurso enunciado por la comandanta Ramona en nombre del Ejército Zapatista de Liberación Nacional el 12 de octubre de 1996, el que para nosotros resuena en las nuevas propuestas organizativas de los pueblos indígenas de nuestro país, lucha que continúa siendo criminalizada por las autoridades:

De por sí es muy pequeña nuestra palabra de los zapatistas, pero su paso es muy grande y camina muy lejos y se entra en muchos corazones... Estos corazones quieren lo mismo que los zapatistas queremos y lo que todos queremos. Queremos un México que nos tome en cuenta como seres humanos, que nos respete y reconozca nuestra dignidad.

Hemos visto que “los imperios indígenas y españoles cayeron; las comunidades se enfrentaron a los impuestos excesivos y a las promesas de liberación; sufrieron, se adaptaron, cambiaron y encontraron maneras para resistir, participar y perdurar”⁹⁵ y continúan en ese camino, adecuando las demandas al contexto histórico y escribiendo las páginas de su pasado con acciones de declarada resistencia.

Esto demuestra que no existe un solo pasado homogéneo, sino muchos pasados que en términos de Walter Benjamin se encuentran en el “tiempo de ahora”. En este capítulo mostramos las conexiones entre el presente de los otomíes en la ciudad de México y sus pasados, señalando los vínculos concretos para cargar de sentido el análisis histórico que proponemos a partir de la presencia de mujeres otomíes en esta ciudad del siglo XXI. Para nuestro autor, esta manera de hacer historia representa “una oportunidad revolucionaria en

⁹⁵ John Tutino, “Comunidad, independencia y nación: las participaciones populares en la historia de México, Guatemala y Perú” en L. Reina (coord), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2000, p. 50

la lucha por el pasado oprimido” y “la aprovecha para hacer saltar a una determinada época del curso homogéneo de la historia, de igual modo que hacer saltar de su época a una determinada vida o del conjunto de una obra a una obra determinada.”⁹⁶

Con este punto de vista planteamos la importancia de asomarnos al pasado del pueblo ñaňhō que como vimos permanece en la ciudad de México desde periodos muy antiguos y su pasado demuestra la continuidad en el proceso de resistencia que en nuestros días se percibe en la construcción de alternativas para exigir sus derechos, proceso favorable que las mujeres indígenas, que construyen propuestas y participan por el reconocimiento de sus derechos, desarrollan día a día en este territorio.

Pasamos ahora al siguiente punto de nuestro análisis que consideramos muy importante en el panorama de los pueblos indígenas contemporáneos: la migración.

⁹⁶Aguirre Rojas, Carlos Antonio, *Walter Benjamin y las lecciones de una historia vista a contrapelo*, Chile, Centro de Estudios Manuel Enríquez: CEME, 2008, p. 7.



Artesana ñahñõ de Santiago Mezquitilán, Querétaro en los alrededores de la plaza de la delegación Coyoacán, Ciudad de México

Foto: Daniela Quintanar

CAPÍTULO II

LOS INTRINCADOS CAMINOS DE LA MIGRACIÓN INDÍGENA



En la numerosa penumbra, el desconocido se creará en su ciudad y lo sorprenderá salir a otra, de otro lenguaje y de otro cielo.

El forastero. Jorge Luis Borges

La movilidad espacial de la población indígena en México es muy antigua y como vimos en el capítulo anterior, a lo largo del tiempo ha respondido a múltiples factores. En el siglo XX respondió a la dinámica económica que históricamente los ha despojado de los medios de subsistencia comenzando por la tierra. Sin duda los pueblos indígenas han resistido durante milenios: se han encaminado por el derecho a la autodeterminación y exigen respeto al territorio al que pertenecen ancestralmente.⁹⁷ No obstante, actualmente se registra un importante número de personas que no viven en sus comunidades y fuera de ellas generan nuevas demandas.

Si bien la migración indígena tiene características muy diversas, es multifactorial y tiene varios caminos, en este segundo capítulo analizamos las características de la migración indígena interna en México. Vemos los puntos en los que se han enfocado los estudios sobre migración interna de mujeres indígenas sobre todo desde la antropología, el panorama estructural que ha deteriorado la vida rural en nuestro país a partir del siglo XX, los principales destinos a los que se dirigen los migrantes indígenas y, finalmente, las características del proceso migratorio de la población *ñahñö* a la ciudad de México, lo que han generado cambios, propuestas y reivindicaciones en las mujeres oriundas de este pueblo.

⁹⁷ Vid. Silvia Soriano Hernández, *Los indígenas y su caminar por la autonomía*, México, EON-UNAM, 2009.

2.1. Aproximaciones teóricas sobre migración interna de mujeres indígenas

La perspectiva de género se aleja de las argumentaciones funcionalistas y deterministas, y busca explicar la acción humana como producto construido en base a un sentido subjetivo.

Martha Lamas

La migración ha ocupado la pluma de un sin fin de investigadores que con diversos enfoques y metodologías han explicado las caras multifacéticas que este interesante tema ofrece. Por ello se dice que dependiendo de la definición, “la migración humana será el objeto de estudio de diferentes disciplinas”⁹⁸. Desde la antropología se han aportado diversas consideraciones teóricas que enriquecen este campo de estudio.

Existen diferentes tipos de migración, entre las más representativas en la población indígena encontramos la interna y la externa o transnacional. Ambas, pueden ser del tipo estacional o temporal y definitiva.

La migración interna se refiere al cambio de residencia de una persona dentro de las fronteras de su país, estacional o definitivamente. Este tipo de migración ha determinado los cambios en la distribución geográfica de México, los cuales se intensifican en la segunda mitad del siglo XX. La migración transnacional se refiere al cambio de residencia fuera de las fronteras nacionales, en nuestro país la migración de indígenas que viajan como jornaleros agrícolas hacia Estados Unidos ha sido estudiada desde diversas posturas,⁹⁹ y ha ocupado a muchos especialistas. Sin embargo aún no se han planteado estructuras teóricas que integren las características de la etnicidad en los desplazamientos migratorios transnacionales. El transnacionalismo es un concepto fundamental en el estudio de las migraciones y aplica muy bien en el proceso de las poblaciones indígenas en América Latina,

⁹⁸ J.J. Mangalam y H. K. Schwarzaweller, “General theory in the study of migration”, *The International Migration Review*, vol III, núm, 1, 1968, p. 11, en: Roberto Herrera Carassou, *La perspectiva teórica en el estudio de las migraciones*, México, S. XXI, 2006, p., 21.

⁹⁹ Manuel Gamio realizó un trabajo pionero en 1927, al que no le dio seguimiento pues en sus trabajos enfatizó la cuestión étnica, cultural, lingüística de los pueblos, más que los cambios en ellos provocados por la migración.

en este modelo la migración se ve como el flujo constante de personas entre dos o más comunidades localizadas en dos o más estados nacionales. La comunicación constante entre ambas trasciende las fronteras establecidas y se generan nuevos tipos de espacios sociales. Lo mismo sucede en la ciudad en donde se excluye y margina a los indígenas.

La migración temporal o estacional se refiere a los movimientos migratorios que se realizan con diferentes periodos de amplitud y tienen la característica de que siempre se regresa al lugar de origen. En el caso de los migrantes indígenas frecuentemente corresponde con los ciclos agrícolas ya sea porque regresan a trabajar a sus tierras o porque salen a trabajar en estos periodos a los grandes centros de agroindustrias en México o en el extranjero. La migración definitiva refiere a aquellos viajeros que por diversas circunstancias no regresan a su lugar de origen y crean una serie de procesos. En el caso de la migración definitiva interna de indígenas, las posibilidades de volver quedan abiertas pero en la experiencia de las mujeres *ñahñö* es muy complicado regresar por las pocas posibilidades de sobrevivir en su tierra.

La migración rural-urbana se ha tratado sobre todo desde la sociología y la antropología aportando valiosas consideraciones en el análisis de la presencia de mujeres indígenas en la ciudad de México. Estos análisis han sido cuantitativos y por ello, muy poco se ha tratado acerca de los procesos positivos de la migración para las mujeres y los efectos de su presencia en la urbe. En este sentido falta mucho por hacer debido a la ausencia de conceptos que integren las características específicas de los roles de género en los pueblos indígenas y su lugar histórico en la sociedad mexicana, además no es lo mismo analizar la migración de personas campesinas y personas campesinas indígenas, tampoco si se trata de hombres o de mujeres. Cada caso tiene sus características y para su análisis es muy importante considerar las particularidades.

El concepto de redes sociales tradicionalmente empleado en los movimientos sociales y en los estudios de migración, ayudó a comprender ciertos procesos en diversos contextos y es fundamental en nuestro análisis. Éstas son cadenas, sistemas migratorios de ayuda, lazos de correspondencia que permiten a las personas que deciden salir de su lugar de origen llegar y

establecerse en el lugar de arribo, conocer las oportunidades de trabajo, las formas de sobrevivencia cotidiana y ayudan a la representación colectiva capaz de intervenir en el diseño de estrategias, que ubican a la migración como una opción viable dentro de las alternativas ocupacionales.¹⁰⁰ En el análisis de las migraciones indígenas este concepto es indispensable porque las redes están permeadas por las prácticas sociales de los sujetos que las conforman, mismas que las mujeres aplican como estrategia de supervivencia en la ciudad en todo momento.

Los datos duros que nos ofrece la estadística son una buena herramienta pero, por sus características, no pueden ser el fondo de las investigaciones como se planteó en los primeros estudios de migración interna. Este tema comenzó a estudiarse en el siglo XIX¹⁰¹ con una perspectiva positivista con elementos de geografía y demografía. George Ravenstein publicó sus “Leyes de la migración” ante la Royal Statistical Society con las que intenta explicar, describir y predecir los movimientos demográficos que tienen lugar a lo interno de un país y fuera de sus fronteras en base a las observaciones que realizó en su natal Inglaterra en donde la mermada población rural se convirtió en mano de obra barata de las industrias en las ciudades ávidas de trabajadores. Así dio inicio a la teoría neoclásica¹⁰² la cual permeó casi un siglo en los trabajos que explicaron la migración, a nivel macro, como consecuencia de la diferencia de salarios y las condiciones de empleo entre países; a nivel micro considera la migración como un acto decidido por el individuo quien a conciencia prepara lo indispensable para emprender el viaje. Estas investigaciones se catalogan bajo el nombre genérico de *push-pull*. Una de las convicciones de la teoría neoclásica es que la raíz de las migraciones ha de buscarse en las disparidades entre los niveles salariales de los

¹⁰⁰ Este término surgió en el estudio de la adaptación de migrantes africanos a las ciudades, Arizpe, *op. cit.*, p. 23.

¹⁰¹ En Inglaterra durante su época de despliegue industrial se registró una fuerte oleada de migrantes rurales hacia la ciudad. Los campesinos sin posibilidades de subsistir por los ingresos de la tierra se volvieron dependientes del trabajo asalariado en la urbe. Esta dependencia generó el declive de la artesanía en general e industrias locales tradicionales. Los beneficios y atractivos de las ciudades atrajeron migrantes en especial a los jóvenes que también migraron hacia las provincias de ultramar. *Vid.*, Arizpe, Lourdes, *Migración, etnicismo y cambio económico. Un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México*, México, El Colegio de México, 1978, p. 20

¹⁰² Roberto Herrera Carassou, “La perspectiva teórica en el estudio de las migraciones”, México, S. XXI, 2006, p.187.

distintos países, que a su vez generan diferencias en los niveles de ingresos y bienestar. En esta perspectiva, “las migraciones traerán consigo la eliminación de las diferencias salariales y ello, implicará el fin de aquellas”¹⁰³ lo cual, como veremos en adelante, tampoco corresponde a la condición de indígenas fuera del país; el desarrollo de la migración a nivel mundial y las características que ha tomado en los sectores más bajos de las sociedades capitalistas demuestran que la migración puede acentuar estas diferencias como lo plantea el modelo histórico-estructural.

Dicho modelo nace en la década de los sesenta del siglo XX y retoma sus conceptos fundamentales del marxismo que ya advertía los procesos de explotación de mano de obra campesina en las ciudades industrializadas más de un siglo antes. Según esta postura las migraciones son el producto histórico de un orden capitalista internacional compuesto por un núcleo de países industrializados y una periferia cuya estructura interna permanece subdesarrollada. Las motivaciones individuales se mezclan con la perspectiva macro de los determinantes estructurales y se analizan las desigualdades emanadas de un orden económico internacional. El núcleo de las migraciones ha de buscarse en “la extensión del modo de producción capitalista de los países del centro a la periferia, con la consiguiente incorporación de nuevas regiones a una economía mundial cada vez más unificada”.¹⁰⁴ En México vemos que si en el pasado esta penetración extranjera en la economía nacional se vio facilitada por el colonialismo, en la actualidad se favorece por los gobiernos neoliberales y las empresas multinacionales que actúan libremente¹⁰⁵ y sí influyen en la movilización territorial de los pueblos indígenas. Varios autores coinciden con la idea de que las migraciones de las personas procedentes de las regiones periféricas a los centros capitalistas pasa a ser una

¹⁰³ Joaquín Arango, “La explicación teórica de las migraciones: Luz y sombra”, Migración y desarrollo, num. 1, octubre de 1993, p.4.

¹⁰⁴ Joaquín Arango, “La explicación teórica de las migraciones: luz y sombra”, Migración y desarrollo, num.1, octubre 2003, p.17

¹⁰⁵ Sólo para dar un ejemplo podemos mencionar la importante presencia de *The Coca-Cola Company* como principal extractora de agua, con todos los beneficios y facilidades, en el estado de Chiapas. Vid., Coca-Cola. La Historia Negra de las Aguas Negras (Primera parte). Boletín “Chiapas al día”, No. 382, CIEPAC, Chiapas, México, (28 de octubre de 2003), disponible en www.ciepac.org

nueva forma de penetración del capitalismo en las economías postcoloniales del llamado tercer mundo.¹⁰⁶

Coincidimos con la idea de que “el nuevo orden mundial organiza el flujo de fuerza de trabajo, especializada y no, hacia donde lo necesita. Lejos de sujetarse a la “libre concurrencia”, los mercados de empleo están cada vez más determinados por los flujos migratorios”¹⁰⁷ como lo demuestra la corriente migratoria de Santiago Mezquitlán Qro. hacia la Ciudad de México.

En la década de los setenta del siglo XX comienzan a revisarse las especificidades de las migraciones femeninas centrándose la mayoría de trabajos en la dicotomía de los ámbitos público y privado¹⁰⁸; se habla sobre todo del desplazamiento territorial de las mujeres como una extensión de su papel dentro del ámbito reproductivo y familiar. Los trabajos de este periodo identificaron las diferentes causas por las que las mujeres migran: ruptura matrimonial, los embarazos prematrimoniales y la viudez, entre las principales. A diferencia de la migración masculina, las migraciones femeninas son sociales, no económicas. Sin embargo, el enfoque de género ha replanteado el punto de partida de su análisis que se basaba en las motivaciones individuales, para llevarlo a una visión más amplia que contempla elementos histórico-estructurales.¹⁰⁹

Para Mariana Ariza,¹¹⁰ una de las primeras consecuencias de la perspectiva de género sobre los desplazamientos migratorios fue el pleno reconocimiento de las migrantes como

¹⁰⁶ Carmen Gregorio, *op. cit.*, p. 26.

¹⁰⁷ Sub Comandante Insurgente Marcos, *7 piezas sueltas del rompecabezas mundial. (El neoliberalismo como rompecabezas, la inútil unidad mundial que fragmenta y destruye naciones)*, en http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1997/1997_06_b.htm

¹⁰⁸ El trabajo de Morokvasic critica el modelo economicista en el que se basaban los estudios de migración que no tomaban en cuenta elementos sociales implicados ni tampoco el género como categoría analítica, *Vid.*, Mirjana, Morokvasic, “Bird of Passage are also Women”, *International migration Review*, vol. 18, no. 4, 1984.

¹⁰⁹ Carmen Gregorio Gil, *Migración femenina. Su impacto en las relaciones de género*, Madrid, Nircea, S.A. de ediciones, 1998, p.24.

¹¹⁰ Ariza, Mariana, “Género y migración femenina: dimensiones analíticas y desafíos metodológicos” en Barrera Bassols, Oemichen, Cristina, comp, *Migración y relaciones de género en México*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, GIMTRAP, 2000, p. 34.

trabajadoras y no como simples acompañantes o migrantes “asociacionales”. Así la participación diferenciada de las mujeres en los mercados de trabajo urbano pasó a ser el punto que más interesó a las investigadoras y en esta gama ubicamos los trabajos de Lourdes Arizpe, pionera en el estudio de migración y presencia mazahua y otomí en la ciudad de México.

Para nuestra autora es importante tomar en cuenta que esta migración se lleva a cabo colectivamente, “por lo general los miembros de la familia se llevan unos a otros a la ciudad”,¹¹¹ característica vigente. Explica que esta movilidad responde a las necesidades de dinero con respecto a la baja productiva, tanto agrícola como comercial, fuentes tradicionales de ingreso en las comunidades, y también a que a partir de la década de los 40’ la ciudad ofreció condiciones para que los indígenas pudieran trabajar estacionalmente y beneficiar a sus familias, panorama que se modificó veinte años después cuando las “subocupaciones” en la urbe dejaron de remunerar y ofrecer la oportunidad de una situación estable para ellos.¹¹² En este contexto, la incorporación de las mujeres campesinas migrantes al trabajo doméstico o como vendedoras ambulantes fue un proceso que se registró no sólo en México sino en América Latina.¹¹³ Mujeres jóvenes abandonaron sus comunidades en busca de fuentes de ingreso y se integraron a la vida urbana.

Para Arizpe, solo aquellos indígenas que se insertaban en los mercados de trabajo y gozaban de recursos económicos podían independizarse y renunciar a su comunidad mientras que para aquellos que no tenían éxito les era muy complicado abandonar su identidad étnica. Sin

¹¹¹ Lourdes Arizpe, *Migración, etnicismo y cambio económico (un estudio sobre migrantes campesinos hacia la ciudad de México)*, México, El Colegio de México, 1978, p. 229.

¹¹² *Ibid.* P. 234-235

¹¹³ “Como miembro de una familia campesina, la mujer enfrenta el desenso de la economía familiar en la producción agropecuaria. En consecuencia aumenta la carga de trabajo no remunerado y empeoran los niveles de nutrición y salud. Es muchas veces la mujer campesina la que debe compensar la desigualdad del intercambio con el mercado, ya sea mediante la intensificación de su trabajo agropecuario no remunerado, el ingreso al trabajo asalariado o el decremento del consumo personal”, Magdalena León y Carmen Diana Deere (editoras), *La mujer y la plática agraria en América Latina*, Bogotá, Colombia, Siglo XXI, 1986, P. 141.

embargo no podemos afirmar que la condición económica sea determinante en el rompimiento de los lazos de identidad como lo demuestran otras experiencias.¹¹⁴

Ya en las décadas de los años ochenta y noventa se intenta relucir cómo el género contribuye en la gestación de desigualdad en la esfera social,¹¹⁵ surgen trabajos en los que se integran la identidad, las relaciones interétnicas, la discriminación y que tienen el objetivo de evaluar la condición de la mujer.

Desde la antropología, ya entrado el siglo XXI, estas investigaciones entre las que destacan las de Cristina Oehmichen¹¹⁶ abren las puertas a las posibilidades de ampliar las perspectivas analíticas y ofrecer un panorama rico y heterogéneo del proceso al que nos referimos. Así se comienza a tomar en cuenta no solo las condiciones estructurales que empujan a la población indígena a salir de sus comunidades sino el deseo de una mejor expectativa para el futuro, los desplazamientos por conflictos políticos, ideológicos o religiosos entre los más importantes. Recientemente se han analizado las relaciones interétnicas en la ciudad.

Introducir la dimensión de género en los análisis de migración abre las posibilidades en la investigación que para efectos de este trabajo centramos en las experiencias de lucha y resistencia cotidiana de las mujeres *ñahñö* en la urbe, como trabajadoras y como integrantes de una organización indígena que surge por la demanda de una vivienda digna en esta ciudad.

15 Hay muchos casos en los que los indígenas al contrario tienen un proceso de reindianización o defienden su identidad en esferas públicas para exigir el cumplimiento de sus demandas en la urbe, una de estas experiencias es la triqui, *vid.* Epifanio Díaz Sarabia, Ni Zi Shan Ma Chuma a. Los triquis de San Juan Copala. Breve historia y vida, México, mc editores, 2007.

¹¹⁵ Ariza, *op. cit.*, p. 35.

¹¹⁶ *Vid.*, Cristina Oehmichen Bazán, *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*, México, UNAM-PUEG, 2005. Afortunadamente las nuevas investigaciones apuntan hacia las dinámicas que las mujeres generan en la urbe como en los trabajos siguientes: Patricia Rea Ángeles, *Migración femenina indígena y su impacto sobre la identidad y las relaciones de género: el caso de las mujeres juchitecas en la ciudad de México*, Tesis de licenciatura en Etnología, México, Escuela Nacional de Antropología e historia, 2006, Norma Juliana Lazcano Arce, *El trabajo artesanal: Una estrategia de reproducción de los mazahuas en la ciudad de México*, Tesis de licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2004, Diana Tamara Martínez Ruiz, *La construcción de imaginarios en las identidades de migrantes otomíes en la ciudad de México*, Tesis de maestría en Antropología Social, México, CIESAS, 2003.

Son muchas y muy variadas las actividades que las mujeres migrantes pueden desarrollar en el nuevo espacio en el que habitan como migrantes, sin embargo en este análisis se entrelazan las variantes de los procesos de producción y reproducción que se dan a partir de la elaboración y venta de artesanías y la reproducción de bordados con diseños tradicionales, lo cual percibimos como un vínculo con la comunidad de origen.

En este sentido las formas de resistencia que las mujeres emplean en la cotidiana lucha por la supervivencia¹¹⁷, se basan en la aplicación de saberes heredados de la comunidad de origen y también en la ruptura con la estructura patriarcal que violenta, reprime y silencia a las mujeres, con mayor énfasis si son indígenas.

Parto de una visión dinámica de la migración para vislumbrar los efectos positivos de la presencia de mujeres indígenas artesanas en la ciudad. Por ello es necesario revisar las condiciones estructurales que han empujado a salir de sus comunidades a millares de familias indígenas y como se manifiesta en el caso concreto de las indígenas artesanas ambulantes.

La imagen de la mujer indígena marginada en el hogar y fuera de él encuentra nuevos aspectos gracias a las expectativas que se tienen de la ciudad lo que genera procesos organizativos, reivindicativos, de profesionalización y lucha constante, dando pie a espacios más dignos que los que se reservan para ellos desde arriba.

¹¹⁷ Empleamos el término en el sentido usado por Lomnitz para quien “los mecanismos de supervivencia de los marginados comportan la totalidad de relaciones sociales” Larissa Adler de Lomnitz, *Como sobreviven los marginados*, México, siglo XXI, 1989, p. 11.

2.2 ¿Por qué migran las familias indígenas?



La movilidad espacial de los pueblos indígenas ha ido adquiriendo particularidades a lo largo del tiempo. Pasada la segunda mitad del siglo XX, como lo dicen las propias instancias oficiales “la población indígena busca en la migración una forma de aliviar la situación de pobreza extrema y las condiciones de vida sumamente precarias en las que se encuentran sus comunidades”¹¹⁸ producto de un proceso histórico que ha beneficiado a un sector muy reducido de la sociedad en base al despojo de las mayorías que poco a poco han dejado sus tierras para habitar las urbes. “Herencia del pasado, el marginalismo y el colonialismo interno subsisten hoy en México bajo diversas formas, no obstante tantos años de revolución, reformas, industrialización y desarrollo, y configuran aún las características de la sociedad y la política nacional”¹¹⁹. Ante el colonialismo interno, existen varias manifestaciones de la lucha indígena que a pesar de ser reprimida históricamente, continúa en pie desde diversas trincheras.

A partir de la década de los treinta del siglo XX, se establecieron las bases fundamentales para el sometimiento de la agricultura a la lógica y ritmos de la acumulación industrial. Ya a finales de la década de los cincuenta el uso de fertilizantes y otros agroquímicos fue extendiéndose cada vez más rápido¹²⁰ lo que provocó el gradual encarecimiento de la agricultura que continúa en ascenso. En esos años se inició con la formación de la propiedad parcelaria que poco a poco, bajo procedimientos legales, indujo al rompimiento de las formas de reproducción comunitaria y a la proletarianización del campesino.

¹¹⁸ CONAPO *La situación demográfica de México 2000*, México, Consejo Nacional de Población, 2000, pp. 52-58.

¹¹⁹ Pablo González Casanova, *La democracia en México*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2003, p.64.

¹²⁰ Vid., Julio Moguel coord. *Historia de la cuestión agraria mexicana. La época de oro y el principio de la crisis de la agricultura mexicana, 1950-1970*, México, Siglo XXI editores, 1988.

Las comunidades campesinas, que tienen como principal medio de trabajo la tierra comúnmente organizada en pequeñas unidades de producción y mayoritariamente dedicadas al autoconsumo, difícilmente pueden competir, para mantener sus tierras, con el espectro que representa el desarrollo capitalista en la agricultura y en la distribución masiva de productos industrializados.

Las técnicas de cultivo en la mayor parte de los casos son tradicionales por lo que la producción es baja, muy diferente a la de las grandes concentraciones de tierras en donde la mecanización del campo, los fertilizantes y semillas modificadas permiten obtener grandes cosechas.

La migración de la población indígena de México se relaciona con las transformaciones económicas y sociales en el área rural, como la apertura comercial¹²¹ y cuestiones legales sobre la tenencia de la tierra, entre otros grandes problemas en el campo mexicano que se reflejan en la cantidad de organizaciones indígenas que defienden su territorio desde hace cinco siglos y hasta la actualidad. Gradualmente la población rural disminuyó en contraste con la población urbana que para el siglo XX representaba la gran mayoría. (Cuadro 1) Muchos de estos ex-campesinos apenas comienzan a ser reconocidos por los números que manejan las instancias oficiales y habitan en zonas sub-urbanas¹²².

La titular de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos indígenas durante el sexenio del 2000-2006 declaró que “el atraso en que todavía se encuentran las comunidades

¹²¹ Misma que se intensifica con la apertura en 1994 del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN).

¹²² En una primera etapa de la formación de una ciudad, tanto la población como la actividad económica, la vivienda y los servicios urbanos tienden a concentrarse físicamente en el centro de la misma. (...) Sigue a ésta una segunda fase de expansión física de la ciudad y de ampliación de su radio de influencia; se genera la suburbanización y aparecen nuevos centros de trabajo y de concentración de servicios dentro del área urbana. Si en este proceso la ciudad 'absorbe' una o más unidades político-administrativas a su alrededor, aparece una *zona metropolitana*, la cual consiste en una agregación de municipios que muestra más precisamente la dimensión real de la ciudad a que se refiere, Negrete, Ma. Eugenia y Héctor Salazar, *Zonas metropolitanas en México, 1980, Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 1, núm. 1, 1986, pp.97-124 en *Delimitaciones de las zonas Metropolitanas de México*, México, Secretaría de Desarrollo Social, Consejo Nacional de Población, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 2004.

indígenas de México se resolverá sólo con grandes obras de infraestructura que, aunque son costosas, garantizan una transformación de fondo en la vida de esas poblaciones”.¹²³ En su discurso, esta funcionaria no se refiere a apoyos para agricultura o al fortalecimiento de proyectos de cooperativas de productos orgánicos y artesanales para fomentar la auto sustentabilidad, tampoco al respeto por el territorio y a los recursos naturales, puntos nodales en e las demandas de los pueblos indígenas; se refiere a lo contrario, a la construcción de carreteras, puentes, caminos, introducción de megaproyectos neoliberales, entre otras obras que facilitan la entrada y salida de población y mercancías.

En México, los estados con mayor presencia indígena son también los más pobres y los principales expulsores de migrantes, es decir: Oaxaca en primer lugar seguido por Guerrero, Veracruz, Yucatán, San Luis Potosí, Chiapas, Puebla, Hidalgo y Michoacán. Corresponden estas cifras con un pasado de insurrección y resistencia, rebeliones históricas que continúan bajo otros procesos que laten desde abajo, removiendo las bases de los gobiernos neocoloniales, destructivos y globalizados.¹²⁴

Diversas instituciones oficiales dan cifras que indican que en cuanto a educación, salud, nivel de ingresos y calidad de vida existe una importante brecha entre la población indígena y la no indígena en la que los primeros ocupan la peor posición¹²⁵. Por ejemplo, según el informe del año 2006 sobre desarrollo humano del Programa de las Naciones Unidas y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, “Oaxaca y Chiapas de manera individual concentran las mayores proporciones de población indígena del país y son los que presentan los niveles de desarrollo humano más bajos para el conjunto de su población.”¹²⁶ En esta misma tónica, en Oaxaca, Guerrero y Chiapas los índices de analfabetismo continúan siendo

¹²³ Núñez Rodríguez Violeta, *¿En qué se gasta el presupuesto destinado a los pueblos originarios?* La Jornada del Campo, 14 de agosto del 2008, no. 11.

¹²⁴ Entre los más representativos en el país durante las últimas dos décadas del siglo XX son la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca que inicia en 2006, el Municipio Autónomo de Suljaa (*Xochistlahuaca*) creado en 2002 en Guerrero, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas que inicia la insurrección en 1994.

¹²⁵ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Programa de las Naciones Unidas en México, Consejo Nacional de Población y Vivienda, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, Secretaría de Desarrollo Social.

¹²⁶ *Informe sobre Desarrollo Humano de los pueblos Indígenas de México 2006. Síntesis ejecutiva*, Versión Electrónica, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, PNUD, 2006, p.8

muy altos, por ello los tres estados ocupan los últimos lugares en el nivel educativo. En Guerrero se presenta la mayor desigualdad interétnica con una diferencia de 36.8% entre en analfabetismo indígena y el no indígena, seguido de cerca de Chihuahua, en donde la diferencia es de 36.4% y, a una distancia mayor Nayarit.¹²⁷

2.3 ¿A dónde viajan los migrantes indígenas?

Mi nombre es Juana Martínez Marín. Soy de la comunidad de Chacalapa del municipio de Igualapa y nací en el año de 1969. Fui casada porque mis padres me obligaron a casarme, tenía 18 años. Yo todavía no pensaba de casarme, pero mis padres discutieron y me casé a la fuerza. No pude vivir y fracasé con mi esposo. Tengo un hijo de 19 años, no está aquí, está fuera del pueblo. Por no tener dinero se fue a trabajar a México.

Juana Martínez

Los destinos a los que los migrantes indígenas se han dirigido cada vez más adquieren una mayor amplitud y aunado a ello, las causas y consecuencias se vuelven más complejas. Si bien la tradicional migración interna hacia la ciudad de México se mantiene, la migración transnacional ha cobrado una importancia relevante así como la migración interna hacia los estados de la república en donde las agroindustrias requieren de mano de obra estacional. Dentro del país los centros turísticos y las ciudades de desarrollo medio son importantes polos de atracción de migrantes indígenas.

Comenzamos por la tendencia de salir fuera de las fronteras nacionales: México exporta a Estados Unidos grandes cantidades de mano de obra joven, barata, fácil de explotar, vulnerable a la discriminación latente por el prejuicio de la ilegalidad desde hace un poco menos de un siglo. La industrialización de la agricultura en ese país ha ido acompañada de la separación de los indígenas mexicanos de su tierra. Al finalizar el siglo XX, más de tres cuartas partes de la mano de obra agrícola en Estados Unidos era mexicana (77 por ciento). Entre 1970 y 1995, se decía “los únicos que están dispuestos a realizar este tipo de trabajos son mujeres y jornaleros indígenas de Oaxaca, Puebla, Guerrero, Chiapas y

¹²⁷ *Ibid.*

Veracruz”¹²⁸ estados en donde se registra la mayor expulsión de migrantes como dijimos arriba.

Desde luego este proceso se ha ido consolidando a partir de las necesidades de trabajadores de los Estados Unidos y a la apertura y cierre de sus fronteras hacia trabajadores mexicanos.¹²⁹ Actualmente el flujo de migrantes hacia este país continúa siendo muy caudaloso y gracias a ello se han generado procesos de organización entre éstos como es el caso de los mixtecos en California.¹³⁰

Se puede decir que a partir de la década de los sesenta comenzaron a trazarse las rutas de migración indígena hacia el país vecino que inician con la migración interna hacia las plantaciones del norte de México particularmente en Sinaloa, Sonora y Baja California hasta el valle de California.

En la actualidad, la presencia de mixtecos, zapotecos, triquis, chinantecos y de Puebla y Oaxaca, Hidalgo y Guerrero parece ser un fenómeno mucho más generalizado. En Nueva Jersey, por ejemplo en el poblado de Bridgerton, 50 por ciento de la población proviene del estado de Oaxaca y trabaja en la agricultura.¹³¹

En los intrincados caminos de la migración, encontramos a miles de personas que pasan por la frontera sur de México en busca de mejores horizontes. Nuestro país es un lugar de paso para miles de migrantes centroamericanos que intentan viajar hacia los Estados Unidos

¹²⁸ Jorge Durand, Douglas S. Masey, *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*, Mexico, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2003, p. 156.

¹²⁹ Han existido momentos clave en el proceso de migración de mexicanos hacia Estados Unidos, uno de ellos fue en la década de los cuarenta, con el Programa Bracero cuando en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, los trabajadores blancos y, en menor medida, los afroamericanos dejaron los campos para enrolarse en el ejército o el trabajo industrial, así una buena parte del trabajo agrícola quedó en manos de jornaleros mexicanos. A partir de 1992 con la entrada en vigor de IRCA (Immigration Reform Control Act) el proceso de mexicanización se benefició con el programa de visas H2A las cuales se dirigen a trabajadores temporales o estacionales, diseñado de manera especial para los no mexicanos. Paradójicamente este tipo de visas se fueron aplicando para los jornaleros mexicanos, en el año 2000 se estiman en 30, 200 las visas H2A otorgadas aunque se sabe que más de la mitad de los trabajadores no tienen permiso para trabajar, lo que convierte a los migrantes indígenas en el sector de migrantes más vulnerables. Jorge Durand, Douglas S. Masey, *op. Cit.*

¹³⁰ Entre las más destacadas tenemos el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional, fundado en 1991. Aquí el transnacionalismo queda muy bien aplicado puesto que estos migrantes no rompen con su pueblo ni identidad indígena.

¹³¹ Jorge Durand, *op. cit.* p.160

muchas veces de manera fallida por la cantidad de filtros mortales que se presentan para ellos y la serie de violaciones a los derechos humanos por parte de autoridades, policía y pandillas en su camino.¹³² En este espacio fronterizo, también encontramos a jornaleros indígenas guatemaltecos que sobre todo como trabajadores agrícolas en Tapachula, Chiapas y padecen de discriminación y explotación laboral.¹³³ También encontramos muchas mujeres indígenas de Guatemala que se dedican al trabajo doméstico y que igualmente no tienen derechos laborales.

La tendencia de los indígenas mexicanos de migrar dentro de las fronteras nacionales hacia las principales zonas agrícolas ubicadas en el norte del país es muy importante. En muchos casos esta migración es temporal y compromete no sólo a los hombres sino al resto de la familia. En las últimas décadas, sobre todo y de manera avasallante de 1990 al año 2000 la expansión de las agroindustrias en el noreste mexicano destinadas a la exportación, como Sinaloa, Sonora y Baja California y en el área maya Quintana Roo atrajo a miles de jornaleros agrícolas indígenas que trabajan en periodos cortos pero significativos en temporada de siembra y de cosecha en medio de abusos laborales y paupérrimas condiciones de salud. Chihuahua y Guanajuato también son importantes polos de atracción de migrantes estacionales, el origen de los trabajadores es 100% indígena, solo que no todos se consideran como tal, las principales lenguas que se presentan son: mixteco, nahuatl, zapoteco, triqui, cora, guave y araumara. Los lugares de origen no varían, principalmente Oaxaca, Veracruz, Guerrero y de reciente ingreso Chiapas.¹³⁴

¹³² Sin Fronteras, Año X, No. 17, Oficina de Derechos Humanos de la Casa del Migrante, P. Ademar Barilli C.S. Director, 2008.

¹³³ Ver:, Andrea González,, *Derechos humanos y migración de trabajadores agrícolas guatemaltecos a México*, Tesis para obtener el título de Licenciada en Estudios Latinoamericanos, UNAM. México, 2004.

¹³⁴ Barrón, María Antonieta, *Jornaleros Migrantes. Cuantos son y dónde están*, Ponencia a presentar en la mesa: *Migración Interna: conceptualización y criterios metodológicos para su medición*. En la "Jornada Nacional de Migración Interna y Género: Origen, Tránsito y Destino", en Guanajuato, Gto; José Aurelio Granados Alcántar, *Las nuevas zonas de atracción de migrantes indígenas en México*, Investigaciones Geográficas, Boletín del Instituto de Geografía, UNAM, Núm. 58, 2005; Mestrier Francis, *Crisis agrícola y migración internacional en Veracruz*, México, UAM, 2004.

Los datos censales que ofrece el Programa de Jornaleros Agrícolas no corresponden a los dados por el Instituto Nacional de Estadística por lo que aparentemente la invisibilidad de los jornaleros no permite contabilizar la cantidad diferenciada de mujeres y hombres por un lado y la de infantes por otro. Así, trabajando en el campo el migrante de cierta manera es invisible, muy difícilmente se reconoce y se legisla a favor de la protección de sus derechos laborales y frecuentemente son explotados en paupérrimas condiciones. La feminización de la migración interna y la importante presencia de niños trabajando en los campos de México es innegable.¹³⁵

A partir de datos estadísticos, vemos la tendencia de las mujeres indígenas a migrar hacia los principales centros turísticos del país como las playas de Oaxaca, Quintana Roo, Jalisco y en menor grado Guerrero, entre otras. También ciudades con un grado de desarrollo medio son puntos de atracción, por ejemplo el caso de las tseltales y tsotsiles que han hecho una ruta desde las diferentes comunidades hacia San Cristóbal de las Casas en donde gracias a la industria turística, venden y distribuyen de diferentes formas los textiles que relizan. Este proceso ha ido formando redes de artesanas que distribuyen grandes cantidades de textiles especialmente para los turistas que acuden a este lugar y ha generado transformaciones no solo en los diseños de las prendas, también en las mujeres que han aprendido a usar su etnicidad para negociar con el gobierno para lograr financiamientos y espacios dignos para la venta¹³⁶ como sucede en la mayor parte de las experiencias.

En San Juan del Río, Querétaro, hay un importante flujo de mujeres ñahñö que venden artesanía; en Cuernavaca, Pachuca, Guanajuato, Puebla, Tehuacán, Tlaxcala y San Luis Potosí principalmente también se les puede ver trabajando informalmente en condiciones de vulnerabilidad y alta marginalidad.

¹³⁵ En nuestro país existen miles de migrantes indígenas que ingresan para trabajar como jornaleros agrícolas temporales en condiciones de explotación y marginación, los hijos de éstas personas se introducen en estos espacios laborales, *vid.* Andrea Paula González Cornejo, *La discriminación que afecta a hijos e hijas de personas jornaleras agrícolas migrantes en México*, México, Consejo Nacional para Prevenir las Discriminaciones, 2009, disponible en: <http://www.conapred.org.mx/estudios/docs/Eo8-2009.pdf>

¹³⁶ Teresa Ramos Maza, "Espacio textilero. Encuentro de mujeres rurales y urbanas en una cultura laboral" en *Anuario 2004*, México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2005, pp.133-148.

Finalmente vemos la migración tradicional de indígenas a las grandes ciudades en cuyas características centramos nuestra atención. Entre los destinos más importantes encontramos a la ciudad de México, Guadalajara y Monterrey. En éstas es muy común encontrar indígenas y en el caso de otomís que arribaron a la ciudad de México existe una corriente migratoria que se ha establecido históricamente y que, por lo tanto, se localiza y repite con regularidad.

La inclusión paulatina de los municipios del estado de México a la Zona Metropolitana hizo de la ciudad de México una de las urbes más grandes del mundo en cuanto a su avasallante población. Aunado a ello, el centralismo político y la presencia de mayores oportunidades laborales y educativas han atraído a la ciudad a miles de personas de todos los estados de la República. Actualmente, según el último censo en la ciudad de México y área conurbada, somos más de 20 millones de personas¹³⁷ de las cuales 6 de cada 100 habitantes son indígenas¹³⁸.

Sin embargo sabemos que históricamente ha existido una insuficiente y defectuosa captación de datos que Bonfil Batalla llamó etnocidio estadístico, “se sabe bien que muchas personas que tienen por lengua materna un idioma indígena, ocultan y niegan que lo hablen, problemas que nos remiten de nuevo a la situación colonial, a las identidades prohibidas y a las lenguas proscritas”.¹³⁹

Los criterios que se han empleado en los censos de población para captar a los indígenas son pobres y tienden a generalizar los lugares de procedencia. En el censo de 1980, esta información se divide por rangos de edad (en estándares de edades de personas de 5 años y más) y si la persona es hablante de lengua indígena o no. Éste es el principal criterio para designar a los indígenas. Se reduce el número de lenguas a 39 y en general no se da una idea de la importante presencia que ya existía para ese entonces en el Distrito Federal. Estos datos se encuentran en el rubro que se dedica a los temas sobre educación y las referencias a

¹³⁷ Poco a poco se incluyen cada vez más municipios al área conurbada de la ciudad de México. En la década de los noventa se contaban 27, según el censo del INEGI en el 2010, el área conurbada incluye a 60 municipios del Estado de México los cuales suman más de 15 millones de habitantes.

¹³⁸ *vid.*, <http://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/lindigena.aspx?tema=P>

¹³⁹ Bonfil Batalla, Guillermo, *México Profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, México, 1994, p. 46.

la población otomí son pocas. Se menciona que 22, 172 personas son hablantes de esta lengua, de las cuales 2,280 solo hablaban la lengua materna, del total 13, 407 eran mujeres. No menciona lugares de procedencia o variantes lingüísticas, por ejemplo. Tampoco menciona en dónde se encontraban, las condiciones de vivienda, laborales, educativas, de salud y alimentación en las que vivieron en esa década¹⁴⁰.

En el año 2000, por primera vez se incluyó en el criterio de contabilización se integró si las personas que informan ser hablantes de lenguas indígenas se adscriben a sí mismas como tales, como resultado se obtuvo que el 70% de la población hablante de alguna lengua indígena no se considera indígena, así como el 38.02% que se considera como tal no habla ninguna lengua. En este censo las delegaciones con mayor presencia indígena fueron Iztapalapa, Gustavo A. Madero y Coyoacán.

La tendencia de estas cifras ha cambiado junto al ritmo de urbanización como vemos en el cuadro 1, sin embargo estas delegaciones se mantienen al frente y a pesar de la continua presencia indígena en ellas, no se han visto cambios significativos en cuanto a los niveles de marginación. En la delegación Cuauhtémoc es en donde se registran la mayor parte de las organizaciones indígenas y en donde la demanda de mejoramiento de vivienda es más visible pero también en donde se observan los niveles de marginación más altos. ¹⁴¹

En nuestros días, las personas hablantes de náhuatl son los representantes más numerosos seguidos por las hablantes de otomí, mixteco, zapoteco y mazahua¹⁴² quienes se han abierto espacios en la ciudad. Siguiendo con las cifras del XII Censo de Población y Vivienda del INEGI del año 2000, más de la mitad de la población indígena en el Distrito Federal eran mujeres en edad productiva, es decir de 30 a 34 años¹⁴³. Muchas de ellas aún se dedican en la ciudad a la mendicidad, al servicio doméstico en donde son fuertemente explotadas, a la prostitución escasamente estudiada pero notablemente visible desde hace bastante

¹⁴⁰ INEGI, muestra del Censo General de Población y vivienda 1980.

¹⁴¹ Vid., Cristina Oehmichen, *Espacio urbano y segregación étnica en la ciudad de México*, Papeles de población, abril-junio, número 28, Universidad Autónoma del estado de México, Toluca, México, 2001, pp. 181-197.

¹⁴³ INEGI, muestra del Censo General de Población y vivienda, 2000.

tiempo¹⁴⁴, a la venta ambulante en donde pasan por diferentes tipos de violencia y a la producción y venta de artesanías sin un lugar fijo y como en las ocupaciones mencionadas con ingresos bajos, en este caso porque no se valora en su verdadero precio en tanto que son objetos elaborados manualmente.

En sus jornadas de trabajo invierten alrededor de quince horas diarias, el 70% vive en pobreza y más del 92% no tiene acceso a la educación. Estas migrantes muchas veces son la población más vulnerable debido a varias cuestiones entre las que se destaca los altos niveles de marginalidad en los que se desenvuelven en la capital por no contar con escolaridad, pero también al racismo que forma parte de la cotidianidad mexicana¹⁴⁵. Además que en ninguno de los empleos mencionados tienen derechos laborales y en su mayoría no se exigen. Esto habla de la segregación en la que las mujeres indígenas se insertan en el campo laboral.

Otra segregación se relaciona con el sexo, no es igual ser hombre que mujer. Por lo regular las mujeres indígenas suelen ser monolingües a diferencia de los hombres, que en su gran mayoría aprenden el castellano desde jóvenes, precisamente porque se incorporaron a una actividad económica fuera de su comunidad. Y si bien la ciudad ya no es el garante de una vida digna, sigue siendo, a pesar de sus múltiples problemas, un espacio para encontrar el ingreso económico del que se carece en el medio rural. Ellas y su familia en muchas ocasiones construyen campamentos improvisados, sin los servicios básicos como luz, agua potable y drenaje. En la mayoría de los municipios mexiquenses, se asientan en terrenos irregulares carentes de ellos y aquí en la ciudad habitan viejos edificios, frecuentemente dañados por el terremoto que los sacudió en 1985, los cuales han sido regularizados gracias a la persistencia de las organizaciones que han surgido a causa de la demanda de vivienda.¹⁴⁶

¹⁴⁴ “Testimonio de menores prostitutas: niñas de la calle” en *Al otro lado de la calle: prostitución de menores en la Merced*, México, Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal/Espacios de Desarrollo Integral/Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, 1996

¹⁴⁵ Pablo Latapí Sarre, “El racismo, problema educativo nacional” en *PROCESO*, núm, 1130, México, 28 de junio 1998.

¹⁴⁶ Uno de los casos más famosos es el de la ocupación del predio que fue la primer sede del Colegio de México por familias otomíes en el corazón de la colonia Roma. Sin embargo son muchos más los predios que han sido ocupados por familias de mixtecos, triquis, mazahuas y náhuas en su mayoría en toda la ciudad. Ante la presión

Las familias procedentes de Santiago Mezquititlán, Querétaro, como ya mencionamos, establecieron una corriente migratoria que inicia en las primeras décadas del siglo XX, revisemos sus características.

2.4 *Ya maque Monda*. De Santiago Mezquititlan a la Ciudad de México



Ya maque en ñañhö de Santiago Mezquititlán se utiliza para despedirse y *monda*, quiere decir México pero también se utiliza para referirse a aquel que manda como una autoridad local, por ejemplo. Este doble significado llama nuestra atención porque explica muy bien cómo la ciudad de México ha sido el epicentro que dicta desde arriba el destino de éste pueblo, presente en ella desde tiempos muy remotos como referimos en el primer capítulo.

El análisis del contexto histórico en el que estas mujeres arribaron a la ciudad nos da luz sobre el papel y los efectos de la migración en las señoras Amalia Huerta Fuentes y Luisa Martínez Fernando quienes habitan la ciudad desde la década de los 90'. Ambas nacieron en la comunidad de Santiago Mezquititlán en 1976 y 1975 respectivamente, es decir, periodo en el que la migración estacional y definitiva ya estaba consolidada.

Según el Informe sobre desarrollo humano, el municipio de Amealco de Bonfil en el que hay 23 localidades indígenas entre ellas Santiago Mezquititlán, la población indígena presenta los menores índices de escolaridad, ingreso y desarrollo humano con respecto a la población no indígena de Querétaro. En este municipio el 36% de los 56, 457 habitantes hablan la lengua ñañhö. (mapa 3)

Las principales zonas de atracción de migrantes otomíes de esta región en nuestros días son: la ciudad de México, Querétaro, San Juan del Río, Monterrey, Guadalajara, San Luis Potosí y León. El proceso de esta nueva etapa migratoria comienza a principios del siglo XX y

que las diversas organizaciones ejercieron en el gobierno capitalino para el año 2000 se reconocieron y legalizaron varios proyectos de vivienda, la mayoría en la delegación Cuauhtémoc, *vid.*, Casa y ciudad, *Programa de mejoramiento de vivienda, formas de apropiación social*, México, 2003.

podemos enmarcarlo dentro de un proceso generalizado de deterioro en el campo mexicano.

Los otomíes del sur de Querétaro que vivieron bajo el influjo económico de las haciendas fueron explotados por los patrones durante mucho tiempo y trabajaron sus tierras hasta 1933 año en que lograron una pequeña dotación agraria, con ésta más las parcelas de temporal, las familias podían producir para comer todo el año.

En esos tiempos muy poca gente salía del pueblo y mucho menos para dirigirse a la ciudad de México, el río Lerma y San Juan situados al sur de Querétaro aún no se destinaban para cubrir las necesidades de agua en la gran urbe. En 1944 se le quitó al pueblo la dotación de agua y en este contexto, la gente comenzó a migrar. Los campesinos sin recursos económicos, sin agua y sin yunta no encontraron más opciones que salir a buscar empleo fuera de la comunidad.

Se ha dicho que otro factor importante que influyó en el proceso fue el aumento en la población, la gente comenzó a construir casas en las tierras altas en donde anteriormente estaban las parcelas, antiguas tierras que aún conservan títulos virreinales de propiedad.¹⁴⁷ Los hombres que salían de manera estacional para conseguir ingresos suplementarios vieron que para sus hijos era un medio indispensable de subsistencia.

En 1947 la población sufrió una epidemia de fiebre aftosa acompañada de matanzas a balazos en la comunidad y avionetas que sobrevolaron con el pretexto de combatir la epidemia, pero lo que hicieron fue envenenar las cosechas. Con la fiebre llegó el ejército mexicano acompañados de asesores estadounidenses, quienes se robaron el ganado fingiendo que mataban a los animales como lo registró Arizpe “Cuando Alemán, vinieron a matarme la yunta y el burro. Entonces estaba yo bien, no tenía que salir, pero cuando los mataron empecé a salir a México a trabajar en las obras”¹⁴⁸. Al darse cuenta de que el relieve de los entierros no mostraba que las bestias estuvieran sepultadas, un otomí se resistió a

¹⁴⁷ Alessandro Questa Rebolledo, Beatriz Utrilla Sarmiento, *Los otomíes del norte del Estado de México y el sur de Querétaro*, México, Comisión nacional de Desarrollo de los pueblos Indígenas, 2006, p. 13.

¹⁴⁸ Arizpe, *op. cit.*, p.83.

entregar su ganado lo que le costó la vida. Fue asesinado a sangre fría por los soldados frente a su mujer e hijos. Nada pudieron hacer palos y piedras contra las balas del ejército. Días después, una comisión de siete otomíes fue a la capital de la república y permaneció tres días frente a Palacio Nacional con la finalidad de que les pagaran los daños. Por respuesta, la policía los echó con la promesa de ser ahorcados ahí mismo si no regresaban a su tierra.¹⁴⁹ Así comenzó la primera ola de migrantes a la ciudad de México.

Hasta hace cuatro décadas los caminos que conducen hacia Querétaro o San Juan del Río se recorrían a pie e incluso el comercio intrarregional representaba un ingreso para la comunidad, ahora desde ambas cabeceras hay carreteras que llevan a Santiago Mezquititlán. En esta comunidad como en otras tantas regiones del país, las tierras se están agotando, los créditos y otras estrategias del gobierno en turno para apoyar al campo no han tenido otro efecto mas que el deterioro de la agricultura tradicional.

No podemos saber la cantidad exacta de las mujeres otomíes que viven en la ciudad y son oriundas de la comunidad de Santiago Mezquititlán. La situación de la lengua en la urbe es complicada debido a que muchos jóvenes no la aprenden porque los padres no se las enseñan, pero también para evitar ser discriminados, el uso de una lengua indígena no se ve como una cuestión meritoria, al contrario es motivo de burlas que demuestran el racismo en nuestra sociedad.¹⁵⁰

Entre las décadas de 1970 a 1990 el ritmo urbano se hizo más intenso y como en otras ciudades del mundo se presentaron fuertes olas migratorias que en este caso llevaron a las mazahuas y otomíes a vender en las calles de la urbe. En los medios de comunicación se hizo un estereotipo muy prolífico de las mujeres y los hombres que incentivo el racismo y discriminación hacia ellos.

¹⁴⁹ Escobar Ledesma Agustín, “Extranjeros en su tierra. Mexquititlán” en *La jornada semanal*, 12 de noviembre del 2000,

¹⁵⁰ Romer Martha “Reproducción étnica y racismo en el medio urbano. Un caso de migrantes mixtecos en la zona metropolitana de la ciudad de México”, en Catesllanos Guerrero Alicia et. al (coordinadores), *Nación, racismo e identidad*, México, Nuestro Tiempo, 1998.

Se presentaban sucios, andrajosos, borrachos, segregados y lejos de proporcionar una imagen positiva se construyó una imagen irrisoria y despectiva.¹⁵¹ Lourdes Arizpe analizó la presencia de mujeres indígenas en las calles de la ciudad de México quienes sobre todo eran mazahuas de los pueblos San Felipe de Progreso, Estado de México. Entre estas mazahuas también diferenció a un grupo particular de mujeres otomís provenientes de Santiago Mezquititlán que tenían como principal actividad la mendicidad, que según la autora representó una especie de código cultural de esta comunidad y un factor importante que propició la migración a la ciudad de México. En su trabajo, Lourdes Arizpe nos informa:

Se observaron, en el sur de la ciudad; en los cruces de avenidas tales como Insurgentes, Barranca del Muerto, Churubusco y Universidad a gran número de mujeres de Mezquititlán, acompañadas de niños, vestidos en forma más andrajosa y sucia que en el pueblo, vendiendo chicles durante el tiempo en el que el semáforo detiene a los vehículos, lo que es una forma de mendicidad velada. Se les puede reconocer por el quechquemitl largo, negro con flecos anaranjados que portan y por el gorro de muchos olanes que traen sus bebés. Viven en ciudades perdidas como Mixcoac, Coyoacán y en las colonias de paracaidistas cercanas a la Universidad.¹⁵²

Esta imagen se difundió en diferentes medios complicando más la ya de por sí compleja vida de las indígenas recién llegadas a la ciudad, frecuentemente monolingües y en extrema pobreza.¹⁵³

¹⁵¹ Nos referimos a las películas que se estrenaron en la década de los 70 y 80 sobre las experiencias de una mujer indígena migrante en la ciudad con el personaje de la India María como protagonista.

¹⁵² Lourdes Arizpe, *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las Marías*, México, SEP-SETENTAS, 1975, p.94

¹⁵³ Entre estas décadas un par de periodistas de la revista *Contenido*, se vistieron con prendas mazahuas previamente desgastadas para aparentar las horas de trabajo en la calle, sucia y contaminada. Pusieron en puestos improvisados los productos con lo que se relacionaban, frutas y algunos puñitos de hierbas, y vivieron las peripecias cotidianas de las indígenas en las calles: persecución policiaca, muestras de racismo y discriminación, de simpatía y desencuentro:

-Indias mugrosas, ustedes denigran a la mujer mexicana- nos gritaba doña Marina G. Iturbide apretando sus dientes amarillos-. Ustedes no son verdaderamente mexicanas. Vienen aquí para avergonzarnos, indias mugrosas. Tenía razón: estábamos mugrosas. A maquillistas y peinadores de los estudios Churubusco les había tomado 3 horas darnos aquel aspecto cochambroso.

En estos años, con las mazahuas al frente, durante la presidencia de Adolfo López Mateos, se creó en la “Dirección General de Mercados” ubicado en la Merced la “Unión de Marías”, organización que les garantizaba poder vender en las calles sin ser atacadas por la policía. Tiempo después se le agrupó a la Confederación de Organizaciones Populares.

Así, poco a poco, por medio de la lucha y la constante negociación, las mujeres mazahuas y otomíes (con las otras mujeres representantes de otros pueblos) han encontrado maneras de insertarse en la dinámica económica y cultural de la ciudad, lo que implica un desafío para las autoridades locales que intentan regular todo aquello que sale del marco jurídico establecido y que los indígenas practican normalmente, como ejemplo tenemos la venta ambulante y la ocupación de predios.

Muchas indígenas en la ciudad se integran al comercio debido a que con esta labor adquieren mayores ingresos económicos, tienen mejor control sobre su tiempo, sobre todo si tienen hijos que atender. De alguna manera el comercio les permite generar mejores ingresos y abrir espacios de organización en la urbe.

Estas comerciantes muchas veces son ambulantes y entre sus mercancías encontramos todo tipo de artículos, sin embargo estos han ido modificándose cambiando la relación entre la mercancía y el vendedor pero también con el que la compra como veremos en el siguiente capítulo.

De esta manera, la presencia en las calles de la ciudad de un gran número de mujeres indígenas que venden artesanías se contraponen con los dictámenes oficiales que prohíben la venta ambulante y en cambio, propone, revitaliza y demuestra la capacidad de éstas para construir alternativas ante un panorama que día a día recuerda las condiciones que el largo periodo de colonización dejó como herencia en la capital del país.

Doña María estallaba en la santa ira que suele embargar a la gente vapuleada-amas de casa, burócratas ínfimos-cuando tropiezan con alguien aún más desgraciado. Aquel día nosotras éramos “marías”, apenas un escalón por encima de los perros sarnosos.

Ella esgrimía una credencial del ISSSTE y cumplía una función imprecisa en la tribuna que las feministas del mundo habían organizado en la unidad de Congresos del Centro Médico del D.F., como evento paralelo a la conferencia del Año Internacional de la Mujer. *Vid.*, Susana G. de Wiebe y María Elena Rico, “María por un día”, en *Contenido*, No. 148, México, Septiembre 1975, p.30.

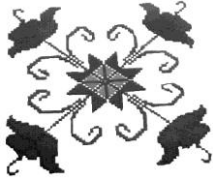


Artesana ñahñö en el municipio de Amealco de Bonfil, Querétaro

Foto: Daniela Quintanar

CAPÍTULO III

LA ARTESANÍA COMO FORMA DE VIDA Y RESISTENCIA



Conocer la historia del bordado es conocer la historia de las mujeres

Rozsika Parker

Si bien la elaboración manual de objetos tradicionales no es exclusiva de mujeres indígenas, algunas técnicas como el bordado en textiles, son un lenguaje y un conocimiento ancestral que las féminas comparten, conservan, defienden, negocian y utilizan como modo de subsistencia. En las ciudades es muy notorio como lo demuestra la experiencia de mujeres *ñahñö*, que junto a las mazahuas, han construido espacios laborales a partir de la venta de artesanías, misma que es una de las principales actividades económicas de las indígenas urbanas y ha tenido diversos momentos y características, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Desgloso las diferentes acepciones de la artesanía para llegar a una propuesta que nos permita acercarnos al proceso de transformación de las artesanías indígenas vendidas en las calles de la ciudad de México de manera marginal como lo hacen las mujeres *ñahñö*.¹⁵⁴

Identifico como artesanías urbanas a aquellas que nacen fuera de la comunidad, se crean en un contexto urbano o turístico, las denominadas muñecas de listones son el caso. Éstas vestidas con trajes aparentemente indígenas, peinadas de trenzas de colores, se crearon en la década de los setenta en la ciudad de México en donde las mujeres aprendieron a facturarlas. En nuestros días su venta es una opción laboral para las que salen a las calles a

¹⁵⁴ Actualmente los tentáculos de la venta ambulante han alcanzado complejos niveles de distribución. En cuanto la venta de artesanías encontramos organizaciones de comerciantes y productores en mercados y puestos establecidos de manera más formal y aquellos que se colocan en puestos improvisados afuera de estaciones del metro, en algunas plazas comerciales, en las plazas de las delegaciones como Coyoacán y Tlalpan, en las avenidas, etc.

buscar recursos para sus familias. A estas muñecas se han sumado otros objetos que no siempre son de factura artesanal, por lo mismo son más baratos y se venden más fácilmente.

Mientras las indígenas ambulantes se enfrentan a la cotidianidad de la lucha por el espacio con los demás comerciantes, a la corrupción de los líderes coludidos con las instancias oficiales, a la persecución y acoso de la policía por colocarse en lugares no permitidos, muchas artesanías dejan de elaborarse.

Ante esta situación las mujeres indígenas continúan abriendo caminos con la artesanía como forma de vida y resistencia que se demuestra en las organizaciones que nacen en las comunidades dignas y rebeldes, pero también en la ciudad de México. Así tenemos un pequeño punto de comparación entre el proceso que se desarrolla con las mujeres artesanas migrantes y aquellas que tienen esta actividad en su comunidad, que en algunos casos, se convierte en espacio de participación política.

3.1 Entre artesanías y arte popular

La asimilación estética, práctica e intelectual es algo más porque abarca aspectos vitales como la emotividad, la capacidad de gozo, el placer de la gratuidad, el desinterés de la acción, las pulsiones inconscientes, la necesidad de emplear la libido reprimida y la búsqueda de la identidad, la afirmación del yo, el ansia del reconocimiento, la construcción de la autoconciencia, la autobjetivación y el impulso hacia la libertad.

Adolfo Sánchez Vázquez, *La definición del arte*

El arte popular ha sido una noción utilizada en América Latina para referirse al arte de las clases subalternas, para separarlo y diferenciarlo claramente del arte de las élites, de aquellas creaciones artísticas a las que se atribuye el concepto de arte a secas y con mayúsculas, que tienen valor en función de los creadores, de individuos no de colectividades, bases ideológicas producto de las falacias conceptuales construidas en occidente.¹⁵⁵

El arte popular no es nombrado simplemente arte porque quienes se dedican a su creación no son parte de las clases dominantes sino de las clases desfavorecidas, mucho menos es

¹⁵⁵ Juan Acha, *Los conceptos esenciales de las artes plásticas*, México, Ed. Coyoacán, 1993, p. 9.

arte si se trata de creaciones indígenas, a éstas se les denomina artesanías. Por ello es interesante cuestionar el concepto artesanías y de arte popular partiendo de la premisa de que el “pueblo” no es homogéneo; existen hombres y mujeres de diferentes orígenes, etnias e incluso clase social, que utilizan un lenguaje en común con la reproducción de técnicas tradicionales en un contexto comunitario y significativo¹⁵⁶.

El término arte popular es empleado desde las instancias oficiales y la academia, otorga a las clases subalternas el reconocimiento de su expresión artística que, al ser colectiva o comunitaria, no lleva autoría a cuestas, tiene muchos nombres que han escrito un pasado en común de tradición y autenticidad.

En México el arte popular, el que se elabora desde las entrañas de las zonas marginales, es realizado mayoritariamente por las mujeres. Sin embargo en las instancias oficiales solamente se reconoce el trabajo de los hombres, los grandes maestros del arte popular que se exaltan en los medios de comunicación son varones. Los premios nacionales a las Artes y Tradiciones Populares (exceptuando los premios colectivos en donde hay mujeres) sólo se

¹⁵⁶ Además de las artesanías la música y los bailes populares entran en estas categorías.

han entregado a varones,¹⁵⁷ por ello “reconocer el trabajo creativo femenino significa la recuperación de una historia ignorada”.¹⁵⁸

El arte popular hecho por mujeres es casi tan marginal como el servicio doméstico. Muchas sus actividades creativas han quedado atrapadas detrás del margen de las labores domésticas, se vuelven un oficio más, no remunerado, que poco a poco va saliendo de esa condición por la constante lucha de las indígenas.

La historia y la teoría del arte señalan que al arte popular le falta calidad, que en unos casos es primitivo y generalmente no tiene conciencia histórica. Pero hay que considerar, como lo han dicho algunos autores,¹⁵⁷ que cuando esto es así se debe a las mismas condiciones que la cultura dominante impuso a la clase dominada lo que ha empujado al decaimiento de ciertas creaciones¹⁵⁹ por diversos factores que pueden ser la venta ambulante en nuestros días o el desuso gradual de ciertos objetos de elaboración artesanal.

¹⁵⁷ Este premio se otorga a partir del año de 1984 cuando se incluye el concepto en los premios Nacionales de Artes y Ciencias que se crean en 1945. En su mayoría los premios se entregan a individuos y colectivos encabezados por varones como vemos en los premios de la última década: 2000-Joel Wilfrido Flores Villegas y la Unión de Danzantes y Voladores de Papantla, Veracruz, 2001-Artesanos Tejedores de Rebozos de Santa María del Río, San Luis Potosí y Silvestre Tiburcio Noyola Hernández, 2002-Ramón Mata Torres, Erasmo Palma Fernández y Juan Rivera García, 2003-José Benítez Sánchez y Gabriel Vargas, 2004- Asociación de Actores y Escritores Sna Jtz'ibajom Cultura de los Indios Mayas, Cooperativa La Flor de Xochistlahuaca y La Judea, Semana Santa Cora, 2005- Artesanas y Artesanos Alfareros Popolocas de Los Reyes Metzontla, Puebla y Evaristo Borboa Casas y Fortunato Ramírez Camacho, 2008- Grupo de Canto Cardenche de Sapioriz y Angélica Delfina Vázquez, 2009- Cirilo Promotor Decena y el Grupo de Artesanas y Artesanos Alfareros Purépechas de Ocumicho, Michoacán. En los últimos cinco años se han incluido grupos de mujeres, en medio de grandes contradicciones las autoridades se engalanan con prendas tradicionales mientras las estructuras políticas, económicas y sociales recrudescen la situación de marginación y violencia en muchas comunidades indígenas. Las mujeres ganadoras del premio en 2010 declararon: “lo que usamos ahora con bordados en rojo, es parte de nuestras costumbres; nos las ponemos sólo en ocasiones especiales, las usan nuestras autoridades de San Andrés Larráinzar: la mujer del presidente municipal, las mujeres de los mayordomos y de los alférez”, *vid.*, Ángel Vargas y Ana Mónica Rodríguez, “Artesanos de BC y San Andrés Larráinzar reciben el galardón en tradiciones populares” en *La jornada de enmedio*, México D.F., jueves 25 de noviembre de 2010, Año 27, Número 9442, p. 4a.

¹⁵⁸ Eli Bartra, “Rumiando en torno a lo escrito sobre mujeres y arte popular” en *Revista de estudios de género. La ventana*, Vol. III, Núm., 28, sin mes, 2008, Universidad de Guadalajara, México, p. 12.

¹⁵⁹ Al ser natural la actividad de consumir arte, habrá sensibilidades malas y buenas, idóneas e incapaces. Es así como el hombre común considerará mala o inferior la suya, al no entender ni sentir las obras de arte que el Estado suele poner a su alcance en un gesto aparentemente democrático. En consecuencia sobrevalorará la capacidad de la clase alta que las sabe consumir. La supondrá privilegiada con un carisma. Se le oculta la verdadera razón: que los miembros de esta clase social han podido pagar una educación artística....Todos pueden ser consumidores de arte, pero solo unos cuantos son capaces de producir obras de arte. *Vid.*, Pierre

Coincidimos con la propuesta de Juan Acha al definir las artesanías como “sistemas estéticos de producción especializada con igual valor sociocultural e histórico que las artes”¹⁶⁰. Por ello es necesario considerar que el concepto mismo de artesanía ha cambiado a lo largo del tiempo.

La producción artesanal nos remite a un modo de producción precapitalista¹⁶¹ que en el caso de México aún subsiste en diferentes gremios. Generalmente entrado el siglo XX se ha llamado artesanía a la producción de objetos tradicionalmente indígenas o de origen popular y que se presentan ante los compradores extranjeros (europeos, asiáticos o estadounidenses) como artefactos exóticos de ornato principalmente. Se les ha llamado indistintamente de diversas formas: artesanía, arte primitivo, arte turístico, arte del cuarto mundo, curiosidades, arte tradicional, arte decorativo, arte *naif*, ornamental, salvaje, étnico, indígena. Exótico, tribal, artesanías rurales, artes aplicadas, artes populares o bien, arte del pueblo.¹⁶²

La mutación del concepto artesanía nos remite al lugar que tienen en nuestro país las manifestaciones de los indígenas que son muy ricas en todo el territorio. Muchos autores distinguen el arte popular de las artesanías ya que éstas son sumamente repetitivas, de menor interés artístico, en muchos casos, elaboradas para la subsistencia de los creadores lo cual sucede con mayor frecuencia en centros turísticos y en las ciudades, a los objetos creados en ese contexto los denominamos *artesanías urbanas*. Éstas casi siempre se venden de manera informal lo que genera una serie de dificultades para quienes a pesar de ser mal

Bourdieu, “Elementos de una teoría de la percepción estética” en *Sociología del Arte*, A. Silberman, Nueva Visión, Buenos Aires, 1971, p. 70, en Juan Acha, *op. cit.*, p. 11.

¹⁶⁰ Juan Acha, *op. cit.*, p. 14

¹⁶¹ El artesanado clásico se componía de una clase social compuesta por especialistas en diferentes oficios que producían diversos objetos de uso cotidiano y de lujo. En México se introdujo en el siglo XVI con la creación de gremios artesanales en los que se emplearon a los indígenas en los principales centros productivos con jornadas de trabajo excesivas hasta mediados del siglo XIX. Con la revolución industrial y el gradual avance de la producción a gran escala, la elaboración manual de la mayor parte de los objetos de uso cotidiano disminuyó pero subsiste por varias razones: “porque la fábrica no puede producir objetos que desempeñan un papel simbólico de las relaciones sociales de sectores subalternos de la sociedad, porque elaboran objetos que la industria aún no sustituye y porque se ha reconocido el trabajo manual precisamente por el exceso de objetos fabricados industrialmente” *Vid.*, Victoria Novelo, *Las artesanías en México*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Núñez Díaz Editor, 1993, p. 27.

¹⁶² Eli Bartra, *op. cit.*, p. 11.

pagado y complicado por la constante lucha por los espacios de venta, persisten en esta labor.

Diferenció niveles en los grados de aceptación y valorización de las artesanías y la intervención de las estructuras oficiales en el diseño de objetos destinados a la apreciación y venta. También la constante incompreensión de las creaciones indígenas que pretende universalizarlas sin tomar en cuenta a las propias comunidades creadoras y en un primer momento, consumidoras. Esto se demuestra en la conceptualización de la Organización de Naciones Unidas, misma que considera a las artesanías y a las técnicas ancestrales como patrimonio cultural universal inmaterial.¹⁶³

Las manifestaciones tan diversas que se aglutinan bajo el genérico de artesanías y arte popular son objetos vivos porque son creados y recreados por sujetos en constante cambio que en México se han valorado en diferentes momentos de la política nacional. En cuanto a esto también ha variado el criterio:

Si el objetivo es coleccionar piezas para museos dependiendo de la adscripción del mismo, los criterios son generalmente estéticos y étnicos. Si se trata de estimular la producción artesanal como una actividad económica que pueda ser un paliativo a la miseria campesina, el criterio es más flexible y pasan a ser promovidas las producciones campesinas en general. Si el interés es conservar una tradición que se pierde, se fomenta la capacitación en el oficio en talleres-escuela. Si se busca ampliar el mercado de consumo de artesanías, se combinan criterios de etnicidad tradicionalidad y, especialmente, de aceptación en el mercado.¹⁶⁴

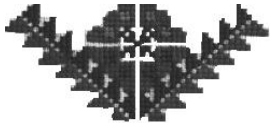
Sin embargo ¿De qué sirve reconocer lo artístico, lo manual, lo valioso culturalmente hablando de una producción cuando los productores viven en la pobreza, se enfrentan a

¹⁶³ UNESCO, Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural universal inmaterial, 2003, París, disponible en: <http://portal.unesco.org/>

¹⁶⁴ Victoria Novelo, *Las Artesanías en México*, México, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, p. 43.

condiciones de precio de la materia prima que inhibe la producción, mermados en sus ingresos por la explotación comercial de que son objeto o son perseguidos por la policía por vender sin permiso? Veamos cómo se desarrolla este proceso en México.

3.2 Las artesanías en la política pública



Me gusta la artesanía de mi pueblo, algunas personas que sí lo valoran y me dicen que son bonitas, otras siempre regatean y dicen que la palma es barato y eso, pero no es cierto....lo cortamos verde, lo secamos en el sol como dos días y luego lo limpiamos y lo pintamos y hacemos las trencitas. A veces es coserlo así en máquina y otras son puras hechas a mano. Ahora que me encargaron

los monederos yo me puse a pintar la palma aquí, pero casi no porque traigo poca. Más trabajamos con el material de aquí que es plástico. Con ese mi esposo

hace sonajitas, aretes, bolsas, monederos...de todo hacemos.

Jesúsita. Artesana mixteca.

A partir de la década de 1920 la artesanía formó parte del discurso indigenista en México. Desde entonces se ha escrito mucho sobre la valoración de las manifestaciones artísticas de los pueblos indígenas que en ese momento fueron pertinentes para legitimar el nuevo régimen político¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Esta revalorización sirvió como discurso aglutinador en la búsqueda de una *identidad nacionalista* que en gran medida se basó en el indígena muerto y eliminó los rasgos indeseados o inapropiados que identificaban de la cultura indígena. Las ideas revolucionarias reconocieron al indio como miembro fundamental del “pueblo mexicano” y enfilaron muchos argumentos a favor de su proyecto nacional construido desde una élite burguesa en base a la diversidad étnica nacional; mucho se discutió en torno si se debía occidentalizar al indio o “indianzar” a la cultura mexicana. A partir de la segunda mitad de los años veinte y durante buena parte de la siguiente década, se pretendió integrar al indio a los procesos nacionales con mayor decisión, y apesar de que la distancia con la que se veía a los indios en los ámbitos urbanos no se disolvió del todo, sí intentó hacerlos menos ajeno.

El nacionalismo que existía en el México revolucionario heredaba del siglo XIX un fuerte impulso introspectivo con aires renovadores que continuó hasta bien entrado el siglo XX. Monsiváis distingue cinco etapas del nacionalismo popular a partir de 1910. El primero va de 1910 a 1920, etapa que será llamada “la reaparición de México”; el segundo va de 1920 a 1940, etapa del nacionalismo estatal posrevolucionario, el tercero de 1940 a 1960, la era de la unidad nacional; el cuarto de 1960 a 1981, la etapa de la aparición de la sociedad de masas y, el quinto, la actual fase de posnacionalismo en crisis.¹⁶⁶

En este contexto en la década de 1940 se comenzó a hablar de la importancia económica y la significación de las artesanías, por ello se impulsó la idea de que el gobierno debía asesorar a los artesanos indígenas y campesinos en las nuevas tecnologías para formar pequeñas industrias. Saltaron las propuestas que consideraron las artesanías como manifestaciones estáticas, como parte del folklor¹⁶⁷ que exaltaba la identidad nacional, por ello continuaron los proyectos dirigidos a su mercantilización.

En 1951, el Instituto Nacional Indigenista (INI ahora CDI) y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) firmaron un convenio para la creación del Patronato de las Artes e Industrias Populares con el objetivo de conservar, proteger, y fomentar el arte popular y las artesanías populares. En la ciudad de México se inauguró el Museo Nacional de

¹⁶⁶ Carlos Monsiváis, “Notas sobre la cultura mexicana del siglo XX” en Daniel Cosío Villegas (coord.), *Historia General de México*, México, El Colegio de México, 1976, tomo IV, p.448.

¹⁶⁷ Con respecto al origen, significado, uso y funciones del folklor, existen dos vertientes, una norteamericana y una europea. La primera se atribuye a W. J. Thomson, quien acuña el vocablo folklor en 1846 para remplazar expresiones como “antigüedades populares” para incorporar cosas de índole psicológica como errores, supersticiones o creencias del pueblo. El vocablo se compone de *folk*, que quiere decir pueblo y *lore* que quiere decir, “conocimiento o ciencia”. *Folklore*, es por tanto la ciencia popular en cuanto al conocimiento que el pueblo tiene de la vida, del mundo y de la naturaleza. Arnold Van Gennep, considera al folklor con el sentido de “saber popular” en un libro editado en 1924 llamado *Le folclor. Croyances et costumes populaires françaises*, donde se propone la necesidad de una ciencia que no había sido aceptada por la enseñanza oficial; la etnografía frente a la sociología sometida a los principios filosóficos de Emille Durkheim. En Gennep, el contenido de la investigación folklorista incluye todo el saber popular en torno de ese conjunto de cosas que, primeramente tienen lugar durante el ciclo de vida humana; en segundo lugar, las ceremonias de estación como el carnaval, la pascua, el ciclo agrícola, etc. Y en tercer lugar el folclor de la naturaleza: magia y hechicería, medicina popular, literatura, canciones, juegos, folclor social y jurídico, artes populares e indumentaria. Diana Isabel Mejía Lozada, *La artesanía de México. Historia, mutación y adaptación de un concepto*, México, El Colegio de Michoacán, 2004, p.115

Artes e Industrias Populares¹⁶⁸, encaminado a la ayuda técnica y apoyo económico a proyectos artesanales a través de ferias, exposiciones, concursos y otras estrategias. En ese contexto se abrió la tienda de artesanías en la que los productores dejaban sus piezas a concesión sin ninguna garantía ni pago por los gastos de traslado.

Estas intenciones quedaron plasmadas en algunos discursos de Adolfo López Mateos como candidato presidencial en 1958: “El mexicano está dotado de ingenio y habilidad que le permite hacer hermoso cualquier artefacto. Esta capacidad innata debe convertirse en una fuerza económica”¹⁶⁹. Mientras se despojaba de sus tierras a la gran masa de campesinos que no pudieron mantener la agricultura de subsistencia como ya vimos.

Por un lado se valoró y puso en venta la cultura material indígena con un halo de exotismo y por el otro se mermaron las posibilidades de vivir en el campo, la artesanía fué la opción que los intelectuales y políticos¹⁷⁰ de este periodo ofrecieron a la cada vez más empobrecida población indígena que comenzó a llegar a las ciudades en donde los saberes y prácticas comunitarias se mostraron tras los aparadores de tiendas artesanales y museos. Mientras tanto la gran mayoría de nuevos indígenas urbanos se empleaba con algunas ocupaciones marginales en las calles.

La corriente indigenista no fue tan importante por su acción directa sino por:

Su capacidad de proporcionar el marco ideológico para las perspectivas de amplios sectores de la sociedad política y civil. Es decir que el modelo de homogeneización como acto civilizatorio, pasó a crear un “bloque histórico”, esto es, la conjunción de relaciones estructurales y perspectivas ideológicas, orientado hacia la represión de las culturas indias.¹⁷¹

¹⁶⁸ Al cerrar este museo, las piezas artesanales se trasladaron a el Acervo de Arte Indígena del INI que contiene un acervo de piezas indígenas y mestizas del siglo XVIII al XX.

¹⁶⁹ Vid., Victoria Novelo, *Las Artesanías en México*, México, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, p. 36

¹⁷⁰ Los más representativos, Manuel Gamio, José Vasconcelos, Othón de Mendizabal, Gerardo Murillo, Moisés Zaénz, Alfonso Caso, Salvador Novo, Diego Rivera entre otros.

¹⁷¹ Miguel A. Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, INI-Siglo XXI, 1997, p.28.

Esta postura institucionalizó la practicidad económica de las artesanías como vía productiva de la población indígena, intentó proyectar la producción artesanal de todo el país a través de la venta y distribución a nivel nacional e internacional. Así se desconoció a los principales consumidores, los propios creadores. Los objetos plásticos tanto de uso cotidiano como ritual en la población campesina e indígena, sufrieron cambios importantes tanto en diseños, materiales, en la calidad, pero sobre todo en las formas de consumo.

Las piezas se distribuyeron a las élites como aún sucede en las tiendas del FONART (Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías) que se inaugura en 1974. Desde entonces, esta institución sería la encargada de diseñar políticas públicas destinadas al fomento y distribución de las artesanías en el país y ha intervenido en las organizaciones de mujeres de diversas formas.

Con la significativa presencia de migrantes mazahuas y otomíes en la ciudad de México en 1972 que ya mencionamos, se abrieron en el mercado de la Merced las puertas del “Centro de Capacitación Indígenas Mazahua-Otomí,” establecido por el departamento de programación del Departamento del Distrito Federal¹⁷². El Centro impulsó la fabricación de artículos artesanales Mazahuas y Otomíes y ahí se hicieron los moldes de las muñecas de listones a las que nos referimos anteriormente.

La intención de este centro era concentrar a las mujeres en un sólo espacio y darles asistencia, alfabetizarlas y brindarles servicios de salud y alimentación, por ello también había comedor y un espacio para los niños lo cual fue muy atractivo para las mujeres que acudieron a este Centro. Desafortunadamente ninguno de estos servicios se cumplía efectivamente, no había suficientes maestros bilingües, la comida era poca y sencilla y las mismas mujeres debían prepararla para más de 800 personas, además lavar trastes y hacer el aseo por lo que la carga de trabajo era excesiva.¹⁷³

172 El antecedente de este centro fué la Unión de Marías en la Dirección General de Mercados, después se le agrupó en la Confederación de Organizaciones Populares. Con esto más de 365 afiliadas obtuvieron credenciales para vender en ciertos lugares para evitar ser atacadas por los policías, vid, Arizpe, *op. cit.*

173 Lazcano Arce Norma Juliana, *El trabajo artesanal: Una estrategia de reproducción de los mazahuas en la ciudad de México*, Tesis de licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2004, p.70.

Las mujeres recibían un mínimo ingreso económico por el trabajo manual que realizaban, pero era mejor que vender frutas en las calles. Sólo se podía ingresar si se era mazahua u otomí, si se hablaba alguna de las dos lenguas y si se sabía bordar, por lo tanto se corrió la noticia de voz en voz y pronto se llenó de mujeres que necesitaban trabajo y veían en este espacio una alternativa productiva.

Este Centro se basó en cinco talleres principalmente: el taller de corte y confección, el taller de cortado, el taller de máquinas, el taller de bordado y el taller de relleno.¹⁷⁴

En cada uno de ellos se aprovechó el conocimiento previo de las mujeres, sobre todo en los diseños bordados en la ropa de las muñecas que posteriormente dejaron de hacerse en la ciudad por la cantidad de tiempo que se emplea y lo poco que los compradores pagan por ellos. También aprendieron nuevas técnicas como trazar, cortar, rellenar y costurar a máquina, con ello la labor artesanal fue transformándose en una labor mercantilista y estereotipada.

Estas muñecas surgen como una estrategia del estado mexicano para emplear a las indígenas que vendían en las calles de la ciudad pero no significó que por ello tuvieran prestaciones laborales ni sueldos fijos. Tampoco que ellas vendieran lo que producían ni que se reconociera su trabajo como una creación artística, al contrario contribuyó a la implementación de una imagen negativa de las artesanías que se consolidó poco a poco. Sin embargo muchas permanecieron en él a pesar de las condiciones e hicieron suyo el espacio.

Pasando la segunda mitad de la década de 1980 al Estado no le interesó mantener este tipo de proyectos porque en su discurso las manifestaciones indígenas perdieron el significado que anteriormente tuvo, al proyecto económico neoliberal no le interesa la cultura nacionalista sino globalizada, atomizada y homogénea. “La globalización, bajo la apariencia de las inversiones sin fronteras, el libre comercio y los múltiples intercambios, no es posible

¹⁷⁴SEDESOL, Talleres de capacitación para mujeres campesinas indígenas, México, Mujeres en solidaridad, 1970.

sin una permanente violencia desde arriba, real o potencial, que reestructura naciones, mercados, pueblos y costumbres”¹⁷⁵

El Centro cerró después de un poco más de catorce años de dar servicio argumentando la supuesta falta de presupuesto para su manutención. Paulatinamente dejaron de pagarles a las mujeres que participaron de esta incipiente fábrica de artesanías y las que se atrevieron a denunciar y exigir el pago de su dinero fueron amenazadas con ir a la cárcel.¹⁷⁶ Poco a poco se fué ahorcando la producción y venta ante lo cual las mujeres persistieron y tomaron el espacio para exigir que sus demandas fueran escuchadas: querían conservar su lugar de trabajo. Sin embargo la respuesta fue el despojo de los medios de producción y el desconocimiento de los años de trabajo en el Centro. Los funcionarios cerraron la puerta principal, oficinas y salones pero ellas no desistieron hasta conseguir que el propio gobierno les concediera un amparo para no ser desalojadas de su lugar de trabajo.

Iniciaron un proceso organizativo fuera de las estructuras oficiales que varios sectores de la sociedad apoyaron de diversas maneras, sobre todo con donaciones económicas, denuncias en periódicos y asesoría jurídica. Finalmente la delegación Venustiano Carranza violó el amparo e irrumpió en el Centro por lo que las mujeres que aún estaban en pie de lucha permanecieron en guardia para evitar ser robadas. Poco a poco la organización se vio inmersa en el divisionismo que envenena a las organizaciones genuinas, las demandas y el proceso se alejaron de las primeras aspiraciones y la dirección desvió el objetivo inicial que era conservar el espacio de trabajo. Todo este proceso es el antecedente de la actual cooperativa registrada como “Cooperativa de Producción Artesanal Flor de Mazahua A.C.” que es reconocida como una de las organizaciones más representativas de mujeres indígenas en la ciudad de México.

Los alcances de ésta han sido muy importantes sobre todo a lo que se refiere a la reivindicación de la lucha y resistencia ante las instancias del gobierno que de diferentes maneras han sido hostiles. Ante este panorama las mujeres que pertenecen a esta

¹⁷⁵ Adolfo Gilly, *Historia a contrapelo. Una constelación*, México, ERA, 2006, p. 19

¹⁷⁶ Lazcano Arce, *op. cit.*, p. 70

organización han desarrollado herramientas que les permiten gestionar recursos, aliarse a otras organizaciones y desarrollar su actividad creativa. Sin embargo muy pocas mujeres continuaron en la organización por el imperativo de trabajar para alimentar a la familia. Muchas regresaron a las calles a vender como ambulantes y entre sus mercancías, las muñecas estuvieron cada vez más presentes. De hecho comenzaron a ser más importantes que las frutas y semillas que vendían antes de ingresar al Centro.

Actualmente existen por lo menos cuatro decenas de instituciones públicas en todo el país auspiciadas por el gobierno que aparentemente se dedican al reconocimiento, apoyo, difusión y comercialización de las artesanías mexicanas. Sin embargo sus resultados no han sido del todo benéficos sobre todo en aquellos puntos geográficos en los que el trabajo artesanal es explotado como en la sierra de Oaxaca con la venta de sombreros de palma a precios sumamente bajos, existe el coyotaje, es decir la compra a precios muy inferiores a su valor para la reventa en las ciudades o centros turísticos¹⁷⁷, además la distribución masiva de las mercancías fabricadas industrialmente que han substituido a aquellas de elaboración artesanal. “De unos trece o catorce años para acá, al parecer cuando entró en vigor el famoso TLC (Tratado de Libre Comercio de América del Norte), la gente ya no compró los jorongos ni las cobijas de lana; las sustituyeron por chamarras y frazadas de fibras sintéticas de origen chino, mucho más baratas pero de menor calidad”¹⁷⁸, denuncia un artesano ñahñö de 79 años de edad que tradicionalmente elaboraba artesanías de telar en Hidalgo.

En su comunidad, Santuario, de 20 familias textiles ya sólo quedaban 4 en ese entonces. Como muchos otros grupos de artesanos que atraviesan por la misma situación, se constituyeron como cooperativa para poder solicitar apoyos gubernamentales, pero las autoridades estatales les exigieron modernizar su equipo de trabajo aunque el problema para ellos no es de producción sino la falta de compradores. No sirvió de nada juntar los

¹⁷⁷ Sara Méndez Morales, “Mujeres y artesanía de palma en la mixteca oaxaqueña, en Paloma Bonfil, Blanca Suarez, (coordinadoras), *De la tradición al mercado. Microempresas de mujeres artesanas*, México, GIMTRAP, 2001, p. 281-326.

¹⁷⁸ Debido a las dajas ventas y a la escasez de mercados para estos productos, los materiales sobrantes son aprovechados para la elaboración de monederos, bolsas de mano y morrales, *vid.*, Carlos Camacho, “Se extingue la elaboración de textiles artesanales en Hidalgo” en *La jornada*, México, D.F., lunes 25 de Agosto de 2008, Año 24, Número 8629, p. 41.

recursos para hacerse de telares nuevos, estos artesanos no pueden competir con la competencia “desleal” basada en la venta masiva de productos industrializados de bajo costo y menor calidad.

Desafortunadamente esta experiencia se repite en todo el país, las políticas públicas lejos de contribuir al fortalecimiento del trabajo artesanal, promueven la distribución masiva de objetos industrializados y a su vez incentivan de esta forma el surgimiento de organizaciones autónomas en las que las mujeres indígenas participan activamente.

3.3. Artesanas indígenas en la ciudad de México frente a la venta ambulante

El futuro de las culturas populares depende del conjunto de la sociedad. Necesitamos que las artesanas participen, critiquen y se organicen que redefinan su producción y su manera de vincularse con el mercado y los consumidores; pero también precisamos que se forme un nuevo público, un nuevo turismo, otra manera de gustar y disfrutar la cultura.

Néstor García Canclinni

Una vez fuera de su comunidad, como indígenas urbanas, muchas mujeres hacen de la venta ambulante de diversas mercancías su principal labor económica. Entre las mercancías que ofrecen encontramos diferentes tipos de *artesanías urbanas*, elaboradas con técnicas variadas y también, objetos elaborados industrialmente que complementan la venta.

La falta de opciones laborales para estas mujeres añade un elemento extra, su inserción en la lucha por el espacio entre la población ambulante y las reglamentaciones oficiales que las acosan y limitan.

En los albores del siglo XXI, el 60 por ciento de la población mexicana sufre de algún grado de pobreza, y entre ellos la población indígena es la más afectada. El nivel de escolaridad de

los capitalinos va en descenso¹⁷⁹ y los índices de desempleo son cada vez más altos. Las personas excluidas de un ingreso fijo se incorporan al trabajo en las calles como única manera de sobrevivencia. El paisaje urbano se llena de niños y jóvenes de ambos sexos que limpian parabrisas, que se disfrazan de “payasitos” o malabaristas y también de ambulantes que venden un sinfín de artículos de manufactura variada.

Las mujeres indígenas cargando sus hijos en las calles vendiendo dulces, ofreciendo artesanías, pidiendo limosna, intercambiando etiquetas de corazones o panfletos por dinero en el metro, en los camellones, en las avenidas, en las plazas también forman parte del paisaje cotidiano en la urbe del siglo XXI.

La falta de regulación de la venta ambulante genera una serie de actitudes que se traducen en medidas que más que ayudar a los propios ambulantes, benefician a sectores allegados al poder gubernamental: afiliación obligatoria al partido oficial, pago de cuotas, compromiso de apoyar a algún candidato a cualquier puesto de elección o designación; aspectos que redundan en su control a cambio de usar el espacio público. Las artesanas se enfrentan a estas trabas de diferente manera. Frecuentemente hacen uso de la etnicidad para lograr conseguir financiamientos, espacios para la venta y demás necesidades. Sin embargo continuamente afrontan las estructuras que sobrepasan las buenas intenciones de los programas asistencialistas y muestran la cara que la calle tiene para ellas.

Desde hace unas décadas, el gobierno del Distrito Federal ha implantado una serie de medidas con el fin de acabar con este fenómeno social. Sin embargo, según el reporte temático sobre comercio ambulante realizado por el Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública de la Cámara de Diputados, se indica que entre 1995 y 2003 el número de ambulantes creció en un 53 por ciento y que éste es uno de los grupos que obtiene menores ingresos dentro del sector informal (en 2003 ganaba alrededor de 2.1 salarios mínimos al día), añade

¹⁷⁹ Damián, Araceli “Panorama de la pobreza en América Latina y en México”, en julio Boltvinik , Araceli Damián (coordinadores), La pobreza en México y el mundo. Realidades y desafíos, México, S. XXI editores, 2004, pp. 133-163.

que algunos factores de este incremento son el bajo crecimiento económico, la nula creación de empleos, la persistencia de la migración rural-urbana y los bajos salarios¹⁸⁰.

Un ingrediente más que complica este horizonte es la relación del comercio ambulante con el gobierno y los partidos políticos¹⁸¹ lo que resulta un negocio jugoso dada la cantidad de comerciantes ambulantes que existen en la ciudad. Aunque no se manejan cifras que den luz sobre las indígenas que se dedican a la elaboración y venta ambulante de artesanías en el Distrito Federal, indudablemente estas mujeres son parte de la cotidianeidad aunque su presencia en cierto modo es clandestina y silenciosa además de permanente.

El censo llevado a cabo por el Centro de Atención de Indígenas Migrantes CATIM reveló que existen organizaciones indígenas que ya desde hace poco más de una década intentan regularizar esta actividad; once eran de mazahuas, diez de otomís, nueve de triquis y cinco de náhuas.¹⁸²

En lugares como la Ciudadela, el Centro Histórico, la Alameda Central, las plazas delegaciones, los rumbos de San Ángel, al rededor de Ciudad Universitaria, afuera de las estaciones del metro, de mercados como el de Sonora o la Merced, y en general, en las vías concurridas, es común encontrarse con alguna vendedora indígena de artesanías. Estas mujeres enfrentan una serie de trabas propias del comercio ambulante, como el pago por el uso del suelo a las organizaciones de comerciantes, el hostigamiento de las autoridades, las inclemencias del clima y las constantes muestras de racismo de la población urbana; situación que aunada a lo inestable de sus ingresos económicos hacen de la venta de sus artesanías una labor titánica y un pendiente por valorar dentro de la agenda gubernamental capitalina.¹⁸³ Sin embargo

¹⁸⁰ CESOP, *Reporte Temático No. 2 sobre comercio ambulante.*, México, Cámara de Diputados, 2005. Disponible en www.diputados.gob.mx/cesop.

¹⁸¹ Diana Alejandra Silva Londoño, "El comercio ambulante y su relación con el sistema político institucional en el Distrito Federal", en Espinoza Betty (coordinadora), *Mundos de trabajo, pluralidad y transformaciones contemporáneas*, Quito, FLACSO, 2008 pp. 253-274.

¹⁸² Albertani Carlos, "Los pueblos indígenas y la ciudad de México. Una aproximación" en *Política y cultura*, Num. 12, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, 1999, pp. 195-221.

¹⁸³ Gay Arellano Angelica y Almaraz Salomé "La violación de los derechos laborales en el D.F. Población indígena", *Deterioro de los derechos laborales en la ciudad de México en Dfensor. Órgano oficial de difusión de la Comisión Nacional de Derechos Humanos del Distrito Federal*, México, núm 8, año VIII, Agosto 2010.

muchas artesanas continúan ofreciendo sus mercancías de manera ambulante a precios muy bajos y sin apoyo.

Muchos artesanos practican lo que se conoce como “torear”, es decir, tender puestos improvisados que son fáciles de recoger para evadir a las autoridades, ya que en caso de ser retenidos, la mercancía va a parar a la delegación de la demarcación correspondiente hasta que el dueño pague una multa, de lo contrario, ésta se pierde definitivamente. Otros trabajan en puestos que, aunque continúan siendo ambulantes, están fijos o semifijos en ciertas zonas de la ciudad. Muchos pagan un permiso ante vía pública, pero otros pertenecen a una vasta red de comerciantes que han tomado un indeterminado espacio y se rigen por sus propias reglas de seguridad y negociación con el gobierno, esto puede verse a un lado de la catedral metropolitana, sobre avenida Revolución y en las esquinas de algunas avenidas.

La venta ambulante de artesanías se ha convertido en un espacio de resistencia y resignificación para las mujeres indígenas que prefieren esta actividad a otras disponibles para ellas como el servicio doméstico por ejemplo¹⁸⁴. Por diversas razones las artesanas que venden en las calles son igualmente criminalizadas que los vendedores de artículos industrializados, basura de mala calidad y uso desechable.

No obstante, en nuestros días las artesanas callejeras han peleado por conservar su espacio. El gobierno capitalino continúa con su esfuerzo de desaparecer la venta ambulante y con tal fin ha decretado en varias ocasiones leyes que pretenden “limpiar” a la ciudad de este tipo de vendedores. Una de ellas es la recién publicada “Ley de cultura cívica” que entró en vigor en 2004, misma que en varios de sus artículos menciona la venta ambulante como punto en la mira y el “Programa de reordenamiento del comercio en vía pública” emitido en 1998¹⁸⁵.

¹⁸⁴ El servicio doméstico es una de las actividades en la que las mujeres indígenas ingresan a su llegada a la ciudad, sin embargo es sobre explotado, no tienen ninguna garantía laboral, frecuentemente padecen abusos sexuales y no tienen ningún tipo de seguridad. A pesar de que en la ciudad se han implementado leyes con el fin de atender las necesidades de la población indígena en el Distrito Federal a cargo de la Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades (Sederec), en materia laboral la situación no ha cambiado para ellos.

¹⁸⁵ Los artículos 24, 25 y 26 son los que atañen directamente a la venta ambulante llevada a cabo por las mujeres. En el artículo 26, IX, se estipula: “Son infracciones contra el entorno urbano de la Ciudad de México: Colocar en una acera o en el arroyo vehicular, enseres o cualquier elemento propio de un establecimiento mercantil, sin la autorización correspondiente.”

Ambulantes y en general, las poblaciones que salen del marco de la “regularidad”, son el blanco de las sanciones de ambas legislaciones.

A pesar de la cantidad de personas que venden artesanías elaboradas por ellas mismas, supuestamente, en el año del 2007 las calles del zócalo quedarían “limpias de ambulantes” el 12 de octubre a la más pura usanza colonial. Muchos artesanos indígenas a los que no se les ofreció otra fuente de empleo, de alguna manera se replegaron y buscaron la manera de continuar con esta actividad a la que se persigue y criminaliza; con esta medida “las calles vacías quedaron de puras piedras, el empedrado, las fachadas de las casas y no más...porque grises son las piedras, gris es el empedrado, la vida se ausentó”¹⁸⁶ Sin embargo están presentes haciendo permanente la existencia del tianguis y la venta de productos artesanales en las calles.

Esta situación se denunció en particular por los pueblos triquis de San Juan Copala vendedores de artesanía en el centro histórico desde 1993, cuando a través del bando emitido por la entonces Asamblea de Representantes del Distrito Federal, se prohibió la venta ambulante en ese lugar. Los triquis pidieron a esta Asamblea espacios adecuados para vender sus artesanías en base al decreto 11/98, en el marco del Programa de reordenamiento del comercio en vía pública emitido en 1998 por el Gobierno del Distrito Federal, el cual tuvo como objetivo mejorar el entorno urbano y la convivencia en la ciudad de México y ofrecer alternativas a la economía informal para su tránsito gradual a la economía formal. Esto se llevaría a cabo a través de la Secretaría de Desarrollo Económico que evaluaría la incorporación de los comerciantes en la vía pública al régimen fiscal y a la seguridad social. Como es evidente esta resolución está lejos de llevarse a cabo, la ocupación de las calles por vendedoras y vendedores ambulantes indígenas es una realidad cotidiana que se manifiesta en la urbe.

Los pueblos indígenas continúan esperando que esta resolución se lleve a cabo y que el gobierno federal tome en cuenta los términos establecidos en el convenio 169 de la OIT (Organización Internacional de Trabajo) emitido en 1989 y firmado por el gobierno mexicano;

¹⁸⁶ Carlos Lenkersdorf, *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*, México, Plaza y Valdés Editores, 2008, p. 85.

entre otras cosas, este decreto especifica que los pueblos indígenas son todos los descendientes de las poblaciones que habitan un país o una región geográfica que actualmente pertenece al país donde otros se asentaron en la época de la conquista, la colonización o el establecimiento de las fronteras actuales de dicho país. Se establece una clara diferenciación entre Estado y pueblo, identificando al primero como Estado soberano, específicamente, como persona jurídica del derecho internacional, que se obliga a respetar y cumplir las garantías colectivas de los pueblos indígenas que existían dentro de su población, mismos que por sus características históricas y culturales específicas, son titulares, colectivamente, de ciertos derechos que el resto de la población no posee.¹⁸⁷ Este cambio epistemológico que no opera en los gobiernos y los pueblos hacen realidad sigue siendo el principal punto de conflicto entre ambos.

La persistencia de los indígenas que venden sus productos artesanales de manera ambulante en las calles de la ciudad de México, es un asunto que aún espera a ser tratado para llegar a una resolución en la que los migrantes que decidan trabajar vendiendo sus artesanías puedan conseguir mejores condiciones laborales. Las leyes que les obligan a no vender en las calles están lejos de cumplirse, los migrantes indígenas (y muchos otros ambulantes) continúan vendiendo en el centro de la ciudad, particularmente a un lado de la Catedral Metropolitana bajo las reglas de las múltiples organizaciones de ambulantes coludidas con el gobierno o como resultado de una larga gestación con la delegación Cuauhtémoc, como nos informaron vendedores ubicados en la Plaza de la Soledad y en la Alameda Central en el centro histórico y vendedoras ñaño en la plaza de la delegación Coyoacán.

En el país la necesidad de organizarse para continuar la lucha sistemática e histórica de los pueblos indígenas ha llevado a las artesanas a plantear nuevas demandas. La artesanía no además de constituir un lenguaje común de las mujeres oriundas de una comunidad, es forma de vida y forma de resistencia al mismo tiempo.

Miramos entonces, la apropiación del espacio urbano que las mujeres indígenas han llevado a cabo como una actividad no reconocida por las instancias de gobierno, por lo que en su

¹⁸⁷ Francisco López Bárcenas, Guadalupe Espinoza Saucedo, *Los derechos de los pueblos indígenas y el desarrollo rural*, México, Colección Legislación para el Desarrollo Rural, 2007, p. 46

legislación no existe un apartado que especifique su caso, de acuerdo a sus particularidades. La respuesta por parte de muchas de ellas es la constante negociación y movilidad que permite la solvencia económica que las mantiene en la urbe, y que para algunas, se convierte en una actividad que sirve además para enviar ingresos a su comunidad.

Podemos añadir que la venta de artesanías es una actividad especialmente nómada: debido a que no es un bien de uso corriente entre los habitantes de la urbe. Por lo regular los compradores deprecian el valor del objeto y las ganancias son muy pocas en relación al tiempo que se invierte en cada pieza, por ello se deben buscar “clientes” en sitios diferentes. Es decir, las artesanas no obtienen grandes ingresos por su trabajo lo que les obliga a mantener la venta diaria de cierta cantidad de objetos para satisfacer sus necesidades económicas y a sustituir material tradicional por otro de menor costo. También es nómada porque regularmente se busca vender en días específicos y en ciertos puntos donde puedan evadir la vigilancia y donde existen más posibilidades de vender. Además porque las piezas que venden no pueden ser adquiridas por el mismo comprador cotidianamente.

Al incorporarse a las filas de los trabajadores ciudadanos, las mujeres indígenas se apropian de la calle como espacio laboral en donde amplían su lugar de reproducción identitaria. La calle se vuelve para ellas un sitio tan público como privado porque ahí se da la lucha por la supervivencia y ahí pasan mucho tiempo de su vida, de cada día, alimentan a sus hijos, continúan bordando y creando en lo que llega la venta. Mientras entre ellas se comunican en alguna lengua indígena y ofrecen mercancías elaboradas manualmente, deambulan con prendas tradicionales, con sus hijos en el regazo y recuerdan con ello a la sociedad mestiza urbana la deuda histórica por el pleno reconocimiento de los pueblos indígenas en el aspecto jurídico y económico del país.

Esta presencia es parte del proceso de apropiación territorial y social indígena de la urbe en el cual la identidad se reafirma buscando lazos de ayuda mutua, que en muchos casos se vuelven enclaves étnicos, esto lo vemos con las familias mixtecas asentadas en San Pedro, Ajusco, de *ñähños* en la Colonia Roma, de *triquis* y *mazahuas* en el centro de la ciudad y de otros muchos ejemplos como ya mencionamos. La re-indianización de la urbe es tangible

cuando las mujeres salen a vender artesanías claramente indígenas que por lo regular tienen más aceptación por el público extranjero que por el nacional.

Añadimos que la resistencia de los pueblos originarios ha encontrado diversos modos de expresión que ha logrado pequeños y grandes efectos en la lucha por el reconocimiento de su identidad indígena, la autodeterminación y el respeto por el territorio que se apropian en esta gran ciudad.

3.4. Mujeres creativas y productivas, organizadas somos más fuertes

*Yo soy Fabiola, soy artesana y socia de un grupo,
yo crecí en la organización pues entré desde
los quince años y allí he aprendido todo, pues ya no seguí estudiando,
aprendí a participar, a conocer a otras gentes, yo salía a vender a la ciudad y allí también se conoce, en los talleres he aprendido
a defenderme y a valorar o que soy...*

Fabiola

Apenas se ha hablado sobre arte popular y género y por lo mismo no se ha estructurado un cuerpo teórico que contemple a las mujeres tras las obras sobre todo, porque se ha tratado el arte popular como un oficio, que si bien lo es, también es una manifestación artística. Por ello queremos retomar el lenguaje compartido por las mujeres indígenas que se manifiesta en los diseños de los textiles y que en algunos casos ha estimulado la formación de organizaciones que reivindican el trabajo artesanal como forma de lucha y con ello contribuyen a los movimientos indígenas en América Latina que buscan el reconocimiento del derecho a una vida digna.

Las mujeres indígenas históricamente han sido bordadoras, esta actividad es un lenguaje común y ancestral; las *ñāñhō*, a diferencia de las *tzotziles* en Chiapas o las *amuzgas* en Guerrero (por citar dos valiosos ejemplos), han dejado de vender objetos en los que se

incluye el bordado por varias razones: la primera es porque *lleva mucho tiempo* y regularmente las personas no pagan el valor del trabajo, además estos bordados tienen un valor de uso en las comunidades por lo que es más común que se hagan bordados en prendas de uso personal o para uso ritual. Sin embargo en Santiago Mezquititlán, Qro., encontramos a mujeres que venden servilletas y otras prendas sencillas bordadas a precios muy bajos.

Son precisamente las naciones más pobres, dominadas y dependientes las que conservan en determinados grados de pureza su actividad cultural propia como sucede en los diseños aplicados en los bordados que las mujeres realizan para prendas de uso cotidiano. Cada uno de los dibujos en la ciudad es reproducido a partir del modelo que a veces tiene una vecina, o porque fueron al pueblo y copiaron el de alguna familiar, porque más o menos lo recuerdan y pueden terminar la figura o porque lo saben de memoria. Muchos de ellos los encontramos en la iconografía prehispánica y algunos son comunes con otros pueblos indígenas.¹⁸⁸

En esta región han surgido organizaciones como Fotzi Ñahñö que trabaja por disminuir la violencia en los hogares indígenas causada por el alcoholismo y crear cooperativas de productos cosechados en pequeños huertos. A pesar de los esfuerzos por mantener sus lineamientos, esta organización como otras, han sido constantemente intervenidas por la coyuntura política de los partidos e intereses que no responden a las necesidades de las mujeres.

Aunque difícilmente las organizaciones dedicadas a la distribución de las artesanías son diseñadas por mujeres indígenas, éstas afortunadamente son prolíferas y nacen como una necesidad y parte de un proceso generalizado de resistencia y permanencia cultural.

¹⁸⁸ Cfr, Beatriz Liber y Lydia Medina, *Textiles otomíes. Catálogo de las colecciones etnográficas del Museo Nacional de Antropología*, INAH, México, 1991, y Arturo Gómez Martínez, *Bordados de Apachitempa. Iconografía textil Nahua*, México, Xochimecatl, Artesanas bordadoras de Apachitempa.

Durante esta investigación identificamos más de cien diseños que se recolectaron con un grupo de mujeres ñahñös habitandes de la ciudad de México en el taller de bordados “ar sha ar deni”. Identificamos animales, fores, cenefas, estrellas presentes en la iconografía del altiplano.

En las últimas décadas del siglo XX han emanado diversas organizaciones, cooperativas y micro-empresas de mujeres indígenas en el país. Muchas de ellas con perspectiva de género y con propuestas que van más allá de la distribución de las artesanías y otros productos de origen campesino; en las pocas que citamos, existen planteamientos que integran alternativas ideológicas y perspectivas políticas diferentes a las que imponen los gobiernos neoliberales y las empresas transnacionales.

Otras tantas están asesoradas y financiadas por instituciones que se alejan de una perspectiva integral de la artesanía y el valor simbólico de ésta en las comunidades. Sin embargo ante la falta de recursos resultan benéficas para las mujeres.

El organizarse o formar parte de una cooperativa no asegura estabilidad económica ni que tomen decisiones en el seno familiar, pero en muchos casos sí genera autonomía monetaria que permite que cambien ciertas estructuras que a lo largo de la historia han supeditado a las mujeres a los rumbos que tome el varón. Sobre todo organizarse con un planteamiento político de fondo implica la represión del Estado. Si las mujeres indígenas alzan la voz en contra de la estructura a nivel social, familiar, económica y política tienen que afrontar la frecuente e incisiva intervención nociva de los gobiernos. Esto no es una limitante para continuar organizándose y luchando por un futuro mejor.

Una de las organizaciones de mujeres indígenas que ha planteado cuestiones políticas, ha tenido alcances en las bordadoras de la región y ha sido reprendida por el gobierno es *Kinal Antzetic* que nace en los Altos de Chiapas en 1994 como parte de la definición de mujeres artesanas frente al levantamiento zapatistas. Muchas de ellas pertenecían a *J'Pas Joloviletic*, inicialmente se organizaron para bordar y vender sus artesanías; en algún momento cuestionaron elementos de su vida cotidiana y “sobre el ambiente de guerra que prevalece”¹⁸⁹ en Chiapas y dieron un tinte político a su espacio laboral y creativo.

Dos integrantes de esta organización fueron atacadas por hombres armados que las intimidaron y cuestionaron acerca del proceso de su organización. Como suele suceder los

¹⁸⁹Silvia Soriano Hernández, *Mujeres y guerra en Guatemala y Chiapas*, México, UNAM, 2006, p. 170.

agresores resultaron impunes. Por un corto periodo las mujeres decidieron cerrar el local en el que trabajaban pero poco después, pasado el temor y con gran decisión, reabrieron más fuertes que al principio.

En esta organización las mujeres llevan la batuta y no sólo se reúnen a bordar, han planteado la recuperación de la historia de vida de las integrantes, el quehacer cotidiano pero sobre todo las maneras en las que se transmite el lenguaje que las identifica, el bordado y al mismo tiempo “ellas mismas señalan que su objetivo es transformar las relaciones de discriminación entre los géneros para avanzar en la construcción de la justicia social, pero añaden la democracia y , por supuesto, la autonomía”¹⁹⁰

En el estado de Guerrero las mujeres amuzgas de las comunidades cercanas a Xochistlahuaca que tienen la tradición del telar de cintura, lenguaje que las identifica, las unifica y además les permite plantear un proyecto productivo, desde 1969 pusieron la semilla de *La flor de Xochistlahuaca*, nombre con el que registran la organización en 1994.¹⁹¹

En esta cooperativa instituciones como el Fondo Nacional de Empresas de Solidaridad (FONAES), la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) y el Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (FONART) han participado con créditos, cursos de capacitación y demás apoyos, sin embargo los logros de las mujeres que han revalorado su trabajo artesanal y obtienen recursos económicos por éste, son producto de los años de trabajo, resistencia y sacrificios. En este contexto han aprendido a negociar, gestionar, exigir y plantear necesidades.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 171., vid.: <http://kinal.laneta.apc.org/kinal.htm>

¹⁹¹ La señora Florentina López de Jesús inició este proyecto y es ella quien se presenta en los eventos culturales, concursos nacionales de artesanía, exposiciones y cursos representando a la organización. El impulso fué la carencia de recursos, la necesidad de vender ella misma sus textiles : “Yo empecé a formando el grupo a través del arte amuzgo que yo aprendí con mi mamá, tuve la intención de invitar por que yo en mí misma sentía que mi gente, mi familia, tiene la misma necesidad que yo tengo. Por que el que tiene sed quiere agua, el que tiene hambre quiere comer, entonces pensé, no solamente yo, sino que vi a mi alrededor, a los que estaban rodeados de mí y también ellos necesitan un apoyo y entonces formé el grupo, no tenía una meta fija, pero así empecé.” Florentina López fué regidora de su comunidad y dentro de la estructura partidista aprendió a negociar con las instancias gubernamentales, vid. Irma Guadalupe Aguirre Pérez, “Participación política y social de mujeres indígenas: el caso de una lideresa tradicional” en *Cuicuilco*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, No. 10 , Año, 27, México D.F., enero-abril 2003, p. 9.

Apesar de que en el año de 1990, el machismo y la corrupción de las autoridades locales impulsaron el allanamiento, robos e intimidaciones constantes de la casa de artesanías “La flor de Xochistlahuaca”, estas mujeres no se han detenido y en cambio han buscado el reconocimiento oficial por lo que se constituyeron en el 2001 como sociedad cooperativa.¹⁹²

El trabajo artesanal así como la necesidad de organizarse para ampliar la producción, llevó a estas mujeres a participar con planteamientos políticos que reivindican la resistencia y autonomía indígena¹⁹³ En el año 2002, los *Ñomndaa*, (la palabra del agua) declararon el Municipio Autónomo de *Suljaa* (Xochistlahuaca) en contra de las autoridades caciquiles que representaban al mal gobierno en la región. Entre las siete autoridades tradicionales o *Nanman'iaan* (los que están sucios por trabajar) nombradas por los viejos y principales del pueblo, está la fundadora de “La flor de Xochistlahuaca”. Bajo el principio de “servir obedeciendo al mandato del pueblo y no servirse de él” en esta comunidad se están trazando las nuevas fuerzas políticas que emergen en México desde abajo con raíces fuertes y compartidas con otros pueblos en el país y América Latina.

Existen otras organizaciones con historias similares que además han incluido entre las principales problemáticas cuestiones de salud femenina, medicina tradicional, educación y participación política. Hemos citado los ejemplos anteriores para hacer hincapié en los complejos procesos que las mujeres artesanas indígenas han construido en los que la participación, el respeto, el uso de la palabra y la apertura de espacios para ellas es fundamental.

Finalmente, es importante subrayar las diferencias entre las artesanas indígenas que mantienen en su comunidad esta actividad como las dos experiencias que mencionamos, *Kinal Antzetic* y la *Flor de Xochistlahuaca*, con aquellas mujeres indígenas artesanas que fuera de ellas apuestan por continuar con la labor artesanal como es el caso de las mujeres ñahño. Como vimos, las primeras se insertan en el proceso de organización comunitaria desde la

¹⁹² Vid., <http://laflordexochis.org/historia>

¹⁹³ Las artesanas decidieron no entrar en el conflicto partidista que se vive en las comunidades protagonizado por el Partido de la Revolución Democrática (PRD) que impactó a la comunidad y generó enfrentamientos con la estructura caciquil característica en el estado de Guerrero operada por el PRI (Partido de la Revolución Institucional). Vid., Irma Guadalupe Agurre Pérez, en Bonfil, *op. cit.*, p. 63.

labor artesanal y con propuestas claras que trabajan por modificar la situación en la que el Estado ha puesto a los pueblos indígenas, pero también las relaciones de género. Para las indígenas artesanas urbanas, salir a las calles también implica una lucha constante, sobre todo si la lucha comienza por ganar un espacio en la calle para la venta, lo cual es el cotidiano. La constante movilidad implícita en la venta ambulante, las muestras de racismo y la constante marginación no son los principales obstáculos: el principal obstáculo es mantener la labor artesanal como forma de vida ante la introducción de artículos de factura industrial que circulan en la ciudad. Sin embargo los objetos que denominamos *artesanías urbanas* son una muestra más de la capacidad de negociación y mutación que las creaciones artísticas de las mujeres indígenas muestran en la urbe.

Quisimos terminar el presente capítulo con este apartado porque es una nueva hoja de la historia mexicana que se continúa escribiendo, en ésta las artesanas indígenas son el sujeto histórico que están tomando lugares importantes en el devenir de los pueblos que reivindican el respeto por el territorio y la autonomía como alternativa viable ante la política de despojo del Estado mexicano.

Continuaremos este tejido uniendo los hilos sueltos entre la presencia de artesanas otomíes en la ciudad de México que luchan constantemente contra las estructuras que las segregan, marginan e incluso las criminalizan. Todo ello con el uso de la palabra de las actoras sociales a las que nos referimos.



Artesana ambulante náhuatl en el mercado de Sonora, Ciudad de México

Foto: Daniela Quintanar

CAPÍTULO IV

PUNTOS FINALES: ESCUCHANDO A MUJERES ÑAHÑÖ EN LA CIUDAD DE MÉXICO



El presente es el fragmento del pasado más cercano a nosotros

Marc Bloch

Hemos visto que el pueblo otomí, antiguo habitante del altiplano central mexicano, ha resistido históricamente a diversos momentos de sometimiento y marginación. También revisamos las condiciones de violencia y empobrecimiento del campo en las que comenzaron a migrar los ñahñös de Santiago Mezquititlán a la ciudad de México donde en la década de los setenta su presencia fue visible gracias a las mujeres que se ganaban la vida vendiendo frutas en las calles. Poco a poco la urbe con su complejo crecimiento y extensión continuó recibiendo familias indígenas de diferentes lenguas entre las que se destaca el otomí. Entre esta ola de migrantes que arribaron a la urbe entre la década de 1980 y 1990, están Amalia y Luisa, mujeres ñahñö que tienen como principal actividad la elaboración y venta de artesanías.

Con su experiencia, vislumbramos como se entreteje la vida en la comunidad de origen, el proceso migratorio de ésta, la lucha constante en contra de la marginación en la ciudad, el trabajo, la organización como indígenas urbanas y en este sentido, los cambios positivos que han experimentado. Así este capítulo haremos un recorrido mas cercano por los puntos que enunciamos, la voz de las mujeres es la principal referencia para construir desde su experiencia, las propuestas laborales y organizativas que han generado en las últimas décadas del siglo XX como indígenas urbanas.

4.1 Reflexiones sobre género e historia oral

Una no nace, sino que se hace mujer

Simone de Beauvoir

La cultura de las clases subalternas es pobremente registrada en la historia oficial por tratarse de una cultura oral característica intrínseca de los pueblos indígenas. Así, “el pensamiento más disperso y silenciado es el de los grupos considerados subalternos, como los indígenas, pero si a ello añadimos que son mujeres, sus ideas se pierden todavía más.”¹⁹⁴ De ahí la necesidad de acercarnos a la cotidianeidad de mujeres indígenas en la ciudad de México para poder rastrear las continuidades y rupturas que este sujeto histórico ha experimentado en la urbe a través del siglo XX.

Por ello, retomando a Carlos Lenkersdorf, es necesario “aprender a escuchar”,¹⁹⁵ para acercarnos a su percepción: “el hablar de otras culturas, también de sus lenguas, exige que las interpretemos desde la perspectiva de ellas y no de las nuestras”¹⁹⁶, lo cual es posible entablando el diálogo con los sujetos sociales a los que nos referimos que como hemos visto no se basan en la lógica individualista remanente de occidente, las mujeres y hombre indígenas parten de la base del “nosotros” y en este sentido los relatos de las mujeres no sólo refieren a su propia experiencia, tras ella encontramos el proceso de su comunidad.

Sin embargo considero la “producción de normas culturales sobre el comportamiento de los hombres y mujeres, mediado por la compleja interacción de un amplio espectro de instituciones económicas, sociales, políticas y religiosas”¹⁹⁷ que se refleja en la perspectiva diferenciada de las mujeres indígenas que representan el sector más tradicional al ser depositarias y encargadas de revitalizar, transmitir y preservar el uso de la lengua, la indumentaria, los usos y costumbres en el ámbito doméstico, puesto que su cultura es

¹⁹⁴ Silvia Soriano, *El uso de la palabra como una forma de resistencia en mujeres indígenas*, disponible en : www.defensahumanidad.cu/bajar.php?.

¹⁹⁵ Nuestro autor se basa en el ejemplo de la cosmovisión maya en la que se representan concepciones que para occidente son una innovación: “el escuchar conduce al diálogo por el cual se emparejan los dialogantes, quiere decir, rigen relaciones de una democracia de iguales y participativa. Si no se reconoce esta relación, se forma otra clase de democracia que es jerárquica o simplemente el régimen de una sociedad estratificada que se puede llamar una –democracia modificada– desde la perspectiva tojolabal, aunque no usan el término de democracia si no el de *lajub’al*, es decir emparejado que corresponde a la democracia participativa” Carlos Lenkersdorf, *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*, México, Plaza y Valdes editores, 2008, p. 28.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 36.

¹⁹⁷ Martha Lamas, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, UNAM, PORRÚA, 1997, p. 12

básicamente la cultura de lo cotidiano¹⁹⁸. Esta cotidianeidad en las comunidades indígenas está empapada de una gran influencia religiosa, en gran medida remanente precolonial asociado con los ciclos de la agricultura, pero también con todo aquello que implica la sujeción patriarcal hacia las mujeres.

La historia contada por las propias mujeres *ñahñö* que viven en la ciudad de México es importante por diversas razones, en primer lugar porque estamos analizando un proceso contemporáneo, en él los actores tienen mucho que decir y merecen ser escuchados por aquellos interesados en el devenir de los pueblos indígenas y en las propuestas que las mujeres indígenas plantean en un contexto que históricamente ha sido adverso para ellas. De ahí la necesidad de buscar métodos y fuentes no tradicionales para reconstruir, a partir de la memoria femenina, la vida cotidiana y su quehacer histórico en la urbe.

Ampliar hacia abajo la noción histórica de “individuo” no es objetivo de poca monta...pero no es un riesgo insalvable. Algunos estudios biográficos han demostrado que en un individuo mediocre, carente en sí de relieve y por ello representativo, pueden ejecutarse, como en un microcosmos, las características de todo un estrato social en un determinado periodo histórico...¹⁹⁹

En este sentido las “representaciones del mundo apreciables por sus significados cualitativos más que cuantitativos”²⁰⁰ que aquí presentamos forman parte de un esfuerzo de hacer historia de los “pueblos sin historia”²⁰¹, marginados en la historia oficial, desentrañados a veces por la academia y, no obstante, presentes en la cotidianeidad y resistencia de los pueblos indígenas de México.

La contribución de las mujeres en las nuevas perspectivas en los estudios históricos cada vez es más apreciada por los especialistas, así se ha visto que:

¹⁹⁸ Bonfil Sánchez, Paloma y Raúl del Pont, *La mujer indígena hoy. Panorama y perspectivas. Situación de la mujer en México, aspectos educativos y culturales*, No. 10. CONAPO-FNUAP, México, 1995.

¹⁹⁹ Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, México, Oceano, 2008, p. 21.

²⁰⁰ Graciela de Garay (coord), *La historia con micrófono*, México, Instituto Mora, 1994, p. 11.

²⁰¹ Para una mayor discusión sobre este concepto veáse Eric Wolf, *Los pueblos sin historia*, FCE, México, 1987.

El mundo de las mujeres tiene su propia historia que está íntimamente relacionada, por un lado, con los cambios de vida femeninos, y por el otro, con el desarrollo de la historia general que afecta de distinta manera a los hombres y a las mujeres, pero que a fin de cuentas es una sola y como tal debe ser estudiada, a través del examen de cuestiones tales como la experiencia privada, las atribuciones de género, la vida cotidiana, etc., en lugar de la tradicional concepción histórica fáctica y androcentrista.²⁰²

La historia oral tiene como materia prima a la memoria y las experiencias de las mujeres y de su testimonio, casi siempre eliminado de las fuentes oficiales y escritas, recupera elementos de una cultura específica que lucha y reivindica sus derechos. Con este objetivo planteamos ver la relación que existe “entre la vida cotidiana y los acontecimientos históricos, entre el cambio de actitudes y sentimientos y la transformaciones socioeconómicas”²⁰³ que se manifiestan en la trayectoria de mujeres indígenas urbanas, residentes en la ciudad por efectos de la pobreza y marginación contra lo que se enfrentan cambiando estructuras de dominación y sujeción respecto al varón con la práctica ancestral del diálogo y la permanencia del concepto de negociación que tanto han empleado.

4.2 Recuerdo “del costumbre”

²⁰² Ana Lau Jaiven, “La historia oral: una alternativa para estudiar a las mujeres” en Graciela de Garay, *op. cit.*, p. 92.

²⁰³ *Ibid.*, p. 96.

En algunas comunidades de la región cuando nace un niño la placenta se enreda en un trapo y se coloca dentro de un sombrero de palma, se cuelga en lo alto del árbol más grande, si es niña se entierra. La diferencia es que el hombre va a tener la oportunidad de subir a los árboles para cortar frutos, de conseguir leña, de hacer cosas del campo, la mujer se dedica a su casa, al metate y a sus quehaceres domésticos. Es la visión que tenemos, así nos educaron y así estamos acostumbrados. El machismo es una palabra que viene de fuera, no existe en la comunidad, el hombre es hombre, la mujer es mujer y hay papeles bien definidos. Cada quien tiene su trabajo.

Reina Ortiz

Amalia y Luisa nacieron en la década de los setenta en Santiago Mezquititlán, comunidad ñahñö asentada en el sur del estado de Querétaro en el municipio de Amealco. Ambas tienen familiares que viven en la ciudad de México y para ellas la decisión de salir fue parte de la trayectoria migratoria de su pueblo en el turbulento siglo XX.

Si bien salieron muy jóvenes de su pueblo, en su memoria están los aspectos de la vida cotidiana de las mujeres en su comunidad. Sus tareas, como las de las otras mujeres estaban relacionadas al ámbito del hogar y la familia, expresiones alejadas de la vida pública, reservada para los varones.

A pesar de su complejidad y minuciosidad, las labores femeninas, frecuentemente son soslayadas. Participan en actividades agrícolas y domésticas, sus jornadas de trabajo son duras y largas; ellas transforman los escasos productos agrícolas en alimentos de manera rústica, caminan largos senderos para transportar leña u otros recursos, cuidan a los animales, algunos pequeños huertos si los tienen, se hacen cargo de los hijos, de la comida y cuando sobra tiempo bordan:

Me dedicaba a todas las cosas que hay allá, por ejemplo cuidar y darle de comer a los pollos, hacer las tortillas, limpiar la casa, ir al molino... me levantaba y me iba tempranito a las tres de la mañana porque el molino estaba muy retirado y uno tenía que caminar mucho para poder llegar y estar primero porque llegaba la demás gente y hacían filas para poder moler el nixtamal. A veces, cuando no había dinero para pagar pues no nos quedaba de otra, teníamos que moler a metate.

Uno se acostumbra, o sea igual no te queda de otra de decir yo no lo quiero hacer, es la única forma para poder dar de comer y comer. ²⁰⁴

El trabajo que desempeñan en la comunidad, como menciona esta mujer, no es una elección. Es parte de un sistema que se hereda y que cobra sentido en tanto permanece en el campo. La vida como campesinas y los conocimientos que adquieren en este trajinar difícilmente se aplican en la ciudad, sin embargo muchos elementos se mantienen, por ejemplo, la forma de elaborar algunos alimentos, el uso de ciertas plantas medicinales para aliviar malestares comunes y algunos que se relacionan con el efecto de emociones como el “espanto” que le da a los niños.

Parte de la experiencia de esta mujer es el aprendizaje del valor del trabajo, arduo y constante como medio de subsistencia, en contraste a lo que sucede con sus hijos en la ciudad, quienes viven una realidad alejada de la que ella recuerda.

Desde que una tiene edad de tres años le empiezan a enseñar, tiene que cuidar esto y esto ¿no? Tres cuatro años ya empiezan a cuidar los pollos. Allá todos desde muy chico trabajamos... pero es bonito, uno desde muy chico va aprendiendo que todo lo que come todos los días, cuesta y aca los hijos no es lo mismo, es como por ejemplo mis hijos eso no lo saben, eso no lo conocen, y allá pues sí desde muy chico te tiene que acostumbrar a cuidar lo que hay de comer, enseñan a valorar las cosas que se empiezan a ganar y aquí es muy diferente. Es una pérdida, es algo que uno no logra dar a entender a los hijos, van creciendo y no aprenden a hacer las cosas bien. Es una lástima que ellos igual no les enseñamos que tienen que aprender a valorar todo lo que uno tiene y aquí ya no es lo mismo, aquí los hijos pueden hacer las cosas

²⁰⁴ Entrevista realizada por mí a la señora Amalia Huerta Fuentes, mujer artesana ñahñö, en su casa ubicada en el predio de Guanajuato #125, Colonia Roma, el 7 de noviembre de 2008. En adelante se citará el nombre de la entrevistada y la fecha.

*pero, ya es muy diferente ellos no creen que uno paso eso, no le creen a los padres de que así vivimos, ellos no nos creen de que así estuvimos.*²⁰⁵

Se refiere a las condiciones de pobreza que orillaron a su familia a salir de su comunidad, razón por la que ellos nacieron en la ciudad. También a las jornadas extenuantes de las mujeres y el trato que ella recibía en su casa, que para sus hijas no es el mismo. Las relaciones familiares se basan en la desigualdad hacia las mujeres, quienes a pesar de mantener y reproducir elementos fundamentales en las comunidades no tienen la facultad de decidir en cuestiones medulares como el matrimonio y son tratadas con inferioridad respecto a los varones del hogar. “La construcción de la masculinidad y la feminidad se reproduce de una materialidad, una manera de vivir y sentir y poner en funcionamiento el cuerpo dentro de instituciones culturales”²⁰⁶ que determinan el deber ser de las mujeres y de los varones. Según la percepción indígena, un hombre difícilmente puede mantenerse solo, como si su existencia se reflejara en la de la mujer pues ella es fundamental en el hogar y en la vida de los varones, “una casa sin la mujer es una casa sin lumbre porque ni señal de humo hay.”²⁰⁷ Sin embargo esto no significa que necesariamente las relaciones sean de respeto y que la violencia no exista.

Muchas viejas instituciones como la del matrimonio, reproducen la violencia hacia las mujeres en diferentes aspectos. Las mujeres continúan casándose sin que su opinión se considere y pasan el resto de su vida al lado de un hombre al que no escogieron o comienzan un matrimonio cuando aún no lo deseaban:

Sí traíamos la idea, pero queríamos esperar para casarnos y después de todo, uno de mis hermanos se enteró y por él me tuve que casar; porque así nos criaron, así nos cuidaron, así nos acostumbraron, así somos ¿no? Y entonces mi hermano, el mayor de todos, cuando me ve con mi esposo luego fue y le dijo a mi papá, se enteraron y me preguntaron que si sí andaba con él, dije que sí. Yo tenía miedo porque cuando se

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ Lourdes Pacheco Ladrón, “Mujeres indígenas, discriminación y usos y costumbres” en Paloma Bonfil, *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas*, México, CDI, 2003, p.57

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 175

casó mi hermana la más grande le pegaron bien feo, yo decía, lo más seguro es que va a pasar lo mismo conmigo.

Uno tiene que tener mucho cuidado, estarse escondiendo. Cuando una chava tiene novio, tiene que estar cuidándose de sus padres para que no se enteren y entonces yo dije ;no, ahora que ya se enteraron mis papás me van a golpear y me van a correr hasta de la casa! Y resulta que ya no, mi papá yo creo que esa tarde si se enojó bien feo y andaba furioso pero se tuvo que tragar su coraje porque ya no me dijo nada, hasta dejó pasar por que eso fue el día 13 de mayo hasta el día 15 de mayo me dice que quería hablar conmigo, cuando ya él se acerca..., era tiempo de siembra, entonces me dice, quiero que mañana te levantes bien temprano, la primera vez que yo te voy a hablar quiero que te levantes porque ya sabes lo que te va a pasar y yo dije no ya estuvo que me van a golpear, me van a sacar de la casa, yo me imaginaba así muchas cosas y al día siguiente ya no necesité que alguien me despertara, a las tres de la mañana que me levanto, me voy al molino regreso me apuro a hacer las tortillas y luego a llevar la comida para darle de almorzar a los trabajadores y así, andaba yo bien apurada.

De hecho mi mamá estaba tejiendo una capa que iba a ser mía, yo lo iba a estrenar el día quince de mayo, en la fiesta de allá en el pueblo y entonces de puro castigo me pone a tejer la mugre capa...

Yo sentía miedo de que no me quería acercar a mi papá ni a mi mamá, lo más seguro es que me va a exigir juntarme con él, pensé. Ella me dijo que mi papá estaba bien molesto, las cosas que nosotros le hacíamos se desquitaba con ella, tomaba y le pegaba, si hoy lo regaño mi mamá entonces ahora me va a regañar a mí. Esperé en la noche, llega le damos de cenar nos sentamos cuando terminan de cenar todos porque yo era la única que hacía de comer, mi mamá no trabajaba en la casa, ella se dedicaba a bordar...²⁰⁸

²⁰⁸ Amalia Huerta Fuentes 9 de diciembre del 2008.

Efectivamente esta mujer se casó con el joven que era su novio aunque ninguno de los dos lo deseaba en ese momento. Sin embargo en la memoria se conserva el temor a la reacción de los varones de la casa que frecuentemente es de violencia, misma que en la comunidad es cotidiana y no se cuestiona. Ésta se relaciona con los problemas de alcoholismo y se manifiesta en el maltrato hacia las mujeres quienes, al frente de la familia, de alguna manera reproducen este círculo de violencia que merma a las comunidades, como Amalia comenta al final. Finalmente en las mujeres recae el peso del trabajo doméstico, el menos reconocido de todos los trabajos pero uno de los más cansados y demandantes. Como en la historia de esta mujer, muchas que aprenden a realizar las labores femeninas en la casa son muy jóvenes y desde esta corta edad aprenden también partes “del costumbre” que no siempre les favorece:

Quién sabe, la verdad yo me pregunto y no sé, es que allá tienen costumbre de cómo casar, es como por ejemplo, nada mas va a pedir la novia y ya de ahí como ya se juntan, están dos tres meses viviendo juntos y ya hasta después se casan....

Y yo alcance esa costumbre de que el padre tenía que hablar con nosotros, sin embargo hay otra forma de cómo se casan, ya nadamas van a robar a la mujer o si una muchacha anda con un chavo ya luego luego lo casan a fuerza, o sea antes a si era y ni siquiera te preguntaban si querías estar con él o no.²⁰⁹

Nos extendimos en este relato porque permite vislumbrar la cotidianidad de las jóvenes que se enfrentan a los principios que las sujetan a las decisiones de los varones: hermanos, padres, esposos que llevan la batuta en este tipo de cuestiones.

Allá en el pueblo, el hombre es el que manda y la mujer tiene que aceptar porque no hay de otra, es muy feo. Antes yo así estaba pero ya no, ya le pido a mi esposo que me respete.²¹⁰

²⁰⁹ Amalia 9 de diciembre de 2008.

²¹⁰ Entrevista realizada por mí a Luisa Martínez Fernández en su casa ubicada en el predio de Guanajuato #125, Colonia Roma el 25 de agosto del 2009 .

La imagen de la mujer comunitaria que no tiene voz y debe ser obediente a los designios del varón, en la ciudad se enfrenta al panorama de marginación que adereza esta condición. Adelantamos que si las mujeres aprenden a negociar en las calles para llevar el sustento a su casa y dentro de las organizaciones para un beneficio comunitario, entonces es posible que apliquen lo mismo en sus hogares:

Todavía cuando llegué aquí yo pensaba que mis cosas de mujer eran nada más las de la casa, pero con las juntas y todo eso, vi que no es así, porque está bien que el hombre es el hombre y la mujer es la mujer, pero yo también puedo hacer las cosas del hombre.²¹¹

Y en ese sentido vemos los efectos positivos de la estancia en la ciudad con la siguiente reflexión:

Antes yo era tímida, miedosa, cerrada, todo tenía, no me gustaba hablar con nadie y no podía asomarme ni a la ventana, porque la maña, el costumbre de mi pueblo es que si la mujer sale es porque engaña al marido. Y en el caso de mi esposo era muchísimo, él era muy celoso, por eso yo no podía separarme de mi hijo y luego debía tener otro...Pero después de que aprendí dije yo no le voy a dar gusto a la gente ni a mi marido, a la que le tengo que dar gusto es mí, y así vivo ahora, así soy. Son cosas buenas que uno aprende, es que si no aprende eso no sale adelante.²¹²

Nos adentramos a la vida de la mujer indígena urbana, misma que gracias a las redes sociales, como se llama en los estudios de migración a los sistemas de apoyo y comunicación entre personas que tienen el mismo origen y se encuentran en un nuevo territorio,

²¹¹ Luisa el 19 de marzo del 2009.

²¹² Amalia, 21 de marzo 2009.

construyen organizaciones y espacios laborales en los que las mujeres participan activamente.

4.3 Los embates en la ciudad

Hay que aceptarse ellas mismas, como se visten allá, si ellas se vienen que no les de vergüenza de su ropa y de su forma de ser. Que vengan orgullosas de su ropa que traen. Mi mamá se veía bien como se vestía, es bonito.

Luisa

Como ya mencionamos arriba, en la década de los setenta cierto tipo de mujeres se posaron en las calles de la urbe vendiendo frutas y otras mercancías. Entre estas mujeres vestidas con atuendos tradicionales indígenas del altiplano central, hablando su lengua deambulando por las principales avenidas, calles transitadas y demás espacios urbanos, se identificó a las ñahñö de Santiago Mezquitlán, Querétaro. Según informa Lourdes Arizpe, ellas a diferencia de las mazahuas del Estado de México, no vendían, se dedicaban a la mendicidad.

*A las señoras de Querétaro a cada rato se las llevaban. Mis tías se salían a pedir y también se las llevaban por eso en la camioneta, eso fué hace 30 años más o menos. Mi suegra nos contaba que cuando se iban a vender o a pedir no las dejaban y sea como sea tenían que llevar algo para sus hijos pero luego si las agarraban ahí se iba todo lo que habían ganado y ya no llevaban nada a su casa.*²¹³

El imperativo de llevar “algo a sus casas” era el motor que movía a estas mujeres que a pesar de ser atacadas no dejaron de salir a las calles a “pedir” o a vender lo que estuviera a su alcance.

Por ello se les desdeñó aún más que a sus compañeras mazahuas con quienes, como vimos en el segundo capítulo, comparten la historia migratoria. Así, con esta doble marginación

²¹³ Luisa, *Ibid.*

también ellas, las otomíes se convirtieron en comerciantes, lucharon por las calles y en ellas se encontraron con otras personas que compartían el lugar de origen.

Las mujeres que migraron en esta primera oleada mantuvieron un estrecho lazo con su comunidad, fueron migrantes temporales a diferencia de sus descendientes que como Luisa, no volvieron a la comunidad:

Creo que mis papás me trajeron desde chiquita porque desde que me acuerdo estoy en México, cuando yo estaba con ellos pues nos íbamos a Querétaro pero no muy seguido. No crecí en mi pueblo, crecí aquí en la ciudad, dos años estuve allá, me llevaron a los diez años porque me inscribieron en la escuela pero yo ya estaba bien grande, diez años ya, y apenas en primero de primaria. Nada más fui primero y segundo de primaria ya el tercero no lo terminé. Luego me salí y me vine para acá.

Lo que estudié lo estudié en Santiago o sea en el pueblo. A mí me llevaron bien grande a la escuela porque no querían que estudiara porque al rato me iba a casar y me iba a ir y pues ¿para qué? A mi hermano si le decían que se fuera aunque ya estaba juntado mis papás le decían que no dejara la escuela.²¹⁴

Ella, como muchos niños indígenas, acompañaba a sus padres en la venta que en su caso era de dulces afuera del metro. Como vimos en el segundo capítulo, en las familias indígenas todos los integrantes están comprometidos con el trabajo y como indígenas urbanos, no es excepción. A pesar de estar en la ciudad, esta mujer fué monolingüe hasta los 18 años porque anteriormente no tuvo relación con otras personas que no fueran de su familia en la que como comenta, también se le daba prioridad al varón, en su caso, en cuanto a la continuidad de sus estudios.

Mi mamá me hablaba en otomí yo no sabía hablar en español, todavía cuando llegue aquí aquí al predio yo no sabía hablar en español, este, cuando llegamos aquí don Issac nos decía que había salidas y que teníamos que ir que porque él no podía ir a todas las salidas que tenía, entonces ya nos íbamos al centro y con las compañeras de aquí ya

²¹⁴ Luisa Martínez Fernando el 19 de marzo del 2009.

*fue cuando poco a poco empecé a hablar en español. Cuando me fui a la escuela allá en Santiago los maestros hablaban otomí y los niños que no entendíamos el español nos hablaban así en otomí, entonces nunca pude hablar en español hasta ese entonces.*²¹⁵

Siendo muy joven un hombre de su misma comunidad se acercó a su familia y la pidió para casarse con ella. Ella recuerda que se acercó con confianza a sus padres porque identificó que eran del mismo pueblo e incluso que la ropa de la comunidad que usaba su madre fue muy importante en esta comunicación. Después contrajo matrimonio:

*Nos conocimos ya después me junté con él. Nos conocimos acá en el metro la raza, acá en el D. F, pasaba y nos veíamos. Un día estábamos en el puesto y él pasó a comprar y como que nos empezamos a hablar y hablar y hablar...creo que anduvimos menos de un año de novios y luego nos juntamos. Él también es otomí, es más grande que yo por siete años. Me case bien chiquita, a los quince y a esa edad tuve mi primer hijo, falleció a los once meses de nacido.*²¹⁶

A pesar de no haber crecido en el pueblo, en la experiencia de vida de esta mujer vemos la añoranza por regresar al lugar de donde proviene, el cual parece estar cada vez más lejos debido a la imposibilidad de regresar porque no hay de que trabajar en el pueblo.

Cuando nacieron mis otros hijos ya no pude ir al pueblo, he ido muy poco pero la idea es regresar. El problema es que allá no hay de donde, aquí por lo menos podemos vender y ya traemos algo, pero allá, no se puede. Dicen que en Amealco abrieron una fábrica de costura pero que pagan muy poco, ahí queda como a 45 minutos. Es bonito estar en Querétaro pero económicamente no se puede. Hemos

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ *Ibid.*

*pensado ahorrar para hacer una casita ahí y pues ir una o dos veces al año. ¡No vamos a dejar Querétaro!*²¹⁷

La posibilidad de trabajar en la ciudad radica en la venta que es mejor remunerada que las otras actividades laborales que se ofrecen a las mujeres indígenas en la urbe, como es el servicio doméstico como hemos visto. Amalia, comparte la experiencia, pero desde un ángulo distinto al de su compañera:

*Nosotros nos venimos a la ciudad por falta de empleo y, porque mi esposo ya estaba trabajando aquí en el D.F., él es albañil de la construcción. Yo pues no me quería venir, porque a mí me trajeron, él me trajo para aca y, entonces no me quedo de otra.*²¹⁸

Esta mujer tampoco decidió migrar a la ciudad de México, llegó a la urbe porque la familia de su esposo ya vivía aquí. Abandonó su comunidad porque los varones no encontraron medios de subsistencia para la familia y la opción más viable para adquirir recursos económicos fue continuar la senda de la migración.

La mayor parte de los hombres se dedican a la albañilería, a cargar bultos en los mercados, a limpiar parabrisas y las mujeres, acompañadas de sus hijos, continuaron en las calles en el comercio informal que, como hemos visto puede ser de diversas mercancías.

Antes tenía yo un puesto de dulces, ¡y yo sufría mucho! Cargaba a mis dos hijos, mis bultos de dulces, mis cajas de refrescos, mis cajas de frutsi y surtirlo todo yo sola. Traía a mis hijos cargando uno con canguro enfrente y al otro jalando de la

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ Amalia 7 de noviembre del 2008.

mano y las bolsas en un lado de mis hombros y así estuve trabajando en un puesto de dulces.

Antes estaba en el metro chabacano en la salida de la línea 8. Ahí tenía mi puesto y mi puesto era de metro y medio, y así cargaba yo mi diablo con las tinas para el refresco, los tubos para armar el puesto, la lona, todo. Ahí dejaba a mis hijos amarrados y armaba el puesto. Así estuve mucho tiempo.²¹⁹

Después aprendió a hacer las muñequitas de listones aquí en la ciudad de México y comenzó a vender como sus primas, cuñadas y demás conocidas “del pueblo” lo que ella hacía con las manos. En este sentido, su experiencia se hermana con la de las mujeres que salen a las calles a ejercer el derecho de trabajar en lo que ellas consideren más redituable. Poco a poco aprendió a cortar los moldes y elaboró la mercancía con la que se ganaba la vida como ambulante.

Las dificultades para obtener un espacio en la calle para la venta son varias en una urbe que cada día más incluye en las filas del ambulante a la población desempleada. Las mujeres que deciden vender en las calles las *artesanías urbanas* se enfrentan a múltiples problemas: la falta de espacios apropiados para esta actividad, la persecución de las organizaciones de comerciantes y la policía, el pago a las autoridades por el uso de suelo, la competencia desleal, entre otros tantos conflictos propios de la venta callejera. Así lo narra por lo que recuerda y por su experiencia la señora Luisa:

Antes así le hacían a las señoras creo mazahuas que se iban a vender, pero se las llevaban los de la camioneta, apenas una señora nos dijo que cuando ellas se iban a vender las correteaban y si las alcanzaban les cortaban las trenzas. Si se las llevaban pues pagaban la multa y no se quedaban tanto pero si no pagaban ahí se quedaban.

Todo sigue igual, yo viví con mi mamá que siempre nos correteaba la camioneta y ahora eso mismo está viviendo mi hija, te tratan igual en la calle. A una compañera

²¹⁹ *Ibid.*

*de Tlaxcala también se la llevaron, ella me recomendó ir a vender ahí en el zócalo, porque ella vive ahí. Un día ya no fue a vender, cuando regresó nos contó que se la habían llevado. Que se la llevaron a la 1 y la dejaron a las 8 ó 9 en Pino Suarez aunque pagó la multa. Y para eso el esposo en lugar de apoyarla le gritó que por qué no se fijaba en donde estaban los granaderos y todo eso. La señora estaba bien enojada porque dice que no es justo que uno sale a buscar cómo hacer y te llevan y te quitan tus cosas. Ahorita a los que les quitan la mercancía allá en el zócalo no se las regresan y nadie dice nada.*²²⁰

He mencionado los altos niveles de marginación que reducen las posibilidades laborales de las personas oriundas de una comunidad indígena en especial de las mujeres, sobre todo porque la mayoría no tiene estudios, necesita disponer de tiempo para cuidar a sus hijos, pero también, por el racismo que impera en la urbe. Para las artesanas que no son parte de una organización y no cuentan con espacio fijo para vender, la falta de reconocimiento de su trabajo es un problema que es difícil de resolver, ante este aspecto las mujeres nos dicen:

*Yo siento que sí he aportado cosas aquí con mi artesanía y con todo lo que hago. Pero la gente no valora, no ven como están hechas las cosas. No se imaginan el tiempo para hacer las cosas a mano. Tenemos que bajar los precios porque no queda de otra. Yo hago las muñecas de listones de mi pueblo porque me llama la atención. Las hago en mi casa y así puedo hacer mis cosas y estar con mis hijos. Cuando llega el día de salir a vender ya las tengo.*²²¹

Es interesante que las mujeres, tanto mazahuas como otomíes, se han apropiado de “las muñecas de listones” aunque fueron creadas en la ciudad de México y no en su pueblo,

²²⁰ Luisa, 28 de noviembre de 2009.

²²¹ Luisa 28 de noviembre 2009

como vimos en el capítulo anterior. También que esta no es una actividad exclusivamente femenina, también los hombres participan aunque son los menos. Sin embargo, estas muñecas, les han servido para identificarse con una creación que les es redituable económicamente y les permite trabajar en una actividad que les parece digna porque es tradicional.

Trabajando como domésticas, prostitutas o como vendedoras ambulantes de dulces o artesanía la situación de explotación y marginación no es muy distinta aunque cada una de estas actividades tiene sus matices: en este sentido vimos como las organizaciones tejidas por las redes sociales en la urbe ayudan a forjar sólidas plataformas que permiten un devenir en donde la dignidad y el respeto sean tangibles. Sin embargo no es sencillo en la lucha por las calles, para estas mujeres no ha sido tarea fácil proponer una organización para defenderse de los problemas como ambulantes como nos relata Luisa:

En la calle hay muchos vendedores de discos piratas y tienen permiso, ¿por qué crees? Porque tienen para pagar, pero uno que hace lo que vende, lo que es “el costumbre”, no nos dejan. En la temporada de diciembre pagué en el zócalo mil pesos por un pedazo chico más sesenta pesos diarios. Salí perdiendo porque no hubo venta.

*Yo digo que los de la camioneta se quedan con ese dinero, habíamos algunos que no estábamos de acuerdo pero no se hizo nada porque la mayoría no dijo nada.*²²²

He mencionado en el capítulo anterior las mutaciones que se han dado en la artesanía como concepto y como práctica, también como ello se relaciona con el uso práctico y mercantilista que el Estado mexicano de principios del siglo XX le dió a esta actividad. Este proceso se vislumbra con la reflexión de Luisa que lo relaciona con el racismo:

²²² Luisa 16 de enero del 2010

Aquí en México sí existe el racismo, se ve la diferencia. Si voy a un lado y me ven que tengo otro color de piel, pues obvio no me van a aceptar y aquí en México todo llega...en el zócalo ya vez que vienen los de Estados Unidos y los de Japón o chinos, te ven y te empiezan a tomar fotos vendiendo tus muñecas. Los vendedores no se dejan y nos dicen que no nos dejemos porque ellos nomás vienen a llevarse algo de aquí para hacerlo allá. Y qué pasó con los chinos, ellos así hicieron se llevaron todo para hacerlo allá y ¿por qué? Porque nosotros lo permitimos, si fuera al revés ellos no se dejarían. Aquí nadie defiende lo que es mexicano, les da igual si lo hacemos nosotros o lo hacen allá.

En la Merced hay tiendas de cosas chinas, tienen locales y todo. Yo le digo a mi hija, si nosotros no defendemos lo que es México cuando queramos poner un local, pues ¿en dónde, si ya lo pusieron los chinos? Antes no era así, no había tantas cosas chinas y ahora hay muchos locales que son de los chinos. Y quién tiene la culpa, yo digo que el gobierno, porque a ellos sí les dan permisos y lugares y para nosotros que somos mexicanos no nos dan.²²³

Este testimonio nos permite reflexionar acerca de la introducción de mercancías que imitan las artesanías mexicanas de menor precio y calidad, mismas que las mujeres y hombres indígenas que se dedican a la venta de artesanía introducen en sus puestos improvisados para ampliar las posibilidades de venta. Sin embargo esto no elimina la posibilidad de que éstos mismos critiquen esta proliferación de mercancías y como mencionó Luisa, que el gobierno lo permita.

En el tercer capítulo hablé de los contrastes entre las políticas públicas en relación a la artesanía. Oficialmente las artesanías son apoyadas y tienen acceso a créditos y otras facultades para ampliar o desarrollar una microempresa de carácter artesanal. Sin embargo,

²²³ *Ibid.*

para las artesanas ambulantes que presentan índices de marginación muy altos es muy difícil acceder a éstos beneficios. Ninguna de las artesanas con las que conversamos conoce estos programas y finalmente, como su actividad artesanal se relaciona con la elaboración de muñecas de listones, no serían consideradas como artesanas de primer nivel, como se denomina a los artesanos que reciben premios nacionales.

Como los otros trabajos destinados a las mujeres indígenas en la ciudad, la venta de artesanías:

*Cuando si se venden sí esta bien pero cuando no, es muy poco. Yo creo que el gobierno está muy mal porque dice que si apoya pero no es así, ellos no han hecho nada.*²²⁴

Estamos ante una construcción de la subalternidad, “una construcción imaginaria que niega en el discurso y preserva y necesita en las realidades de la dominación y la explotación, a la civilización dominada y negada que se perpetúa en sus múltiples culturas de la resistencia y la rebelión”²²⁵. Esta mujer cuestiona la idea de inferioridad del indígena enraizada en la cotidianeidad de las relaciones sociales en México:

Antes la gente se iba más a pedir y ahora pues ya lo pensamos. En mi caso me da cosa ir a pedir, aquí todavía hay familias que llevan a pedir a sus hijos y yo digo si me llevo a los míos es buscar que la gente le tenga lástima a mis hijos, pues no. Eso de que la gente nos tenga lástima pues no.

La gente siempre dice pobrecitos hay que ayudarles y a veces sí da coraje. Una señora que perdió a su hijo en la Zona Rosa ahora le dan una despensa y de todos modos sigue sacando a sus hijos. Lleva a sus niños a la calle a vender dulces en sus

²²⁴ Luisa 28 de noviembre de 2009.

²²⁵ Adolfo Gilly, *Historia a contrapelo. Una constelación*, México, ERA, 2006, p. 121

canastas, por eso digo yo si el gobierno dice hay pobrecita de la gente hay que darle pues el problema no se va a resolver.

Antes como que yo si quería que me dijeran hay pobrecita y ya despues dije no. Basta de que me digan pobre señora y a ver como le hago pero tengo que hacer algo, cuando mi esposo no trabaja pues yo le doy, pero tampoco digo hay pobrecito. Hay que saber como dar y como recibir, hay que hacer un esfuerzo para que los hijos no vivan lo que yo vivi, ellos deben de tener otra idea.

Pero si siempre vamos a acostumbrar a la gente así pues nunca va a salir. Nosotros tratamos de hacer eso con la gente de aquí pero muchos se molestaban, dicen que nos da coraje porque nosotros no salimos a pedir y no nos dan. Yo creo que hay que cambiar, si mi mamá me mandaba a pedir de niña yo no voy a mandar a mis hijos a pedir.²²⁶

Este rompiamiento con la imagen de la mujer indígena dependiente de las estructuras patriarcales iniciando por el Estado y fortalecido en el seno familiar, en la ciudad poco a poco se transforma creando propuestas en las que, como dice Luisa en primer lugar es necesario enfrentarse con el miedo. Así lo expresa cuando hablaba sobre la lucha en las calles para poder vender:

Algunas todavía tienen miedo a que les peguen, a que las corran pero si tu dices, si me corren o me quitan pues una tiene que pelear. Si ganamos que bueno y si perdemos pues ni modo, hay que saber ganar y perder pero ya lo hiciste. Hay que quitarse el miedo.²²⁷

²²⁶ Luisa 16 de enero del 2010.

²²⁷ Ibid.

Como vimos en el segundo capítulo, uno de los efectos de la migración de las familias indígenas es que el trabajo es explotado mucho más si se trata de mujeres. Esto sucede en las grandes zonas agrícolas en el norte del país en donde se registra una fuerte cantidad de mujeres y niños en situaciones muy precarias. En la ciudad de México el trabajo es un universo lleno de conflictos, marginación y al mismo tiempo, de batallas para las mujeres que salen a buscar un mejor porvenir para su familia. Los embates son múltiples, pero el más constante es el que se desarrolla en contra de la discriminación latente en la ciudad:

Aquí si hay discriminación, la gente cuando yo era chica se nos quedaba viendo y nos decían ahí está la india, yo ya estoy acostumbrada, se me quedan viendo y aunque no me dicen nada pues sí porque luego se ve que una no es de aquí, o sea amí me estan discriminando..

Yo digo que esa no es la forma de vivir, se ve la diferencia de la gente de la ciudad y la gente del pueblo pero somos iguales, no es que la gente güera sea mejor o mas bonito, si llega un chaparro o un moreno, un flaco o como sea se tiene que respetar y aceptar. Yo creo que la gente tiene que ver que somos iguales y cambiar. Sea como sea la gente nos tiene que aceptar. Yo me sentiría mal si llega una abuelita de allá del pueblo sin dinero y con la ropa rota y eso y que mis hijos no las respeten.²²⁸

Así la apuesta por una ciudad y una ciudadanía abierta a la aceptación de la diversidad y al respeto por lo ajeno es una constante que las mujeres indígenas intentan introducir en la urbe, que continúa excluyendo, silenciando y segregando lo que considera inferior, atrasado, elementos que se han relacionado históricamente con lo indígena. Por ello la lucha es constante.

Por otro lado, aunado a los procesos de extensión y modernización en algunas zonas rurales, la migración también ha provocado diversos cambios en la comunidad:

²²⁸ Luisa 28 de noviembre de 2009.

El pueblo ha cambiado bastante, la casita donde vivían mis papás era grande y de puro adobe y teja. En las noches con el viento se sentía como entraba el aire por los huecos de la teja, a un lado de la casa habían muchos nopales, duraznos, un capulín y cuando daban daban todos. Ahorita ya no están más que los nopales.

Y luego como estaba en la orilla de un sendero cuando llovía bien feo se escuchaba bien bonito como pasaba el agua por el camino y cuando caía el granizo se veía bien bonito, me acuerdo del campo lleno de blanco.

El camino era de tierra y caminabas y te llenabas de lodo y ahora metieron empedrado.²²⁹

En la memoria están los paisajes, la vegetación, en suma la vida en el pueblo que apenas comenzaba a cambiar por efectos de la migración:

Antes las casas eran de adobe y ahora ya no. La mayoría se van a Estados Unidos, el primo de mi esposo y ya arregló su casa, el sobrino de mi esposo que ahora tiene su casa, mi cuñado el más chico también y le mandó a mi suegra y ya la arregló con bloques y loza. Ya cambio pero bastante porque la gente salió.²³⁰

Las redes sociales insentivan que la migración continúe siendo una estrategia para solventar a las familias indígenas que poco a poco transforman su espacio. La gente continúa saliendo y en este proceso se van manifestando las nuevas facetas del devenir de los pueblos, los cambios en las comunidades apuntan hacia la desaparición de lo que las mujeres ñahñö identifican como “el costumbre”, lo que en sí representa un recuerdo con un nostalgia.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ Luisa Martínez Fernando el 16 de enero del 2010.

Sin embargo en la ciudad, los indígenas residentes en ella generan espacios de encuentro que constantemente se convierten en organizaciones que fortalecen la presencia indígena y el ejercicio de sus derechos en la ciudad.

4.5 Sobre vivienda. La lucha cotidiana de las ñaño en la ciudad de México

Hay gente que todavía le da coraje que nos dieron los departamentos. En la calle hay quienes nos dicen india, pero yo no les hago caso.

Luisa

En vísperas de culminar la primera década del siglo XXI, la ciudad de México cuenta con una buena cantidad de predios ocupados por familias indígenas de diversos orígenes. La mayoría se encuentran en las ciudades perdidas a las orillas de la urbe y otras en el centro de la ciudad, en la delegación Cuahutemoc. Actualmente tenemos noticia de cuatro predios ocupados por otomíes de Santiago Mezquitlán sólo en la colonia Roma.

Debido a las constantes demandas, el mejoramiento de la vivienda indígena en la ciudad se volvió una preocupación del gobierno a partir de 1998 cuando comienza a otorgar microcréditos con el objetivo de mejorar y ampliar las viviendas de las familias de bajos recursos y de los grupos vulnerables, categoría en la que se clasifica a la población indígena residente en la ciudad. Los diarios publicaron la declaración del entonces presidente de asuntos indígenas en la ciudad: “por primera vez en la historia de la capital se entregará vivienda en conjunto a población indígena, no considerada sujeta de crédito en otro tiempo debido a que la mayoría se dedica al comercio informal”.²³¹

Organizaciones triquis, mazahuas y otomíes estuvieron al frente de las solicitudes hechas al Instituto de Vivienda del Distrito Federal (INVI). “Los siete proyectos adicionales que fueron

²³¹ López Alejandro, director de Asuntos indígenas en la ciudad, en Archundia Mónica, “Entregan casas a indígenas”, EL UNIVERSAL, Domingo 19 de octubre del 2003, www.eluniversal.com.mx

integrados al Programa de Vivienda en Predios de Alto Riesgo, podrían concluir el próximo año, junto con dos más, aunque son cerca de 20 las solicitudes de crédito registradas hasta ahora por diferentes etnias en el IINVI, dependiente de la Secretaría de Desarrollo Urbano y Vivienda (Seduvi)”²³² entre estas solicitudes estaba la del predio localizado en la calle de Guanajuato #125, en la Colonia Roma, mismo que albergó al Colegio de México desde su inauguración en 1940 hasta 1976 cuando se ampliaron las instalaciones y la planta docente, por ello el predio fue abandonado.²³³ Mientras estuvo desocupado, personas en situación de calle que rondaban por los rumbos de la Zona Rosa comenzaron a construir viviendas improvisadas aprovechando el espacio. Por ello, un señor ñahñö que trabajaba limpiando parabrisas por ahí mismo, vió la posibilidad de mejorar la condición de vida de su familia debido a que también ellos vivían en la calle como lo cuenta Amalia:

Todos se conocían aquí en la zona rosa... Ahí ellos vendían sus artesanías y ahí mismo se quedaban, por que no tenían donde quedarse a dormir; de hecho yo creo que ellos donde preparaban de comer era ahí en la glorieta insurgentes, arriba sobraba un espacio y ellos ahí se turnaban para cocinar. Dónde cocinaban, cocinaban con leñas, con madera de esas que encontraba en la basura ahí preparaban de comer y ahí estuvieron yo creo mucho tiempo hasta que un día pues ya conocieron el espacio de aquí, el predio y ya el señor que tuvo el valor de buscar la forma de que sus hijos no se quedaran en la calle y durmieran entre la gente, habló y pues así ellos hablaron y dijeron que si se iban a venir a estar aquí. Ese señor fue el que empezó. Felipe Hernández, yo creo que después de que llegamos a los tres años murió. Nada mas se quedaron la familia aquí, la familia Hernández.

De hecho él tuvo el valor de enfrentarse con todos los que había aquí adentro, teníamos un grupo de muchachos que se dedicaba a drogarse, ahí en la esquina hasta allá en el fondo ellos se quedaban todos los días, ellos se dedicaban a robar y se desquitaban con nosotros porque todo lo que teníamos y dejábamos ahí en la

²³² Archundia Mónica, “Entregan casas a indígenas”, EL UNIVERSAL, Domingo 19 de octubre del 2003, www.eluniversal.com.mx

²³³ www.colmex.mx/info_gen/historia

*entrada de nuestra casa nos lo robaban y se lo llevaban para quemar, o sea tuvimos muchos problemas con ellos, pero aún así, el difunto, tuvo el valor de llegar aquí y enfrentar de todo, fue el primero, él y su familia, ya hasta después como a los dos meses invitó a otra familia, la del señor Ricardo ya vinieron a vivir aquí. Le digo que ellos se quedaban en la zona Rosa y ya eran dos familias, entonces ellos ya comenzaron a construir su casita de lamina, de madera, de plástico, o sea de lo que pudieran hacer y ahí ellos yo creo que platicaron, dijeron ¿porque no vamos invitar más gente, no?...Pues hubo gente que tampoco quería quedarse porque igual era un riesgo para nuestros hijos, los chavos que teníamos como vecinos, ¿no?, pero aún así ellos tuvieron el valor y se quedaron y dijeron vamos a hacer por nuestra familia... Y ya fue que se decidieron a quedarse esas dos familias y luego vinieron otros y ya no estaban tan solos y se fue juntando más y más gente hasta que se alcanzó a llenar el espacio, o sea el predio.*²³⁴

De este testimonio desprendemos dos elementos importantes, el primero el trabajo en la calle vendiendo artesanías afuera del metro. Un espacio público en el que las probabilidades de vender son mejores por la cantidad de personas que transitan por ahí. La venta no es individual, las mujeres se acompañan en los puestos que tienden, al lado tienen a sus hijos mientras que los hombres, hijos o maridos de éstas, se dedican a lavar parabrisas o a conseguir algún empleo en las obras de construcción. Por otro lado la manera en la que se apropian del espacio no solamente para vender, sino para vivir ahí ante la falta de dinero para pagar una renta y mucho menos para construir un hogar.

Este episodio termina cuando de manera grupal acceden a un terreno que antes estaba ocupado por personas en situación de calle con quienes disputan el espacio, finalmente los ñaño, al ser mayoría, logran instalarse y construir la primera versión de sus nuevos hogares. Así vemos como “el momento en que la disensión del discurso oculto cruza el umbral hacia la resistencia explícita siempre constituye una ocasión de enorme política.”²³⁵

²³⁴ Entrevista realizada a Amalia Huerta Fuentes el 7 de noviembre de 2008.

²³⁵ James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, ERA, 2004, p. 245.

En 1995, los niños se paseaban desnudos en la plaza Luis Cabrera que se ubica en la esquina del predio en el que rápidamente se construyeron más de 35 viviendas de cartón y lámina, sin luz eléctrica, drenaje, ni agua. Poco después se crea la Coordinadora Indígena Otomí, A.C, cuyo responsable es el joven Issac Martínez a quien el mencionado Sr. Hernández hereda la dirigencia de la gente que desde el principio lucha por una vivienda digna. Esta organización comienza a gestionar con las autoridades y a relacionarse con otras organizaciones indígenas que como ellos luchaban por vivienda, las mujeres participan activamente:

Nosotras eramos de la mesa directiva, Amalia y yo eramos vocales y don Issac el representante. Desde siempre había juntas todos los sábados y hablábamos de los problemas del predio.

Nosotras pasábamos a avisarle a la gente de las marchas y de las actividades. Antes siempre íbamos a las marchas de otros compañeros como nosotros que no les daban respuesta íbamos a apoyar a los de la UPREZ que eran los que nos apoyaban.

Ahora nada más estamos como ocho en la organización y las cosas que se consiguen son para todos, el agua y la luz, es para todos. Si algo pasa levantamos una cooperación para ayudar a la gente, es un apoyo, eso si me gusta.²³⁶

Las mujeres salieron a las calles, gritaron consignas, vivieron experiencias novedosas y representaron la lucha de su comunidad por una vivienda digna. No obstante, la organización indígena en la ciudad de México, difícilmente puede permanecer autónoma por los intereses propios de las políticas aplicadas en el territorio urbano. Frecuentemente encontramos la intervención de los partidos políticos que corrompen los primeros objetivos.

En un inicio las asambleas las dirigió el hombre que incitó a la comunidad a ocupar el predio, sin embargo, el alcoholismo y la falta de experiencia en este hombre, dieron pie a que éste cediera la dirigencia de las gestiones a otro joven que es el que menciona Luisa arriba.

La UPREZ (Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata)²³⁷ organización con lazos políticos con el Partido de la Revolución Democrática (PRD) que para ese entonces gobernaba en la

²³⁶ Luisa 19 de marzo de 2009.

capital, asesoró al joven ñaño Issac Martínez a quién el señor Hernández heredó la dirigencia. Por medio de estos nexos se inició lo que ellos mismos, los ñaño llamaron “la lucha por el predio” para 1996 la organización ya tenía una figura legal bajo el nombre de Coordinadora Indígena Otomí A.C. como mencionamos arriba. La gestión se tornó complicada por la problemática que representaba en primer lugar que este predio pertenecía a la Secretaría de Gobernación, es decir, se ocupó un predio del gobierno federal. También que los indígenas salieran a marchar gritando consignas que reivindicaban el derecho a una vivienda digna disgustó a las autoridades.

Las mujeres participaron en el proceso de manera muy importante, ya como voceras, coordinadoras o apoyando con su presencia en los plantones y marchas que se organizaban. Para ellas fue un proceso muy importante porque no estaban acostumbradas a hablar y decidir en cuanto a las cuestiones que atañían a toda la comunidad pero a partir de esa experiencia comenzaron a construir relaciones en las que su palabra es escuchada.

Ante la presencia de otomíes organizados, los vecinos del corazón de la colonia Roma reaccionaron formando agrupaciones que se oponían a la idea de que ésta comunidad tuviera su hogar en la colonia inaugurada en 1902 por y para las élites capitalinas. Sin embargo, la amplia cobertura que el caso tuvo en los diarios como “La Jornada” y “El Universal”, además de algunas muestras de simpatía que manifestaron otros habitantes de la colonia permitieron que la gestión fuera relativamente más sencilla.

Uno de los hechos que determinó el transcurso de las cosas fue un incendio que consumió las viviendas con las mínimas pertenencias de todas las familias que ya se encontraban en el predio. Así se inició la construcción de más de 47 viviendas en las que habitan por lo menos,

²³⁷ La UPREZ surge en 1987 con la conjugación de distintas organizaciones urbanas, entre ellas San Miguel Teotongo, el Frente Popular Independiente de Neza; el Frente Popular Independiente de Ecatepec, la Unión de Colonos de la Primera Victoria, la Unión de Vecinos del Centro, pero sobre todo de agrupaciones que conformaban la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular (Conamup) y en cuya fundación participaron desde 1980. La Coordinadora tiene sus antecedentes en las luchas de 1968, de los años setenta; los movimientos sindicales, a los que se suman las movilizaciones urbanas. En 1998 opta por la participación electoral de la mano del PRD con la bandera de la lucha por la vivienda en la ciudad. Actualmente varios de los integrantes de la organización son diputados federales, Vid: <http://ierd.prd.org.mx/coyuntura93/up.htm>

50 familias de Santiago Mezquititlán en la calle de Guanajuato #125 en el corazón de la colonia Roma.

Todo cambió después del incendio que fue el 4 de abril de 1998, en días de Semana Santa. Nosotras nos fuimos a vender, me vine con otra señora a la junta y llegamos en la esquina y una señora que vende verdura nos pregunto que dónde nos íbamos a quedar ahora y nos dijo que se incendiaron las casas, dije ;No puede ser, ya son dos veces que me pasa! Yo tenía una tina llena de muñecas ya terminadas y se quemaron, dije ;Ya perdí todo otra vez!²³⁸

Perdió su patrimonio, una tina llena de muñecas, el medio para ganarse la vida en la ciudad. Este incendio significó para las familias el reinicio de la vida en la urbe y para esta mujer que ya había experimentado el incendio de los campamentos en donde construyó su casa reafirmó la imposibilidad de cotinuar viviendo en esas condiciones. El incendio insentivó que el gobierno de la ciudad y la CDI, colaboraran en la legalización del predio.

En la delegación pues nos dieron el apoyo y fueron a construir casas, igual como las que estaban antes aquí y ya nos quedamos. Ya después de tres cuatro años a mi suegra le dieron su departamento pero fue hasta Tláhuac, y se fue para allá, pero para eso antes de que ella se fuera, le dijeron del cachito que quedaba en este predio y mi suegra vino y agarró el cachito que quedaba aquí, pero al hacer su casa aquí y todo eso la gente se enteró de que ya tenía casa en otro lado y ya no le quisieron dar, entonces le dijo a mi esposo , no pues no me van a dar allá porque ya tengo aquí y mi suegro pues él ya había fallecido, y dice ahora como le hago, dice ¿Porqué no hacemos una cosa? Ustedes se van allá y yo me voy en Tláhuac o sea que me den mi departamento, porque el nombre de la casa de allá estaba a nombre de ella y dice pues y yo me voy y ustedes se van allá en Insurgentes.²³⁹

Del tesitimonio de Luisa vemos que las redes sociales que se tejen entre los indígenas son muy fuertes y aplican plenamente en la estructuración de estrategias en la ciudad. También

²³⁸ Luisa 19 de marzo de 2009.

²³⁹ *Ibid.*

como en este eslabón de abusos, las familias indígenas aprovechan la situación para conseguir los mayores beneficios posibles, como fue en el caso de esta mujer que aún cuando ya tenía una vivienda, se integró a la lucha de otro predio intentando conservar las dos viviendas lo que es en sí un abuso. También vemos que las organizaciones que surgen por cuestiones de vivienda se han ido extendiendo y consolidando en diferentes puntos de la urbe con lo que varias familias se han beneficiado como vimos con Luisa y su suegra.

Actualmente en el predio en el que viven las dos mujeres hay 47 departamentos habitados por familias de Santiago Mezquitlán Querétaro, el conflicto con las autoridades federales llevó a la cárcel al dirigente. Apesar de ello, se logró resolver la situación y actualmente las familias habitan en el predio generando espacios de tolerancia y resistencia.

Las autoridades del gobierno capitalino tuvieron que escuchar las demandas de los triquis, mazahuas y otomíes que exigían una vivienda digna en la ciudad y la consiguieron gracias a su presión. A la vivienda del predio de Guanajuato #125 en donde habitan estas mujeres ñahñö en 2005²⁴⁰ se les otorgó el Premio Nacional de Vivienda sin que el galardón beneficiara a las familias directamente.

La organización Coordinadora Indígena Otomí A.C. se ha ido diluyendo poco a poco conforme el momento cumbre de la lucha por la vivienda queda en el pasado. Varios intereses externos influyeron en esta desarticulación y uno de ellos es la forma en la que se fueron manejando los recursos que se obtienen en nombre de la organización, por medio de una asociación no gubernamental que maneja el dinero a favor de sus intereses y los del dirigente, sin embargo las mujeres responden y cuestionan:

Estar organizados es la única manera de conseguir lo que nosotros necesitamos. Pero la coordinación indígena ya no se ve. Ellos siempre preguntan y dicen que la coordinación tiene que organizarse para que la gente haga la limpieza, pero yo digo

²⁴⁰ Vid., http://www.prosoc.df.gob.mx/launidad/numero_39/con_vivencias.html

*¿Donde esta?, yo no soy la organización. Si no somos un grupo de gente no existe la organización por que una sola persona nadamas no es nadie.*²⁴¹

Tras la experiencia Amalia defiende y reivindica los logros obtenidos en el proceso mismos que han cambiado su percepción, como nos cuenta al referirse al lider que las decepcionó:

*Ellos me conocieron como yo vivía con mi familia y entonces no se vale que yo, que me salí de la situación en la que estaba de golpes, gritos, insultos y todo eso, que yo no tenía derecho de hablar, ni de opinar, ni de negociar, ni de hacer las cosas y ahorita que él me lo eche a perder, yo le dije que somos cuatro mujeres que ya estamos saliendo y participando y nuestro voto se está contando, o sea yo le dije ¿Qué está pasando?, tú fuiste el que nos enseñó eso y no se vale que haga sus cosas aquí adentro, cuando tú nos decías: ustedes como mujeres pueden hacer las cosas. Ustedes como madres pueden trabajar y hacer todo lo que ustedes crean bueno para sus hijos, también ustedes pueden ganar para sus hijos, no sólo sus viejos puedes trabajar y traer el gasto para sus hijos. Y ahora que ya nosotros estamos haciendo, ¿en dónde está eso? Nosotras dejamos atrás los golpes y maltratos y todo eso, que éramos mujeres que sólo servíamos para hacer los quehaceres en nuestra casa, ahora somos mujeres que seguimos con nuestro trabajo en la casa y hacemos trabajo afuera y nuestros viejos están aprendiendo, y no se vale...*²⁴²

En este proceso las mujeres pudieron reconocerse como generadoras de sus propios recursos económicos, también enfrentar la violencia en sus hogares perpetuada por “el costumbre” en el que el varón tiene la supremacía y el control sobre la mujer. Otros aspectos importantes se generaron en el proceso.

²⁴¹ Amalia 7 de noviembre del 2008.

²⁴² *Ibid.*

Cuando apenas se formo la organización hace trece años, yo no podía participar porque yo era mujer, yo no podía estar en las reuniones. La mayoría (en el predio) eramos mujeres que se encontraba en casa, sí salíamos a trabajar pero estábamos más en casa. Formaron la lista cuando llegaba la delegación y éramos nosotras por que lo señores se iban todo el día. Entonces empesamos a salir, yo me quedé de vocal y le avisabamos a la gente de las reuniones, de marchas y todo, nosotros nos encargábamos de levantar una lista de la gente que iba a las marchas y reuniones.²⁴³

4.6 Después de la organización. Palabras que concluyen el bordado

La experiencia dentro de las organizaciones en las que se lucha por un bien colectivo genera una lista de reivindicaciones que se anexan en la vida cotidiana de las mujeres. Palabras como el respeto, la toma de desiciones, la participación, entre otras se incluyen en su vocabulario cotidiano. Esto se ejemplifica con una reflexión acerca de la maternidad de las mujeres indígenas:

Yo creo que es bueno que las mujeres vayamos y nos organicemos, no nadamas a defenderse del marido si no para todo, por ejemplo planificar los embarazos porque en el pueblo las señoras tienen de a diez hijos y pues no esta bien por la situación, para que ellas esten bien, porque si tienes muchos hijos la afectada eres tú.²⁴⁴

Aunado a ello las relaciones de género comienzan a transmutar cuando las mujeres exigen un trato equitativo en base a su trabajo:

La diferencia la ve ellos no nosotras porque ellos dicen aquí nada más se aceptan hombres pero estan mal porque piensan que valen mas que nosotras y no es cierto.

²⁴³ Amalia 7 de noviembre 2008.

²⁴⁴ Luisa 28 de noviembre de 2009.

Yo vivi que antes teníamos problemas de violencia con mi marido y cuando participé dije ya basta. A lo mejor yo no puedo trabajar como tú lo haces pero si puedo hacer algo para mantener a mis hijos. Si la mujer participa y hace cosas pues aprendes más pero si no sales y llega tu esposo y te dice cosas pues ¿Qué le vas a decir?

Yo a veces le digo a mi marido que esta casa es mía y él me dice, ¿Tú la pagas? Y pues le respondo ¿Quieres ver como sí la pago? O sea si tu trabajas tienes tus cosas y puedes ver que hacer. Pero si no haces nada y te quedas pues que van a decir, pobrecita, no tiene. ¡Como vas a tener si no haces nada! Hay que ver como salir, todos hablan de la crisis, sí la crisis de siempre, pero no por eso me voy a quedar con los brazos cruzados, hay que ver como y así es todo, hay que hecharle ganas.²⁴⁵

La vida de los indígenas urbanos tiene diversos matices entre los que se mesclan los colores de las luchas indígenas, los diferentes campos de inserción, es decir laboral o académico, los lazos familiares y comunitarios y los niveles de marginación. La experiencia de Amalia con sus hijos nos la relata así:

Los estoy enseñando, orita ellos quieren aprender pero antes todo lo contrario, decía que esa forma de como le hablábamos no le gustaba, por los amigos por la escuela, de todo, pero ahora es diferente. Ahorita ellos aprendiendo que hablar no es cosa de otro mundo, sino es una forma de cómo enseñar de no perder la lengua materna que tenemos muchos, de los antepasados, de cómo era. Y este, yo me acuerdo que el más grande, ese que está en la secundaria me decía que por qué yo hablaba así, o sea cada que me salía con él o llegaba yo a la escuela y le hablaba luego me decía ¿por qué me hablas así? A mí no me gusta que tú me hables así, a mí me gustaría que me hables en español, y así siempre me decía y ahora todo lo contrario..... no que, enséñame hablar, que hay muchos amigos que lo hablan su lengua y es bonito, a mí también me gustaría aprender, pero ya es tarde para que

²⁴⁵ Luisa 16 de enero 2010.

*aprenda rápido ahora, ya no es fácil. Es como por ejemplo, yo aprendí hablar porque así me hablaban mis padres, mis hermanos, todos así hablábamos, nadie hablaba en español, pero en el caso de nosotros aquí, todos hablan español, nadie habla otomí, nosotros hablamos todos los días pero en el caso de ellos ya no lo hablan, pero ya no es lo mismo que crezcas oyendo.*²⁴⁶

Continuamos escuchando las reflexiones de las mujeres, mismas que se construyen después de haber participado en el proceso organizativo de su comunidad como indígenas urbanos:

En mi caso yo desde el principio participé pero llegó un tiempo de que tampoco no podíamos opinar y hablar porque al hombre no le daba mucha confianza de que la mujer estuviera ahí metida, eso pasa por el costumbre. Eso es costumbre ser machista y, no se creea, todavía existe. Pero si logramos de que algunos si se cambiara su forma de pensar, por la misma situación y por todo lo que hemos estado participando.

Es muy importante conocer cómo es el logro, todo lo que se hace y el otro es perder el miedo, dejar el miedo a un lado. Sí es un logro y nos ha costado muchísimo, ahora hablar de los señores del costumbre que trae hombre de que la mujer tiene que estar en la casa y cuidar a los hijos, nada más, por que salir a junta y estar en reuniones pues no , la mujer no es su lugar ni es su trabajo y cuando no es así, entonces así como mujeres a nosotras si nos costó mucho trabajo para poder darle a entender a ellos que podemos hacer muchas cosas que los hombres pueden hacer salir y ganar sus propios recursos y también nosotras como mujeres podemos hacerlo, no nadamas ellos.

Es una educación que se les tiene que dar a los hombres que es muy importante.

Porque allá en Santiago existe mucho el machismo, ahí desde chica a la mujer se le enseña que respete al hombre de que tú me tienes que servir, tú me tienes

²⁴⁶ Entrevista con Amalia Huerta Fuentes el 7 de noviembre de 2008.

que dar de comer yo no muevo ni un dedo para tocar nada, osea ese es muy feo y ese costumbre yo si lo odio y de hecho en mi casa no lo somos así yo tengo dos niñas y dos niños y todos lavan, lavar ropa a lavar ropa, a ti te toca lavar traste y todo y es una forma de cambiar ese costumbre y enseñar que todo tiene el mismo derecho, tiene el mismo obligación en casa y el mismo respeto y así se debe hacer, osea hay costumbre que se debe de cambiar y yo estoy en contra de eso, pues es que para poder lograr uno tiene que empezar en la casa²⁴⁷

Escuchando a estas dos mujeres hemos visto los problemas que enfrentan por diversas circunstancias y cómo los resuelven. Este último relato resulta muy interesante porque identifica la problemática como una herencia del pueblo que se basa en el machismo pero propone una manera de construir relaciones de respeto y reconocimiento.

En la comunidad en principio el trato desigual que las sujeta a las desiciones del varón, esa es la primer ruptura que ubicamos. Al llegar a la ciudad las mujeres que deciden trabajar vendiendo artesanía identifican diversos niveles de marginación y discriminación, comienza por la la étnica y después por la de género, es una lucha doble. Trabajan como artesanas y por lo mismo cuestionan que su labor sea poco valorada y puesta en las calles frente a la introducción masiva de objetos industrializados con la que nunca podrán competir. Aún así es la mejor opción laboral que encuentran.

Asumen las diferencias construidas en base a el modelo colonial arraigado en la sociedad mexicana, mismo que en las calles como trabajadoras, se recrudece. Sin embargo sus reflexiones demuestran que la continuidad de la que hablamos en la que la discriminación, segregación, explotación y resistencia, han generado cambios. Así abren nuevas puertas hacia la organización femenina, hacia la creación de espacios en donde se respeten las diferencias, no sólo de género si no culturales. Ellas con su ejemplo crean la ciudad multicultural que los gobiernos comienzan a introducir en los discursos, revitalizan las luchas

²⁴⁷ Amalia 7 de noviembre de 2008.

indígenas en América Latina desde su trinchera y nutren los espacios de alteridad en la ciudad de México.

CONCLUSIONES

Los hilos que quedaron entrelazados para ofrecer imágenes de mujeres ñahño presentes en la ciudad de México del siglo XX, conforman un bordado altamente contrastante, diverso y como la propia dinámica histórica de los pueblos indígenas, lleno de enseñanzas.

Relacionar la antigua presencia del pueblo ñahño en el altiplano central mexicano, su trayectoria migratoria hacia la ciudad de México a partir de la segunda década del siglo XX, la labor artesanal como espacio de resistencia y participación de las mujeres y finalmente su experiencia como habitantes de la ciudad, permite la visibilización de las mujeres ñahño y el reconocimiento de su lucha cotidiana en esta urbe, objetivos principales de esta investigación.

Los otomíes han sido marginados desde diversas trincheras, una de las razones fue la imagen negativa que los mexicanos construyeron de los antiguos pobladores del altiplano central con los que se encontraron en su largo trajinar por el territorio. Esta imagen negativa fue la misma que recogieron y reelaboraron los frailes españoles con los que los otomíes convivieron bajo las formas de dominio y exclusión que la conquista heredó para los pueblos originarios.

Los otomíes han resistido a diversos momentos históricos en los que los poderes hegemónicos impusieron su fuerza, dominio y legislación. Así, planteo la importancia de asomarnos al pasado del pueblo ñahño mismo que demuestra la continuidad en su lucha por mantenerse vivos como pueblo que en nuestros días se percibe en la construcción de alternativas para exigir sus derechos, proceso favorable que las mujeres indígenas construyen poco a poco.

Muchas formas de exclusión perpetuadas en el periodo colonial están vigentes en nuestros días y aquellas que se relacionan con la condición perjudicial para las mujeres no son la excepción. Sin embargo en los planteamientos de las organizaciones indígenas se encuentra

el reconocimiento al valor de la participación de las mujeres y que su voz sea tomada en cuenta en las decisiones que atañen a la comunidad para construir un horizonte digno; en este proceso ellas luchan por crear las condiciones para que la violencia y marginación sean cambiadas por el respeto y el apoyo mutuo.

La lucha indígena es constante y frente a la dinámica capitalista y la estrategia gubernamental del estado mexicano que en los últimos decenios ha sido abiertamente neoliberal y por lo mismo contradictoria, negativa e ineficiente, poco a poco los pueblos indígenas son empujados a abandonar sus lugares de origen. La nostalgia del lugar al que se pertenece se trasluce en las permanencias culturales propias de los pueblos indígenas que se mantienen en la urbe.

El estudio de la migración indígena vista desde la perspectiva histórico-estructural, nos muestra las especificidades del comportamiento migratorio de los pueblos indígenas de México y América Latina que en un primer momento fue estacional y complementario a las labores agrícolas en sus comunidades, para las siguientes generaciones fue indispensable para la subsistencia y en muchos casos definitiva. Resaltan dos tipos de migrantes: los jornaleros agrícolas, en su mayoría hombres aunque en las agroindustrias de México se ven familias completas y por otro lado, los indígenas urbanos que frecuentemente trabajan en condiciones de alta marginalidad en las ciudades.

Para los *ñahñö* de Santiago Mezquititlán, Querétaro la atracción que ejerció la ciudad de México, fué un factor importante en la continuidad de esta cadena migratoria que se vuelve más intensa a partir de la década de los años cuarenta del siglo XX por falta de tierras debido al incremento en la población y al encarecimiento de la agricultura de subsistencia en la región, la cual cada vez es menor.

En estas primeras décadas del siglo XX, los hombres más jóvenes salían hacia la ciudad de México de manera estacional cuando entre las temporadas agrícolas, los ingresos que obtenían eran importantes porque con ellos complementaban los gastos. Para las generaciones siguientes salir de la comunidad fué una necesidad totalmente insoslayable, la falta de dinero y maquinaria para hechar a andar las tierras en caso de tenerlas y el influjo de

los familiares, vecinos y demás miembros de la comunidad que ya se habían vuelto residentes de los principales polos de atracción de población indígena fue muy importante.

Muchos son la fuerza laboral en el sur de los Estados Unidos, sobre todo en las agroindustrias. La gran mayoría originarios de los estados de Hidalgo, Estado de México, Puebla y Querétaro principalmente. Los jóvenes continúan la cadena migratoria hacia el país vecino y otros mantienen vigente la migración interna hacia ciudades de desarrollo medio como Guadalajara, Tijuana, León y San Juan del Río. No obstante la ciudad de México continúa siendo el principal destino.

En este sentido es posible analizar la migración de mujeres pues las condiciones de pobreza extrema y marginación en las comunidades afectan de igual manera a ambos sexos, sin embargo, a diferencia de lo que acontece en las comunidades, ya como indígenas urbanas, las féminas salen a las calles a buscar el sustento para la familia y aunque no es una generalidad, muchas veces ganan independencia económica lo que genera nuevos procesos en los roles familiares como nos muestra la experiencia de las mujeres *ñahñö*. Creo que es muy valioso vislumbrar estos cambios generados, de alguna manera, por la movilidad territorial y que imprimen una estela positiva a su estancia en la ciudad de México, que como vimos, no es garante de una vida digna, pero sí abre la posibilidad de nuevas expectativas como mujeres trabajadoras.

Con la experiencia de las *ñahñö*, vislumbro como se entreteje la vida en la comunidad de origen, el proceso migratorio de ésta, la lucha constante en contra de la marginación en la ciudad, el trabajo, la organización como indígenas urbanas y en este sentido, los cambios positivos que han experimentado.

Dada la diversidad que existe en la propia familia otomí, no se sabe qué porcentaje de la población de Santiago Mezquitlán se encuentra fuera de su comunidad pero sí que la migración cada vez es más intensa y por lo mismo la vida en las comunidades está transmutando y “el costumbre” se está perdiendo como lo manifiestan las mujeres.

Como mencionamos la mayor parte de los migrantes son jóvenes aunque también se registra la salida de niños; el porcentaje de hombres y mujeres no es desbalanceado aunque en la ciudad de México se registra un mayor número de mujeres. Ellas se introducen en trabajo informal en diversas labores casi siempre con altos niveles de marginalidad por no contar con escolaridad, pero también gracias al racismo que forma parte de la cotidianidad mexicana. Así la segregación en la que las mujeres indígenas se insertan en el campo laboral es una continuidad histórica contra la que luchan constantemente.

Otra segregación se relaciona con el sexo, no es igual ser hombre que mujer. Por lo regular las mujeres indígenas suelen ser monolingües a diferencia de los hombres, que en su gran mayoría aprenden el castellano desde jóvenes, precisamente porque se incorporaron a una actividad económica fuera de su comunidad. Y si bien en la ciudad se enfrentan a múltiples problemas, es un espacio para encontrar el ingreso económico del que se carece en el medio rural.

En la ciudad las mujeres pueden diversificar sus actividades económicas, ganar sus propios recursos y con ello independencia económica, además gracias a las redes sociales que son muy fuertes en este tipo de migrantes, es posible la creación de organizaciones que, como en el caso de las mujeres otomíes, garantiza mejores condiciones de vivienda aunque no es una generalidad. Aún vemos en las calles a mujeres indígenas en situaciones sumamente precarias que reafirman el pasado de despojo, empobrecimiento, marginación y exclusión hacia estos pueblos.

Me interesó trabajar la cuestión de la elaboración y venta de artesanías porque considero que esta actividad afirma su pertenencia a un pueblo indígena, revaloriza su identidad en un contexto hostil como es la ciudad y ante las reglamentaciones que impiden su venta ambulante y no dan opciones viables, se generan nuevos mecanismos de resistencia.

Como hemos visto, la presencia indígena en la ciudad de México se encuentra en todas partes. En los mercados, en las interminables obras de construcción en la ciudad, en casas de familias mestizas, en la Cámara de Diputados, en las prisiones, y entre todos los paisajes urbanos el más común y cotidiano, en las calles.

En este contexto de marginalidad hacia los pueblos indígenas en la ciudad, han surgido diversas organizaciones con el interés de exigir a las autoridades que reconozcan sus derechos como habitantes de la urbe mismas que han servido como redes de apoyo para conseguir que sus demandas sean escuchadas²⁴⁸. Todos estos lenguajes entran en el campo de lo simbólico y así formas tradicionalmente indígenas de relacionarse, de comunicarse, percibir y actuar, permanecen vivas en nuestros días validando formas de pensamiento diferentes a las que plantea occidente y los mismos pueblos denominan como “pensamiento descolonizado”.

Así la apuesta por una ciudad y una ciudadanía abierta a la aceptación de la diversidad y al respeto por lo ajeno es una constante que las mujeres indígenas intentan introducir en la urbe, que continúa excluyendo, silenciando y segregando lo que considera inferior, atrasado, elementos que se han relacionado históricamente con lo indígena. Por ello la lucha es constante.

La historia contada por las propias mujeres *ñahñö* que viven en la ciudad de México es importante por diversas razones, principalmente porque sus propuestas introducen nuevos espacios de análisis y reflexión.

En este sentido las representaciones del mundo apreciables por sus significados cualitativos más que cuantitativos que aquí presentamos son parte de un esfuerzo de hacer historia de las mujeres indígenas marginadas en la historia oficial, desentrañadas a veces por la academia y, no obstante, presentes en la cotidianidad y resistencia de los pueblos indígenas de México.

²⁴⁸Por ejemplo tenemos algunas de las registradas mas representativas en la ciudad: Asamblea de Migrantes Indígenas, Asociación de Escritores Indígenas, Movimiento de Artesanos Indígenas Zapatistas, Cooperativa Flor de Mazahua, Asociación de Inquilinos Mazahuas, Consejo Comunal Permanente de Santo Tomás y San Miguel Ajusco, Grupo Otomí, Organización de Traductores Intérpretes Interculturales y Gestores en Lenguas Indígenas, Red de abogadas y abogados por los derechos de los pueblos indígenas, Representación de Bienes Comunales de los nueve pueblos de Milpa Alta, Seminario de experiencias indígenas. Vid: www.redindigena.net/dirnac/df/html

BIBLIOGRAFÍA

- **Acha Juan**, *Los conceptos esenciales de las artes plásticas*, México, Ed. Coyoacán, 1993.
- **Aguilera, Carmen**, “Mixcoatl, dios patrón otomí” en *Estudios de cultura otopame*, núm. 5, IIA-UNAM, México.
- **Aguirre Rojas**, Carlos Antonio, *Walter Benjamin y las lecciones de una historia vista a contrapelo*, Chile, Centro de Estudios Manuel Enríquez: CEME, 2008.
- **Albertani Carlos**, “Los pueblos indígenas y la ciudad de México. Una aproximación” en *Política y cultura*, Num. 12, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, 1999.
- **Alva de Ixtlixóchitl de**, *Obras históricas de don Fernando Alva de Ixtlixochitl*, México, Secretaría de fomento, 1981.
- **Arango, Joaquín**, *La explicación teórica de las migraciones: luz y sombra*, Migración y desarrollo, num.1, octubre 2003.
- **Arango, Joaquín** “Las leyes de las migraciones de E. G. Ravenstein, cien años después”, *Revista española de investigaciones sociológicas*, no.32.
- **Arizpe, Lourdes**, *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las Marías*, México, SEP-SETENTAS, 1975.
- **Arizpe, Lourdes**, *Migración, etnicismo y cambio económico (un estudio sobre migrantes campesinos hacia la ciudad de México)*, México, El Colegio de México, 1978.
- **Barabas Aalicia M.**, *Diálogos con el territorio: simbolización sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México, ENAH, 2003.
- **Barrón, María Antonieta**, *Jornaleros Migrantes. Cuantos son y dónde están*, Ponencia a presentar en la mesa: “Migración Interna: conceptualización y criterios metodológicos para su medición”. En la “Jornada Nacional de Migración Interna y Género: Origen, Tránsito y Destino”, en Guanajuato, Gto.

- **Barrera Bassols, Oemichen, Cristina**, comp, *Migración y relaciones de género en México*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, GIMTRAP, 2000.
- **Bartolomé Miguel A**, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, INI-Siglo XXI, 1997.
- **Bernal Díaz del Castillo**, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Vol. 1, México, Porrúa, 1955.
- **Betancurt, Fray Agustín de**, *Teatro mexicano*, México, Porrúa, 1982
- **Bloch, March**, *Apología para la historia o el oficio del historiador*, México, FCE, 2001.
- **Bonfil Batalla, Guillermo**, *México Profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, México, 1994.
- **Bonfil, Paloma**, *Diagnóstico de la discriminación de mujeres indígenas*, México, p. 221.
- **Brambila Paz, Rosa**, coord., *Episodios novohispanos de la historia otomí*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, 2002.
- **Brambila Paz, Rosa**, coord., *Los otomíes en la mirada de Ángel Ma. De Garibay*, México, Instituto mexiquense de cultura, 2006.
- **Calderon de la Barca, Madame**, *La vida en México*, México, Porrúa, 1959.
- **Carrasco Pizano, Pedro**, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1979.
- **Casa y ciudad**, *Programa de mejoramiento de vivienda, formas de apropiación social*, México, 2003.
- **Catesllanos Guerrero Alicia** coord, *Nación, racismo e identidad*, México, Nuestro Tiempo, 1998.

- **CESOP**, Reporte Temático No. 2 sobre comercio ambulante., México, Cámara de Diputados, 2005. Disponible en www.diputados.gob.mx/cesop.
- **CONAPO**), *La situación demográfica de México 2000*, Consejo Nacional de Población, México, 2000.
- **Cosío Villegas Daniel** (coord.), *Historia General de México*, México, El Colegio de México, tomo IV , 1976.
- **De Acosta, Joseph**, *Historia natural y moral de las cosas de las Indias en que tratan las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales de ellas y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- **De Garay, Graciela** (coord), *La historia con micrófono*, México, Instituto Mora, 1994.
- **De la Serna, Juan Manuel**, (coord), *Pautas de convivencia étnica en la América Latina Colonial*, México, UNAM, 2005.
- **De Zavala, Silvio**, *Fuentes para la historia del trabajo en Méxco*, Elías Trabulse (ed.), México, El Colegio de México, 1988.
- **Días Polanco, Héctor**, Et. Al., *Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica*, México, Juan Pablos Editor, 1987.
- **Díaz Polanco Héctor**, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI, 2006.
- **Díaz Sarabia Epifanio**, *Ni Zi Shan Ma Chuma a. Los triquis de San Juan Copala. Breve historia y vida*, México, MC editores, 2007.
- **Durand Jorge, Douglas S. Masey**, *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*, Mexico, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2003.

- **El Códice de Huamantla**, Edición facsimilar y estudio de Carmen Aguilera, Gobierno del estado de Tlaxcala, México, 1984.
- **Espinoza Betty** (coordinadora), *Mundos de trabajo, pluralidad y transformaciones contemporáneas*, Quito, FLACSO, 2008.
- **Fournier Patricia y Vargas Sanders Rocío**, “En busca de los dueños del silencio: Cosmovisión y ADN antiguo de las poblaciones otomíes epiclásicas de la región de Tula” en *Estudios de cultura otopame*, núm 3, año 2002, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- **Galinier Jacques**, *Pueblos de la Sierra Madre, etnografía de la comunidad otomí*, INI/CEMCA, México, 1987.
- **Galinier Jacques**, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomís*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1990.
- **Galinier Jacques**, “Los dueños del silencio. La contribución del pensamiento otomí en la antropología de las religiones” en *Estudios de cultura otopame*, núm 1, año 1998, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- **Gerhard Peter**, “Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570” en *Historia Mexicana*, vol. XXVI, núm. 3, México 1977.
- **Gilly, Adolfo**, *Historia a contrapelo. Una constelación*, México, ERA, 2006.
- **Ginzburg, Carlo**, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, México, Oceano, 2008.
- **Gonzáles Casanova Pablo**, *La democracia en México*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2003.
- **González Cornejo Andrea Paula**, *Derechos humanos y migración de trabajadores agrícolas guatemaltecos a México*, Tesis para obtener el título de Licenciada en Estudios Latinoamericanos, UNAM. México, 2004.

- **González Cornejo, Andrea Paula**, *La discriminación que afecta a hijos e hijas de personas jornaleras agrícolas migrantes en México*, México, Consejo Nacional para Prevenir las Discriminaciones, 2009.
- **G. de Wiebe Susana y Rico María Elena**, “María por un día”, en *Contenido*, No. 148, México, Septiembre 1975.
- **González Obregón Luis**, *Las calles de la ciudad*, México, Porrúa, 2003.
- **Granados Alcántar José Aurelio**, *Las nuevas zonas de atracción de migrantes indígenas en México*, Investigaciones Geográficas, Boletín del Instituto de Geografía, UNAM, Núm. 58, 2005
- **Hernández Castillo, Aída** (coord.) *Historias a dos voces: Testimonios de Luchas y Resistencias de mujeres indígenas*, México, Serie Teoría Feminista, Instituto Michoacano de la mujer, 2006
- **Herrera Carassou, Roberto**, *La perspectiva teórica en el estudio de las migraciones*, México, S. XXI, 2006, p.187.
- **Hira de Gortari, Rabiela y Regina Hernández Franyuti**, *La ciudad de México y el Distrito Federal, una historia compartida*, México, DDF/Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora, 1988.
- **INEGI**, muestra del XII Censo General de Población y vivienda de 2000.
- **INEGI**, *La población indígena en México*, México, INEGI, 2004.
- **Informe sobre Desarrollo Humano de los pueblos Indígenas de México 2006**. Síntesis ejecutiva, Versión Electrónica, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, PNUD, 2006.
- **Jiménez Moreno, Wigberto**, “Orígen y significación del nombre otomí”, México, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Núm. III, 1939.

- **Kirchhoff, Paul**, “Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”, *Acta Americana*, vol. 1, núm. 1, 1943.
- **Lau Jaiven, Ana** “La historia oral: una alternativa para estudiar a las mujeres” en Graciela de Garay, (coord), *La historia con micrófono*, México, Instituto Mora, 1994.
- **Lamas, Martha**, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, UNAM, PORRÚA, 1997.
- **Lawrence, Ecker** “Términos de parentesco en Otomí, Tarasco, Náhuat y Maya”, *Memoria del XXVII Congreso Internacional de Americanistas*, México, 1939.
- **Lazcano Arce, Norma Juliana**, *El trabajo artesanal: Una estrategia de reproducción de los mazahuas en la ciudad de México*, Tesis de licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2004.
- **Lenkersdorf, Carlos**, *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*, México, Plaza y Valdés Editores, 2008.
- **León, Magdalena y Carmen Diana Deere** (editoras), *La mujer y la política agraria en América Latina*, Bogotá, Colombia, Siglo XXI, 1986
- **Liber Beatriz y Lydia Medina**, *Textiles otomíes. Catálogo de las colecciones etnográficas del Museo Nacional de Antropología*, INAH, México, 1991.
- **Lira Andrés**, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México, Tenochtitlán y Tlatelolco sus pueblos y barrios, 1821-1919*, México, El Colegio de México, 1983.
- **Lombardo Toledano, Vicente**, *El problema del indio*, México, Sep-Setentas, 1973.
- **López Austin, Alfredo**, *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM, 1989.
- **López Bárcenas Francisco, Espinoza Saucedo Guadalupe**, *Los derechos de los pueblos indígenas y el desarrollo rural*, México, CEDRSSA, 2007.

- **López Lujan, Leonardo y Manzanilla, Linda**, coords., *Atlas histórico de Mesoamérica*, México, Larousse, 1988.
- **López Austin Alfredo, López Luján, Leonardo**, *El pasado indígena*, México, F.C.E., 2001.
- **Lomnitz Adler, Larissa**, *Como sobreviven los marginados*, México, Siglo XXI editores, 1989.
- **Luces del otomí ó gramática del idioma que hablan los indios otomíes en la República Mexicana**, compuesta por un padre de la compañía de Jesús. Publicada por el Licenciado Eustaquio Buelna. México, 1893.
- **Martínez Montiel, Luz María**, coord. *Presencia africana en México*, México, CONACULTA, 1997.
- **Martínez, Ruiz Diana Tamara**, *La construcción de imaginarios en las identidades de migrantes otomíes en la ciudad de México*, Tesis de maestría en Antropología Social, México, CIESAS, 2003.
- **Medina, Andrés**, “La etnografía y la cuestión étnico nacional en nuestra América”, en *Cuadernos Americanos*, nueva época, núm. 43, enero-febrero.
- **Mejía, Lozada Diana Isabel**, *La artesanía de México. Historia, mutación y adaptación de un concepto*, México, El Colegio de Michoacán, 2004.
- **Mejía, Piñeiros María Consuelo y Sarmiento Silva Sergio**, *La Lucha indígena, un reto a la ortodoxia*, México, S. XXI, 2003.
- **Mestrier, Francis**, *Crisis agrícola y migración internacional en Veracruz*, México, UAM, 2004.
- **Moguel, Julio** (coord) *Historia de la cuestión agraria mexicana. La época de oro y el principio de la crisis de la agricultura mexicana, 1950-1970*, México, Siglo XXI editores, 1988

- **Mora Vázquez, Teresa**, coord. *Los pueblos originarios de la ciudad de México. Atlas etnográfico*, México, INAH, 1997.
- **Novelo Victoria**, *Las Artesanías en México*, México, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993.
- **Oehmichen Bazán Cristina**, *Espacio urbano y segregación étnica en la ciudad de México*, Papeles de población, abril-junio, número 28, Univesidad Autónoma del estado de México, Toluca, México, 2001.
- **Oehmichen Bazán Cristina**, *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*, México, UNAM-PUEG, 2005.
- **Pacheco Ladrón, Lourdes** “Mujeres indígenas, discriminación y usos y costumbres” en Paloma Bonfil, *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas*, México, CDI, 2003.
- **Questa Rebolledo Alessandro, Utrilla Sarmiento Beatriz**, *Los otomíes del norte del Estado de México y el sur de Querétaro*, México, Comisión nacional de Desarrollo de los pueblos Indígenas, 2006.
- **Rea Ángeles Patricia**, *Migración femenina indígena y su impacto sobre la identidad y las relaciones de género: el caso de las mujeres juchitecas en la ciudad de México*, Tesis de licenciatura en Etnología, México, Escuela Nacional de Antropología e historia, 2006.
- **Rebón Julián**, *Conflicto armado y desplazamiento de población. Chiapas 1994-1998*, México, Porrúa-FLACSO, 2001.
- **Reyes Retana, Óscar** (ed), *El Códice Huichapan*, Comentado por Alfonso Caso, Telecomunicaciones de México, 1992.
- **Rodríguez García, Ignacio**, “Mesoamérica, ese oscuro objeto de deseo” en *Dimensión Antropológica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Año 7, Vol. 19, mayo/Agosto, 2000.

- **Rodríguez-Shadow, María J.**, *La mujer azteca*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1991, p.78.
- **Sahagún, Fray Bernardino de**, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1999.
- **Sartorius, Carl Christian**, *México, paisajes y bosquejos populares. México y los mexicanos*, México, Centro de Estudios de Historia de México, 1988.
- **Scott, James**, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, ERA, 2004.
- **SEDESOL**, *Talleres de capacitación para mujeres campesinas indígenas*, México, Mujeres en solidaridad, 1970.
- **SEDESOL, CONAPO, INEGI**, *Delimitaciones de las zonas Metropolitanas de México*, México, Secretaría de Desarrollo Social, Consejo Nacional de Población, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 2004.
- **Serguey, Gruzinski**, *La ciudad de México, una historia*, México, FCE, 2004.
- **Sin Fronteras**, Año X, No. 17, Oficina de Derechos Humanos de la Casa del Migrante, P. Ademar Barilli C.S. Director, 2008.
- **Soriano Hernández, Silvia**, *Los indígenas y su caminar por la autonomía*, México, EON-UNAM, 2009.
- **Soriano Hernández, Silvia**, *Mujeres y guerra en Guatemala y Chiapas*, México, UNAM, 2006.
- **Soriano Hernández, Silvia** *El uso de la palabra como una forma de resistencia en mujeres indígenas*, disponible en : www.defensahumanidad.cu/bajar.php?.
- **Soustelle, Jaques**, *La familia otomí-pame del México Central*, México, CEMA/FCE, 1993.

- **Sub Comandante Insurgente Marcos**, *7 piezas sueltas del rompecabezas mundial. (El neoliberalismo como rompecabezas, la inútil unidad mundial que fragmenta y destruye naciones)*, en http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1997/1997_06_b.htm
- **Tutino, John**, “Comunidad, independencia y nación: las participaciones populares en la historia de México, Guatemala y Perú” en L. Reina (coord), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2000.
- **Valencia, Rojas, Alberto**, *La migración indígena en las ciudades. Estado de desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México*. Serie migración indígena. PUND-INI, México, 2000.
- **Weitlaner, Roberto**, “Los pueblos no nahuas en la Historia Tolteca y el grupo lingüístico Macro otomanque”, México, *Revista Mexicana de estudios Antropológicos*, Núm., V, 1941.
- **Wright, Carr, David Charles**, “El papel de los otomíes en las culturas del altiplano central: 5000 a.C.-1650 d.C.” en *Relaciones, estudios de historia y sociedad*, núm. 72, El Colegio de Michoacán, otoño de 1997.

Artículos de periódico:

- **Archundia Mónica**, “Entregan casas a indígenas”, EL UNIVERSAL, Domingo 19 de octubre del 2003, www.eluniversal.com.mx
- **Escobar Ledesma Agustín**, “Extranjeros en su tierra. Mexquititlán” en *La jornada semanal*, 12 de noviembre del 2000.
- **Vargas Ángel y Rodríguez, Ana Mónica**, “Artesanos de BC y San Andrés Larráinzar reciben el galardón en tradiciones populares” en *La jornada de enmedio*, México D.F., jueves 25 de noviembre de 2010, Año 27, Número 9442, p. 4a

Sitios de internet:

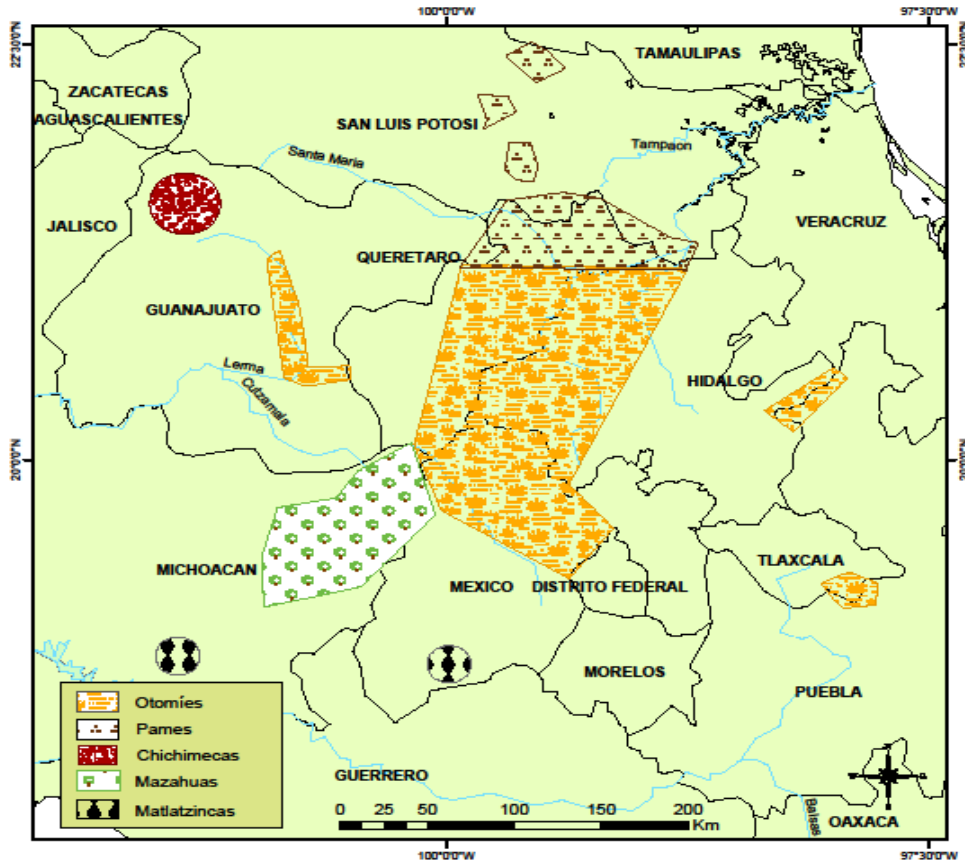
- www.colmex.mx/info_gen/historia
- www.ciepac.org
- www.diputados.gob.mx/cesop.
- www.eluniversal.com.mx
- <http://enlacezapatista.ezln.org.mx>
- www.lajornada.unam.mx
- <http://portal.unesco.org/>
- <http://kinal.laneta.apc.org/kinal.htm>
- <http://laflordexochis.org/historia>
- www.redindigena.net/dirnac/df/html
- <http://ierd.prd.org.mx/coyuntura93/up.htm>

ANEXO

Mapas y cuadros

Mapa 1

DISTRIBUCIÓN DE LAS LENGUAS OTOPAMES



Elaboración propia con los datos de Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del México Central*, México, CEMA/FCE, 1993 y Noemí Quezada, “Los grupos otomianos” en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján, *Atlas Histórico de Mesoamérica*, México, Larouse, 1988

MAPA 2
LA CUENCA DE MÉXICO



Elaboración propia a partir de los datos de Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, México, FCE, 2001

MAPA 3

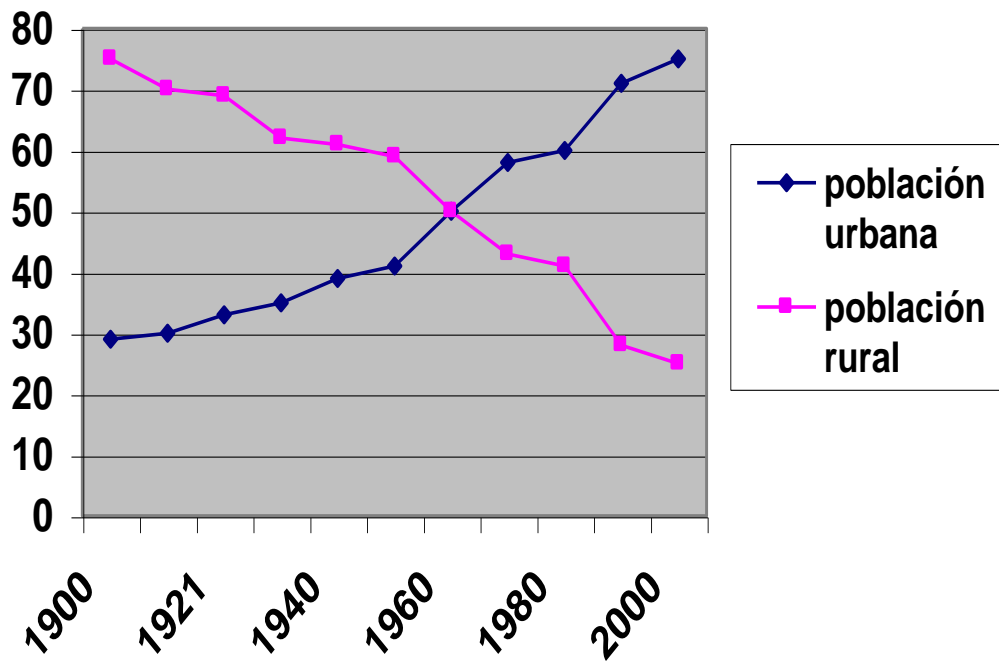
Santiago Mexquititlán, Querétaro



ASPECTOS DEMOGRÁFICOS

GRÁFICA 1

Población rural y población urbana 1900-2000



Dirección General de estudios y publicaciones de la Procuraduría Agraria, con datos del INEGI

CUADRO 1

**Delegaciones políticas con mayor presencia indígena en la Ciudad de México
1970-2000**

Delegación	1970	1990	2000
Iztapalapa	4,032	22,242	41,319
G. A. Madero	9,562	13,743	20,757
Coyoacán	3,981	9,341	13,065
Tlalpan	1,168	7,567	13,578
Álvaro Obregón	3,481	8,341	12,297
Cuauhtémoc		9,677	11,357
Xochimilco	1,055	4,447	11,093
Iztacalco	4,530	4,834	6,622
Benito Juárez		6,521	6,426
Miguel Hidalgo		6,111	6,418
Azcapotzalco	3,782	4,443	5,953

Elaboración propia con los datos del Censo de población del INEGI de 1970, 1990 y 2000.