



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS / INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
ANTROPOLÓGICAS / INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

**MIGRACIÓN DOCUMENTADA E INDOCUMENTADA:**  
LOS IMPACTOS DE LA AUSENCIA MASCULINA EN DOS COMUNIDADES OTOMÍES DE  
LA SIERRA OTOMÍ-TEPEHUA

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:  
DANIELA HUBER

DRA. CRISTINA OEHMICHEN BAZÁN  
DIRECTORA DE LA TESIS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS  
DRA. SARA MARÍA LARA FLORES  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES  
DRA. MARÍA DE LOURDES BÁEZ CUBERO  
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

CIUDAD DE MÉXICO - OCTUBRE DE 2017



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.

## Agradecimientos

Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México haber apoyado la realización de mi proyecto. De igual manera, al Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM por brindarme el conocimiento de sus investigadores y las instalaciones necesarias para el desarrollo de un proyecto investigativo, y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por el apoyo económico durante los cuatro años de estudios.

Estoy muy agradecida asimismo con mi comité tutorial, constituido por laS doctoraS Cristina Oehmichen Bazán, Sara María Lara Flores y Lourdes Báez Cubero, quienes nunca han dejado de guiarme y siempre me han compartido sus amplios conocimientos. Así que gracias Cristina, por la paciencia que me has tenido. Mismamente, les agradezco a mis sinodales, las doctoras Ana María Salazar Peralta y Citlali Quecha Reyna, la atenta revisión de mi tesis y los comentarios útiles.

Gracias al Dr. Víctor Cuchí por su meticulosa labor de corregir este texto.

Sobre todo, muchas gracias a la gente de Tenango de Doria, San Nicolás y San Pablo el Grande. En especial, la licenciada Martha Ramírez del CCDI Tenango de Doria, quien nunca cesó de proporcionarnos con todo el material que requeríamos para el trabajo etnográfico y quien se ha convertido en una gran amiga. Gracias a don Braulio y doña Mari por haber sido unos caseros muy especiales. Gracias a Jaciel, don Celso, doña Cándida, doña Longina, doña Nachita, Paulina y don Lázaro por sus espectaculares testimonios, por su paciencia, por su rigor y sobre todo por su cariño excepcional.

Gracias a mis compañeros, Danny, David y Gaby. Danny, tu diplomacia siempre fue una gran guía para el difícil trabajo etnográfico. Gaby, las charlas contigo siempre llenas de inspiración. David, gracias por tanto trabajo de campo juntos. Eres la única persona con la que he compartido una caída de rayo cuando hacíamos trabajo de campo.

Gracias a mi jefe, Martin Behn de ADVIA GmbH, por su confianza en mi proyecto. Sin su generosidad durante los últimos meses, esto no hubiese sido factible.

Gracias también a Katja y Markus por su apoyo incondicional en todos estos años “mexicanos”. ¡Gracias por haberse convertido en mi familia postiza!

Chantal y Katja: por las porras y la paciencia, por estar siempre a la escucha y por el buen humor en tiempos de tormenta.

A la familia López Leriche por su hospitalidad y su cariño excepcional en estos últimos meses: ¡Muchas gracias Irma, Arturo, Gaby, Jorge y Omar!

Gracias infinitas a quién me dio aquel pequeño gran impulso que en tanto tiempo me hacía tanta falta...

Y finalmente: ¡gracias, mamá y papá, por todo!

# Índice

Introducción .....	5
1. El entrelazamiento de género, clase y etnia .....	20
1.1 La búsqueda analítica por el elemento opresor: algunos aportes antropológicos.....	23
1.2 Deconstruyendo las jerarquías establecidas.....	31
1.3 Hacia “lo local” en los estudios de género: feminismos del Sur .....	41
1.4 Sobre la importancia de la relatividad en los estudios de género .....	46
2. El papel de San Nicolás y San Pablo el Grande en la historia del estado de Hidalgo .....	51
2.1. La época prehispánica y la Conquista.....	54
2.2 La Independencia y la época de la Revolución.....	59
2.3 La relación entre San Nicolás y San Pablo en la época posrevolucionaria.....	64
2.4 El tardío siglo XX en San Pablo y San Nicolás .....	68
3. San Nicolás y San Pablo el Grande. Una etnografía .....	74
3.1 San Nicolás .....	77
3.1.1 Organización social y relaciones de género en San Nicolás .....	80
3.1.2 Pentecostalismo en San Nicolás.....	85
3.1.3 Estructuras económicas en San Nicolás .....	93
3.2 San Pablo el Grande .....	99
3.2.1 organización social y relaciones de género en San Pablo el Grande.....	101
3.2.2 Catolicismo rural en San Pablo .....	107
3.2.3 Estructuras económicas en San Pablo.....	116
4. La migración en San Nicolás y San Pablo el Grande .....	122
4.1 Teorías transnacionales y el estatus del “outsider within” de los migrantes internacionales .	128
4.2 Migración transnacional en San Nicolás .....	135
4.2.1 El establecimiento de los circuitos migratorios transnacionales en San Nicolás.....	135
4.2.2 Migración transnacional y economía pentecostal en San Nicolás .....	141
4.3 Emigración masculina en San Pablo el Grande .....	147
4.3.1 La historia migratoria de San Pablo.....	147
4.3.2 Migración de doble ausencia y economía redistributiva en San Pablo.....	151
5. La (re-)organización de las unidades domésticas ante la ausencia masculina.....	162
5.1 Antecedentes .....	164

5.2	Contemplaciones teóricas sobre los diferentes tipos de ausencia .....	169
5.2.1	Tipos de ausencia .....	169
5.2.2	Como la ausencia repercute en las concepciones de género .....	173
5.3	San Nicolás y los ausentes heroicos .....	176
5.3.1	Formas de ausencia en San Nicolás y cómo se viven .....	177
5.3.2	Como la ausencia temporal impacta en la distribución de roles y responsabilidades.....	183
5.4	San Pablo y el empoderamiento femenino a través de la ausencia .....	190
5.4.1	Formas de ausencia y como se viven .....	191
5.4.2	Como la ausencia definitiva impacta en la distribución de roles y responsabilidades .....	198
	Conclusiones.....	204
	Epílogo: Una mirada hacia el futuro.....	216
	Bibliografía.....	218

# Introducción

## *Antecedentes*

Desde que el mundo se dividió en Hemisferio Norte y Hemisferio Sur durante la Época Colonial, las interacciones humanas se suelen expresar por medio de relaciones de poder en distintos niveles, ahora más que antes. Desafortunadamente, en el transcurso de la historia humana, el término “poder” ha sido tremendamente malinterpretado por los detentores de aquél y lo han glosado a su propio beneficio. Conforme se volviera más exitoso el concepto del capitalismo en el mundo occidental, el poder se igualó a la potencia económica, lo cual tuvo como consecuencia la categorización del globo en un primer mundo y un tercer mundo. De ahí en adelante el desarrollo a través de la distribución del poder se ha llevado a cabo exclusivamente en el Hemisferio Norte, minusvalorando y oprimiendo a aquellos conjuntos sociales que no cuenten con la misma potencia económica.

Una de las consecuencias de la expansión del capital y la globalización del mundo, tanto en la República Mexicana como en todo llamado Hemisferio Sur, fue que se establecieron nuevas reglas laborales y se distorsionaron los fundamentos materiales, culturales y geográficas (Roux, 2007). En un mundo que se globaliza a toda velocidad, y donde las fronteras geográficas ya no necesariamente restringen las pautas socio-culturales de una comunidad a su territorio geográficamente marcado, se ha vuelto indispensable reformular las leyes de convivencia, las estructuras sociales y el ámbito individual de los miembros de las comunidades rurales, ya que éstas se encuentran cada vez más bajo la influencia del mundo metropolitano, un mundo capitalista e individualista.

Las comunidades rurales en México —frente a las políticas neoliberales que se han instrumentado a partir de la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) con Estados Unidos y Canadá, en vigor desde el 1 de enero de 1994 (TLC)—<sup>1</sup> han perdido cada vez más su pilar de subsistencia económica, la agricultura. Han sido obligadas a tratar de incorporarse a los mecanismos del capitalismo occidental, buscando

---

<sup>1</sup> El 17 de diciembre de 1992 México entró al acuerdo entre el presidente americano George W. Bush y el primer ministro canadiense Brian Mulroney sobre el libre negocio de bienes y capital entre los tres países norteamericanos.

empleo como jornaleros agrícolas o como obreros no calificados. La migración interna e internacional se ha vuelto en una opción atractiva para la población rural mexicana que busca su subsistencia. A partir de la década de 1990 la emigración hacia Estados Unidos creció como nunca antes. A diferencia de los años anteriores, a partir de entonces comenzó a observarse la migración masiva de mujeres, ahora no sólo para acompañar al padre o al esposo, sino para contar con empleo. Además de la incorporación de las mujeres, en la década de 1990 los lugares de origen de los migrantes se ampliaron y se diversificaron. Regiones que antes no estaban integradas a la migración, se integraron. Durante el trienio de 2000 a 2003 la pérdida de población nacional llegó a 390 000 personas en total, lo cual establece a México como tercer país expulsor de migrantes a nivel global, superado sólo por China y la República Democrática del Congo (Ariza y Portes, 2010: 13).

El desplazamiento de millones de personas de un lugar a otro acarrea muchas consecuencias. En el caso de la migración de mexicanos a Estados Unidos, se siguió una política de cierre y militarización de la frontera. El hecho de que hoy día se nos haga más fácil cruzar fronteras nacionales o étnicas y adquirir influencias socio-culturales ajenas de cualquier tipo, sin duda conlleva problemas y conflictos a nivel personal y comunitario en cuanto a las estructuras políticas y sociales, por un lado, y la situación económica, por otro. Asimismo, algunos escogimos la situación migratoria por nuestra propia voluntad, con el propósito de incorporarnos a una comunidad diferente a la nuestra, en pos de ampliar nuestro panorama personal y “conocer nuevos horizontes”.

Pero no es necesario destacar que la gran mayoría de los migrantes, sobre todo los del antes llamado Tercer Mundo, no ha escogido vivir en otra ciudad u otro país, sino que han sido obligados a tomar esta decisión por dinámicas ajenas y, de esta manera, su *modus vivendi* tradicional ha enfrentado fuertes modificaciones y distorsiones a nivel comunitario, familiar y personal. Todo tipo de migración automáticamente se tiene que ligar con el concepto de la ausencia. En los lugares receptores, están ausentes la familia del migrante que se va solo, sus amigos, las tradiciones, la cotidianidad interiorizada y aprendida durante toda la vida, etcétera. En diversos casos se encuentra, pues, en una situación de no pertenencia. Pero en los lugares de origen también se nota la ausencia del esposo, del padre, del hijo, del hermano en todos los niveles de la vida cotidiana.

Abdelmalek Sayad (1999) considera, por tanto, la situación migratoria como doble ausencia: el migrante como el “otro” desplazado de su comunidad de origen, sin lugar en el país receptor, e inclasificable a su retorno al hogar, porque a menudo ya no es de aquí ni de allá. La dificultad de la ausencia del varón migrante puede repercutir a menudo en el bienestar emocional y físico de las esposas abandonadas, ya que la situación desacostumbrada de tener que asumir nuevas responsabilidades causa suma tensión psicológica en las mujeres, que López Castro (2007) denomina “síndrome de Penélope”.

André Quesnel *et al* (2004) comparan la situación de ausencia masculina ocasionada por las dinámicas migratorias con un archipiélago espacial, dentro del cual se pueden desarrollar nuevos tipos de organización social y relaciones familiares que se vinculan a las diversas formas de coordinación y acción colectiva, como, por ejemplo, la correspondencia entre la ausencia y la presencia: el ausente se hace presente a través de llamadas telefónicas, mensajes, fotos o videos compartidos, etcétera. Pero además, su poder se hace presente a través de la amplia red de parientes que compelen a las mujeres a reproducir sus roles de género. Ante la ausencia del marido, la suegra y los demás parientes de éste, ejercen una estrecha vigilancia de tal suerte que el ausente está presente simbólicamente en frecuentes ocasiones (Barrera y Oehmichen 2000).

En esta tesis se analizan los procesos migratorios de dos comunidades otomías del estado de Hidalgo: San Nicolás y San Pablo el Grande. Estas comunidades se integraron a la migración internacional durante la década de 1960. La migración, básicamente masculina, dejó en la comunidad a un número elevado de mujeres solas, que, ante la ausencia de sus esposos, asumieron nuevas y variadas responsabilidades que antes estaban en manos de los varones. Se pretende examinar si la ausencia masculina que se debe a la migración internacional y nacional, impacta en las relaciones de género, definidas como parte de un conjunto de relaciones de poder. ¿De qué manera se representan las posibles modificaciones en las comunidades de San Nicolás y San Pablo el Grande y por qué?

Generalmente, la interacción humana se basa en la desigual distribución de poder, el cual se establece, en primer plano, a través de una matriz de interacción de las categorías de género, clase y etnia, a la cual se pueden añadir otras categorías, como,



por ejemplo, la pertenencia religiosa o la orientación sexual o la edad. De acuerdo con las diferentes categorías que asume un individuo, se establece su posición dentro de las jerarquías sociales, y se les asignan los roles que de acuerdo con dicha categorización habrán de asumir. Las relaciones de poder como resultado del entrelazamiento de las relaciones de género, clase y etnia se materializan en la división sexual del trabajo y en el acceso diferencial a los recursos, entre ellos, al capital simbólico. Quiero hacer hincapié en la importancia del estudio de las relaciones a favor del enfoque hacia el actor individual. De acuerdo con Strathern (1988), el dilema de la antropología occidental es que se concentra demasiado en los actores, en vez de encauzar la atención a las relaciones, lo cual podría ejemplificar adecuadamente qué es, por ejemplo, la perspectiva femenina sobre las relaciones sociales sin caer en la trampa de universalizar nuestro propio punto de vista. Nuestra identidad no se define exclusivamente a través de nuestra personalidad, nuestro aspecto físico o la condición genérica. Más bien, como actores sociales asumimos diferentes roles en diferentes contextos, y de esta manera nuestra identidad siempre se define a través de las diferentes relaciones sociales que mantenemos.

Los cambios en la estructura de las relaciones sociales siempre corresponden a cambios en las representaciones de poder, pero la dirección del cambio no necesariamente tiene que expresarse en un solo sentido (Scott, 1986: 1067). Las relaciones de género entre los otomíes serranos se transforman a partir de dos variables: la migración y el cambio religioso. Esta modificación no necesariamente va en un solo sentido, ya que el cambio no siempre implica la “liberación” de los oprimidos. Sin embargo, surgen aspectos en las relaciones sociales que permiten que las mujeres otomíes ocupen ciertos espacios de poder que antes pertenecían a los hombres.

### *El proyecto y su eje central*

Esta investigación la llevé a cabo entre los otomíes del municipio de Tenango de Doria en la región de la Sierra Otomí Tepehua. “Otomí” es una palabra de origen nahua, la cual originalmente tenía una connotación despectiva hacia los hablantes de este idioma. Actualmente, para hacer referencia a la pertenencia socio-cultural, en los círculos

académicos se utiliza el término náhuatl, mientras que en el ámbito lingüístico el dialecto del Valle del Mezquital se denomina [hñä'hñu] y el de la Sierra [nyu'hu]. Ambos términos significan “el que habla con la nariz” en español: el otomí es un idioma nasal.<sup>2</sup>

Los [nyu'hu] de la Sierra Otomí-Tepehua viven en regiones geográficamente muy distintas y tienen una diversidad cultural enorme. El elemento que une a los habitantes de toda la región es la falta de oportunidades económicas, a la cual desde mediados del siglo XX la gente del municipio de Tenango ha reaccionado con un considerable éxodo rural. Se nota que, en la actualidad, las comunidades de San Nicolás y San Pablo el Grande son las expulsoras más grandes de migrantes internacionales en la región Otomí-Tepehua. Esta modificación de la vida comunitaria tradicional ha de tener considerables impactos en las estructuras sociales de ambas comunidades, sobre todo en las relaciones de género a nivel familiar y comunitario. Por ello, en un primer paso será de interés conocer y analizar las diferencias y similitudes en los procesos migratorios en ambas comunidades. ¿Cuáles son los lugares receptores y a qué tipo de empleos y redes sociales acceden los migrantes de San Nicolás y San Pablo en los lugares de destino? Asimismo, se requieren conocer las formas y la duración de la migración internacional: ¿se presenta la migración masculina como un circuito en el sentido clásico de Roger Royse (1991), o es, más bien, un éxodo de no retorno? ¿Cuál es el impacto de la presencia o la ausencia de la documentación migratoria legal en las formas y la duración de la migración? Y ¿cuáles son los objetivos simbólicos que asumen los hombres en su estancia migratoria y cuál es el papel que desempeña su respectiva pertenencia religiosa en este contexto?

En un segundo paso será de interés conocer y analizar cómo se establecen las relaciones de género en los dos pueblos, tomando como punto de partida la ausencia masculina. Me focalizaré, por un lado, en el impacto de dicha ausencia a nivel comunitario: ¿cuáles son las repercusiones tanto en el ámbito socio-político como en el

---

<sup>2</sup> Estoy consciente de la connotación peyorativa de la palabra “otomí”. También estoy consciente que la misma gente indígena prefiere autodenominarse con el término de su respectivo dialecto. Por ello espero que los lectores me perdonen el seguido uso del término “otomí” para hacer referencia a la gente de la Sierra Otomí-Tepehua. Esto no se debe exclusivamente por razones prácticas, ya que la palabra “otomí” en el contexto antropológico es más reconocida que la palabra [nyu'hu]. A lo largo del libro se intercambiarán ambos términos de vez en cuando, pero siempre se referirán al mismo grupo étnico.

sistema ceremonial de ambas comunidades? Por otro lado, abordaré las modificaciones que han surgido en las unidades domésticas: ¿cómo se distribuye el poder entre los esposos ante la ausencia masculina? ¿Todavía se sostiene la tradicional distribución sexual de trabajo y cuáles son las diferentes estrategias económicas para el mantenimiento de las unidades domésticas con trasfondo migratorio?

El fenómeno migratorio y las implicaciones de éste a nivel socio-cultural en las comunidades [nyu'hu] ha sido ignorado tanto por el gobierno estatal como por la academia mexicana e internacional. Ésta es la mayor razón por la cual escogí la Sierra Otomí-Tepehua como lugar de estudio.

Mi primera estadía en la Sierra fue en 2004 cuando realicé un estudio sobre las relaciones de parentesco en una comunidad del municipio de Huehuetla. Desde aquel entonces he estado fascinada ante el apego de los otomíes hacia sus tradiciones, la creatividad que demuestran en la búsqueda de nuevas estrategias socio-económicas de supervivencia, y la paciencia y el humor que despliegan ante la desesperante negligencia de los gobiernos estatales y federales, el descuido de organizaciones particulares, el racismo de la población mestiza de la zona, y la eterna pobreza de la cual al parecer no hay salida.

Sin embargo, hay que hacer énfasis en la escasez de trabajos actuales sobre el área de la organización social en la región. Se cuenta con un amplio *corpus* de datos etnográficos relacionados con la cosmovisión, la ritualidad y el calendario festivo de los [nyu'hu] serranos,<sup>3</sup> pero hasta la fecha no se han estudiado las dinámicas migratorias en esta zona desde hace ya casi seis décadas. Y esto a pesar de que la migración internacional ya no es un fenómeno exótico entre los otomíes de la Sierra Hidalguense, sino que se ha convertido en realidad cotidiana para toda la gente.

Debo reconocer que, al comenzar la presente investigación, mi objetivo era el análisis de un fenómeno socio-cultural claramente definido en un marco geográfico precisamente establecido: quería investigar sobre la influencia de la migración masculina en las relaciones de género en San Nicolás. Pero de repente resultó que no había

---

<sup>3</sup> Véase, por ejemplo, Galinier (1990), Dow (2001, 2005), Báez y Garrett (2009).

contemplado un factor fundamental: la mayoría de la población de San Nicolás es de creencia pentecostal, al mismo tiempo que la mayor parte de las migrantes transnacionales de esta comunidad cuenta con documentos de residencia en Estados Unidos. No podía ignorar la relación entre las pautas religiosas y las formas migratorias, considerando que, en primera, la mayoría de los migrantes mexicanos en el país vecino son indocumentados, y que, en segundo lugar, el catolicismo es la religión prevaleciente en la República Mexicana. Pues, me vi obligada a adoptar medidas.

De esta manera, amplí el marco geográfico e incluí en mi trabajo al pueblo vecino, San Pablo el Grande, de creencia católica. Cambié mi método de investigación de una etnografía clásica hacia un estudio comparativo. En este contexto es de suma importancia hacer hincapié en el hecho de que se trata de dos comunidades geográficamente muy cercanas, que durante siglos fueron hermanas, compartieron las mismas circunstancias económicas, las mismas pautas culturales y religiosas, y el mismo idioma. A partir de un cierto punto en la historia de la región empezaron a dividirse en cuanto a su cultura, su situación económica y su organización social. Se puede identificar el arribo del pentecostalismo como decisivo para esta ruptura. Era importante incluir las pautas religiosas al marco de referencia de mi trabajo y por ello se considera el género, pues, como la columna vertebral de este proyecto, mientras que las formas migratorias y las respectivas pautas religiosas funcionan como factores modificadores a nivel horizontal.

Pero ¿por qué tanta insistencia en el género? Para ello hay que estar consciente de un aspecto fundamental para toda interacción humana: en primera, el género es el elemento constituyente de todas las negociaciones sociales y, en segunda, representa la forma primaria de cualquier relación de poder (Scott 1986). Consecuentemente, es la expresión del poder. Es decir, no existe ningún tipo de interacción humana sin la presencia del género.<sup>4</sup> El poder, por otro lado, *sui generis*, siempre se distribuye de manera desigual, que no necesariamente tiene que ser unidireccional. De acuerdo con Wolf, el poder es inherente en cada persona, se expresa en las relaciones sociales, y regula los contextos sociales (Wolf 2001: 20). Esto quiere decir que las proporciones de poder en un conjunto social o en una relación social pueden ser modificadas bajo

---

<sup>4</sup> Marilyn Strathern argumenta que ninguna sociedad se puede construir independientemente de las relaciones de género (1988: 32).

diferentes circunstancias espaciales, temporales o estructurales. Ahora, las relaciones de género no son otra cosa que relaciones de poder, y lo que me preocupa, como mujer con cierto trasfondo socio-cultural y como antropóloga a la vez, es la manera cómo se suele abarcar el tema del género en la academia internacional de las ciencias sociales.

Muchas investigadoras feministas han confundido la categoría del género con la opresión femenina por el discurso patriarcal en la mayoría de las sociedades occidentales. Basándose exclusivamente en el principio de la alteridad que estableció Simone de Beauvoir (1949), sobre todo las investigadoras latinoamericanas descuidaron del enfoque de la etnicidad y la pertenencia clasista, las cuales forzosamente deben ser consideradas cuando se habla del género en regiones fuera de las fronteras europeas y norteamericanas, fuera del discurso blanco-occidental. Partieron de hipótesis equivocadas por dos razones: primero, no tomaron en cuenta el carácter relacional del fenómeno “género” y no incluyeron en su discusión las construcciones masculinas en relación con las femeninas. Segundo, descuidaron de la relatividad de estas relaciones genéricas. En algún momento, se había detectado una opresión femenina a nivel universal. Sin embargo, no podemos asumir que, en diferentes lugares en distintos contextos culturales, aquella opresión siempre se percibe de manera igual porque la motivación de las relaciones entre hombres y mujeres es inherente en la existencia separada de las mismas categorías sociales de los distintos grupos (Strathern, 1988: 26).

Las académicas pertenecientes a la corriente del *Black Feminism*<sup>5</sup> fueron las primeras en reclamar que para acabar con la opresión femenina no era suficiente terminar con el discurso hegemónico patriarcal. Establecieron las grandes diferencias entre ser mujer “blanca” y ser mujer perteneciente a un grupo étnico. Por tanto, constatan que es implícito considerar el entrelazamiento de las categorías de género, clase y etnia<sup>6</sup> para

---

<sup>5</sup> El *Black Feminism* surgió entre intelectuales afroamericanas en los años 70 del siglo pasado junto con los demás *Civil Rights Movements* como corriente teórica en los estudios de letras y se empezó a aplicar para las investigaciones históricas poco tiempo después. Sus representantes de mayor influencia son bell hooks, Alice Walker y Audre Lorde.

<sup>6</sup> En realidad, las representantes del *Black Feminism* se referían al entrelazamiento de los conceptos de género, clase y raza. Sin embargo, el término “raza” es problemático por varias razones: en primera causa malestar ético en la consciencia de la autora— que es de origen alemán. En segunda, en las investigaciones antropológicas y sociológicas, la expresión tradicionalmente se usaba para destacar la perspectiva desde afuera (*etic*). Pero como el presente trabajo pretende de dar un vistazo hacia las relaciones sociales otomías desde adentro (*emic*), de ahora en adelante se sustituirá el término “raza” por “etnia”.

entender las circunstancias sociales de mujeres pertenecientes a grupos minoritarios. Para el caso de México, en palabras de Frida Gorbach (2008), habrá que optar por el género como una realidad social dentro de un contexto determinado, en vez de buscar el significado de lo femenino a través de un discurso eurocentrista. El mismo tenor local también se refleja en la compilación de Sylvia Chant con Nikki Craske (2007), quienes apuntan la ironía de que las mujeres latinoamericanas conocieran una imagen internacional de sí mismas en cuya construcción no había espacio para su propia participación (*op cit.* 44).

Por esto quisiera hacer énfasis en la difícil búsqueda del equilibrio entre la subjetividad y la realidad que cada antropólogo tiene que enfrentar. En palabras de Wagner (1981), la realidad no es otra cosa que una invención necesaria a nivel individual. Por tanto, a menudo la teoría antropológica tiende a olvidar que lo que se considera como punto de vista exterior —respectivamente objetivo— del investigador, en algún momento fue creado por él mismo desde su interior. Entonces, en el afán de llegar a resultados concretos, no se puede olvidar que aquellos son un constructo socio-cultural igual que los fenómenos que se encuentran bajo análisis. Tal vez uno se puede acercar a la “realidad indígena”, pero nunca se puede estar seguro si ésta se refleje al cien por ciento en el trabajo antropológico. Bajo estas condiciones, pues, a lo largo de las presentes páginas llegaré a conclusiones válidas exclusivamente para las comunidades de San Nicolás y San Pablo el Grande.

### *Metodología*

En pos de llegar a resultados en el análisis comparativo, me basé primordialmente en el clásico trabajo de campo. Dividí varias estancias de campo en el periodo de 2009 a 2011 en dos fases estratégicas. Primero, llevé a cabo la investigación en San Nicolás, después me trasladé a San Pablo el Grande, teniendo a la mano el mismo repertorio de preguntas e inquietudes para ambas comunidades. Distinguí entre cuatro temas generales para los cuales escogí diferentes grupos focales de informantes y distintas herramientas etnográficas. En un inicio levanté los datos importantes sobre la organización social, las estructuras económicas y las pautas religiosas, aprovechando de la investigación

participante y levantando preguntas abiertas de interés general. Para obtener los datos cuantitativos acerca de las tasas de población, la cantidad y el estatus de los migrantes, cuestiones ambientales y de infraestructura, así como otras cifras de interés antropológico, me basé en los censos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2010), de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CCDI Tenango de Doria, 2006), del censo de la clínica rural del Instituto Mexicano del Seguro Social en San Nicolás (IMSS, 2009) y del catálogo de localidades de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL, 2010).

En un segundo paso me enfoqué en la historia reciente, que a la vez unió y separó a ambos pueblos. Para ello me basé en informantes del ámbito político, por un lado, y, por otro, en los vecinos de mayor edad y vasto conocimiento histórico. Este mismo círculo de informantes en San Pablo me brindó los datos sobre las concepciones rituales y religiosas prevalecientes en aquella comunidad, mientras que tuve que formar un nuevo grupo focal de integrantes del templo pentecostal y la iglesia adventista en San Nicolás, con el fin de levantar los testimonios acerca de la conversión religiosa. Todas las pláticas sobre los primeros dos temas fueron analizadas a profundidad, grabadas y transcritas por mí. Consecuentemente, soy la responsable de la comprobación del contenido de las citas etnográficas que aparecen a lo largo de este trabajo.

El tercer paso consistió en obtener testimonios sobre las condiciones de vida de las esposas de migrantes en las dos comunidades. Distinguí entre dos grupos de mujeres, basándome en la edad de ellas y la antigüedad de su matrimonio. Debido a la delicadez del tema, me vi obligada a abstenerme de las herramientas clásicas del etnógrafo, ya que en la mayoría de los casos se trataba de pláticas basadas en la confianza mutua. Sobre todo, en San Pablo, entre las esposas abandonadas a poco tiempo de matrimonio prevalecía el deseo de una plática informal sin ningún tipo de testimonio comprobable, porque por lo general eran las que más sufrían socialmente el abandono masculino, y aún no han encontrado la manera cómo negociar entre las prescripciones sociales y su propio bienestar. Traté de redactar el contenido de estas conversaciones lo más sinceramente posible en el diario de campo durante los periodos de tiempo que se me presentaron en el pueblo. Aparte, dejé que algunas mujeres de este grupo elaborara sus genealogías y me concentré en la historia migratoria de sus familias:

¿quiénes fueron, ¿cuándo y por cuánto tiempo se fueron y por cuáles razones? Durante mis estancias de campo se elaboraron cinco genealogías en San Nicolás y cuatro en San Pablo el Grande.

A lo largo de la investigación etnográfica surgió que en ambos pueblos la gran mayoría de las esposas de migrantes se ha aprovechado de la artesanía tradicional de la región como herramienta económica para mantener la familia ante la ausencia del marido. Por tanto, abrí el cuarto tema etnográfico, el cual abarca la historia y las estructuras de los talleres artesanos que se han formado en los últimos diez años en ambas comunidades. En esta etapa levanté las historias de vida de las líderes de los grupos más grandes en San Pablo y San Nicolás con el fin de obtener una visión conjunta sobre las características personales que se requieren para ser la cabeza de un conjunto social que tiene que cumplir con compromisos a nivel institucional. Llevé a cabo entrevistas abiertas acerca de los procesos que llevaron a la formación de dichos talleres y la motivación personal de las integrantes, y dejé que se me explicara la historia y el significado cultural de la artesanía tenanguense. Para esto último aproveché los métodos de la antropología visual: presté mi cámara fotográfica a una integrante de dos talleres en San Pablo y de uno en San Nicolás, respectivamente, y les pedí que tomaran fotos de sus diversos encuentros laborales. Después, en varias sesiones llenas de paciencia por parte de las mujeres y de preguntas por la mía, las fotografías me explicaron qué se veía en cada foto, por qué la tomaron y cuáles son la importancia y el significado de cada motivo.

### *Capitulado*

De acuerdo con los datos etnográficos obtenidos en las diferentes estancias de campo, opté por dividir el presente trabajo en cinco apartados temáticos.

En el primer capítulo estableceré el marco de referencias analíticas. Dado que el fenómeno de las relaciones de género forma la columna vertebral de este trabajo, esas páginas están dedicadas a la búsqueda de nuevas alternativas teóricas al tradicional enfoque, el cual se basa primordialmente en las oposiciones binarias entre hombres y



mujeres, y trata de encontrar una explicación universal para la opresión femenina a través de ellas. Pero el género es un fenómeno relacional con múltiples facetas que se desarrolla dentro de diversas redes y negociaciones sociales. Por tanto, considero necesario que se deconstruyan las jerarquías establecidas en los discursos tradicionales y que se opte por un enfoque local en los estudios de género, ya que lo étnico es esencial en el proceso de entender las condiciones de género. Por otro lado, para entender cualquier situación actual siempre es necesario situarla en su respectivo contexto histórico. Lo que vivimos ahora no es otra cosa que el resultado de un proceso de desarrollo, y será el fundamento para cualquier situación en el futuro. Con ese fin me sostengo en las teorías del feminismo negro estadounidense y el feminismo poscolonial del otrora Tercer Mundo, las cuales argumentan que es indispensable que se incluyan las categorías de la etnia y la clase al análisis de las relaciones de género. Para ello, persiguen dos proyectos simultáneos: la deconstrucción de los feminismos hegemónicos occidentales, por un lado, y, por otro, la construcción de la formulación de intereses feministas que se basa en las distintas condiciones geográficas y sociales. Sin embargo, argumentaré que la exclusiva formulación de intereses feministas no es suficiente para un trabajo antropológico, ya que la condición femenina sólo se entiende tanto en relación con la condición masculina como en relación con el conjunto social. El reto de este proyecto no ha sido levantar una demanda en favor de los derechos femeninos, sino entender la relación entre hombres, mujeres y su comunidad bajo ciertas influencias externas.

En pos de hacer justicia a la clasificación histórica, el segundo capítulo brindará una visión conjunta sobre el contexto histórico de los dos pueblos en cuestión. Se abordan brevemente la Época Prehispánica, la Conquista y la Colonia para destacar tres aspectos: primero, cuál fue el proceso que ha llevado a los otomíes a vivir en terruños de tan difícil acceso; en segunda, nos daremos cuenta que curiosamente algunas estrategias económicas, reacciones a las influencias exteriores, que han instrumentado los otomíes prehispánicos, se repiten en la actualidad; en tercer lugar, desde muy temprano las circunstancias geográficas han contribuido a una fuerte noción de resistencia entre los pobladores serranos tanto a las invasiones nahuas como a la colonización española. Esta resistencia también se observa durante la Independencia. Consecuentemente, en su organización social, sus estrategias económicas y sus

creencias ante diversos tipos de influencia ajena los otomíes serranos lograron defender una gran variedad de pautas tradicionales. No obstante, llegó un momento en la Sierra Otomí-Tepehua en que cierto cambio socio-cultural fue posible. En los apartados sobre la época posrevolucionaria y el siglo XX tardío se explican las dinámicas que han llevado a este proceso. Se destacan los pueblos de San Nicolás y San Pablo el Grande como de mayor importancia e influencia en toda la región debido a su poder económico que se equivale a la influencia política que tuvieron los respectivos caciques. Se explica que las dos comunidades mantenían un fuerte intercambio socio-cultural y económico, el cual las hacía parecer hermanas y se establece que, a partir de la llegada del pentecostalismo, las estructuras sociales, las estrategias económicas y los padrones religiosos se han desarrollado de manera diferente en ambas, lo cual tuvo también mayor influencia en el establecimiento de las formas migratorias.

Las páginas del tercer capítulo se dedican a la descripción etnográfica de la cotidianidad como la encontramos hoy día en ambas comunidades. Se hará hincapié en las características de la organización social, la distribución sexual del trabajo, el sistema económico y las pautas religiosas en las dos comunidades bajo la influencia de las estructuras migratorias y las dinámicas religiosas.

El capítulo cuarto expone la historia reciente, las formas y los objetivos simbólicos de la migración en ambas comunidades. Repasaré el proceso que ha llevado a la actual situación migratoria en San Nicolás y en San Pablo. Por un lado, me referiré a la relación entre las creencias religiosas y la voluntad de emprender una vida migratoria, y, por otro, destacaré la importancia de la ley IRCA (*Immigration Reform and Control Act*) de 1986 para el establecimiento de circuitos migratorios transnacionales en San Nicolás. En San Pablo, la historia migratoria empezó como rural-urbana. Por lo mismo, en esta comunidad se encuentra una mayor diversidad de las formas migratorias (migración femenina y masculina rural-urbana y migración masculina internacional), pero la migración internacional sigue siendo indocumentada, lo cual conduce a un considerable éxodo masculino. Se mencionarán brevemente las estructuras socioeconómicas en los lugares receptores, los cuales son los mismos para los migrantes sanpablenses y los de San Nicolás. Después haré hincapié en los objetivos simbólicos de la migración transnacional en San Nicolás y el éxodo masculino en San Pablo. Incluiré el entrelazamiento de género,

clase y etnia en las contemplaciones sobre la situación de los migrantes en la sociedad receptora. Mi argumento parte de las creencias religiosas que forman la base del comportamiento económico. De acuerdo con Max Weber (1904, edición de 2001), un buen creyente protestante se caracteriza por su voluntad de ser trabajador, entregado y dedicado. Estas pautas se expresan ante la comunidad de feligreses a través de bienes materiales. Por tanto, el objetivo material de los migrantes de San Nicolás es el ahorro de dinero durante la estancia migratoria para mostrar su fidelidad religiosa ante la comunidad de origen a través de la construcción de una casa o la adquisición de un automóvil. Por otro lado, está la situación en San Pablo: debido a la falta de fuertes redes sociales en los lugares receptores, los migrantes sanpablenses procuran mantener ciertos lazos con la comunidad de origen para no quedar desarraigados de la red comunitaria. Esto se basa primordialmente en la participación monetaria para el sistema festivo religioso. Por ello, las remesas que se mandan al lugar originario a menudo se gastan exclusivamente en las cooperaciones, y la familia no puede contar con el apoyo financiero del migrante. Se nota que la pertenencia comunitaria llega a tener más importancia que el compromiso con la familia nuclear.

Estos dos diferentes comportamientos migratorios tienen distintas repercusiones en la vida comunitaria, sobre todo en el ámbito de las relaciones de género. Por ello, el quinto capítulo se contemplará sobre la (re)organización de las unidades domésticas ante la ausencia masculina. En un primer paso, se dedica a identificar los diversos tipos de ausencia que han surgido a partir de las dinámicas migratorias en ambas comunidades. En un segundo paso, analizaré la manera como el respectivo perfil de ausencia repercute en la forma cómo se vive y se percibe la presencia. Nos daremos cuenta que hay tres diferentes tipos de ausencia: la ausencia altruista, la ausencia que causa anhelo y la ausencia agresiva. De estas tres, las últimas dos ejercen un considerable poder entre los presentes (San Pablo) mientras que la altruista conlleva una presencia pasiva en cuanto a relaciones sociales, división sexual de trabajo y estrategias económicas (San Nicolás). A través de la descripción y el análisis de diferentes estudios de caso nos percataremos del modo como se reajustan la organización social, las nociones morales y éticas, las estrategias económicas, y, sobre todo, las relaciones de género y de poder en las dos comunidades.

Esta tesis se presenta en 2017. Sin embargo, los estudios de campo se llevaron a cabo en diferentes etapas entre 2009 y 2011, como ya se mencionó más arriba. Por tanto, quisiera llamar la atención al tiempo gramatical usado, sobre todo en los relatos de campo y los estudios de caso. En pos de una lectura sin rupturas temporales siempre se usará el presente, haciendo énfasis que aquel tiempo se refiere a la realidad vivida entre 2009 y 2011.

# 1. El entrelazamiento de género, clase y etnia

*"It is not our differences that divide us.  
It is our inability to recognize, accept and celebrate those differences."  
Audre Lorde (1984)*

Este capítulo se presenta como un verdadero reto metodológico. Yo —integrante de la clase media del mundo “blanco y privilegiado”— utilizo como cita introductoria de mi marco teórico el llamado a la celebración de las diferencias sociales y biológicas por parte de una académica afroamericana, luchadora por los derechos humanos y la justicia en las relaciones de género, miembro femenino de un grupo étnico minoritario, representante de la Otridad tanto en términos raciales como de género ante el discurso oficial patriarcal de clase media blanca. Nuestras posiciones parecen representar un abismo difícil de salvar. No obstante, el objetivo y el reto de las siguientes páginas será entender la condición indígena de género como influida por y dependiente de un sistema de diferentes variables, tales como las diferencias de clase, sexo y etnia en el entorno social.

El problema es que el discurso patriarcal que argumenta sobre las relaciones de género se da desde un enfoque de la clase media blanca. Se descuidan los aspectos de diferencia de clase o etnia, porque nosotras, las mujeres de origen euro-americano, si no fuera por la diferencia a nivel de sexo, en términos de igualdad de derechos, oportunidades y actitudes hacia las relaciones sociales, no nos distinguimos tanto de nuestros compañeros masculinos. La verdadera dificultad tanto metodológica como en términos de legitimidad se presentará en el reto de interpretar las relaciones entre mujeres y hombres, miembros de un grupo étnico no blanco desde un enfoque integral, el cual reconoce las diferencias de clase, etnia y género como esenciales y rechaza el universalismo etnocéntrico. Llegar a una base analítica objetiva sin disfrazar mi propio trasfondo socio-cultural, por un lado, pero sin juzgar las acciones sociales de “los otros” desde el lente etnocéntrico prejuicioso por otro.

El estudio de las relaciones de género en las últimas cinco décadas se ha convertido en un verdadero campo de lucha entre feministas y tradicionalistas de las ciencias sociales. El tono general en los debates científicos se caracteriza por cierta

militancia de las feministas y un poco de menosprecio de los tradicionalistas. El problema de esto es la prevaeciente tendencia en las grandes corrientes de las escuelas estadounidenses y europeas de tomar en cuenta exclusivamente el lado femenino en el estudio de las relaciones de género. Pero el término “género” no es un sustituto para la palabra “mujer”, como lo asumen desafortunadamente muchas investigadoras en el ámbito de las ciencias sociales. El género es una construcción relacional, la cual se establece y se manifiesta a través de las relaciones sociales de los individuos. No puedo hablar de género sin considerar también al sexo masculino. No puedo tratar de establecer pautas generalizadas sobre el conjunto entero de todas las mujeres que vivimos en este mundo. No puedo invocar la igualdad de derechos para todas las mujeres del planeta y a la vez tratar de promover mis propios intereses de clase. No puedo pues, hablar de género con el lente eurocentrista puesto; se trata de identificar esta categoría de una manera holística como un fenómeno que está influido tanto por el sexismo, como el racismo y el clasismo. Esto implica alejarse rotundamente del enfoque feminista que suele sostener la clase media blanca.

Sin embargo, muchas investigadoras, desde los años sesenta del siglo XX se han ocupado de las diferencias que impone la sociedad a los hombres y las mujeres desde el enfoque unidireccional, el cual se trata de evitar en este contexto. Primero, se levantaron las activistas feministas quienes se apropiaron de los movimientos de derechos civiles y después, la condición femenina se convirtió en un tópico atractivo para la academia. Decisiva para esta nueva línea de investigación fue Simone de Beauvoir, quien en 1949 publicó el libro “*Le Deuxième Sexe*”.<sup>7</sup> Hasta hoy este libro sigue siendo uno de los textos básicos en los estudios del feminismo. De Beauvoir hace énfasis en la categoría de la alteridad, la cual es implícita para la constitución del Yo. Así, la mujer como categoría social no nace como tal, pero es hecha mujer por la interacción social. A la vez considera que, aunque su papel como lo otro oprimido no es la exclusiva culpa de la mujer, posiblemente tampoco es completamente inocente de esta situación de dependencia. Muchas mujeres que viven en culturas patriarcales, a menudo rechazan su libertad o no-

---

<sup>7</sup> Esta obra fue tan controversial en su tiempo que el Vaticano la puso en el índice de libros prohibidos.

dependencia del hombre debido a las mismas estructuras sociales que las educaron y, por tanto, se vuelven cómplices del hombre en su propia represión.

La conclusión fundamental de *Le Deuxième Sexe* es que cada individuo, independiente de su sexo, clase o edad, debe ser animado a definirse como persona y a tomar la responsabilidad que conlleva esta nueva libertad. Sin embargo, en este llamado al desarrollo personal, De Beauvoir desde un principio, y como si fuera algo inevitable, establece límites concretos para el comportamiento masculino y femenino, los cuales automáticamente fundamenta en el paradigma de la naturaleza y la biología. Éste, de acuerdo con Paula Rothenberg (1990), en primer lugar, explícitamente e implícitamente establece la jerarquía entre hombres y mujeres como algo natural. En segundo lugar, indulta a los que detienen el poder de su responsabilidad y a la vez culpa a las víctimas por su victimización. Por último, y más grave, el paradigma de la naturaleza y la biología rechaza cualquier esfuerzo de alterar las relaciones entre los sexos. Este concepto parece ser muy crudo y anticuado. Sin embargo, en los trabajos tradicionalistas no ha sido remplazado por otras teorías más refinadas. El feminismo blanco anglo-europeo sigue funcionando dentro del marco de este concepto y la antropología europea y estadounidense, al sumarse a esta idea, toma el camino fácil.

A partir del pensamiento de Simone de Beauvoir, se estableció en las ciencias sociales el feminismo moderno. Su preocupación principal es la definición de la condición femenina. Existen hoy día muchas discusiones sobre el fenómeno, muchas se parecen y algunas se distinguen solamente en ciertos aspectos. La preocupación básica de la mayoría de estas obras es hacer énfasis en la opresión femenina debido a las diferencias biológicas entre hombres y mujeres, pero a menudo descuidan la condición masculina y el carácter relativo y relacional que califica el concepto del género.

El objetivo de este capítulo es presentar las coordenadas teóricas en las cuales me voy a mover en esta investigación.

## 1.1 La búsqueda analítica por el elemento opresor: algunos aportes antropológicos

Tradicionalmente, la antropología feminista se basa en tres diferentes aproximaciones en su análisis del concepto de género. Un posible enfoque para abarcar la categoría del género sería la búsqueda del origen del patriarcado; otro toma como punto de partida la teoría marxista, y el tercero se basa en el psicoanálisis, cuya corriente se divide en la escuela anglo-americana y la academia francesa.

### *Psicoanálisis anglo-americano*

El psicoanálisis norteamericano e inglés mantiene la hipótesis que las diferencias de género se basan en la teoría de la relación objetual. Ésta describe el proceso cómo se establece la personalidad de un individuo desde la temprana infancia en relación con objetos externos o internos. Las relaciones de objeto se crean en un inicio a través de la interacción con los proveedores primarios, o sea los padres. La representante con más influencia de esta corriente es la socióloga Nancy Chodorow (1978), quien considera las diferencias de género como resultado del complejo de Edipo, de acuerdo con Freud. Los defensores de la teoría objetual argumentan que el sexo femenino percibe las fronteras entre el Yo y los demás de manera más difusa que el sexo masculino. Es decir, las mujeres están relacionadas más con la demás gente, y, por ello, tienen una mayor capacidad de actuar de modo empático (Conway *et al*, 1997: 28). Debido a que esta corriente se dirige primordialmente a la estructura familiar como creadora de las diferencias de género, provee relativamente poco espacio analítico para ampliar su marco teórico a circunstancias sociales, económicas o políticas.

### *Psicoanálisis francés*

La escuela francesa tiene su fundamento en un acercamiento pos-estructuralista al psicoanálisis lacaniano. Su punto de partida es el estudio de las huellas que deja en el inconsciente de una persona su respectiva inscripción en un sistema de parentesco. El



parentesco es la conceptualización de lo biológico a nivel social, y el psicoanálisis lacaniano analiza la transformación de la sexualidad biológica en los individuos al volverse “aculturados” (Rubin, 1997: 68). Quiere decir: la identidad de género de un niño se organiza conforme a las reglas de la cultura que lo está criando. Las relaciones de parentesco determinan el papel y la función de todo individuo en la sociedad. Esta función depende exclusivamente de la presencia, respectivamente ausencia del falo, la cual conlleva la gran diferencia entre dos situaciones sociales: ser hombre o ser mujer. De ahí surge el miedo a la castración como ley superior del padre. De esta manera, las criaturas femeninas desde temprana edad establecen una diferente relación con el falo como representación de la ley paterna que los varones. Lévi-Strauss,, por ejemplo, en su análisis del tabú de incesto y el intercambio de mujeres, se sostiene en la teoría lacaniana en el sentido de que el falo hace la diferencia entre el que intercambia y lo que se intercambia, entre el donador y el don, entre derechos masculinos y obligaciones femeninas. Así, surge lo que Sahlins (1972) llama “el contenido del contrato social”: la obligación a la heterosexualidad y la tradicional distribución sexual de tareas, un esquema al cual, según el psicoanálisis antropológico, cada individuo automáticamente e inconscientemente se inscribe de manera voluntaria.

Esta ficción del Yo, de acuerdo con la escuela lacaniana, se redefine y se reafirma constantemente en diversos contextos sociales. En otras palabras, la identificación de género requiere de la supresión de ambigüedades para asegurar el entendimiento en común. Las ideas conscientes sobre lo masculino y lo femenino varían de acuerdo con las respectivas circunstancias contextuales. No son características inherentes sino construcciones subjetivas. El aspecto problemático de este enfoque tiende a universalizar las relaciones entre lo masculino y lo femenino, porque los antagonismos subjetivos parecen considerados como los únicos factores en la construcción del género, lo cual le concede cierta ahistoricidad —y por tanto inflexibilidad— analítica a la teoría de Lacan.

Otra aproximación al género se sitúa en la tradición marxista que considera las relaciones de género como resultados de los cambiantes modos de producción. En su inicio, la teoría marxista del género partía de la hipótesis de que los aparatos de reproducción biológica determinaban la división sexual de trabajo, y para acabar con la dominación masculina, era suficiente erradicar aquélla. De esta manera, argumentaban varios antropólogos en los años sesenta y setenta del siglo pasado que la división de trabajo por sexo biológico ya se reflejaba en las sociedades de caza y recolección y que, debido a las diferencias biológicas entre hombres y mujeres, se introdujo la complementariedad y reciprocidad económica de los sexos.<sup>8</sup> Según Tabet, el término de la ‘complementariedad’ se utilizaba de manera positiva para subrayar la equilibrada división de trabajo en los grupos de recolectores y cazadores. Esta noción del concepto se convertía en un modelo descriptivo estándar para la relación entre hombres y mujeres (Tabet, 2005: 60).

A lo largo del tiempo ha habido diferentes hipótesis respecto al tema, como,, por ejemplo, que, mientras existen innumerables labores exclusivamente masculinas, no hay actividades que se pueden considerar exclusivamente femeninas y que la participación femenina en el trabajo se caracteriza por tareas monótonas que se llevan a cabo cerca del hogar, que no son peligrosas y que no requieren de una concentración profunda (Murdock & Provost [1973] en Tabet, 2005: 62). Otra línea argumentativa se basa más bien en cuestiones político-económicas: se constata,, por ejemplo, que las mujeres sirven como reserva de fuerza de trabajo para el capitalismo, que los salarios más bajos de las mujeres proporcionan una plusvalía extra al capital, que las mujeres sirven para fines de consumo en sus funciones de administradoras de los gastos familiares, o que la opresión femenina está ubicada en el núcleo de la dinámica capitalista debido a la relación entre el trabajo doméstico y la reproducción de la mano de obra (Rubin, 1997: 38).

Más recientemente, las feministas marxistas se han retirado de las posiciones radicales de antes, y se dedican a la búsqueda por una explicación materialista que excluye la diferencia física. Su suposición es que los sistemas económicos y de género operan simultáneamente para reproducir cierto orden social. El interés de la antropología

---

<sup>8</sup> Godelier (1977), Arcand (1977), Leroi-Gourhan (1964) citados en: Tabet, 2005: 58.

marxista con enfoque en el género ahora se concentra en la cuestión del poder político, el cual en las sociedades occidentales por lo general reside en los varones. La pregunta central es porqué en conglomerados liberales como los nuestros, las mujeres siguen rezagándose del poder político (Lamas, 1997: 104). Esto dio entrada a la duda si en otras culturas las mujeres también ocupan una posición subordinada en las estructuras político-económicas y de qué manera se expresa esta subordinación. Por ejemplo, Paola Tabet sostiene la hipótesis que a nivel global encontramos una diferencia cualitativa y cuantitativa de los instrumentos a disposición de ambos sexos; que hay una situación de subequipamiento de las mujeres; y que existe un *gap* tecnológico entre hombres y mujeres (Tabet, 2005: 64). Argumenta que el carácter de la división sexual de tareas no se encuentra en hechos biológicos. Por tanto, tampoco se puede sostener la hipótesis sobre la complementariedad y la reciprocidad entre ambos sexos, ya que existen ciertas constantes del fenómeno que expresan la relación de clase entre hombres y mujeres. De esta manera, afirma la autora, hay que analizar la división de trabajo como una relación política entre hombres y mujeres, porque “el carácter de dominio radica en la instauración misma de la división de trabajo por sus elementos de obligación y prohibición vinculados a la relación entre la división de trabajo y las obligaciones familiares y a la creación de una *gender identity*” (*op cit*: 63).

Marta Lamas (*op cit.*) sostiene la hipótesis que la antropología feminista marxista ha logrado a cuestionar la universalidad de la subordinación femenina. Ciertamente, este enfoque no se basa en las pautas biológicas como determinantes para la subordinación femenina, respectivamente opresión masculina. Más bien, se centra en las estructuras sociales que frenan o facilitan las acciones de las mujeres como agentes políticos. No obstante, el marxismo feminista no logra a introducir la pauta relativa y relacional al análisis antropológico del género, porque, a final de cuentas, también comprueba la subordinación político-económica de las mujeres respecto a los varones a nivel universal (*op.cit.*), aunque las dinámicas de la opresión pueden variar de sociedad a sociedad.

Las políticas sexuales deberían ser cruciales para la manera cómo el marxismo abarca el tema: se asume de acuerdo con la teoría de Michel Foucault que la sexualidad se produce en el contexto de la historia (Scott, 1986: 160). Sin embargo, cabe mencionar que, para Marx, las personas, en primera instancia, eran trabajadores, campesinos o

capitalistas, y el sexo biológico en sus teorías no tenía mucho significado. No obstante, confirma en *El Capital* (2004: 153) que el hecho de que un trabajador requiera de una esposa, que el trabajo doméstico se elabora por las mujeres, y que el capitalismo retoma una larga tradición en la que las mujeres no heredan, ni interactúan con las deidades, es un elemento histórico y social, el cual contribuyó a la creación de ciertas nociones acerca de lo masculino y lo femenino en el capitalismo.

De acuerdo con Gayle Rubin (*op cit*: 41), éstas son ideas arcaicas acerca de los hombres y las mujeres que no tienen ninguna validez universal. Ningún análisis sobre la reproducción de la mano de obra explica fenómenos socio-culturales ligados al género, como, por ejemplo, los distintos modelos de belleza en las diferentes culturas, el uso del cinturón de castidad, el ligado de pies en China, el uso del velo en el mundo árabe, o la tradicional distribución de tareas entre hombres y mujeres otomíes. De cierta manera, el feminismo marxista excluye el enfoque antropológico por dos razones: primero, la antropología en su abanico analítico también debería incluir las relaciones entre hombres y mujeres en sociedades que no son capitalistas. Segundo, el marxismo se basa exclusivamente en las teorías de la reproducción e ignora las circunstancias socio-culturales, las cuales ciertamente son la esencia de cualquier estudio antropológico.

A final de cuentas, la posición marxista no le concede ningún estatus analítico a la categoría del género, sino la contempla como producto de otros procesos ajenos a ella. Las relaciones de género, de acuerdo con la teoría marxista, se presentan como resultados de los procesos socio-económicos. No se contemplan como proceso propio, ya que las feministas marxistas tienden a sustituir el concepto de “actividad femenina” por el de “trabajo” como determinante teórica de la condición femenina.

### *Sobre el origen del patriarcado*

Por último, hay que mencionar las corrientes que se dedican a explicar el origen del patriarcado. Dentro de esta perspectiva se encuentran los autores que parten de la hipótesis que las condiciones de la reproducción biológica representan el origen de la inequidad entre los sexos. Consideran que la objetivación sexual del cuerpo femenino es

la razón para la subordinación femenina. En esta corriente se coloca, por ejemplo, Pierre Bourdieu quien, de manera muy natural, le concede a la dominación masculina el título de uno de sus libros. La dominación masculina, según el sociólogo francés, es universal y se establece en el discurso institucional, el cual se basa sobre todo en el prestigio (Bourdieu, 2000: 12). Los hombres son socialmente obligados a cumplir con el deber de alcanzar el prestigio. Por ello, dice Bourdieu que la virilidad es una carga, porque "...el hombre 'realmente hombre' es el que se siente obligado a estar a la altura de la posibilidad que se le ofrece de incrementar su honor buscando la gloria y la distinción en la esfera pública" (Bourdieu 2000: 68/69).

Si bien es cierto que el sociólogo confiesa que el prestigio no se gana primordialmente en la opresión femenina sino cumpliendo con las reglas del discurso hegemónico, de todas maneras, parte de la hipótesis de la universalidad y fijeza de las oposiciones binarias. Si la gloria y la distinción sólo se consiguen demostrando ciertas cualidades físicas, es lógico que dicho poder se tiene que ejercer hacia personas físicamente más débiles.<sup>9</sup> Las mujeres se hacen cómplices de los varones, ya que el poder simbólico sólo se puede efectuar si es aceptado por ambos lados. El reconocimiento de la dominación implica un conocimiento de la situación (Bourdieu 2000: 57).

Varias antropólogas feministas fundamentan sus discursos en argumentos similares a los de Bourdieu: establecen la oposición binaria entre hombre y mujer, basada en los hechos biológicos, como raíz de la opresión femenina a nivel universal. La estadounidense Sherry Ortner formuló en los años setenta la pregunta acerca de aquel elemento general en las condiciones de la existencia que aparenta ser común en todas las culturas y que conlleva la devaluación femenina a nivel global. Argumenta que las mujeres son el símbolo de lo que cada cultura define como subordinado a ella misma: la natura. Sostiene la hipótesis que, debido a su aparato reproductor, las mujeres son menos trascendentes de la natura que los hombres. Dice que sus características

---

<sup>9</sup> Maurice Godelier mantiene una argumentación parecida a la de Bourdieu: en su obra sobre la producción de grandes hombres entre los Baruya de Nueva Guinea constata que "se combinan dos desigualdades para poner orden en la vida social de los Baruya: por una parte, las desigualdades entre los hombres y mujeres, y por otra las de los hombres entre sí" (Godelier, 1986: 8). El prestigio de un gran hombre Baruya repercute en el prestigio de su mujer.

fisiológicas acercan a las mujeres más hacia la natura que a los hombres y por ello desde el inicio las conduce a desempeñar cierto rol social (Ortner, 1972: 12). Su argumento se basa en la relación entre la cultura como un constructo artificial que declina la naturaleza para sus propios fines, y la natura como el estado originario e incontrolable de las cosas. Según ella, los hombres se vinculan más con la cultura que las mujeres porque son ellos quienes, a través del tabú de incesto, aseguran la dominación de lo social sobre lo natural, lo cual se concreta en la esfera doméstica (*op cit.* 18). No obstante, sigue, las mujeres no tan sólo aceptan su propia subordinación debido a nociones genéticas, sino que también están satisfechas con la protección que les brindan sus compañeros masculinos (*op cit.* 9). Concluye que las mujeres están posicionadas en algún lugar entre la natura y la cultura y, por tanto, ocupan una función mediadora entre el proceso de aculturar la natura. Sin embargo, esta función femenina está restringida porque, a final de cuentas, la cultura siempre debe de mantener el control sobre la natura (*op cit.* 27).

Veinte años después, Françoise Héritier sigue en una línea teórica similar, cuando define los binarios entre hombres y mujeres caracterizados como la perfección masculina *versus* la imperfección femenina debido a cuestiones biológicas del aparato reproductivo. Argumenta que todas las sociedades tienen un discurso ideológico que justifica la supremacía masculina y que, en todos los casos, el hombre es la medida natural de todas las cosas porque él crea el orden social (Héritier, 1991: 98). Esto, de acuerdo con la antropóloga francesa, radica en los mitos de origen de las diferentes sociedades, los cuales constatan que cualquier cultura está fundada en la desigualdad sexual. La explicación que nos brinda para interpretar la discrepancia entre hombres y mujeres también se basa en hechos biológicos: dice que lo femenino se asocia con lo húmedo, lo frío, mientras que lo masculino se relaciona con lo seco, lo caliente, el verano.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Efectivamente, también la mitología otomí hace referencia a las dicotomías de las que habla Héritier: para ellos, el mundo se establece a través de mitades que a su vez se basan en oposiciones binarias, como mayor/menor; arriba/abajo, o masculino/femenino. Y sí, a lo masculino se le atribuyen todas aquellas características clásicas del discurso patriarcal: el Sol es recto, es un principio de pureza el cual se sacrifica cada día por inmersión al agua, a la oscuridad de donde renace cada otra mañana (Galinier, 1990: 529). El agua y la oscuridad se vinculan estrechamente con el principio femenino por excelencia: la Luna. Ella es la madre de toda la vegetación, el principio activador de todos los ciclos naturales. Pero también se relaciona con la muerte, ya que en el agua y en la oscuridad las cosas desaparecen. De esta manera, la mitología otomí al principio femenino le concede más poder dentro del universo que al principio masculino (Galinier, 1990: 113), lo cual representaría una contradicción profunda a la argumentación de Héritier.

Argumenta que la menstruación es como un espermatozoides imperfecto y, por lo mismo, la oposición binaria entre perfección e imperfección o pureza e impureza alude a una diferencia fundamental: “el hombre como cálido y seco que logra la perfección, es superior a la mujer que solo de manera imperfecta logra algo parecido al hombre, pero solo en sus momentos cálidos” (*op cit: 97*). De acuerdo con el razonamiento de Héritier, las diferencias sociales entre los sexos se basan en la capacidad de reproducir. Como ejemplo nos da el caso de las mujeres estériles entre los Nuer, quienes son consideradas por el resto de su comunidad como “hermano” o “tío” (*op cit: 99*) y, de esta manera, se les concede un estatus social diferente. Como muchos seguidores de la teoría del patriarcado, ella remite a Lévi-Strauss y el intercambio de mujeres, cuando dice que las mujeres crean vida y el hombre, controlando y repartiendo el producto de su fecundidad, procura orden y reglas sociales.

El gran problema del enfoque del patriarcado es que, en primera, establece una suposición muy generalizada cuando constata la primacía del patriarcado en todas las relaciones sociales. En segundo lugar, basarse exclusivamente en diferencias fisiológicas asume la atemporalidad de la categoría del género en sí. Y, en tercera, aislar lo biológico de lo específico cultural es una aproximación bastante darwinista al tema, y no les rinde la importancia adecuada a los diferentes sistemas culturales y relaciones sociales que desempeñan un papel poderoso en la adquisición de género en todos lados. Así pues, la teoría del patriarcado mantiene las mismas oposiciones binarias del discurso hegemónico establecido por el grupo poderhabiente masculino, blanco y de clase media que las antropólogas feministas están tratando de combatir. Más aparte, fácilmente caen en la trampa de involuntariamente proporcionarle una noción de inmovilidad y congelación a la categoría del género: las diferencias fisiológicas entre hombres y mujeres, no las podemos cambiar. Siempre los hombres serán más fuertes que las mujeres; siempre ellas serán las que procuran vida. Pero simplificar el problema de esta manera significa que se nos priva de cualquier capacidad de aparecer como actores activos dentro de nuestras múltiples relaciones sociales.

Es generalizar demasiado marcar el origen de la opresión femenina únicamente en las circunstancias biológicas. Un actor social, sea de sexo masculino o femenino, siempre será el o la responsable de la creación de su posición social, la cual se establece

a través de la interacción humana en las relaciones sociales. Por tanto, sería negligente basarse sólo en las diferencias físicas entre hombres y mujeres, pues esto le niega a la categoría del género su característica relacional. Si se descuida de la condición relacional del género, fácilmente se podría llegar a conclusiones, como la de Catherine McKinnon: “*gender is not difference, gender is hierarchy*” (McKinnon, 1987: 3). Pero el hecho clave es que las relaciones de género precisamente *no* son jerarquías sino constantes negociaciones tanto de socialización como de poder. Si cayéramos en la trampa de considerar las relaciones de género como jerarquías del sistema patriarcal, esto significaría asumir que los hombres y las mujeres están constituidos como sujetos sociales antes de su entrada a las múltiples relaciones sociales (Mohanty, 2008: 127), y que cada individuo estaría situado en una sola red social, la cual se establecería y existiría sin interacción con otras redes. Los actores sociales no constituimos las relaciones y las redes sociales, sino somos producidos a través de ellas. Por tanto, las relaciones de género no pueden ser jerárquicas sino están precisamente fundamentadas por la diferencia social, la cual a su vez tiene la función de convertirnos en sujetos políticos, capaces de negociar nuestra posición dentro de las respectivas redes sociales de manera activa.

## 1.2 Deconstruyendo las jerarquías establecidas

Al haberse dado cuenta de la inflexibilidad analítica de los enfoques tradicionales, algunos académicos —sobre todo los historiadores— vieron la necesidad de abrir nuevos caminos teóricos en pos de destacar la característica relacional y flexible de la categoría del género y alejarse de la creencia en el carácter natural de las oposiciones binarias entre hombres y mujeres. El reto era considerar la diferencia como cuestión de grado, y no como de especie. Para ello, era necesario deconstruir los términos prevalecientes de la diferencia sexual y así otorgarle un carácter histórico a la categoría del género. Esto significaba que se tenían que analizar las maneras cómo opera cualquier tipo de oposición binaria en su contexto y desplazar sus construcciones jerárquicas para no volver a caer en el error de aceptar las construcciones genéricas como autoevidentes e inherentes en la naturaleza de las cosas. En un análisis fenomenológico Judith Butler



constata que la categoría del género es una identidad que se constituye a lo largo del tiempo a través de una estilizada repetición de actos y requiere de una concepción de temporalidad social. Para Butler, el género es una situación histórica y no un hecho natural. La identidad del género es una ejecución performadora que se restringe por diferentes sanciones sociales y tabúes (Butler, 1988: 520).

### *Joan Scott y las relaciones de poder*

Igual que Butler, Joan Scott también se concentra en la noción histórica del género y propone que hay que poner énfasis en cómo suceden las cosas para así comprender por qué pasan. Es decir, opta por un análisis del proceso más que de los hechos o resultados. Este enfoque destaca el carácter relacional y flexible de la categoría del género. De acuerdo con su propia demanda de analizar el proceso en vez de los resultados, la historiadora estadounidense llega a una meticulosa definición según este tono relacional de la nueva corriente deconstructivista acerca de las categorías del género y las razones para la desigualdad entre hombres y mujeres. Ésta consiste en dos partes principales con sus respectivas subcategorías. Su primera propuesta es que el género es el elemento constituyente de las relaciones sociales y se basa en las diferencias que distinguen los dos sexos.

En este sentido, el género se constituye de cuatro elementos interrelacionados:

- *Símbolos culturales* evocan representaciones múltiples (*op cit*, 1067), como,, por ejemplo, las representaciones de Eva y María o las oposiciones entre luz y oscuridad, sol y luna, tierra y agua, etcétera. La pregunta crucial en este contexto es en qué contexto se evocan cuáles representaciones de qué manera y por qué.
- *Conceptos normativos* manifiestan las interpretaciones y los límites de los significados simbólicos y contienen sus posibilidades metafóricas (*op cit*, 1067). Éstos se expresan a través de los discursos religiosos, educativos, políticos y científicos, tradicionalmente surgen de oposiciones binarias y dependen mucho del rechazo de posibilidades alternativas. De esta manera, transmiten la impresión que la posición del discurso normativo fuera el resultado de un consenso común más que de conflicto.

- *La interrelación de los sistemas de parentesco, el mercado laboral, la educación y la política en la construcción del género (op cit, 1068)*. El género se construye a través del parentesco, por un lado, y, por otro lado, a través de un conjunto de la influencia de los mercados laborales, la política y la educación pública. Por lo mismo, es importante que las teorías sobre el género se despeguen de su creencia en las oposiciones binarias entre hombres y mujeres como resultados de diferencias biológicas. Las nociones políticas y la referencia a ciertas instituciones sociales son factores constituyentes en la concepción de la distribución de los roles de género y, consecuentemente, pueden ser factores que modifiquen la misma concepción que nos ha transmitido nuestro grupo original.
- *La identidad subjetiva de cada individuo* representa la manera cómo se transforma la sexualidad biológica de una persona a lo largo del proceso de enculturación (*op cit, 1068*). Es necesario que se contemple en el análisis cómo las identidades genéricas se construyen de manera sustancial y cómo se relacionan con la organización social y el respectivo trasfondo cultural.

Scott asume que si se consideran estos cuatro puntos en conjunto es posible llegar a una base para la discusión sobre las categorías de etnia y clase, ya que este enfoque permite concretar el impacto que tiene el género en otras categorías sociales.

La segunda propuesta de Scott es que el género es la forma primaria mediante la cual se otorga significado al poder, y a través de la cual el poder se puede articular. Los cambios en las relaciones sociales siempre corresponden a los cambios en las representaciones del poder (*op cit, 1069*). La dirección de este cambio no necesariamente tiene que ser de carácter unidireccional, pero en muchos casos lo es. Es decir: los conceptos de género son un conjunto objetivo de referencias y estructuran la percepción y organización de la vida social. En el momento en que estas referencias establecen la distribución de poder, el género como conjunto de referencias es el factor propulsor para la concepción y constitución del poder. En otras palabras, el género y el poder son codependientes. Se construyen uno al otro, y uno no puede existir sin el otro. Así, es necesario que se redefina la concepción del género en conjunto con una visión que no sólo incluye el sexo biológico, sino también la clase, la etnia, la etnicidad u otras

categorías sociales como,, por ejemplo, la pertenencia religiosa, ya que todo esto se reproduce y se manifiesta en las relaciones sociales, y no en las acciones individuales.

### *Activismo afroamericano*

A partir de los años setenta del siglo pasado algunas autoras afroamericanas empezaron a expresar la noción dinámica y flexible de la categoría del género. Problematizaron explícitamente los problemas que se tenían que enfrentar como mujer y afroamericana, ya que ellas han sido excluidas tanto del discurso feminista como de las discusiones sobre el antirracismo, porque ninguno de ellos refleja la interacción de etnia y género. Incluyeron el paradigma de la etnicidad en el discurso sobre las relaciones de género, ya que éste transforma la pertenencia racial de una categoría biológica a un concepto social, y por ello presenta una alternativa progresiva al paradigma de la naturaleza, reforzando los argumentos que establecieron el género como una categoría relacional y no jerárquica. De esta forma, abrieron nuevos debates sobre los impactos jurídicos del conjunto de etnia, clase y género en el ámbito de la igualdad de oportunidades y la lucha contra la discriminación.

Las activistas y las académicas afroamericanas basan su argumentación en un discurso que dio la ex-esclava y abolicionista Sojourner Truth en 1851,<sup>11</sup> en el cual, por primera vez en la historia, una mujer de origen africano atacó la visión del mundo patriarcal cuando deconstruyó el modelo de la mujer ideal a mediados del siglo XIX. De

---

<sup>11</sup> "Ain't I a woman?" fue lo que reclamó en una reunión sobre derechos femeninos en Akron (Ohio), en la cual se habló exclusivamente de los derechos y la opresión de mujeres de la clase media blanca. Según el *Modern History Sourcebook*, éstas fueron sus palabras: "[...] That man over there says that women need to be helped into carriages, and lifted over ditches, and to have the best place everywhere. Nobody ever helps me into carriages, or over mud-puddles, or gives me any best place! And ain't I a woman? Look at me! Look at my arm! I have ploughed and planted, and gathered into barns, and no man could head me! And ain't I a woman? I could work as much and eat as much as a man— when I could get it— and bear the lash as well! And ain't I a woman? I have borne thirteen children, and seen most all sold off to slavery, and when I cried out with my mother's grief, none but Jesus heard me! And ain't I a woman? [...] Then that little man in black there, he says women can't have as much rights as men, 'cause Christ wasn't a woman! Where did your Christ come from? Where did your Christ come from? From God and a woman! Man had nothing to do with Him. If the first woman God ever made was strong enough to turn the world upside down all alone, these women together ought to be able to turn it back, and get it right side up again! And now they is asking to do it, the men better let them. Obliged to you for hearing me, and now old Sojourner ain't got nothing more to say"; *Modern History Sourcebook*, <http://sourcebooks.fordham.edu/halsall/mod/sojtruth-woman.asp>; consultado el 7 de octubre de 2016.

tal modo, Sojourner Truth fue la primera activista feminista que interconectó la etnia con el género. Las palabras de la ex-esclava no tan sólo impugnaron el patriarcado, sino que también rebatieron los intentos por las mujeres blancas de incluir la historia de las mujeres negras en su discurso de discriminación sexual.

### *El neopositivismo*

A finales de la década de los 1960 se empezaron a formar nuevos enfoques analíticos. El neopositivismo fungió como una base importante para muchas teorías feministas. Según esta corriente, en el ámbito de los estudios sociales no existe ninguna verdad objetiva, mediante de la cual la ciencia podría alejarse de sus sujetos de estudio. Como todos somos actores sociales, no podemos reclamar una posición neutral en el estudio de las relaciones sociales. Debido a nuestro propio trasfondo socio-cultural siempre seremos parciales e interpretaremos las cosas de acuerdo con nuestra opinión personal. No obstante, critican las neopositivistas feministas, pues el canon académico de los estudios sociales en aquella época se basaba en la opinión de los miembros masculinos de la clase media blanca, reclamando una noción de objetividad e imparcialidad. Así pues, automáticamente se establecieron los límites de la investigación de acuerdo con las premisas de este grupo: como portador del conocimiento tiene el poder de posicionarlo de cierta manera. El conocimiento dominante refleja, por consiguiente, la visión del mundo del grupo dominante.

Por ello, las neopositivistas feministas proponen que se adopte la teoría del *positional knower*, el conocedor posicional, en el estudio de las relaciones sociales, ya que “no todos los negros son hombres y no todas las mujeres son blancas” (Poiret, 2005: 196). La intención de esta metodología es obtener herramientas analíticas alejadas del discurso dominante, y con un enfoque más relacional. La metodología del conocimiento posicional persigue el fin de reconocer la existencia de mujeres y miembros de grupos minoritarios, como actores históricos, quienes representan cierto punto de vista, el cual es el resultado de una cotidianeidad muy específica.

De este objetivo surge la teoría del punto de vista, la *Standpoint Theory*, según la cual todo conocimiento arraiga tanto en la posición social, como en la historia del observador y que precisamente este hecho debería ser el objeto del análisis social. Paralelamente a estos nuevos enfoques analíticos, un grupo de sociólogos afroamericanos a finales de la década de los sesenta declaró “la muerte de la sociología blanca” (Poiret, 2005: 198) en la academia y los movimientos civiles.

No obstante, en los años 1970, algunas intelectuales afroamericanas levantaron una crítica de esta crítica, ya que los límites de la discriminación sexual y racial por lo general han sido definidos por mujeres blancas y hombres negros. De esta manera, nació el feminismo negro, el *Black Feminism*, el cual, por un lado, se oponía a la universalización del modelo que se focalizaba exclusivamente en las mujeres blancas de clase media, las cuales no reclamarían discriminación si no fuera únicamente por el género, ya que nadie las discriminaría por su pertenencia racial o de clase. Por otro lado, se criticó la noción prevaleciente que todos los miembros de grupos minoritarios aparentemente eran hombres y nunca se contemplaba el lado femenino de la moneda. Los reclamos de las mujeres negras se consideran como híbridos (Crenshaw, 1989: 145). El feminismo negro no puede representar exclusivamente casos de discriminación sexual, ni puede combatir únicamente la opresión racial. Su objetivo principal es más bien la deconstrucción de la categoría “mujer” como universal y homogénea.<sup>12</sup> Se reclama que las mujeres afroamericanas se definan como agentes de conocimiento, ya que el conocimiento empodera a los oprimidos. Por ende, un rasgo característico del feminismo negro es que se contemplan la conciencia cambiada de los individuos y la transformación social de las diferentes instituciones políticas y económicas como ingredientes irrenunciables para un cambio social (Hill Collins, 1990: 221).

---

<sup>12</sup> Justo aquí ha encontrado entrada otra crítica: en el mismo tono de la deconstrucción de la categoría femenina, se han levantado voces de la academia afrolatinoamericana que cuestionan el punto de vista del Black Feminism, ya que, para las representantes de esta corriente, las académicas afroamericanas también tienden a generalizar la condición de la mujer no-blanca, no-perteneiente a la clase media. Las representantes del Black Feminism toman como punto de partida su condición dentro de su país, y no toman en cuenta que el ser mujer de descendencia africana en un país del llamado “Hemisferio Sur” conlleva retos muy distintos a los suyos (Véase por ejemplo Lélia Gonzalez, 1988).

Afirma bell hooks<sup>13</sup> (1981) que, aunque muchas mujeres sufren de sexismo en diversas formas, esto no es suficiente para crear un lazo entre ellas, ya que no todas las mujeres en el mundo son iguales, piensan igual y han crecido de manera igual. Por tanto, es necesario, dice, que se incluyan la clase y la etnia al análisis. Cada sistema —el sistema racial, de clase y de género— necesita los demás para su propio funcionamiento. Sólo así es posible distinguir la estructura global de dominación y deconstruir el pensamiento binario del discurso tradicionalista, el cual postula que solamente existe la opción entre blanco o negro, rico o pobre, hombre o mujer.

Como consecuencia, un lado de dichas dicotomías siempre es privilegiado, el otro siempre oprimido. Así, el privilegio se define en relación a su opuesto. Si el análisis parte de la noción de las categorías de género, etnia y clase como matriz de dominación, esto permite un cambio paradigmático hacia otros tipos de opresión, como, por ejemplo, de edad, orientación sexual, etnicidad o religión. Igualmente, ofrece la posibilidad de concluir que la matriz de dominación realmente contiene pocos puros víctimas u opresores. Generalmente, cada individuo deriva varios montos de opresión, pena o culpa desde múltiples sistemas de dominancia. De esta manera, el carácter entrelazado de la opresión se presenta como un espacio conceptual para darse cuenta que uno es miembro de múltiples grupos dominantes y subordinados a la misma vez (Hill Collins, 1990: 227).

Una de las conclusiones del feminismo negro —y a la vez uno de sus puntos de partida— es que ningún grupo posiblemente puede reclamar la verdad absoluta o proclamar sus teorías como universales. Éste es un problema que se ha criticado ferozmente del discurso patriarcal de la clase media blanca masculina: no se abre hacia nuevas posibilidades, se ha mantenido muy simplista.

Stuart Hall (1986) examina la superficialidad en los estudios de la cultura y la sociedad en cierto ámbito social. El sociólogo inglés destaca dos tipos de reduccionismo en el análisis de las relaciones sociales: primero está el reduccionismo horizontal que se concentra exclusivamente en el análisis o de la etnia, o de la clase, o del género,

---

<sup>13</sup> La autora afroamericana prefiere escribir su nombre y apellido en minúsculas con el fin enfocar más la obra y menos la persona.

descuidando del conjunto que forman las tres categorías. Esto, dice Hall, conlleva la incapacidad de interpretar los diferentes tipos de relaciones sociales como analíticamente distintos. Por otro lado, está el reduccionismo vertical, el cual no toma en cuenta los niveles políticos, económicos e ideológicos dentro de los respectivos sistemas de dominación. Barbara Ellen Smith (1998) destaca otro argumento: no solamente la etnia y la clase representan fuentes de desigualdad y dominación, sino también el mismo género funge como elemento de opresión cuando, por ejemplo, se trata de la explotación por parte de mujeres blancas de clase media hacia sus sirvientas pertenecientes a un grupo minoritario de nivel social bajo. De esta manera, el género se construye de acuerdo con la posición de clase y etnia.

Un ejemplo del papel importante de la pertenencia clasista en el discurso de género es la manera cómo se abarca el tema de la familia: el feminismo blanco la quiere abolir sin tomar en cuenta que, para las mujeres de otro origen racial, la familia puede fungir como lugar de reaseguro y fuente de autoestima. El deseo por la abolición de la familia demuestra el carácter clasista del movimiento feminista. Como el rol de las mujeres no blancas en los hogares no es el mismo que el de una mujer euroamericana, las primeras a menudo están marginadas de las normas patriarcales porque frecuentemente asumen responsabilidades fuera del discurso dominante, el cual invita a las mujeres a autodefinirse como esposa y madre. Para las mujeres no blancas, es imposible de cumplir con esta imagen social que se impone a las mujeres blancas de clase media.

Algunas representantes estadounidenses de la primera oleada feminista en la década de los 1960, como Martha Griffiths o Betty Friedan, reclamaron algo más para la mujer moderna que su hogar, su esposo y sus hijos. Establecieron un discurso feminista que pretendió tener cierta universalidad, pero que descuidó de la mayoría de la población femenina en este planeta: en su argumentación ignoraron la existencia y las necesidades de las mujeres de otro origen étnico y de las mujeres blancas pobres. De igual manera, se explicitó el clasismo, el racismo y la actitud sexista del movimiento feminista blanco,<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> En aquella época ninguna feminista de origen euroamericano formuló la pregunta acerca de quién se haría cargo de los hogares e hijos de todas las mujeres de clase media blanca, cuando éstas se liberasen del nefasto y aburrido trabajo hogareño.

los cuales el feminismo negro se ha propuesto a combatir. Esta reproducción patriarcal de las relaciones de poder no permite ningún tipo de transformación de la lógica sexista de este discurso (Suárez Navas, 2008: 42).

### *Outsider Within*

El nuevo conocimiento sobre el entrelazamiento de las categorías de etnia, clase y género entrañó dos contribuciones significativas para los estudios de género. En primer lugar, se reconceptualizaron las relaciones sociales de dominación y resistencia. En segundo lugar, se reconsideró la dirección que ha tomado la discusión académica respecto a las maneras cómo se abarca la verdad objetiva, exigida por el discurso patriarcal. A partir de esto surgieron diferentes consecuencias metodológicas: bell hooks (1984) propuso que las mujeres afroamericanas —y junto a ellas todos los miembros de grupos minoritarios (comentario mío)— dentro de su respectiva red social ocupan la posición del *outsider within*: mientras que están posicionados en las márgenes de la sociedad, a la vez se encuentran en el centro de ellas, debido a su tipo de trabajo.<sup>15</sup> Por lo mismo, tienen la posibilidad de observar a la clase media blanca sin estar notados por ella. De esta manera, obtienen lo que hooks llama una vista etnográfica que promete ser muy diferente a la vista acostumbrada.

Patricia Hill Collins (1990) sostuvo que la conciencia bifurcada que resulta de la posición del *outsider within* podría ser útil en la deconstrucción de las clases de alteridad. Dichas alteridades son denominadas por Philomena Essed (1991) como *gendered racism*: a la feminidad blanca se opone la “negra” que a menudo se considera como “trabajadora”, “dura”, “fuerte”, “sexualmente divagadora”. Paralelo a esto se encuentra la oposición entre la masculinidad blanca y la “negra”, descrita con términos como “padres ausentes”, “violencia”, “violadores latentes”. Respecto de la argumentación desde el punto de vista del *outsider within* hasta las opresiones entrelazadas, Sherry Gorelick

---

<sup>15</sup> Las mujeres afroamericanas a menudo trabajan como sirvientas en familias blancas de clase media, sus esposos, padres, hermanos e hijos encuentran empleo en el ámbito del servicio de transporte de personas o en la jardinería; es decir, trabajos que se llevan a cabo en la presencia inmediata de los empleadores blancos, los cuales tienden a ignorar la existencia de sus empleados. Entre menos se note la presencia del empleado, mejor ejerce su trabajo.



(1991) nos recuerda que no se debe descuidar del discurso dominante en el análisis: sólo tomando en consideración a aquél se pueden obtener los resultados adecuados acerca de la manera cómo se han ido construyendo los diferentes procesos de dominación. Sólo conociendo a aquellos es posible deconstruir las estructuras tradicionalistas. Así pues, se podría llegar a construir un nuevo discurso que se basa en las perspectivas parciales de los distintos grupos sociales: cada grupo hablaría desde su punto de vista y compartiría su propio y parcial conocimiento con los demás, ya que *“particularity and not universality is the condition of being heard”* (Hill Collins, 1990: 231).

El hecho de que los asuntos de las mujeres afroamericanas se movieran del margen al centro del análisis ofrece un vistazo diferente hacia los paradigmas prevalecientes. De esta manera, el *Black Feminism* ayuda a contemplar las relaciones sociales a través de un lente conceptual que toma en cuenta tanto el enfoque propio como el ajeno. Aparte, ha tenido tres consecuencias inmediatas: en primera, se reconocen las experiencias de los miembros de grupos minoritarios como punto central en la interpretación. Segundo, se abrió un discurso antiesencialista sobre las categorías de la alteridad. Por último, se colocó el énfasis en la combinación natural de las diversas formas de opresión.

Por lo mismo, este enfoque se ha convertido en una herramienta de análisis entre otros grupos sociales, sobre todo en el ámbito indígena. Las portavoces de las mujeres del llamado “Tercer Mundo” afirman que no es el centro lo que define la periferia, sino la periferia la que determina el centro: sin un “Tercer Mundo” no habría un “Primero”. De igual manera, sin la representación de “la mujer del Tercer Mundo” en el discurso feminista occidental, la autorrepresentación de la mujer blanca de clase media sería poco factible (Mohanty, 2008: 151). Es por ello muy importante tratar de no exotizar las diferencias, sino más bien “reconocerlas y celebrarlas”, como expresó Audre Lorde al inicio de este capítulo, ya que en la interacción social todo lo Otro habilita y sostiene lo Propio, y vice versa.

### 1.3 Hacia “lo local” en los estudios de género: feminismos del Sur

Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aida Hernández Castillo (2008) recopilaron varios artículos de feministas africanas, chicanas, indígenas y musulmanas en pos de crear lazos entre aquellas teorías feministas que no están representadas lo suficientemente en la literatura académica hegemónica. Su libro pretende ser una respuesta a la falta de intercambio académico entre varias investigadoras africanas, asiáticas y latinoamericanas debido a las barreras lingüísticas y la precariedad de instituciones científicas y educativas. Lo característico de estos artículos es que cuestionan el feminismo etnocéntrico que no considera la relación entre el género y la etnia ,por un lado, y el vínculo entre el racismo, el imperialismo y la ideología patriarcal, por otro.

#### *Feminismo poscolonial*

Las autoras de la compilación se basan en un concepto del poscolonialismo que se dedica a descolonizar el conocimiento, a la vez que explican cómo las representaciones de “los otros” se convierten en una forma de “colonialismo discursivo” (Suárez Navas & Hernández Castillo, 2008: 8), el cual pretende construir la realidad. Mediante esta línea teórica, se oponen al feminismo hegemónico que asume que sus objetivos sociopolíticos tienen un carácter universal e ignora los efectos del colonialismo en las vidas de las mujeres que no son de origen euroamericano. Tratan de llegar a una definición sobre las relaciones entre hombres y mujeres “desde definiciones de la persona que trascienden el individualismo occidental” (*op cit*: 11) con un enfoque más incluyente. Por otro lado, a lo largo del libro se cuestionan los nacionalismos y las políticas identitarias que procrean construcciones de género a través de un lente conservador de acuerdo con un modelo patriarcal de la familia y las relaciones entre hombres y mujeres. El objetivo general que se destaca en cada uno de los artículos es la apertura de un nuevo espacio sociopolítico en el cual se pueden reformular las relaciones de poder y las herencias de la dominación.

Liliana Suárez Navas encuentra dichas herencias en la gobernabilidad colonial del mundo, la cual iguala la alteridad de los “otros” con su inferioridad (Suárez Navas, 2000: 30). Esta tensión entre la exotización del otro y la normalización de lo propio —es decir:

lo occidental— está presente en todos los ámbitos del discurso hegemónico y se destaca a través del carácter codependiente de las relaciones entre el Norte que se considera superior, y el Sur que se ve inferior. Lo mismo se puede transmitir a la idea que ha ido creando la argumentación hegemónica sobre la relación entre el patriarcado y las mujeres: todos los que no encajan en el concepto normativo comparten la misma Otredad. Así se crea la base para la exclusión y subordinación de algunos. El feminismo blanco en todas las corrientes teóricas que se mencionaron más arriba, no ha podido evitar caer en esta trampa colonizadora, cuyo efecto se demuestra en la cosificación de la mujer y en el mismo universalismo patriarcal que se pretende criticar. Muchas feministas blancas de clase media no se dan cuenta que su argumento principal considera a ellas mismas y a todas sus compañeras de género como víctimas de cierta estructura social; no toman en cuenta que tanto las mujeres como los hombres somos agentes conscientes de nosotros mismos y de nuestro entorno. De esta manera, en términos de la teoría poscolonial, se le niega al “Otro” su propia capacidad de decisión y determinación. Esto hace, afirma Suárez Navas, que el feminismo blanco surgió “con una pretensión de universalismo semejante al que le ha excluido” (*op cit*: 36).

### *Feminismo local*

Por tanto, las feministas del “Tercer Mundo”, las indígenas, las chicanas, africanas, asiáticas —muy de acuerdo con las líneas argumentativas del feminismo negro— se comprometen a buscar la manera de construir un feminismo de diversidad que reconozca la pluralidad de los contextos en los que todo actor social construye su identidad de género y vive y percibe las relaciones de desigualdad y poder. Para ello, Rosalva Aída Hernández Castillo, igual que muchas feministas negras, se basa en la metodología del conocimiento situado, porque argumenta que las producciones discursivas de las relaciones de dominación y poder están marcadas por la geopolítica, ya que el lugar de enunciación determina la manera cómo se viven y perciben aquéllas (Hernández Castillo, 2008: 71). Por ende, se tiene que situar e interpretar el conocimiento desde dónde se percibe la realidad. Esto automáticamente implica un enfoque incluyente, el cual toma en cuenta la pluralidad de experiencias de género, relaciones de poder y de dominación.

Muchos de las y los investigadores del hemisferio Sur se basan en un enfoque poscolonial de las teorías de género, ya que éste permite historizar y contextualizar las nociones que pueden tener las relaciones de género para evitar el universalismo que, a menudo, se encuentra en el feminismo blanco de clase media. Este punto de vista teórico permite enfrentar la mencionada concepción binaria y simplificada sobre el poder, porque “construye a la mujer del Tercer Mundo como circunscrita al espacio doméstico, víctima ignorante, pobre, atada a la tradición, convertida en el Alter Ego de la académica feminista que es liberada, que toma sus propias decisiones, tiene el control sobre su cuerpo y su sexualidad, es educada y moderna” (Mohanty, 2008: 120).

De acuerdo con esto, Chandra Mohanty establece que el feminismo del Tercer Mundo, es decir, el feminismo poscolonial, perseguiría dos proyectos simultáneos: uno negativo, que es la deconstrucción de la crítica interna de los feminismos hegemónicos occidentales; y uno positivo, que sería la construcción de una formulación de intereses y estrategias feministas, basadas en las condiciones culturales, geográficas y de autonomía (*op cit*: 112). El llamado de Mohanty surge por la condición homogeneizada en la que las mujeres del Tercer Mundo se ven contempladas por el discurso hegemónico blanco y de clase media. Se caracteriza a “las mujeres” como un solo grupo homogéneo con base en el concepto de la “opresión patriarcal”. De esta forma, de repente se nos presenta un choque entre “las mujeres” como un grupo construido por la noción oficial, y las mujeres como sujetos activos, escritoras de su propia historia.

En un país como México, donde se reconocen 68 grupos indígenas, en el cual en 2016 había 3.4 millones más mujeres que hombres y donde más de la mitad de la población vive en condiciones de algún tipo de pobreza, se sobreentiende que la academia tome en cuenta las diferencias de clase y etnia, y siga el llamado de Chandra Mohanty de dejar a un lado las explicaciones simplificadoras sobre la oposición entre hombres y mujeres, blanco y colorado, rico y pobre. Pero, aparentemente, la investigación tradicional sobre cómo abarcar el tema del género no ha tomado en cuenta los hechos y ha seguido la corriente euroamericana del feminismo marxista y patriarcal.

En un análisis histórico, Frida Gorbach criticó que la mayoría de los estudios sobre el género por investigadoras mexicanas y latinoamericanas carezca de dicho enfoque

local. Su argumento es que en este continente los estudios de género han sido tocados sólo de manera rudimentaria. Le preocupa este Estado del Arte en México, pues, según ella, a pesar de la urgencia de reconocer las mujeres mexicanas como actores sociales, la categoría del género no tiene relevancia institucional en este país (Gorbach, 2008: 152). La historiadora se opone explícitamente a utilizar las líneas teóricas prevalecientes en Europa para el discurso nacional mexicano. Dice que en el ámbito académico las comunidades “periféricas” (comillas mías) consumen el conocimiento de otros acerca de ellas mismas, porque en este debate teórico no han establecido su propia posición (*op cit:* 156). Concluye que no es necesario que busquemos “el significado de la mujer” (comillas mías) en México o Latinoamérica, sino que tomemos el género como realidad social enmarcada en un contexto determinado. Esto solo se logra si se analiza mediante de “lo local”, alejándose de los discursos eurocéntricos (*op.cit:* 159).

En su publicación sobre el género en Latinoamérica (2007), Sylvia Chant y Nikki Craske lamentaron que la mayoría de las investigaciones sobre las relaciones entre hombres y mujeres se haya concentrado en las mujeres mestizas en las zonas urbanas. Constatan que la familia tradicionalmente ha sido el elemento de análisis más oportuno para los estudios de género, y que, de esta manera, se ha desarrollado un discurso “estereotipado, monolítico y ciego a los géneros” (*op cit:* 44) en las concepciones eurocéntricas acerca de la familia. Desafortunadamente, como dicen las antropólogas inglesas, en la antropología latinoamericana ha prevalecido la tendencia de igualar el concepto de la “familia” con el del “hogar”. El resultado es que se han creado ideas simplificadoras acerca del concepto de la unidad doméstica latinoamericana, las cuales han impedido un análisis imparcial y relativo de las relaciones de género, que se basa en cuestiones sociodemográficas. Al igual que Gorbach, Chant y Craske critican que las mujeres latinoamericanas tuvieran que leer acerca de su propia condición social en cuya construcción no habían participado mucho. Por ello optan que se contemple el género como una “construcción social dinámica” (*op cit:* 46) a través de un lente local.

“Lo local”, lo étnico, es esencial en el proceso de entender las condiciones de género. Una mujer euroamericana no se refiere a lo mismo que, por ejemplo, una mujer afroamericana, cuando habla de opresión. Seguramente una mujer otomí concibe la explotación de manera distinta a una mujer nahua o tepehua; una mujer blanca tiene

otras expectativas, objetivos o sueños que una mujer de origen asiático, etcétera. Y, sobre todo: sería engañoso partir de la hipótesis de que globalmente las mujeres siempre se han encontrado bajo el patriarcado. Es demasiado simple establecer al hombre como enemigo y a la mujer como víctima. Todos los individuos tenemos la capacidad y el poder de actuar como opresores y oprimidos a la vez, dependiendo del contexto sociohistórico en que nos movemos en diversas situaciones. La oposición entre opresor y oprimido es resultado de un proceso de la asignación de valor a la diferencia entre ellos.

Así, Rita Segato retoma el enfoque histórico-local y lo lleva un poco más lejos, argumentando que, entre los pueblos del hemisferio Sur, el vínculo entre el patriarcado colonial y la colonialidad de género es muy estrecho. Desde un punto de vista más activista, ella se pregunta de dónde proviene el mencionado fenómeno global de la opresión femenina. La feminista argentina argumenta que la cultura y el patrimonio son como un depósito de los procesos históricos, un “sedimento de la experiencia histórica acumulada” (Segato, 2013: 75), por lo cual nunca se mantienen en estado fijo. La historia es, pues, un proceso al cual nosotros, los sujetos de cierto grupo social, compartimos: provenimos del mismo pasado y nos dirigimos al mismo futuro que el resto de nuestro grupo. Según Segato, lo que compartimos es un proceso histórico y no un patrimonio cultural (*op cit*: 78). Por tanto, ella ha optado por sustituir el concepto de relativismo cultural por el de pluralismo histórico, lo cual sería la variante no cultural del relativismo. Este punto de vista permite ver que para el caso de Latinoamérica (y, agregó, los demás países colonizados), no sólo hay una historia que ha impuesto la hegemonía colonial y la “raza colonializadora” como marco de referencia, sino también hay una historia de etnia (y clase, agregó), y más aparte se encuentra una historia de las relaciones de género dentro del “cristal del patriarcado” (*op cit*: 78).

De esta manera, cuando se imponen los principios hegemónicos del colonialismo patriarcal a grupos sociales que no han compartido la misma historia, para Segato ahí surge el caos. Para evitarlo, ella propone dejar a un lado el llamado al derecho a la diferencia —porque según ella no es sino una concesión del Estado a los grupos minoritarios— y demandar la autonomía, es decir la independencia de los discursos hegemónicos del colonialismo con su estándar blanco, masculino y de clase media.

Donde el estándar blanco, masculino y de clase media establece los criterios para la racionalidad y la moralidad, aquello que sale de este marco siempre será percibido como deficiente. Sin embargo, las “víctimas” de dicho proceso tienden a asumir el rol de ser diferente, ya que la redefinición de la diferencia en los contextos sociales forma parte de la lucha por el poder y la identidad personal (Rothenberg, 1990: 43). Algo similar se refiere Scott cuando asevera que las relaciones sociales corresponden a los cambios en las representaciones de poder, cuya dirección no necesariamente tiene que ser unidireccional. Es necesario alejarse de la noción sobre la oposición binaria “hombre-mujer” y estar consciente de que el género es una categoría que se establece en la interacción humana, a través de las relaciones sociales. Si partimos de esta hipótesis, entendemos que existen muchos más factores en la creación de las relaciones de género que solamente los tradicionales dos sexos biológicos. De esta manera, tal vez podamos acercarnos a una respuesta objetiva a la pregunta sobre quién realmente debe tener el poder o el privilegio de definir la diferencia. La diferencia es relativa y relacional y se establece de manera diferente en contextos sociales. En la medida en la que alguien para mí (mujer blanca de clase media) sale del marco de mis normas sociales, debo aceptar que tampoco encajo en el concepto normativo de esta persona. Aunque este trabajo no corresponde precisamente a la línea feminista, debo reconocer que el feminismo poscolonial contribuye un aspecto fundamental a las teorías del género: cada punto de vista, cada actitud y cada relación siempre son relativos y dependen de sus respectivos contextos sociales e históricos.

#### 1.4 Sobre la importancia de la relatividad en los estudios de género

En términos espaciales, temporales y socioculturales cada grupo social difiere de los demás. Por ello el análisis de las relaciones de género se debe llevarse a cabo siempre con un enfoque relativo. En su libro sobre el género del don (1988), Marilyn Strathern presenta un punto de vista muy diferente acerca del simbolismo de género, la dominación y las relaciones sociales en Melanesia, y, de esa manera, priva a la antropología feminista occidental del uso generalizado de las categorías de explotación, opresión o control. Rechaza así el uso de conceptos de dominación masculina como, por ejemplo, la

distinción entre la natura y la cultura. Su argumento es que hay que apartarse un poco del estudio de los actores individuales y dirigir el análisis de género a las relaciones particulares y colectivas, aventura que la antropología feminista occidental difícilmente lograría emprender. De hecho, afirma Strathern, cuando el estudio de la antropología debería estar basado en lo relativo de cada círculo sociocultural, el feminismo no se interesa por esto sino en exclusivamente la representación de intereses (*op cit: 22*). De esta manera, la antropología tradicional y el feminismo tienen en común que ambos tienden a universalizar las innumerables formas de la organización social, las cuales se pueden comparar globalmente. La ansia de la comparabilidad,<sup>16</sup> de acuerdo con Strathern, es una pauta explícitamente occidental en la organización de conocimiento y experiencia (*op cit: 31*). En la misma medida en la que la antropología clásica no veía la singularidad y la relatividad de los distintos fenómenos sociales, el feminismo blanco durante décadas tampoco podía imaginarse que las diversas formas de convivencia de géneros no se pueden comparar, y por tanto no puede haber un modelo universal de la opresión femenina.

Sin embargo, argumenta, el feminismo y la antropología *sui generis* se excluyen uno a la otra y uno no puede sustituir a la otra. El fenómeno del género fácilmente se relaciona con la interacción entre hombres y mujeres. Esta interacción tiende a relegar los asuntos de las mujeres a la domesticidad, y aquélla siempre se define en relación con la oposición binaria entre natura y cultura (*op cit: 36*). Pero hay que estar conscientes de que hablar sobre los asuntos de las mujeres implica que tenemos que contemplarlos siempre en relación con los hombres y la sociedad. Esto forzosamente requiere del entendimiento de las masculinidades, ya que no podemos definir el impacto de la ausencia masculina en las relaciones de género en San Nicolás y San Pablo el Grande si nos enfocamos exclusivamente en lo femenino. Esto significaría seguir la misma línea generalizadora de las ciencias sociales occidentales con su ansia de tratar de hacer todo comparable. En

---

<sup>16</sup> Estoy consciente que la metodología de mi trabajo se basa en la comparación de un fenómeno en dos diferentes comunidades. No obstante, quisiera señalar que no hago esa comparación para llegar a resultados generalizados y universales. Así, trato de verificar mi hipótesis sobre el vínculo entre diferentes creencias religiosas, distintas formas migratorias y el impacto que tienen ellas en las relaciones de género a partir de dos estudios de caso. Pero cabe mencionar que mis resultados no reclaman deducciones universales, sino que están insertos en un determinado contexto sociocultural e histórico.



un trabajo antropológico —aunque éste paradójicamente sea un estudio comparativo— nunca debemos perder el enfoque relativista y local.

### *Masculinidades*

Recuérdese que sólo se puede entender un lado de la moneda si se cuenta con suficiente conocimiento acerca del otro. Para empezar: sólo podemos entender la condición femenina si conocemos la condición masculina. ¿Qué es entonces lo esencial masculino? ¿Cómo se construyen las masculinidades en los diferentes contextos sociales? ¿Y de qué manera interactúan lo masculino y lo femenino, pero también lo masculino con “lo otro” masculino en términos de etnia y de clase?

Oscar Guasch Andreu (2008) ha analizado de esta pregunta. Su argumento central es que ningún antecedente biológico masculino justifica la creación de un ser social masculino. Dice que “ser hombre” es parecerlo. En nuestro entorno social es necesario crear una imagen nuestra a través de la cual seremos juzgados por los demás. Como existen diferentes reglas sociales de género para ambos sexos, “[q]uebrantarlas supone riesgos para el honor y para la reputación de quienes lo hacen” (*op cit*: 49). Aquí está el dilema de los hombres: por lo menos en las sociedades occidentales, el género desafortunadamente se asocia con la biología. Desde un principio los hombres carecen de una imagen que podrían mantener y cuidar. El “ser mujer” se comprueba biológicamente y visiblemente por el embarazo, la maternidad, etcétera. El “ser hombre” en este sentido manca de cualquier evidencia visible.

Por tanto, es necesario establecer una categoría social para justificar la existencia masculina. El “ser hombre” es un aprendizaje social, emocional y subjetivo, tanto como lo es “ser mujer”. Sólo que, según el autor, las características de la masculinidad<sup>17</sup> se encuentran actualmente en crisis porque ni el ámbito del trabajo es exclusivamente masculino, ni la paternidad sigue siendo un rasgo definitorio. Roland Pfefferkorn (2003: 149) define esto como las nuevas formas de desigualdad en las sociedades occidentales:

---

<sup>17</sup> Estos serían atributos como ser activo; ser autónomo, libre y seguro; el no tener miedo ni tener que expresar emociones, etcétera.

ha surgido un choque entre las desigualdades tradicionales y las transformaciones que han ocurrido en las últimas décadas en las relaciones de género. Por tanto, los hombres “se encuentran huérfanos de indicadores sólidos que confirmen que lo son” (Guasch Andreu, 2008: 45). El autor español compara la constitución de las masculinidades con una dramaturgia, la cual es tanto relacional<sup>18</sup> como situacional: la forma de la representación de lo masculino depende de la situación y de la audiencia. Las estrategias cambian en función del género, la edad, la clase (y la etnia, paréntesis mío) del público. A través de estas características se abre la competencia por ser hombre: la propia masculinidad se confirma sólo en detrimento de la de los demás, lo cual conlleva esfuerzos para alcanzarla y riesgos para mantenerla (*op.cit.* 47).

Las masculinidades se desarrollan y sostienen en las dinámicas de juegos de poder. Éste es inherente a cada individuo y su consecución está intrínsecamente vinculada con el honor social del cual uno goza o carece.<sup>19</sup> En el discurso hegemónico euroamericano de clase media se les concede cierto tipo de espacio y tareas a los varones en oposición a la noción de “ser mujer”. Se ha argumentado ampliamente que los estudios de género pudieron nacer gracias a las luchas feministas y su meta de batallar contra dichos conceptos de “la mujer”. Pero no minimicemos que es precisamente aquí donde se marca la gran diferencia entre el ser social femenino y el ser social masculino: durante décadas las mujeres blancas de clase media hemos luchado en contra de una imagen que se nos ha encasquetado de manera artificial. Nuestros compañeros masculinos se encuentran de igual manera dentro del marco de una imagen artificial. Sólo que la lucha de ellos consiste en el afán de corresponder a estas expectativas sociales, y no combatirlas.

De acuerdo con la argumentación de los feminismos poscoloniales, un individuo se constituye por medio del entrelazamiento de las categorías de género, clase, etnia, edad, pertenencia religiosa, preferencias sexuales, etcétera, y se mueve dentro de este marco de referencias en toda negociación social. Si se supuso que el marco de referencias sociales para una mujer perteneciente a un grupo minoritario no es ni remotamente el mismo que para una mujer blanca euroamericana de clase media, lo

---

<sup>18</sup> Véase la definición del género de Joan Scott más arriba.

<sup>19</sup> Véase Weber (2002).

mismo se debe tomar en cuenta para el género masculino. Peor aún, al contrario que las postulaciones feministas que asumen crear imágenes diferentes y relativas, los varones se ven obligados a cumplir con las expectativas que se le tiene a nivel global.

Para los hombres otomíes de Tenango de Doria esto implica en primer plano modificar sus costumbres económicas e incorporarse en la cadena transnacional de mano de obra globalizada. La manera en la cual ellos enfrentan las estructuras entrelazadas de género, clase y etnia en las negociaciones sociales en un mundo ajeno al suyo determina el grado en qué se reconstituye el conjunto de dichas tres categorías en los lugares de origen. Ciertamente será diferente a lo acostumbrado, pero, como bien ha dicho Audre Lorde, hay que reconocer, aceptar y celebrar las diferencias. Porque, argumenta Pfefferkorn, el dilema inicial de toda la discusión acerca de las relaciones de género es que las mujeres euroamericanas de clase media siempre han intentado a definir su identidad a través de los rasgos clásicos de la identidad masculina: la posesión de un título y el ejercer un trabajo remunerado (Pfefferkorn, 2003: 156). De tal manera, se ha perdido de vista que una posible igualdad entre hombres y mujeres perjudica a las diferencias entre ambos sexos, ya que la igualdad no se opone a la diferencia sino a la desigualdad (*op cit*: 158).

Las diferencias entre hombres y mujeres, tanto como las diferencias de etnia y clase entre los diferentes grupos sociales y el relativismo sociogeográfico, son las pautas colocadas en el centro de análisis en este trabajo. Sigamos, pues, con el contexto sociogeográfico.

## 2. El papel de San Nicolás y San Pablo el Grande en la historia del estado de Hidalgo

*“De aquí soy, aquí nací.  
No me debo olvidar de mis gentes.  
No debemos olvidar de dónde somos, cómo somos.”*  
Doña Margarita, San Nicolás (2010)

Si queremos contemplar cualquier situación dada con un poco más de profundidad —en el presente proyecto esto sería el impacto del éxodo rural masculino en las relaciones de género—es insuficiente analizar la situación tal como es. Más bien, tenemos que entender los procesos históricos entrelazados que han llevado a dicha situación que queremos examinar. Bien constata Rita Segato que “un pueblo es el proyecto de ser una historia” (Segato, 2013: 76). Por ello, en este capítulo repaso brevemente los acontecimientos que han conducido a las circunstancias sociales actuales y trato de situar la historia tenanguense en el marco más amplio del estado de Hidalgo. Sin embargo, antes de sumergirnos en el proceso histórico, me gustaría permanecer un poco en el entorno geográfico dentro del cual nos vamos a mover en este proyecto.

Tenango de Doria forma parte de la región Otomí-Tepehua que se ubica en la Sierra Madre Oriental. La extensión territorial de toda la zona es de 1,295 km<sup>2</sup> lo cual representa un 5.4% de la superficie total del estado de Hidalgo (INEGI, 2011: 17). Los otomíes<sup>20</sup> de la Sierra Otomí-Tepehua viven en regiones geográficamente muy distintas. Sus zonas de asentamiento se estrechan de 400 metros a 2,400 metros sobre el nivel del mar. Por tanto, están expuestos a grandes diferencias ecológicas y una topografía abrupta muy montañosa, lo cual, por su parte, causa una diversidad cultural enorme: mientras que San Bartolo y Huehuetla son consideradas como tierras calientes, Tenango es tierra fría.<sup>21</sup> Esto implica que las tradiciones agrícolas y todo el ciclo ritual difieren considerablemente en los tres municipios.

Según el último censo, en 2010, en la región Otomí-Tepehua se contaron 36,933 hablantes de otomí, lo cual representa el 33.1% de la población regional (INEGI, 2011: 26). Esto iguala al 14.8% de población indígena en todo el estado de Hidalgo y así llega

---

<sup>20</sup> Los otomíes serranos en su idioma se llaman [nyu'hu].

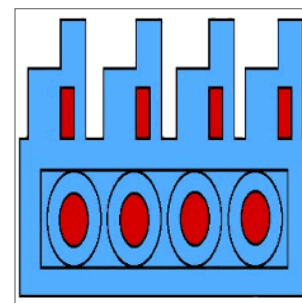
<sup>21</sup> Véase Soustelle (1937), quien divide México en tierras calientes, templadas y frías.

a ser un porcentaje de mucho peso en comparación con los demás estados mexicanos. El municipio de Tenango de Doria en 2010 tenía una población total de 17,206 personas, de las cuales 8,307 fueron hombres y 8,899 mujeres.<sup>22</sup> El municipio consiste de 59 localidades y de éstas, las siguientes quince comunidades son de habla [nyu'hu]:

Nombre de la localidad	Población total	% hablantes de lengua indígena
Cerro Grande	17	45.4
El Aguacate	363	25.4
El Damo	918	27.8
El Despi	47	33.3
Ejido López Mateos (La Colonia)	416	34.9
El Nanthe	396	45.9
Peña Blanca	321	34.6
San Nicolás	1,368	82.6
San Pablo el Grande	1,053	28.0
Santa Mónica	1,238	82.9
El Madhó	57	42.2
El Xindhó	127	31.9
Ejido Emiliano Zapata	59	75.6
Colonia Ermita	88	37.2
El Mamay	4	36.0

Fuente: SEDESOL, Catálogo de localidades.

Etimológicamente, el nombre de Tenango de Doria viene del náhuatl “Tenanco”, el “lugar amurallado o fortificado” (Gallegos Meza, 1951: 11). Por tanto, su glifo es representado por una muralla con sus almenas. El apellido “Doria” lo obtuvo en el siglo XIX después de la presidencia de Benito Juárez, quien nombró al coronel Juan Crisóstomo Doria primer gobernador provisional del estado de Hidalgo.<sup>23</sup>



Jeroglífico de Tenango de Doria.

Tenango está ubicado a aproximadamente 60 kilómetros al noreste de Tulancingo, a 1,600 metros de altitud, y colinda al norte con el municipio San Bartolo Tutotepec, al este con el municipio de Huehuetla, al sur con el estado de Puebla y al oeste con el

<sup>22</sup> SEDESOL, Catálogo de municipalidades en <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&ent=13&mun=060>; consultado el 24 de septiembre de 2016.

<sup>23</sup> Desde el siglo XVI, se llamaba San Agustín Tenango. El Santo Patrón de Tenango de Doria hasta hoy se denomina San Agustín.

municipio de Metepec, Hidalgo. En el municipio contamos con seis cerros de más de 1,000 metros de altitud: el Estribo, el Cerro Brujo, la Debosda, el Crío, el Macho y la Cuchilla. El clima es templado-húmedo y la temperatura promedio anual es de aproximadamente 17 grados centígrados.



Sector del municipio de Tenango, circulados la cabecera municipal y las dos localidades bajo consideración en este proyecto: San Pablo el Grande y San Nicolás. (Fuente: Google Maps).

La historia del municipio de Tenango se vincula con la de toda la Sierra Otomí-Tepehua. Por un lado, se caracteriza por constantes levantamientos indígenas: debido a sus pautas geográficas difíciles de invadir, la Sierra Otomí-Tepehua nunca ha sido conquistada por completo, ni durante las invasiones nahuas, ni durante la Colonia. Hasta hoy día, los otomíes serranos siempre han podido mantener cierta independencia de las influencias culturales más fuertes: de los nahuas en tiempos prehispánicos y de los españoles durante la Colonia. Así que varios fenómenos culturales, sociales o lingüísticos se han conservado durante más que medio milenio.

En las siguientes páginas nos daremos cuenta que desde los tiempos prehispánicos los otomíes siempre han sido un pueblo en movimiento. Fueron desplazados varias veces en la historia de sus respectivos lugares de asentamiento a causa de diferentes invasiones de otros pueblos. Pero a menudo se dispersaron hacia

tierras ajenas a fin de ampliar el propio radio de influencia. Aquellos otomíes que finalmente llegaron a asentarse en la Sierra Otomí-Tepehua son por tradición inquietos y particularmente dispuestos a despegarse del lugar de origen en su constante busca de mejores oportunidades socioeconómicas. Históricamente han sido un pueblo migratorio por excelencia.

## 2.1. La época prehispánica y la Conquista

De acuerdo con Pedro Carrasco Pizana (1950) —indudablemente el experto más confiable en cuanto a la historia de los grupos otomíes—, sus orígenes de aquéllos se remontan al siglo XIII en el Valle del Mezquital, donde se fundó el reino otomí de Xaltocan, cuyo apogeo duró de 1220 a 1398 y que después fue conquistado por los tepanecas. Xilotepec,<sup>24</sup> el otro centro político importante de los otomíes, se encontraba al noroeste de Xaltocan y desempeñaban un papel menor que el vecino, si bien era más antiguo. Xaltocan y Xilotepec fueron divididos geográfica y culturalmente en 1279, cuando algunos grupos nahuas migraron hacia el norte y se asentaron en la región en medio de ambos. Al comienzo de la primera invasión nahua, Xilotepec cayó bajo el poder de los tepanecas, y en la segunda invasión Xaltocan se tuvo que someter al poder de la Triple Alianza, así que únicamente los reinos otomíes de Meztitlán, Huayacocotla y Tutotepec<sup>25</sup> lograron mantener su independencia (Galinier 1987: 60). Los otomíes de las demás regiones se vieron forzados a huir hacia el norte, casi llegando a terrenos chichimeca.

Se supone que el reino de Tutotepec fue consolidado por refugiados de Xaltocan (Vázquez y de los Santos *et al*, 2008: 11). En esa época, convivían otomíes y tepehuas en la región de Tenango-Tutotepec, y los pueblos vecinos de Tenango<sup>26</sup> eran de origen nahua (Soustelle, 1937: 440). Aparte, algunos investigadores (Carrasco Pizana, 1950: 36) aseguran que hubo una influencia totonaca en la región y otros (Ruiz de la Barrera,

---

<sup>24</sup> Xaltocan se ubica al noreste de Ecatepec. En su apogeo, abarcó un territorio del sur de San Luis Potosí, el sur de Veracruz, una gran parte de Hidalgo y partes del Estado de México. Xilotepec se ubica en el Estado de México, en la frontera con Hidalgo, al oeste de Xaltocan. La provincia de Xilotepec se extendió en la parte occidental de Hidalgo, colindando con Querétaro (Lastra, 2009: 99).

<sup>25</sup> Tutotepec actualmente pertenece a San Bartolo, municipio vecino de Tenango de Doria.

<sup>26</sup> Acaxochitlán y Metepec.

2000: 43) que ésta fue chichimeca. Por ende, podemos deducir que en la época prehispánica,<sup>27</sup> la sierra Otomí-Tepehua era una región bastante pluriétnica y caracterizada por un fuerte intercambio cultural, el cual se derivó de los múltiples movimientos migratorios de todos los grupos asentados en la zona.

Los pueblos otomíes serranos prehispánicos estaban organizados en calpules. Un calpul es “un barrio de gente conocida o linaje antiguo que tiene de muy antiguo sus tierras y términos conocidos” (Zorita 1941: 87). Cada calpul fue gobernado por tres señores, los cuales recibieron pagos de tributo en forma de dinero o partes de la cosecha de maíz y frijol de sus subordinados. Los señores tenían su terreno, el cual fue labrado por los hombres de su patrilineaje. Cuando un señor se murió, su hermano<sup>28</sup> u otro pariente masculino fue sugerido para seguir el cargo (Carrasco Pizana 1950: 103). Varios calpules formaron un pueblo con una organización política en común. Teóricamente, cada pueblo era independiente, pero, en la práctica, había fuertes luchas por los pagos de tributos o por su liberación.

En la era prehispánica, los otomíes eran una comunidad exógama a nivel de linajes, dividida en clanes endogamos (Carrasco Pizana 1950: 96). Aun así, había diferentes formas de matrimonio con parientes afines y consanguíneos: en el caso de la muerte de un hombre, su esposa se solía casar con el hermano del difunto. Además, existía una forma del sororato poligíneo: un hombre se podía casar con dos hermanas o con madre e hija. El matrimonio entre hermanos a veces ocurría, pero exclusivamente en la casta de los señores (Carrasco Pizana 1950: 98). La familia era considerada como unidad económica, por lo que un matrimonio se organizaba por las mismas razones.

Después de la muerte de Moctezuma y la subyugación de la Triple Alianza a la Corona española, casi todo el terreno del actual estado de Hidalgo fue sometido, con la excepción de los señoríos de Tutotepec y Metztitlán, donde los otomíes se rebelaron vigorosamente contra el nuevo régimen. Sin embargo, algunos autores consideran que

---

<sup>27</sup> Estamos hablando de los siglos XIV y XV, la era de la Triple Alianza.

<sup>28</sup> En el caso ideal el cargo del Señor se heredaba desde el hermano mayor hasta el hermano menor, el cual lo heredaba a su hijo mayor y éste a su hermano menor, etcétera. Encontramos este tipo de herencias patrilineales todavía en la actualidad cuando se muere el encargado de una mayordomía de vida: el próximo mayordomo entonces será uno de sus parientes descendentes masculinos.



la relación entre la Corona y los otomíes que habitaron el resto del terreno de los actuales estados de Hidalgo, Querétaro, Veracruz, México y Guanajuato era amistosa: de acuerdo con Tranfo, los otomíes fueron fieles seguidores de los españoles antes y después de la destrucción de Tenochtitlán por las huestes de Hernán Cortés. Rápidamente se convirtieron al catolicismo —aunque superficialmente— y ayudaron a divulgarlo (Tranfo 1990: 39). Esta relación amigable entre los otomíes y los españoles animó la hostilidad de los matlazinca y otros grupos de la familia otopame. Por consiguiente, se sostuvieron cada vez más luchas territoriales entre los otomíes y sus pueblos vecinos. Soustelle constata que, debido a su lealtad a los españoles, los otomíes contaban con su apoyo , lo cual resultó en una enorme ampliación de su territorio (Soustelle 1937: 285). Así, volvieron a obtener casi el mismo que habitaban antes de las invasiones nahuas.

Inmediatamente después de la Conquista, Cortés asignó encomiendas en el Valle de México y, aunque la Corona lo prohibió en 1523 (Ruiz de la Barrera, 2000: 50), el sistema se mantuvo en la región hasta 1688, cuando una de las más grandes del país, Tulancingo, se convirtió en villa de realengo (Vázquez y de los Santos, 2005: 16). Pasados los años, se intensificaron los conflictos entre la población indígena y los encomenderos debido al abuso por parte de los últimos. A partir del siglo XVII, la gran mayoría de las comunidades otomíes serranas se sometió a la Corona e inició la explotación económica por parte del gobierno español. Este territorio era de gran interés para la Corona, debido a las minas de plata. Ya que en la Sierra no hay minas, esta zona era la menos vinculada con el mercado minero. Sin embargo, los habitantes de la región de Tutotepec fueron trasladados a los reales de minas en Pachuca y Real del Monte (Ruiz de la Barrera, 2000: 62). Se les pagaba un salario monetario y para retenerlos como peones se estableció un método de endeudamiento. Como resultado, la economía monetaria se impuso sobre la tradicional y, de esta manera, desde muy temprano la población serrana fue privada de sus estrategias de autosuficiencia. La actual situación económica de las comunidades otomíes en la Sierra Hidalguense no es, por lo visto, novedosa. Encontramos las mismas estructuras de explotación económica en un sistema precapitalista a costo de la agricultura ya en el siglo XVII y vemos cómo por influencia ajena, desde la época prehispánica los otomíes serranos siempre se han visto obligados a buscar alternativas económicas de sobrevivencia.

A partir de mediados del siglo XVI, las órdenes religiosas empezaron a granjearse gran influencia en todo el país. Los primeros que llegaron fueron los franciscanos que construyeron su convento en Tula. En 1528, fundaron el de Tulancingo. A Tenango llegaron los agustinos en 1558 (Vázquez y de los Santos, 2005: 16), pero se tuvieron que enfrentar a un clima hostil, ya que los otomíes serranos no estuvieron dispuestos a abandonar sus creencias tradicionales de manera pacífica. Con la llegada de la religión católica dio inicio la época de las misiones, la cual desempeñó la tarea de cristianizar a los pueblos indígenas. Por otro lado, el sistema de misiones se estableció en la misma tradición de explotación económica que el de las encomiendas. Pero cabe mencionar que la evangelización en la Sierra Otomí-Tepehua no tuvo el mismo éxito que en otras partes del país.

Al mismo tiempo, las autoridades españolas trataron de concentrar la población indígena en ciertos terrenos para evitar su alta dispersión y ejercer un mayor control económico y religioso sobre ellos (Ruiz de la Barrera, 2000: 71). Otra vez, el pueblo serrano se opuso rigurosamente a este método, ya que la privación de sus tierras les significaba que no podían disponer de los recursos naturales en los que se basaba su sistema económico. Por otro lado, históricamente los otomíes han estado muy unidos a su entorno natural. Al cederse ante las políticas españolas, ellos hubieran corrido el peligro de desarraigo cultural y espiritual. Como la región de la Sierra Otomí-Tepehua es difícil de acceder, y aparte se caracteriza por la dispersión de numerosas comunidades y rancherías, la Corona no tuvo éxito entre los otomíes serranos. Las siguientes décadas se pueden describir como una época de constante explotación indígena por la Corona y la Iglesia, contra la cual los otomíes serranos luchaban a veces con éxito variable.

En cuanto a la organización social y las pautas culturales entre los otomíes serranos en la época de la Conquista y la Colonia podemos constatar brevemente que no hubo mayor cambio en el ámbito de la cultura material después de la llegada de los españoles. Ni tampoco la organización familiar cambió mucho. La sociedad otomí en aquellos tiempos se organizó en forma de pirámide: en la cumbre se encontraron el *calpixque* y el *otontlamacazque*,<sup>29</sup> que compartieron el poder político, y la clase de los

---

<sup>29</sup> Ambos tenían una posición comparable con la del rey. El *calpixque* poseía el poder sobre varios calpules. Por ello tenía más influencia que el *otontlamacazque*, según Galinier.

*tecutlato*, los sacerdotes. Abajo seguía la casta dirigente, la de los señores (Galinier 1987: 63). Para esta clase se reservaron ciertas reglas de matrimonio, como la poligamia; esta forma de matrimonio fue estrictamente prohibida para el estrato más bajo de la pirámide, el de los campesinos. Las comunidades otomíes seguían siendo organizadas en calpules patrilocales y el patrilineaje era la unidad más importante en la consolidación de relaciones sociales dentro de los pueblos. En todas las clases, las estrategias de matrimonio se basaban en consideraciones económicas y políticas.

El matrimonio se llevaba a cabo a voluntad de los padres. Una vez casados, el adulterio se castigaba vigorosamente. No obstante, el experto en la historia otomí, Pedro Carrasco, encontró en la *Relación de Querétaro* pistas sobre una considerable libertad sexual antes del matrimonio, entre los hombres así como en las mujeres (Carrasco Pizana, 1950: 98). Por lo menos en términos de fidelidad sexual, podemos concluir que los otomíes precortesianos y sus descendientes de la época cortesiana mantenían relaciones muy igualitarias, con los mismos derechos y obligaciones para ambos géneros. De hecho, esta concepción de igualdad la vemos reflejada en la cosmovisión otomí, que, de acuerdo con Galinier (1990), se basa en la construcción del mundo a través de mitades y oposiciones binarias, las cuales se complementan: el arriba no puede existir sin el abajo, el calor no es definible sin el frío, el Sol no existe sin la Luna, y lo masculino es codependiente de lo femenino. De esta manera, la cosmovisión otomí les otorga el mismo grado de poder a todas sus mitades, y, es más: al principio femenino incluso se le concede un poder mayor que al masculino, ya que de ahí nace todo tipo de existencia (Galinier, 1990: 113).

En el sector agropecuario, los otomíes serranos de aquella época se dedicaron tradicionalmente a la siembra de maíz y frijol, pero también a la producción de algodón. Con éste, se elaboraron las mantas que sirvieron para el pago de tributo a Tulancingo, la cabecera de jurisdicción (Vázquez y de los Santos, 2005: 17). La industria del tejido de algodón e *ixtli*<sup>30</sup> era exclusivamente trabajo femenino (Carrasco Pizana, 1950: 68), lo cual permite deducir que, en aquel entonces, a las mujeres les correspondía una parte importante en las estructuras económicas de las respectivas comunidades. Contribuían,

---

<sup>30</sup> El *ixtli* es una tela tejida con hilo de maguey.

en gran medida, a los ingresos materiales del hogar a través de un trabajo netamente femenino, lo cual, como veremos en los capítulos posteriores, curiosamente se está repitiendo hoy día.

## 2.2 La Independencia y la época de la Revolución

En el siglo XVIII, la política de las misiones fracasó. Al mismo tiempo, el control económico en el Altiplano procedió de los españoles a los criollos cuando México logró obtener su independencia. El último siglo de la Colonia en la región se caracterizó por una fuerte depresión económica: los hacendados y la Iglesia controlaban en gran medida la economía (Lastra, 2006: 247). Al mismo tiempo, la Corona estableció reformas de dominio absolutista para Nueva España, las cuales resultaron ser desventajosas para la casta de los grandes terratenientes así como para los campesinos, entre ellos los pueblos indígenas. Además, la población del Altiplano sufrió dos hambrunas devastadoras a lo largo del siglo XVIII.

Esas circunstancias llevaron al levantamiento de los mexicanos contra España, y así empezó la Guerra de la Independencia. Los campesinos explotados y pobres se unieron de inmediato a la causa de los insurgentes. El sentido original del deseo de la Independencia tal vez habría sido un nuevo orden de justicia social, pero lograda la meta, no cambiaron las circunstancias para la clase campesina: el poder se relegó de la Corona a manos del clero, el ejército y los nobles criollos (Lastra, 2006: 260). Esto tuvo consecuencias difíciles para la población indígena, porque quedaron indefensos ante los hacendados. Empeoraron las condiciones laborales de la clase pobre del país, mientras que mejoró para los privilegiados. Aparte, el discurso oficial del nuevo formado Estado-nación se basó en una concepción occidental de igualdad, la cual no incluía el *modus vivendi* de la población indígena. Por lo mismo, el periodo después de la Guerra de Independencia se caracterizó por numerosas rebeliones campesinas.

La Guerra entre los conservadores y los liberales culminó con la Intervención Francesa y la entronización de Maximiliano de Habsburgo como emperador de México.<sup>31</sup> La Sierra Madre Oriental, por su difícil acceso, brindó un excelente escondite a las tropas republicanas. Esto significó que la región estuvo involucrada directamente en el conflicto entre imperiales y republicanos, ya que Tulancingo, que quedaba a pocos kilómetros, estaba bajo el mando de las autoridades francoimperiales (Ruiz de la Barrera, 2000: 84).<sup>32</sup> Sin embargo, cuando inició la lucha en la región serrana, los republicanos insultaron a los habitantes de Tenango al sacar las imágenes de la Iglesia para llevarlas al campo de batalla para su protección espiritual (Gallegos Meza, 1951: 12). En consecuencia, las lealtades hacia los republicanos volvieron a disminuir drásticamente.

Se suscitó una escaramuza en la región del Estribo,<sup>33</sup> en la que los indígenas serranos lograron vencer al ejército francés, rodándole rocas enormes desde lo alto de la sierra. Muchos de los soldados franceses desertaron porque ya no hubo recursos para su regreso a Francia. Se escondieron en los pueblos remotos de la sierra, consiguieron trabajo y restablecieron sus vidas en aquella zona. Gran parte de dichos exsoldados franceses se trasladó a San Pablo el Grande, así que, en términos estrictos, la historia migratoria de esta comunidad a mediados del siglo XIX. Actualmente contamos con muchos pobladores de descendencia francesa en San Pablo:

*“...Nuestra descendencia no era de aquí. Eran franceses. Se vinieron a México cuando fue lo de Maximiliano. Entonces, mi bisabuelo y sus papás de ellos, ya no quisieron pelear. Entonces se desertaron, ya no dieron para el regreso a su tierra. Entonces se metieron al monte, hicieron por ahí unas casas. Ya se quedaron para siempre. Mi bisabuelo se fue por allá a Pachuca, le dieron trabajo, no dijo de dónde era. Y pues se vino para acá, para Tenango. Ahí se casó y se vinieron a vivir para acá...”*

Don Celso, 79 años, San Pablo el Grande.

Ahora bien, en 1821 se había establecido el Plan de Iguala entre Agustín de Iturbide y Vicente Guerrero, el cual proclamó la completa independencia de la Corona española y el establecimiento de un gobierno monárquico en México. En aquella época,

---

<sup>31</sup> Hubo un incidente muy violento en 1861, cuando el otomí Tomás Mejía, general del emperador Maximiliano, entró a Hidalgo en la persecución de tropas juaristas; Lastra, 2006: 262. Los otomíes del Valle del Mezquital se levantaron contra los conservadores: como simpatizantes de los liberales, consideraron traición el que Mejía se había puesto a órdenes del enemigo.

<sup>32</sup> Tanto Tenango como Tutotepec cayeron en manos francesas en 1865.

<sup>33</sup> Es el nombre de una curva muy angosta en la carretera serpenteante poco antes de entrar a Tenango que desde el aire tiene la forma de un estribo.

cuando se generó una nueva nación, se situaron los antecedentes para la erección de un nuevo estado, el que ahora se llama Hidalgo (Ruiz de la Barrera, 2000: 87). Comenzando el siglo XIX, el territorio hidalguense prosperó económicamente porque se estableció la política de cultivar productos comerciales, entre ellos el algodón, el café y la caña de azúcar. Aparte, la extracción de plata en las minas de Pachuca y Real del Monte también ayudó a establecer intercambios económicos con las zonas metropolitanas del país. Pero la prosperidad no alcanzó todas las clases sociales, así que se presentaba un ambiente de hostilidad, protestas y contrarrevoluciones entre la población campesina, sobre todo indígena.

Paralelo a la Intervención Francesa ocurrieron varias insurrecciones indígenas con el fin de recuperar sus tierras: la Ley Lerdo de 1856 abolió el derecho a la propiedad comunitaria, y, como consecuencia, la gran mayoría de los terrenos quedó en manos de élites locales. Esto causó el levantamiento de los otomíes de Tutotepec y Tenango de Doria en 1858. El gobierno juarista trató de restablecer la paz entre los campesinos en el país, y así con base en las Leyes de Reforma de 1857 se intentó convertir a los campesinos en pequeños terratenientes. Pero estas leyes promovieron derechos abstractos y poco practicables y los que realmente sacaron provecho de ellas fueron otra vez las élites rancheras.

Manuel Fernando Soto, hijo de un hacendado tulancinguense, expresó su inquietud ante la obvia explotación de la clase campesina, y gracias a él se establecieron las primeras escuelas primarias gratuitas y obligatorias, hospitales y otras instalaciones de servicios públicos (Ruiz de la Barrera, 2000: 103). Soto fue el principal promotor de la demanda de formar una provincia y, luego, una entidad política en el actual estado de Hidalgo. Después de varias peticiones y rechazos, el 16 de enero de 1869 se fundó el estado de Hidalgo, con capital en Pachuca de Soto. El primer gobernador provisional del nuevo estado era Juan C. Doria, por el cual se nombró el distrito de Tenango de Doria. El fin de la formación de esta nueva entidad administrativa en 1891 era, según el discurso oficial, promover el desarrollo económico y la mejor integración indígena (Vázquez y de los Santos, 2005: 22).

El siglo XX se puede considerar el más importante para las regiones rurales de la República. En ninguna época anterior había tantos cambios y rupturas entre la población campesina. Las luchas políticas del último siglo han sido cruciales para la situación actual en el campo, también fueron decisivas para la vida cotidiana en la Sierra Otomí-Tepehua.

En vísperas de la Revolución Mexicana, los pueblos con más influencia en la Sierra Otomí-Tepehua eran Tutotepec, Tenango, San Nicolás, Santa Mónica, Huehuetla y San Antonio el Grande. Los antecedentes de la Revolución fueron las políticas explotadoras del Porfiriato, y una crisis económica entre 1905 y 1908 (Lastra, 2006: 269) que contribuyó al creciente descontento social entre la sociedad mexicana. Una sequía afectó la agricultura del país, por lo cual se tuvo que importar maíz por enormes cantidades de dinero. Aparte, la crisis económica internacional de 1907 conllevó la disminución de exportaciones y la suspensión de créditos para empresarios. La situación socioeconómica estuvo muy tensa, ya que la mayoría de las tierras estaba en posesión de la minoría de los mexicanos. Ante esto, el pueblo y los intelectuales demandaron una reivindicación agraria.

El 20 de noviembre de 1910, el pueblo mexicano se levantó contra Díaz, la Revolución Mexicana dio inicio y don Porfirio se vio obligado a renunciar.

Como es bien sabido, con la promulgación de la Constitución de 1917 culminó la Revolución Mexicana, pero todavía había innumerables movimientos y disputas entre revolucionarios, constitucionalistas y porfiristas, que trágicamente casi siempre terminaron en la muerte de un líder de los bandos enemigos. El estado de Hidalgo nunca fue escenario de grandes batallas, si bien se presentaron contiendas en pro de los principios revolucionarios en el Valle del Mezquital, en la Huasteca Hidalguense y en la Sierra Otomí-Tepehua.

Ya en 1910, Roberto Martínez y Martínez juntó varios vecinos y se incorporó al movimiento revolucionario en el Valle del Mezquital. Un año después, Francisco de P. Mariel se levantó en armas en Huejutla. Desde Zimapán, Nicolás Flores extendió su influencia militar hasta la Sierra Gorda en Puebla (Ruiz de la Barrera, 2000: 139). El mismo año, tanto Pachuca como Tulancingo cayeron en manos revolucionarias. Durante la presidencia de Venustiano Carranza, Hidalgo estaba dividido en tres sedes de poder:

Pachuca en manos villistas, Ixmiquilpan en manos zapatistas, y Zimapán en manos constitucionalistas (Ruiz de la Barrera, 2000: 141). En 1920, el gobierno hidalguense desconoció la presidencia de Carranza. En 1923, cuando Adolfo de la Huerta se levantó contra Álvaro Obregón, en Zimapán Nicolás Flores se sumó al movimiento delahuertista, pero perdió todas sus tropas en la batalla.

A pesar del panorama beligerante, la situación económica de Hidalgo mejoró considerablemente: en esa época se inició la construcción de la carretera México-Pachuca que contribuyó a un aumento del intercambio productivo entre la capital y las regiones de minas en Pachuca y las zonas ganaderas de Huejutla. Debido a las demandas militares, durante la Primera Guerra Mundial, para 1920 el precio de plata se triplicó respecto de 1905 (Ruiz de la Barrera, 2000: 147) y gracias a las diversas líneas de ferrocarril, la plata hidalguense se exportaba.

Las décadas de los años treinta y cuarenta se caracterizaron por un fuerte enfoque en las políticas agrarias. Así, durante el gobierno de Lázaro Cárdenas, entre 1934-1940, se repartió la mayor cantidad de hectáreas entre la población campesina (Lastra, 2006: 274). En aquel entonces, debido a su espíritu socialista, el gobierno hidalguense expropió la fábrica de cemento Cruz Azul y la puso en manos de una cooperativa de trabajadores. También el mismo gobierno estatal fundó la Procuraduría de Indígenas con el fin de protegerlos de la explotación económica y brindarles mayores posibilidades educativas. El gobernador hidalguense Javier Rojo Gómez, que estuvo a cargo durante el sexenio de Lázaro Cárdenas, repartió grandes cantidades de tierras, y con el establecimiento de escuelas en las zonas rurales redujo el analfabetismo en un 70% (Ruiz de la Barrera, 2000: 150).

Tenemos realmente pocos testimonios históricos sobre la Revolución y los años posrevolucionarios en la Sierra Otomí-Tepehua. Yolanda Lastra brinda unos testimonios orales muy valiosos de habitantes de Tenango de Doria acerca de las innumerables luchas y escaramuzas de principios del siglo XX. En ellos, las personas entrevistadas coinciden en el miedo que tenía la gente en ese entonces. El temor llegó a tal grado que algunos prefirieron suicidarse a encontrarse con las tropas (Lastra, 2006: 281). En otro testimonio se menciona a la gente de San Nicolás, que combatió en Tenango y “eran muy



malos” (*ibíd.*). Aparte, algunos testimonios aseguran que tanto San Nicolás como San Pablo son más antiguos que la misma cabecera, Tenango de Doria.<sup>34</sup> Durante la primera mitad del siglo pasado ambas comunidades eran los centros económicos más importantes porque ahí vivían los caciques más poderosos. Aún no existían varias de las comunidades y rancherías actuales, como el Ejido López Mateos o La Ermita, sino su población pertenecía a San Pablo el Grande. La gente del Nanthe<sup>35</sup> iba a trabajar a San Pablo y los habitantes de Peña Blanca, Santa Mónica y San Pablito, Puebla, trabajaban para el cacique de San Nicolás. El intercambio económico se concentraba en San Pablo y San Nicolás. Por ende, no sorprende que ambos pueblos tengan una historia en común. En aquel entonces su vida cotidiana estaba intrínsecamente conectada, se consideraban comunidades hermanas, que se parecían en muchos aspectos, pero que tenían varias diferencias.

### 2.3 La relación entre San Nicolás y San Pablo en la época posrevolucionaria

Las fuentes históricas describen la situación entre San Pablo el Grande y San Nicolás durante la época posrevolucionaria como muy insegura. Había asaltos en los caminos y escaramuzas por pleitos políticos: apenas en 1920 Tenango se convirtió en municipio libre, formando parte del distrito de Tenango de Doria. Sólo cuatro años después, los líderes políticos de San Bartolo lograron imponer que la cabecera del municipio de Tenango fuera San Bartolo Tutotepec a partir de entonces; no se pudo impedir aquella ofensa, ya que los que se unieron para defender al municipio eran sobre todo personas de San Nicolás y San Pablo. Después de un violento ataque por pistoleros de los caciques, el 16 de marzo del 1925:



El Decreto Número 164.

*“Se deroga el decreto núm. 164 de fecha seis de noviembre de mil novecientos veinticuatro, que ilegalmente establecía la Cabecera del Distrito de Tenango de Doria en San Bartolo Tutotepec, el*

<sup>34</sup> No se han podido encontrar testimonios sobre la existencia prehispánica de las dos comunidades. Sin embargo, se puede comprobar que la iglesia de San Nicolás se fundó en 1810 y la de San Pablo en 1927.

<sup>35</sup> En aquel entonces una ranchería de dos o tres casas.

*cual deja de llamarse San Bartolo de Juárez, volviendo por tanto a ser la cabecera del mismo Distrito, el Municipio de Tenango de Doria.”<sup>36</sup>*

A pesar de la unión de la élite política frente a las ofensas del municipio vecino, restablecido el orden, los bandos volvieron a pelear. Tanto en San Nicolás como en San Pablo hubo enfrentamientos tremendos entre varios grupos de pistoleros. Los pobladores de la región circunscriben aquel conflicto a la comunidad de San Nicolás y definen como su actor principal a Santos Patricio, el cacique más poderoso en aquel entonces.

Don Santos era el protegido del gobierno municipal y estatal, entre cuyos seguidores se encontraban pistoleros de San Nicolás, así como los líderes políticos de San Pablo. Este grupo alrededor de Patricio controlaba la vida política, económica y social de la región. Por esto, se puede decir que San Nicolás y San Pablo eran prácticamente una sola, porque se encontraban bajo el mismo régimen. Pero cuando brotó el conflicto, fue por causa de una mujer. Lo siguiente nos platica uno de los actuales líderes políticos de San Pablo:

*“...Sus peones, sus pistoleros que tenía [don Santos], cometieron un error. Una persona que se llama Fidel Andrade [de San Pablo], lo iban a acompañar allá para cuidarlo. Fidel le quita la mujer a un campesino. Entonces por ahí empezó la bola a hacerle changüino. Ya lo iba a saber el dueño de la mujer, se llamaba Mariano Andrade, eran algo primos. Pero no respetaron al señor, ya que tenían sus armas. Y Fidel Andrade, pues era pistolero de Santos Patricio. Entonces [Mariano] buscó a un señor que pudiera matar a Fidel Andrade, entonces al que le platicaron eso, le dijo a Fidel de la traición que le iban a hacer. Él no se aguantó. Entonces se pusieron de acuerdo con Santos Patricio y le quitaron la vida a Mariano Andrade, el dueño de la mujer. Y ahí empezó la traición de aquí, por un pleito por una mujer. Y después le siguieron, echando a pelear a la gente. Gente ignorante que se dejaba creer...”*

Don Celso, 79 años, San Pablo el Grande.

A partir de aquel incidente empezó una larga cadena de matanzas entre el grupo simpatizante con don Santos y campesinos lo suficientemente valientes para tratar de defenderse. Esta muestra de poder llamó la atención de los políticos estatales en Tulancingo y Pachuca. Los líderes del Partido Nacional Revolucionario (PNR) trataron de ganarse al grupo de don Santos porque era muy intransigente. Se repartieron armas entre los pistoleros de Santos Patricio y Fidel Andrade, y su fama de asesinos se divulgó hasta las comunidades más remotas de Huehuetla y San Bartolo. El nivel de violencia fue tal que el ejército tuvo que intervenir. El pueblo de San Pablo se armó. Tras una matanza de

---

<sup>36</sup> Decreto firmado por los Defensores de Tenango de Doria y el gobernador del Estado. El documento se encuentra en el despacho del secretario municipal en la Presidencia Municipal de Tenango de Doria.

seis personas durante las fiestas de Todos los Santos, muchos de los antiguos pistoleros de Santos Patricio tuvieron que salir de la comunidad y huyeron a los estados de Veracruz y Puebla. Asimismo, mataron a los tres hijos de Andrade, quien huyó a México, donde murió solo.

Mientras tanto, Patricio cometió muchas atrocidades en San Nicolás. La gente le empezó a tener muy mala opinión, porque un día mandó a matar al presidente municipal Crescencio López. Se dice que don Crescencio tenía muy buena reputación entre la gente porque había fundado muchas escuelas primarias. Así, los vecinos de San Nicolás se juntaron con los de San Pablo para ver cómo quitar a don Santos del poder. Pero aquella iba a ser una tarea complicada, porque Santos Patricio se convirtió en el protegido de Mario Licona, el candidato más fuerte del PNR. Licona ascendió a Patricio al grado de general del ejército, así que contó con más poder e influencia. A uno de sus hijos, a Refugio Santos, también lo ascendieron a coronel. La gran diferencia entre padre e hijo era que, al parecer, el hijo tenía más resonancia entre la población y la gente lo tenía en alta estima. Santos se dio cuenta y sintió que estaba perdiendo su poder en las comunidades. Así que, un día mandó a matar a su hijo:

*“...A Santos le tenían miedo todos, los de San Bartolo, de Huehuetla, todos. Entonces, su hijo se dejó el grado de coronel. Pero ese llevaba con más paciencia y le dio coraje que nomás mandaba a matar su padre a cualquier pobre. Entonces porque [Santos] ya casi no tenía gente, lo estaban dejando por el mismo mal que estaba haciendo, dice Refugio a su familia un día “me voy de aquí por unos días”. Y entonces que el viejo mandó a matar a su hijo. Nomás porque se puso el grado de coronel, y como tenía más paciencia con la gente, la gente ya se empezaba a unirse a él. Y por eso lo mandaron a fregar. Entonces, la gente ya se le fue encima al Santos. No podía caer, dicen, pero armaron una banda, y ahí mismo en su casa en San Nicolás, lo mataron. Sus tierras, las dejó, una parte quedó bajo el mando del gobierno y se formó en ejido, y otra parte se la quedaron sus hijos...”*

Don Hilario, 76 años, San Pablo el Grande.

Cuando don Santos murió, otro de sus hijos, Lorenzo Patricio, asumió el “cargo” del padre y reclamó el puesto de presidente municipal. Pero la gente en San Nicolás, San Pablo y Santa Mónica estaba cansada de las matanzas y la violencia. Como la elección del presidente municipal se llevó a cabo entre los pobladores de aquellas comunidades,<sup>37</sup> no lo aprobaron. Así fue que Lorenzo entró a Tenango con 300 hombres para tomar el

---

<sup>37</sup> Como se mencionó más arriba, en aquel entonces éstas eran las comunidades más grandes e importantes de la región.

cargo a la fuerza. Pero otra vez entró el ejército y mataron a Lorenzo. Sus pistoleros tuvieron que huir. Probablemente los testimonios orales —sobre que los vecinos tenanguenses tenían una mala opinión de los de San Nicolás— se refieren a diferentes incidentes violentos de aquel entonces.

Cuando mataron a Lorenzo, el ejército entró en San Nicolás para restablecer la paz entre los rebeldes. Por ende, muchos vecinos sanicolasenses fueron a vivir a las comunidades de San Bartolo, y otros se trasladaron a Puebla. Los terrenos de Santos Patricio —que quedaron a cargo del gobierno en el reparto agrario de tiempos de Lázaro Cárdenas— se convirtieron en ejidos y se repartieron entre San Nicolás y San Pablo.

Una de esas parcelas fue entregada a la escuela primaria de San Pablo. En 1945, hubo un desacuerdo sobre las mismas entre el secretario del cacique de San Pablo y el delegado de aquel entonces: se solicitaron los terrenos de la escuela para que se fueran los “más pobres a vivir allá arriba”:

*“...Yo en ese entonces [1945] era delegado. Ese individuo [Eleazar Rodríguez, el secretario] decía ‘que nos dejen la parcela de la escuela para los pobres’. ¡Pero no había cabrón que no tenía en ese entonces! No sé qué buscó. ¿Echarse la gente encima? No sé porque quiso dividir al pueblo. Era muy inquieto. A final de cuentas, los llevaron allá arriba, hicieron sus casitas. Se quedaron las parcelas que tenían aquí. Esas eran parcelas que dejó el cacique Santos Patricio...”*

Don Celso, 79 años, San Pablo el Grande.

Fue aproximadamente entonces que se fundaron otras comunidades en la región de San Nicolás y San Pablo, pero sin duda estas últimas son las más antiguas, y prestigiosas. En San Pablo, la situación política se calmó con la muerte de Fidel Andrade y su sucesor Clemente Juárez, y la gente empezó a vivir en paz, dedicándose otra vez a la agricultura, como había sido tradición en tiempos anteriores.

Mientras tanto, en San Nicolás la inseguridad se mantenía durante varios años; se prohibieron reuniones de dos o más personas en lugares públicos por miedo a una posible resurrección de los seguidores de los pistoleros. Los pobladores desconfiaban uno del otro, y las comunidades vecinas sospechaban de los sanicolasenses por la tendencia de sus antiguos líderes hacia la corrupción, la conspiración y la opresión.

Aquella fama de poder, violencia y corrupción en los habitantes de San Nicolás ha prevalecido hasta hoy. Un informante de dicha comunidad dice que, desde pequeño, sus

padres siempre le pidieron que cuando viajaba a otras comunidades no dijera de dónde provenía. Una vez lo hizo, y las advertencias paternas se comprobaron: en una reunión laboral a la que asistió, un señor de San Esteban Huehuetla dijo a sus vecinos que no le creyeran nada a Jaciel, porque era de San Nicolás. Yo también pude notar la hostilidad a los sanicolasenses. Cuando visito a otras comunidades y me preguntan por mi zona de trabajo, no son raras las veces que la gente se asombra: *“y te tratan bien, los de San Nicolás?”*

#### 2.4 El tardío siglo XX en San Pablo y San Nicolás

Tal vez la razón por la cual hay pocos testimonios sobre la Sierra Otomí-Tepehua sea la falta de incidentes decisivos para el discurso nacional. La gran mayoría de los acontecimientos relatados se basa en testimonios orales, y la bibliografía es desafortunadamente bastante escasa. De acuerdo con el testimonio de don Amed Santos, quien fue presidente municipal en dos periodos,<sup>38</sup> los documentos históricos de mayor antigüedad en posesión de la presidencia municipal se pueden fechar a partir de los años de 1950. Todo lo escrito en épocas anteriores, de acuerdo con el exdelegado, se eliminaba porque nunca se valoraba su importancia histórica. Es muy llamativo que no sólo los mismos pobladores no les concedieran mayor importancia a los acontecimientos históricos: tanto las políticas socioeconómicas del siglo XX como la literatura histórica han descuidado considerablemente a esta región. En dado caso que se promovieran programas de justicia social o económica del gobierno estatal, en su mayoría éstos se focalizaron en el Valle del Mezquital. La Sierra Otomí-Tepehua, por otro lado, debido a su difícil acceso, siempre ha estado alejada de los centros de poder estatal, tanto geográfica como socialmente. Por ende, no es de sorprender que hoy esta región cuente con la tasa de marginalidad más alta en Hidalgo.

Las décadas de los años sesenta y setenta se caracterizaron en Hidalgo por la consolidación de la industria pesada. Por otro lado, empezaron a instrumentarse programas de enseñanza superior; se inauguraron telesecundarias, bachilleratos y

---

<sup>38</sup> 1970-1973 y 1976-1979.

escuelas normales, por lo general en las zonas metropolitanas. Afortunadamente, el estado no sintió la crisis económica mundial de entre 1963 y 1969, y la productividad en los recién formados complejos industriales era considerablemente alta.<sup>39</sup> La creciente industria requería una fuerte expansión de las redes de infraestructura, así que se construyeron carreteras entre las zonas de Pachuca y Tulancingo, y las ciudades cercanas de otros estados. El énfasis en la industria y la educación superior condujo a un descuido considerable de la agricultura, a pesar de que el terreno estatal se presta como pocos demás para la actividad agrícola.

Gracias a la vasta herencia que involuntariamente Santos Patricio dejó, los pobladores de la Sierra Otomí-Tepehua lograron mantenerse autosuficientes. Según la gente, a pesar de llevar una vida austera, en aquel entonces no les faltaba nada y cosechaban lo suficiente para sobrevivir. El gobierno regulaba el uso de los terrenos ejidales y, por ello, era casi nula la explotación de la población campesina por grandes empresas privadas. Sin embargo, con la Reforma del Estado, durante el gobierno de Carlos Salinas y la firma del Trato de Libre Comercio entre México, Estados Unidos y Canadá, la situación en el campo empeoró drásticamente. Hubo grandes discusiones en el ambiente político mexicano respecto de dicha Reforma del Estado: sus promotores veían que una gran parte de la población vivía en la pobreza e hicieron responsable a un gobierno centralista y controlador. Sus metas eran retirar el control estatal de la economía para así promover un mayor desarrollo económico, y social (Oehmichen, 1999: 16). Así, las regiones periféricas del mundo globalizado se han encontrado en una situación de dependencia de las grandes empresas privadas transnacionales, y la liberalización de los mercados ha conducido a una mayor explotación de las áreas agrícolas a nivel global que nunca antes.

En la Sierra Otomí-Tepehua, se empezó a cultivar el café como *cash crop* desde los años sesenta. Se acostumbraba venderlo en las plazas de las cabeceras municipales, sin intermediarios. Por medio del cultivo de maíz y frijol se aseguraba la autosuficiencia. La venta del café conllevó un cierto mejoramiento del estilo de vida. Las casas ya no se techaban con zacate sino con lámina; la gente empezó a utilizar huaraches para no andar

---

<sup>39</sup> En 1952 se inauguró el complejo industrial de Ciudad Sahagún, el que en las siguientes décadas contribuía al auge económico del estado.

descalzos. Sobre todo, se lograba mantener a más jóvenes que antes en los niveles escolares superiores al de la primaria.

Pero desafortunadamente este bienestar no duró por dos causas. En primera, la fuerte caída internacional del precio de café en 1983<sup>40</sup> causó cierto desequilibrio entre la población serrana, porque los campesinos de pocas parcelas se vieron obligados a vender sus terrenos a los grandes terratenientes, ya que por falta de recursos no pudieron seguir sosteniéndolos. En segunda, las políticas neoliberales del gobierno mexicano han conducido al control sobre grandes cantidades de terreno comunitario y ejidal por empresas internacionales cafetaleras: con la posibilidad de privatizar las parcelas ejidales se facilitó la venta de terrenos, lo cual resultó ser de gran ventaja para los ejidatarios pequeños por las razones mencionadas arriba.

Diversas empresas privadas, como la sucursal de Nestlé en Tulancingo, han logrado obtener el control sobre gran parte de tierras serranas por medio de terratenientes intermediarios. Por ende, los campesinos se han visto privados de la economía de autosuficiencia y en los últimos treinta años se ha visto un aumento en el sistema de peonaje. Estas incisiones en la economía tradicional han llevado a un cambio cultural en nuestras dos comunidades. Si bien anteriormente la vida cotidiana giraba alrededor del ciclo agrícola, actualmente nos damos cuenta de considerables modificaciones en las dinámicas socioculturales en los pobladores de San Nicolás y San Pablo.

Ciertamente, las políticas neoliberales han conducido a cambios drásticos en la vida social de las dos comunidades bajo consideración. Aquéllas se pueden detectar de semejante manera en ambas, como veremos en el siguiente capítulo con más profundidad. Sin embargo, en la historia del siglo XX tardío hubo un incidente decisivo para la desunión de los dos pueblos: en 1954 llegó la religión pentecostal a San Nicolás. A partir de aquel momento, las historias y los contextos sociales y económicos en las dos comunidades se dividieron.

---

<sup>40</sup> El precio de la tonelada de café cayó por 350 dólares a nivel mundial respecto al año anterior: de 2,240 a 1,890 pesos. Fuente: FAOSTAT (Food and Agriculture Organization of the United Nations), ficha de 2009, en [www.fao.org/site/567/DesktopDefault.aspx?PageID=567#anchor](http://www.fao.org/site/567/DesktopDefault.aspx?PageID=567#anchor), consultado el 13 de septiembre de 2011.

La gente cuenta que un día, a principios de la década de los años cincuenta, pasó una avioneta<sup>41</sup> por San Nicolás, de la cual se arrojaron folletos a las calles de la comunidad sobre una religión desconocida. Don Miguel Plata fue el primero en encontrarlos y los llevó a su casa para estudiarlos. Poco tiempo después, llegó un norteamericano a la comunidad: Richard Blight del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Al principio, la gente lo veía con sospecha, pero en cuanto se dieron cuenta que don Richard se integró muy bien en la vida comunitaria y rápidamente aprendió el otomí, cambiaron de actitud y lo acogieron con mucho cariño. Don Richard, por su parte, le enseñó a don Miguel a leer y escribir en otomí, de tal manera que éste después se dedicó a traducir al otomí el Nuevo Testamento de la Biblia. Miguel Plata fue el primer pastor evangélico de San Nicolás y fundador del templo pentecostal en 1954.

El ILV pudo ganar terreno fácilmente en México, porque el entonces subsecretario de educación pública, Moisés Sáenz, invitó al fundador del ILV, William C. Townsend, a trabajar en México para fomentar el programa etnolingüístico en las escuelas rurales del país (Garrett, 2009: 160). Aunque los colaboradores del ILV no eran realmente misioneros, su trabajo etnolingüístico y su voluntad de incorporarse al cien por ciento en las comunidades indígenas, facilitaron la difusión de materiales religiosos y didácticos. Los primeros trabajadores del ILV en la Sierra Otomí-Tepehua arribaron a San Gregorio Huehuetla en 1943. A partir de entonces, el protestantismo —más que nada el pentecostalismo— se expandió impresionantemente en la región. Actualmente, en Huehuetla cuenta con 24.85% de fieles no-católicos, el municipio de Tenango hospeda a unos 17.9%, y en San Bartolo Tutotepec se encuentra aproximadamente un 6% de población no-católica (*op cit*: 165). La inmediata aceptación de esta nueva versión del cristianismo se puede considerar una respuesta a los cambios económicos a escala nacional. Dow constata que el arribo del protestantismo coincide con el cambio de formas económicas hacia una economía de mercado, en la que los mecanismos sociales para mantener la economía son dominados por el intercambio económico global: *“In the rural and poor areas of Latin America, Protestantism is prying loose economic and religious*

---

<sup>41</sup> Los métodos de conversión del ILV al parecer son muy estandarizados: para el caso de los habitantes de una comunidad en la Costa Chica, Oaxaca, Citlali Quecha (2014: 66) pudo levantar testimonios que cuentan la misma historia acerca de una avioneta que tiraba folletos religiosos.



*traditionalism and sending it downstream into the river of history*" (Dow, 2005: 12). Ciertamente, el protestantismo promueve una ética de capital que se orienta en la clase media de la sociedad. Por eso, no es de sorprender si se acogen opciones religiosas diferentes a la Iglesia Católica que prometen cierto ascenso económico y social en las regiones más pobres del país (Garrett, 2009: 160).

Según Dow, el protestantismo es tan exitoso porque es claramente anticatólico, lo cual le brinda a población indígena una identidad más independiente (Dow, 2005: 11). Llama la atención que, en la comunidad de San Pablo, donde empezó a mezclarse la comunidad indígena con los mestizos y la gente de ascendencia europea de diferentes partes de la región, el pentecostalismo no logró ganar tantos seguidores como en San Nicolás, que sigue siendo netamente indígena. Actualmente, San Nicolás cuenta con aproximadamente un 80% de fieles pentecostales, mientras que en San Pablo se han podido establecer apenas unos 20% de creyentes. Cabe mencionar que el pentecostalismo llegó a San Pablo por vía de San Nicolás y tiene apenas unos aproximadamente 25 años de antigüedad en este pueblo.

Frente a las diversas creencias religiosas, se empezaron a dividir las pautas socioeconómicas prevalecientes en ambas comunidades. En San Nicolás se empezó a procurar más para el bien individual, mientras que en San Pablo se seguía haciendo hincapié en el bienestar comunitario. Esto condujo a un mejor nivel económico en San Nicolás, el cual, por su parte, conllevó algo muy común en las zonas rurales del país: la envidia. Se abrió una fuerte competencia económica entre San Pablo y San Nicolás y se cortaron las relaciones de intercambio. Por otro lado, la población católica sospecha mucho de los pentecostales, quienes, según ellos, no cooperan en el bienestar comunitario:

*"Los de San Pablo por ser mestizos siempre sienten envidia: 'cómo es posible que esos indios piosos han logrado tal cosa y nosotros no?!"*

Jaciel, 36 años, vecino de San Nicolás.

A su vez, la religión pentecostal rechaza muchas pautas de la tradición católica-indígena como la adoración de imágenes y el consumo ritual de alcohol en las costumbres tradicionales, o el recorrer a fuerzas naturales, como el agua y los cerros, lo cual es muy característico de la tradición otomí. No es de sorprender que las comunidades que

anteriormente habían estado estrechamente relacionadas por su historia común, a partir de 1954 empezaron a vivir independientemente una de la otra. De esta manera, también la organización social —sobre todo a nivel de las relaciones de género— y las estrategias económicas, entre ellas las distintas formas migratorias, en la actualidad presentan dinámicas muy diferentes, como vamos a ver en el siguiente capítulo.

### 3. San Nicolás y San Pablo el Grande. Una etnografía

*“¿Yo para qué me quiero ir hija? ¿Ya viste el panorama?”  
Don Celso, 79 años, San Pablo el Grande.*

#### *Introducción*

Este capítulo tiene el objetivo de brindar una mirada etnográfica en la clásica tradición de una monografía antropológica acerca de la organización social, las pautas religiosas y la economía en San Nicolás y en San Pablo el Grande con el fin de obtener una sólida base de información sobre aquella situación que ha llevado a una considerable emigración masculina en ambas comunidades. Más adelante, en el capítulo IV se analizarán formas de la migración a Estados Unidos. El capítulo V se dedicará exclusivamente a las relaciones de género y las negociaciones y modificaciones sociales bajo la estructura del entrelazamiento de género, clase y etnia como resultados y consecuencias de la migración masiva.

Ya habíamos mencionado que San Pablo y San Nicolás pertenecen al municipio de Tenango de Doria y comparten con la cabecera municipal el problema del éxodo rural, ya que las oportunidades económicas y educativas son muy desventajosas en la zona. En Tenango de Doria hay dos escuelas primarias,<sup>42</sup> dos escuelas secundarias,<sup>43</sup> un bachillerato y un plantel de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN) con sede en la Ciudad de México. Aun así, por lo general, los jóvenes no aprovechan las oportunidades escolares y, sobre todo los varones, salen de la escuela una vez completada la secundaria. En el municipio de Tenango muchas mujeres sólo cuentan con la primaria terminada, aunque cabe mencionar que en el plantel de la UPN se encuentran casi exclusivamente estudiantes femeninas y la mayoría de los estudiantes en el bachillerato está constituida por mujeres. Los varones que llegan a terminar el bachillerato, por lo general se mudan a Pachuca o Tulancingo para estudiar una licenciatura en las universidades de aquellas ciudades. Pero estos casos son escasos. La mayoría termina

---

<sup>42</sup> Una escuela primaria federal y una indígena.

<sup>43</sup> Una secundaria federal y una telesecundaria técnica.

la secundaria y después se va hacia el Norte, a Estados Unidos, a tratar de realizar sus sueños en el país vecino.

Las altas tasas de emigración de la zona se deben a la escasez de fuentes de ingresos: no hay minería, como, por ejemplo, en el área de Pachuca y Real del Monte, y desde hace más de cien años se abandonó el cultivo comercial del algodón. En cuanto a la ganadería, la zona de la Huasteca, alrededor de Huejutla, tiene derechos más antiguos y un sistema más elaborado de producción y venta. Tampoco se cuenta con industria en la región para asegurar el empleo masivo. Tradicionalmente, los otomíes serranos han vivido de la agricultura de frijol, chile, tomate y maíz. Desde los años sesenta empezaron a cultivar el café como *cash-crop*,<sup>44</sup> pero la cereza de café es muy delicada y las probables ganancias se relacionan fuertemente con las condiciones del clima.<sup>45</sup> Sólo en las comunidades al sur de la cabecera municipal encontramos un poco de cultivo de café, en su mayoría para uso personal. Sin embargo, desde los años cincuenta del siglo pasado, la mayor fuente de ingresos para la población serrana de Hidalgo ha sido la migración rural-urbana, que, una década después, se convirtió en migración internacional en algunas áreas de la región, entre ellas San Nicolás y San Pablo el Grande.

Las dos comunidades son muy antiguas<sup>46</sup> y su organización sociopolítica sigue las normas tradicionales. Idealmente, y si no fuera por la escasez de espacio ante la creciente población en ambas comunidades, los pueblos se seguirían dividiendo en barrios, los cuales se basan en la tradición precortesiana de los *calpulli* patrilineales. La familia, respectivamente el patrilineaje, desempeña un papel importante en la organización social de la comunidad otomí, porque aquí se reproducen las conductas obligatorias para la vida comunitaria. La organización interna de un pueblo otomí regula el comportamiento de los miembros en cuanto a los principios de justicia, el consenso y la responsabilidad en el interés común. Por tanto, el ejercicio de la democracia es una componente esencial en la elección de los representantes y las autoridades del pueblo. Esta costumbre indígena comunitaria es eficiente a nivel de las comunidades. Sin embargo, al nivel

---

<sup>44</sup> Sobre todo, en los municipios de San Bartolo Tutotepec y Huehuetla.

<sup>45</sup> En una helada es muy probable que se quemen los granos de café y, en consecuencia, la venta del cuartillo bajaría a la mitad del precio normal.

<sup>46</sup> De acuerdo con testimonios orales, en 1810 se construyó la torre de la iglesia de San Nicolás y, siete años después, la de San Pablo el Grande.

regional ya no existe ninguna estructura representativa capaz de articular los programas regionales de democracia o derechos indígenas. Sí existen organizaciones indígenas de desarrollo económico o de derechos sociales, pero no son muy eficientes.<sup>47</sup>

Las estructuras antiguas del parentesco, como la poligamia o la estructura endogama a nivel de clanes, desaparecieron casi por completo en el transcurso del siglo XX. Tradicionalmente, la descendencia es patrilineal, la residencia patrilocal y las reglas de matrimonio excluyen parientes hasta el tercer grado; es decir, los otomíes son exógamos a nivel del linaje, pero, por lo general, el matrimonio se establece de manera endogama a nivel de la comunidad. Entre las familias sin trasfondo migratorio difícilmente se encuentra un matrimonio entre dos personas de diferentes comunidades. Con el comienzo de las olas migratorias podemos notar un cambio en esta tradición, lo cual se verá más tarde con más profundidad.

Hoy día, la familia se considera la unidad económica más importante, pero los matrimonios ya no se dan exclusivamente por esta razón. El jefe de familia debe ser varón, una tradición que actualmente ha causado situaciones difíciles, sobre todo para las esposas de migrantes. Además, la estructura familiar todavía se caracteriza por el respeto a los ancianos y corresponde a la estructura social de los pueblos. Aparte del parentesco establecido biológicamente, los otomíes serranos procuran ampliar sus redes de parentesco por vía ritual, la cual es muy importante para asegurar el propio estatus social dentro de la comunidad. Estas redes se pueden establecer tanto por los rituales católicos (bautizo, confirmaciones, bodas, etcétera) como por los tradicionales, en las costumbres a los oratorios, por ejemplo (Galinier 1990: 231).

---

<sup>47</sup> En los últimos años ha habido intentos de revivir el Consejo Supremo Otomí en la cabecera municipal, el cual, según los informantes, se fundó en los años setenta, pero dejó de funcionar a mediados de la década de los noventa. En octubre de 2010 finalmente, el Consejo volvió a funcionar. Don Amed Santos destaca que sólo opera a nivel municipal y nunca ha tenido el mismo impacto político que el Consejo Ñahñu en Ixmiquilpan. No obstante, el 31 de octubre de 2010 se convocó la primera reunión del gremio. Una de sus primeras actividades fue elaborar una solicitud dirigida al Arzobispo de Tulancingo, pidiéndole apoyo financiero para el techado del antiguo ex-convento de Tutotepec, San Bartolo. Nos podemos dar cuenta que el objetivo del Consejo es ampliar su margen de maniobra más allá de lo municipal hacia lo regional. Todavía queda por comprobar si esta organización tendrá el esperado éxito. Debido a los numerosos casos de corrupción a todos los niveles sociales y a la costumbre de aprovecharse de la confianza de los demás cuando uno asume un cargo de responsabilidad, la gente se ha vuelto muy sospechosa frente a sus vecinos, la presidencia municipal, extranjeros y otras comunidades. Es muy difícil, pues, establecer una relación justa y sensible entre los pobladores y cualquier tipo de instituciones, sean ellas de autoridad religiosa, política o civil.

Los oratorios han sido tradicionalmente lo más característico en la religión otomí. Por lo general, un oratorio pertenece a un patrilinaje y una vez al año se elige al padrino el cual no pertenece al patrilinaje, sino que se relaciona con éste por medio de lazos de compadrazgo. Las ceremonias en el oratorio para los santos católicos son públicas; es decir que se le permite la entrada al oratorio también a los vecinos del patrilinaje. Por este medio, los ritos de los oratorios unen a varios patrilinajes y así crean alianzas locales. Estructuran relaciones sociales en un nivel intermedio entre el linaje y todo el pueblo.

Cabe mencionar que en San Nicolás en el último tercio del siglo XX se abandonó el sistema redistributivo de la religión tradicional, la tradición de los oratorios<sup>48</sup> y el catolicismo a favor del protestantismo pentecostal, el cual más bien favorece la acumulación de bienes personales en vez de redistribuirlos (Dow 2000: 76). Desde que llegó el pentecostalismo a esta comunidad, se destruyeron los oratorios en el pueblo, se abandonaron las costumbres católicas y las ceremonias tradicionales de los [*badi*]<sup>49</sup> se han llevado a cabo clandestinamente. No obstante, la llegada del pentecostalismo tuvo impactos de mayor grado en la organización social y las pautas económicas del pueblo de San Nicolás.

### 3.1 San Nicolás

Hay un sistema de transporte colectivo de Tenango a San Nicolás a 1,740 metros sobre el nivel del mar, que cubre los 7 kilómetros de carretera pavimentada para llegar a la comunidad al suroeste de la cabecera municipal. La inmensa cantidad de sabinos en el camino apadrina el nombre de San Nicolás en otomí: el pueblo se llama [*sähs'ni*],<sup>50</sup> lo cual en español significa “palo de sabino”. La primera casa que se ve en la entrada de San Nicolás brinda de inmediato una idea de la forma de vivencia en esta comunidad. Es una construcción impresionante de dos pisos, con tejado a dos vertientes, al estilo norteamericano. Enfrente de la casa se encuentra estacionada una camioneta de una

---

<sup>48</sup> Hoy día, los oratorios en Tenango de Doria ya no pertenecen a un patrilinaje, sino que están a cargo del respectivo mayordomo quien los ocupa para llevar a cabo los respectivos costumbres durante su mayordomía.

<sup>49</sup> [*badi*] = “el que sabe”, curandero.

<sup>50</sup> Nótese: todas las palabras otomíes [*nyu'hu*] serán escritas en cursiva en corchetes para distinguirlas de los extranjerismos que también se representarán en cursiva.

marca reconocida y cara. Dándose vuelta por el pueblo, uno se da cuenta que la gran mayoría de las casas son de este estilo. Quizás no tan abundantes, pero casi todas son construcciones de concreto de dos pisos, con un lugar de estacionamiento para las camionetas, las cuales no raras veces todavía tienen placas de Virginia, Texas, o de las Carolinas. La primera impresión que tiene uno de San Nicolás es que esta comunidad vive de la migración transnacional. Y, por lo general, la primera impresión no engaña.



*Vista aérea de San Nicolás (Fuente: Google Maps).*

En 2010, San Nicolás tenía 1,368 habitantes, de los cuales 609 eran hombres y 759 mujeres.<sup>51</sup> La gran mayoría de los pobladores es bilingüe, sólo unas 40 personas no hablan el español. Aquéllas son, por lo general, niños pequeños que todavía no van a la escuela, o personas de mayor edad. Hay 371 jefes de familia, la mayoría de las viviendas son casas independientes de cuatro habitaciones; una gran parte de ellas tiene paredes de *block* y techo y piso de cemento. Anteriormente, el terreno comunitario estaba dividido en varias manzanas, cada una de ellas habitada por un patrilinaje. En la actualidad, ya no se acostumbra esta forma de vivienda, debido a la fuerte fluctuación migratoria, por

---

<sup>51</sup> INEGI (2011): Perspectiva estadística Hidalgo (<http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/espanol/sistemas/perspectivas/perspectiva-hgo.pdf>, consultado el 24 de septiembre de 2016).

un lado, y al cambio religioso hacia el pentecostalismo, por otro. Conforme avanzaba el pentecostalismo, los patrilinajes perdieron su importancia ritual y, por tanto, los pobladores construyen sus terrenos bajo criterios diferentes. En la actualidad, San Nicolás cuenta con dos templos pentecostales, dos iglesias adventistas y una congregación pequeña de los Testigos de Jehová. El total de la población no-católica en esta comunidad es de 95 por ciento.

Generalmente, los hogares se encuentran bien equipados: 294 cuentan con televisión, 290 tienen acceso a la electricidad, en 168 casas existe un refrigerador y 178 viviendas cuentan con gas. La mayor parte de los pobladores que se encuentra en el pueblo vive de la agricultura para el autoconsumo. El nivel escolar es considerablemente alto: de las personas con 15 años de edad y más, 172 tienen la primaria completa, 199 secundaria completa, y en 2010 había 15 estudiantes de San Nicolás en el bachillerato de Tenango de Doria, de los cuales diez eran mujeres y cinco hombres. Doce vecinos ostentan estudios superiores al bachillerato. Sin embargo, todavía hay 334 analfabetos en la comunidad, por lo general gente de la tercera edad, sobre todo mujeres.

Los datos respecto a la tasa migratoria en San Nicolás son difíciles de levantar y comprobar, ya que la mayoría de los pobladores tiene documentos de residencia en los Estados Unidos y, por lo mismo, van y vienen de manera muy irregular. La clínica rural del IMSS en 2009 levantó un censo y constató en él que en



*El panorama de San Nicolás.*

aquel momento había 144 personas emigradas de San Nicolás. Sin embargo, hay que estar conscientes de que, según la percepción de la misma gente, casi la mitad de la población regularmente se encuentra fuera de la comunidad.



### 3.1.1 Organización social y relaciones de género en San Nicolás

Como se ha dicho, en cuanto al sistema político, la comunidad de San Nicolás corresponde al concepto tradicional. A pesar del compromiso político con la cabecera municipal, en San Nicolás todavía rigen los usos y costumbres como acuerdos verbales que hay que respetar si uno quiere seguir considerándose miembro de la comunidad. En este ámbito recae, por ejemplo, la obligación de participar en las faenas comunitarias.<sup>52</sup> A nivel del grupo de liderazgo se nos presenta el compromiso moral de los exdelegados de formar parte de la Asamblea, la cual opina sobre las decisiones internas de la comunidad, y el delegado actual es obligado a responder ante ella. La Asamblea se forma únicamente de exdelegados, mientras que la comunidad tiene la oportunidad de opinar y ponerse al tanto en las reuniones de la Asamblea General del pueblo.

El delegado gestiona diferentes obras para el bienestar colectivo. Cuando surgen problemas, como robo o desorden público, éstos se castigan de acuerdo con los usos y costumbres.<sup>53</sup> Éstos son muy importantes porque es una manera de controlar a la gente de acuerdo con su propia noción de justicia que se basa primordialmente en el ejercicio de la democracia. El delegado, por ejemplo, es nombrado por la Asamblea de exdelegados y es su obligación de aceptar el cargo. De no aceptarlo, no hay consecuencias penales en el sentido occidental, pero la persona corre el peligro de ya no tener derecho a participar en las decisiones importantes de la comunidad; es decir, ya no sería miembro íntegro de la misma y quedaría desarraigado. Aquí entra una situación complicada que, de repente, conduce al choque entre los usos y costumbres de la comunidad y el concepto mestizo de la política mexicana: el cargo de delegado no se remunera, por lo que la persona tiene que mantener su fuente de ingresos. Pero, a menudo, el gobierno municipal hace valer su influencia en la comunidad, y se nombra a un miembro del respectivo partido político. A ese individuo probablemente se le promete

---

<sup>52</sup> La intención detrás del sistema de las faenas es crear un sentimiento de unión entre los vecinos. El delegado impone el tipo de la faena a la cual es obligatorio participar. Los migrantes también cooperan en ella: cuando vuelven a la comunidad son llamados a la delegación donde tienen que pagar todas las faenas a las que faltaron durante su estancia en el Norte. Si no pueden pagar por una u otra razón, se les sanciona de acuerdo con los usos y costumbres. Por lo mismo, hasta ahora no ha habido casos de exmigrantes que no hayan querido cooperar en la faena, porque se teme a la pena pública.

<sup>53</sup> Cuando se trata de problemas penales, el delincuente es remitido a Tenango de Doria.

alguna remuneración para que se fomenten los intereses del partido gobernante<sup>54</sup> en la comunidad. Este tipo de “negocios políticos” ya ha pasado varias veces en San Nicolás, porque es la comunidad más grande y más económicamente poderosa. Consecuentemente, es de gran interés para la presidencia municipal tener un “arma blanca” en el pueblo.

Terminando el cargo, el exdelegado pasa a la Asamblea. Aunque la participación en la Asamblea no es obligatoria, al no asistir se tendría que enfrentar al rechazo de los demás, especialmente si no hay ninguna justificación geográfica para su ausencia. En este sentido, la gente ya ha acogido la migración como una pauta de su vida diaria: si un exdelegado se encuentra fuera de la comunidad, no tiene que temer el rechazo de la Asamblea por estar ausente. La migración ya es parte de la vida comunitaria: se acepta y se aprecia la red transnacional migratoria que se ha establecido con el tiempo. El nivel de inclusión de la migración en la vida política es de tal grado que el exdelegado migrante siempre será mantenido al tanto acerca de las decisiones de la Asamblea a través de uno de sus miembros. No se permite mandar a las reuniones a un representante del ausente, como, por ejemplo, la esposa. La Asamblea es únicamente de hombres. Hasta ahora en San Nicolás no hay mujeres exdelegadas, ya que la participación en la vida pública no corresponde a las tareas femeninas que proporciona la religión pentecostal y la noción indígena. En este sentido, las dos cosmovisiones se parecen de cierta manera. Las dos alimentan la idea que el detentor del poder de decisión tiene que ser la misma persona que maneje las finanzas de la unidad doméstica, el jefe de familia, el cual idealmente debe ser el varón.

De la misma manera, se nos presenta la dinámica en la Asamblea General de la comunidad. Teóricamente, no hay ningún argumento en contra de la asistencia femenina en dichas reuniones. Pero los usos y costumbres, que se basan en una fuerte jerarquía patriarcal, no prevén la participación de las mujeres en la vida política, respectivamente

---

<sup>54</sup> Actualmente, el partido gobernante en el municipio de Tenango de Doria es el PRD, mientras que el periodo anterior fue gobernado por el PRI. Pero realmente, los partidos políticos no tienen mucho respaldo en San Nicolás porque se supone que en la comunidad, un líder político no obtiene poder a través de votos, sino por “...el apoyo que te están brindando, que te están observando, que te exigen. Ahí sí tienes el poder. Mientras no...” (Don Miguel, 59 años, San Nicolás). Por tanto, es más importante el respaldo social que tenga uno en la comunidad que la mera pertenencia política.

comunitaria. Últimamente algunas mujeres participan como representantes de los partidos en el sistema político mestizo. Pero la noción que se les tiene dentro de la comunidad deja muy claro que esto se opone la tradición comunitaria, por lo cual enfrenta se el rechazo y el chismorreo de los líderes patriarcales del pueblo:

*“...Pero hay una lista de mujeres, principalmente las operadoras de los partidos políticos, a ellas nunca las aceptaríamos por lo mismo de que no serían buen ejemplo. Y además porque han aprendido ser corruptas, han aprendido muy bien, pero yo no las culpo. Ellas no tienen la culpa, es el mismo sistema que llega y que ‘oye, júntame a 100 mujeres, yo traigo despensas, y para ti un efectivo de \$1000, \$2000 o una vivienda. Y a las demás, pues dales algo. Pero engáñalas. Diles que vengan a votar.’ Y la doña no tiene la culpa en hacerlo. Es la explotación de la pobreza...”*

Jaciel, 36 años, San Nicolás.

No es solamente el rechazo de los hombres lo que se tendría que enfrentar una mujer participante en programas federales o estatales. También se le presentaría una constante presión de envidia y sospecha por las demás mujeres en la comunidad porque no se actúa de acuerdo con el estándar de género. La actual supervisora del Programa *Oportunidades* en San Nicolás asegura que le da miedo salir a la calle para comprar la comida porque teme algún ataque contra su vida. Efectivamente, un día que la visité en su casa, llegó con una bolsa llena de tamales en sus hojas de maíz y otra bolsita pequeña de tamales ya sin envoltura. Cuando tiró esta última, comentó que se la dieron aparte y que no le cobraron. Por eso le daba miedo comer los tamales porque pensaba que los envenenó la señora que se los regaló. Cuando comenté que tal vez la señora sólo quería ser amable, se rio y dijo que desde el momento en que ella quedó de supervisora, esa señora dejó de hablarle. Muy probablemente el envenenamiento nunca fue la intención de la otra señora, pero el que doña Mary sospechara tanta maldad ya habla por sí.

Por un lado, el sentido de la envidia se encuentra profundamente arraigado entre la población otomí serrana. Debido a la pobreza extrema y la sospecha a los demás, cualquier tipo de ascenso económico o logro de otra persona se toma con mucho recelo.<sup>55</sup> Por otro lado, las estructuras sociales y religiosas de la comunidad representan un concepto tan natural para los pobladores de San Nicolás, que las mismas mujeres no tan

---

<sup>55</sup> En una peregrinación al santuario de México Chiquito en marzo de 2010, en el altar del “Banco de México” donde se pide abundancia monetaria, la gente menciona que hay muchos [*badi*] que no pasan por aquel lugar sagrado con el grupo de peregrinos para que los demás no se enteren de esta oportunidad, ya que el dinero entre los otomíes serranos se puede considerar en términos de George M. Foster (1965) como *limited good* que se tiene que cuidar con mucho recelo.

sólo las aceptan, sino que las sostienen. Cualquier intento de escapar de esto, o de modificar el sistema prescrito, es mal visto, rechazado y castigado por toda la comunidad.<sup>56</sup>

Este fenómeno está tan consolidado en la vida comunitaria que se presenta en los hijos pequeños. El padre es la máxima autoridad de la familia, maneja el dinero, es el representante familiar frente a la comunidad y toma todas las decisiones que conciernen la vida familiar. Mientras él es el encargado del bienestar social de la familia, la madre procura la comodidad física. Por lo mismo, desde temprana edad los hijos recurren al padre para pedir permisos, buscar consejo o resolver problemas. La división de trabajo, en un concepto idealizado tanto por los pentecostales como por los tradicionalistas; es la misma que en tiempos prehispánicos: la mujer es la encargada de las tareas de la casa y todo relacionado con el hogar. En este ámbito también recae la tarea de la reproducción de las tradiciones. El hombre es el proveedor del bienestar económico, lo cual le brinda el poder de la máxima autoridad familiar. Éste no es cuestionado por ningún miembro de la misma, y tiene un fuerte arraigo en la concepción de las estructuras sociales de los pobladores de San Nicolás:

*“La mujer no tiene que ser gritona. No tiene que ser contestona. Tiene que ser paciente y quedarse con su esposo. Es lo que les estamos enseñando a las mujeres. Los hombres cristianos debemos apoyarnos uno al otro. No debemos ser machistas. Tenemos que aceptar a la mujer como igual. Aunque la autoridad es el hombre. En la iglesia la cabeza es Cristo, y en la casa la cabeza es el hombre. Los hombres somos los que guiamos en el hogar, somos los sacerdotes del hogar.”*

Hermano Albino, 42 años, San Nicolás.

Tradicionalmente, es previsto que las mujeres se casen a la edad de 15 o 16 años, y los hombres un poco más grandes. Muchas jóvenes afirman el deseo de casarse a tan temprana edad, porque, de esta manera, se pueden retirar del control absoluto que ejerce el jefe de familia, aunque no toman en cuenta que sólo se trasladan de la autoridad paterna a la autoridad del esposo y de los suegros. Cabe mencionar que no comparto el término de la “opresión femenina”. Lo que quiero destacar es que en la organización tradicional no está previsto que una mujer tome cualquier decisión que no corresponda

---

<sup>56</sup> No obstante, la desconfianza prevaleciente entre los pobladores, hay que hacer hincapié en su lealtad una vez que se fían en alguien. Mientras no están seguros de las intenciones de la persona de enfrente actúan con cautela, así puede llegar a costar mucho tiempo hacerse amigo de ellos. Pero cuando se logra trascender esta barrera, se convierten en amigos muy fieles e incondicionales.

al hogar y su entorno, porque esto trastorna el orden social de la comunidad. A su vez, los jóvenes varones, de acuerdo con las mismas reglas sociales que impone la tradición comunitaria, están dispuestos a asumir la responsabilidad de formar una familia a muy temprana edad. La cantidad de sus miembros también depende tradicionalmente de la decisión del jefe de familia, es decir, del esposo.

Por lo general, los vecinos de San Nicolás forman familias grandes de cinco o más hijos. Últimamente, se han llevado a cabo seminarios sobre la planificación familiar impartidos por el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), en los cuales se trató de sensibilizar a las mujeres jóvenes acerca de las ventajas y las desventajas de tener muchos embarazos. Sin embargo, como constató la enfermera<sup>57</sup> de la clínica rural en San Nicolás, la gente no acude tan fácilmente a los métodos de planificación familiar. Para los hombres, tener muchos hijos varones es muestra de su poder masculino, mientras que las mujeres consideran que en un futuro cercano sus hijas les ayudarán con los quehaceres del hogar y la elaboración de los bordados tenangos.

Y muy aparte: aunque la mujer decida no tener más hijos, mientras su marido no considere terminada la planificación familiar, ella no se puede oponer. Existe una fuerte sospecha entre los hombres de la comunidad acerca de los métodos anticonceptivos: una mujer de 34 años me platicó que le había pedido permiso a su esposo de conseguir las pastillas anticonceptivas en la clínica, donde las proporcionan gratuitamente. En aquel entonces el marido estaba a punto de irse a trabajar a Estados Unidos, así que le preguntó para qué quería esas pastillas si él ya se iba, si acaso planeaba engañarlo en su ausencia, y si pensaba que por medio de las pastillas él no se iba a dar cuenta de la traición. Para los hombres la estrategia de no permitir que las mujeres accedan a los métodos anticonceptivos es la garantía que la mujer les será fiel en su ausencia y es una práctica común de asegurar su autoridad intocable e incondicional de jefe de familia. Por otro lado, las concepciones religiosas de la fuerte presencia pentecostal se oponen estrictamente a la interferencia humana en la reproducción biológica, ya que cada niño

---

<sup>57</sup> La enfermera Guadalupe es originaria de Tulancingo y ya tiene 23 años trabajando y viviendo en San Nicolás. Se casó con un hombre sanicolasense, así que, aparte de tener muchos datos relacionados con su profesión, también conoce las estructuras sociales de la comunidad.

se considera como un regalo de Dios. Ningún humano tiene el derecho de oponerse a esta máxima autoridad.

Comenzando un matrimonio, la joven pareja se muda al hogar paterno del esposo donde se establece hasta que éste tenga los suficientes fondos para construir su propia casa cerca del solar de los padres. Actualmente, se ha complicado un poco sostener esta dinámica. Por un lado, la población sigue creciendo, pero el terreno comunitario casi no se puede ampliar. Por otro, la migración desempeña un papel importante en el cambio de esta tradición de vivienda. Aquí también hay varios aspectos: en primera, los migrantes han logrado a ahorrar mucho dinero, lo cual les posibilita la edificación de casas más abundantes que las construcciones tradicionales de un solo piso con tres habitaciones. El solar paterno es a menudo demasiado angosto para este tipo de obra. En segunda, como mencioné arriba, la migración se ha vuelto en parte cotidiana de la vida y es muy común que, por lo menos, un miembro del patrilineaje se encuentre en Estados Unidos. Por tanto, ya no se pueden mantener las tradicionales formas de vivienda. Los patrilineajes viven muy dispersos, lo cual, a pesar de todo, no les quita nada de importancia y peso social, el cual, ahora bien, se ejerce a nivel transnacional, cuando se forman redes de intercambio económico, emocional y de información.

### 3.1.2 Pentecostalismo en San Nicolás

El arribo del pentecostalismo<sup>58</sup> a San Nicolás implicó un cambio cultural y económico impactante en la comunidad. Si bien se ejercían las costumbres tradicionales de la religión otomí serrana hasta mediados del siglo pasado, en el discurso oficial de esta comunidad hoy no existen. Tradicionalmente, los otomíes siempre han estado muy unidos a la naturaleza que los rodea. Su mito de origen refleja la devoción que tienen a

---

<sup>58</sup> ¿Qué es el pentecostalismo y cuál es la esencia de su ideología que, por un lado, lo hace tan atractivo para los pobladores de las zonas rurales en México y todo el resto del mundo, y, por otro, impacta tan fuertemente en las actitudes económicas—respectivamente el comportamiento migratorio— de sus creyentes? El pentecostalismo es un subgrupo del protestantismo institucional, y, de acuerdo con Garma (1988), se origina en aquellas regiones de Estados Unidos donde la población afroamericana representa un alto porcentaje. Los grupos pentecostales tienen más autonomía que las iglesias protestantes denominacionales. Así se ejerce menos control jerárquico hacia su clerecía (*op cit*: 54). Por tanto, este autor plantea que el pentecostalismo no puede considerarse como una institución clerical sino como un movimiento religioso; Garma, 2004: 300.

los cerros, donde vivían los Antiguas<sup>59</sup> y donde se creó todo. De los cerros proviene el agua, componente básico para la creación del mundo y para la vida agrícola. Es fertilidad, por ende es el elemento natural al que se tiene más devoción, al que se dedican los costumbres más grandes. El más importante es la Petición de Agua, que se lleva a cabo a principios de mayo. En esas fechas suele haber dejado de llover desde hace varias semanas, así que la gente se dirige a un cerro sagrado para pedir agua a los dueños de ese lugar. En la Sierra Otomí-Tepehua muchos cerros tienen cualidades sobrenaturales, y casi todos son denominados “Cerro Brujo”.<sup>60</sup> Hasta hace cuarenta años, alrededor del 3 de mayo los sanicolasenses se preparan por varios días para los festejos.

Por lo general, en el municipio de Tenango los encargados de las costumbres son hombres. El papel de las mujeres es de gran importancia: juntan todo el material para las ofrendas y cooperan con mucho dinero para refrescos, pan, papel y veladoras. Acompañan al curandero en los bailes y proveen la comunidad de fieles con comida en los diferentes lugares sagrados retirados del pueblo. Sobre todo, son las que mantienen vivas esas tradiciones, transfiriéndolas al conocimiento de sus hijos.

La Iglesia Católica ha permitido hasta cierto grado el ejercicio de las costumbres indígenas y así se ha desarrollado un sincretismo religioso que se basaba en un conjunto de creencias prehispánicas con elementos católicos que, durante siglos, ha caracterizado tanto la religión, como el ciclo de vida otomí. Ahora, la creciente presencia que ha tenido el pentecostalismo en San Nicolás distorsionó el sistema religioso tradicional, lo cual, por un lado, condujo a un mejoramiento económico de la comunidad. Pero, por otro lado, hay que subrayar en el desorden social en San Nicolás debido a la coexistencia de las diferentes religiones. Además de la Iglesia Católica, actualmente existen dos templos pentecostales: la Casa de Alabanza y el Templo de Alabanza, así como dos parroquias sabáticas: la Iglesia de Dios y la Iglesia del Séptimo Día. Asimismo, los Testigos de Jehová últimamente han logrado a ganar terreno en San Nicolás.

---

<sup>59</sup> Los Antiguas son los antepasados de los otomíes, los extrahumanos creadores del mundo.

<sup>60</sup> El Cerro Brujo de San Nicolás se tuvo que renombrar en “Cerro Sagrado” porque “la palabra de Dios prohíbe cualquier brujería”—; don Manuel, 65 años, San Nicolás.

Los primeros en establecer un templo fueron los hermanos del Templo de Alabanza, del cual se dividió la Casa de Alabanza en 1993. Se estableció la Iglesia del Séptimo Día, de la que se desmembró la Iglesia de Dios al poco tiempo. Los Testigos de Jehová tienen aproximadamente diez años de presencia en San Nicolás. Actualmente, se estima que los católicos representan un 15% de la población total, los pentecostales un 60% y los sabáticos un 24%, mientras que los Testigos de Jehová cuentan con dos familias como miembros de su comunidad, lo cual representa aproximadamente el 1% de la población total.<sup>61</sup>

La vida comunitaria se caracteriza por una constante pelea por las almas fieles. El *modus operandi* de los grupos evangélicos se extiende, sobre todo, hacia los más pobres y las mujeres. Como la mujer se considera la cuidadora de las costumbres y tradiciones, es lógico que una vez convertida la madre de familia, la parroquia se gana a sus hijos y los hijos de aquéllos como miembros. Entre los pobres ofrecen ayuda espiritual de tal manera que, mientras uno tenga fe en el poder de Jesús, tarde o temprano la situación del creyente mejorará. El discurso evangélico se basa en la austeridad y la diligencia del creyente. A través del ejercicio de estas virtudes, en el momento del morir la salvación del alma estará asegurada.

Por cierto, se pueden constatar varios efectos positivos de la presencia pentecostal y sabática en San Nicolás. El nivel de alcoholismo ha bajado considerablemente y se puede notar un pequeño descenso de violencia familiar y a nivel comunitario. A su vez, la ética de trabajo entre los evangélicos es muy diferente a la de los católicos. Mientras que el catolicismo promueve una noción más comunitaria del ganar y gastar dinero, en el concepto pentecostal y sabático el dinero se gana a través del trabajo duro y afanoso con el fin de ahorrarlo para el bienestar individual más que comunitario. Por esto, el nivel económico entre las familias evangélicas ha aumentado considerablemente. A pesar de que ellos también llevan ofrenda cada vez que van al culto, se omiten las cooperaciones mayores para las fiestas católicas entre la comunidad evangélica. Las prestaciones monetarias a familiares o compadres necesitados, las cuales se consideran como obligación moral en la noción comunitaria del catolicismo, también se omiten en el

---

<sup>61</sup> Todas las cifras de este párrafo son sólo aproximaciones.



pentecostalismo. Como también sobra el gasto en alcohol y otros lujos mal vistos por el discurso evangélico, aquellas familias invierten el dinero casi completamente en el hogar y todo lo relacionado con él.

En términos de la vida familiar y el nivel económico, la evangelización ha mejorado el estándar de vida en la comunidad. Sin embargo, hay que mencionar dos puntos problemáticos. El primero, mientras que la Iglesia Católica siempre ha permitido ciertas formas sincréticas, el pentecostalismo ha acabado con todo tipo de formas religiosas tradicionales, lo cual ha conducido a una situación paradójica entre sus creyentes. Oficialmente, los fieles pentecostales y evangélicos no pueden tener imágenes, mucho menos pueden seguir sus costumbres indígenas. Un día me comentó un muchacho pentecostal de 18 años: “mira, yo aquí traigo algo que me protege” y sacó de hasta abajo de su cartera una imagen de la Virgen de Guadalupe. “Yo sé que con ella no me pasa nada, vaya yo a dónde sea”. Asimismo, hay evidencia que uno de los líderes del Templo de Alabanza va asiduamente a Tenango con su esposa a recibir limpias por uno de los curanderos de allá. Podemos concluir que ciertas pautas culturales están tan profundamente arraigados en cada uno de los pobladores que son muy difíciles de abandonar. Como lo expresa don Hilario:

*“...Pues, ahí está la cultura escondida. Cuando corre muchísimo viento, tenemos una costumbre. Cuando se va a sembrar y no queremos que los animales entren a sacar las semillas, todo eso todavía lo utilizan ellos. No es cierto que se desaparece. Yo los he observado, los menores principalmente. Cuando escuchan un Huapango, los niños bailan. Porque lo traemos en la sangre. No se ha desaparecido, ni se desaparecerá. Lo niegan, nada más. Pero cuando niegas algo es porque lo aceptas. Es porque existe, ¿no? ¿Cómo niegas algo que no existe? Lo ves y por eso lo niegas. Entonces, hay ejemplos de cultura, que la gente inconscientemente hace. El otro día, una niña [pentecostal] le ofreció unos chiles a mi hermano. Y le dice a la niña ‘oye, pero no está muy presentable tu producto.’ Y dice la niña, ‘ah es que dice mi abuelito que se murió alguien y lo enterraron cerca de la milpa. Entonces seguramente pasó por ahí y por eso no se dio bien el chile.’ Digo, se supone que ya no creen en esto, ¿no?...”*

Don Hilario, 57 años, San Nicolás.

De esta manera, se está creando otro tipo de sincretismo religioso. Lo paradójico es que no se puede expresar en el discurso oficial, sino que se lleva a cabo de manera clandestina. Aquella clandestinidad se debe a que el protestantismo no tolera en lo más mínimo otros tipos de creencia; de hecho, lo único que puede conducir a la salvación del alma es la fidelidad a los requisitos evangélicos. “En aquel entonces estaba yo todavía libre”, dice don Manuel, y se refiere al tiempo de antes de haberse convertido.

Esto mismo me lleva al segundo punto que quiero destacar: la opresión de los creyentes católicos por las iglesias protestantes. Hoy, la situación está más tranquila que antes. Tal vez en la actualidad todavía no se puede hablar de tolerancia religiosa, pero por un tiempo en el pasado, los católicos eran menospreciados y se procuraba a sacarlos de la vida pública por no pertenecer a la iglesia correcta:

*“...Gritaban en las calles que los católicos éramos hijos de satanás y eso es una grave ofensa en lengua indígena. Sí es una ofensa porque si te dicen que eres hijo del diablo en español, no pasa nada. En serio, no pasa nada. Pero en lengua indígena es una ofensa muy grave porque te empiezan a calificar, porque empiezan a lastimar tus sentimientos. Yo lo he sentido. ¡Cómo es posible que mi gente ande gritando que yo soy otro!...”*

Jaciel, 36 años, San Nicolás.

El fanatismo religioso llegó a tal grado que interfirió con el sistema político de la comunidad. Durante los años setenta y ochenta, los católicos no fueron nombrados delegados porque la élite opinaba que sólo un verdadero creyente, uno que ya “tenía religión”,<sup>62</sup> era capaz de dirigir el destino de la comunidad. Se creaba un tremendo odio religioso que llegó acabar con amistades entre niños. Jaciel recuerda cuando él asistía a la primaria, los niños se ofendieron entre sí por sus religiones. Las herramientas infantiles para dañarse entre sí no se manifestaban como burlas sobre rasgos físicos, la ropa que traía uno o cualquier tipo de *tick* inconsciente, sino las mayores insultos fueron al parecer las de pertenencia religiosa: “¡Tú eres un católico!” “¡Tú eres un protestante!” “¡Tus santos no sirven!” “¡Tus gringos no sirven!”. Así se desarrollaba un fanatismo religioso de ambas partes que se enraizaba entre la juventud de la comunidad.

A principios de los años noventa empezó la separación de los templos protestantes. Al mismo tiempo, cesó la opresión hacia los católicos, debido a la misma discordia entre los grupos evangélicos. El catolicismo pudo sobrevivir porque se dividió el protestantismo, por lo cual han logrado restablecer algunas tradiciones perdidas. El 3 de mayo de 2010, por primera vez después de cuarenta años, se realizó la Petición del Agua. Los líderes católicos, los Celebradores de la Palabra de Dios, organizaron una ceremonia en un pozo atrás del panteón de la comunidad. Cabe mencionar que fue un

---

<sup>62</sup> El discurso protestante llegó a ser tan exitoso que lograron a sembrar la idea entre la población que el que no es miembro de algún templo evangélico sigue siendo un ignorante, o peor aún, ateo. Algún día charlando con una vecina de San Nicolás, le pregunté si ella era católica. Me contestó: “No, yo también ya tengo religión”; doña Margarita, 75 años, San Nicolás.

evento católico con realmente pocos elementos indígenas. Por lo mismo, no subieron al Cerro Brujo, donde tradicionalmente se lleva a cabo la Petición del Agua. Para visitar a este lugar se requiere de un experto religioso tradicional.<sup>63</sup> Así, se celebró una misa con el Padre de Tenango de Doria, en la que las cuatro parejas mayordomas<sup>64</sup> bendijeron las ofrendas para el agua.



*Ofrendas para la petición del agua.*



*La petición del agua entre los católicos de San Nicolás.*

Durante el evento, un aspecto interesante salió a la luz: a pesar de las estructuras sociales rígidas y patriarcales, no podemos identificar un paralelo entre la jerarquía de los feligreses y la estructura social de la comunidad. Sin problemas, uno puede asumir el cargo de mayordomo y salir a trabajar a Estados Unidos durante el año que dure el cargo. En este caso, la esposa del mayordomo migrante asume las tareas del ausente, fungiendo como representante del marido migrante. La red migratoria transnacional, pues también ha tenido su impacto en las estructuras religiosas; es decir, en el ámbito político no hay función prevista para las mujeres, tampoco se les permite asumir los cargos civiles de sus esposos migrantes. No obstante, de acuerdo con la cosmovisión otomí, las costumbres religiosas recaen en el dominio femenino. Por ende, tiene cierta lógica que las estructuras paternalistas de la jerarquía católica les asignan un papel crucial a las mujeres dentro de las dinámicas de los costumbres, cuando lo omite la estructura sociopolítica.

---

<sup>63</sup> En San Nicolás oficialmente ya no hay curanderos porque los grupos protestantes tacharon al chamanismo como brujería o maldad. Sin embargo, se rumora de una señora [*badi*] que sabe curar. Ella rotundamente niega sus supuestos poderes porque sería estigmatizada por la mayoría pentecostal de su comunidad, como constatan los informantes católicos. Nunca he logrado a verificar este rumor.

<sup>64</sup> En San Nicolás siempre se elige una pareja matrimonial como mayordomos: el hombre siendo encargado de los recursos económicos mientras que la mujer se responsabiliza por el bienestar físico de los fieles durante la fiesta.

La petición del agua fue la primera tradición antigua que se retomó en estos tiempos. Ciertamente, no será la última, porque el catolicismo está ganando terreno otra vez. El número de los fieles católicos sigue siendo pequeño, y, en efecto, cada vez más personas se están convirtiendo al protestantismo. Sin embargo, debido a la discordia entre los grupos protestantes, los católicos han logrado restablecer su legitimidad en el pueblo. Quiero resaltar que ninguno de los líderes protestantes está dispuesto a hablar sobre las desavenencias, aunque todos están empeñados en mantener las apariencias de que realmente no hay problemas entre los protestantes ni se oprime a los católicos. No obstante, el tono general entre la gente, sean católicos o protestantes, es muy diferente. La mayoría de los hombres y mujeres sanicolasenses denuncian insultos de ambas partes, represión de católicos por protestantes, dificultades políticas en la Asamblea de los exdelegados por cuestiones religiosas y pleitos monetarios entre los grupos evangélicos. Se dice que la mayor razón para la separación de las iglesias pentecostales y sabáticas fue la controversia del dinero. Mientras que en el grupo católico no se manejan oficialmente grandes cantidades de dinero, los pastores protestantes reciben un salario de su parroquia por lo cual se pierde la esencia indígena de actuar de manera altruista por el bien comunitario.

Muy parecido a la estructura política del pueblo, el Templo de la Alabanza empezó a crear un consejo de líderes. En algún momento hubo un desacuerdo entre el líder de aquel entonces y dicho consejo: el líder del grupo se opuso a la autoridad de este mismo. Rumora la gente que defraudó cierta cantidad de dinero y que por eso surgió la discordia. Probablemente, este rumor sea falso. Aun así, el que un individuo no tome en cuenta la opinión del consejo, contradice a los conceptos innatos de la idea indígena sobre el ejercicio de la democracia. Así, se separó un grupo de la gente que rodeaba dicho líder y se formó otro templo, la Casa de Alabanza. Algo similar pasó entre la comunidad sabática.

Esto permite llegar a la conclusión de que la noción de igualdad promovida entre las religiones protestantes brinda un radio de acción más amplio que las estructuras jerárquicas de la Iglesia Católica. En las religiones protestantes no hay “padres”, sino “pastores”; es decir, no se refiere a una figura patriarcal sino, en cambio, se establece la imagen del “cuidador” de la parroquia. El pastor es a la vez “hermano”, como todos los

demás creyentes de su comunidad. Aquel concepto igualitario ofrece efectivamente más libertad de acción, ya que omite la figura de autoridad máxima ante la cual los creyentes católicos tienen que responder. Uno puede justificar sus decisiones con más facilidad frente a un grupo de “iguales” en comparación con la situación entre los católicos, quienes en casos semejantes inmediatamente se verían confrontados con el mero representante de Dios en la tierra. Las estructuras jerárquicas de la Iglesia Católica han conseguido a asegurar la unión del grupo creyente, mientras que el sistema igualitario de los protestantes ha conducido a la separación de las parroquias y a la creación de nuevos templos.

La separación de los grupos religiosos no ha conducido a un descenso en el número de creyentes; todo lo contrario: debido a su estructura igualitaria y su noción del desarrollo económico, los cultos protestantes son más abiertos a las influencias de la modernidad que el sistema tradicional-jerárquico de la Iglesia Católica. La Casa de Alabanza de San Nicolás, por ejemplo, promueve sus ideas y creencias por medio de una página de internet<sup>65</sup> que se actualiza regularmente. Para sus fiestas de aniversario<sup>66</sup> invitan a grupos musicales modernos que cantan textos religiosos para atraer a la comunidad de jóvenes. Mandan invitaciones de difusión impresas en material brillante con muchos efectos especiales y fotos. Colocan carteles en la cabecera municipal y en las carreteras de la zona. Sus misioneros cada semana salen a las comunidades colindantes, con material religioso y didáctico en forma impresa y bien ilustrada. Por otra parte, cuentan con una forma muy organizada para evangelizar a los hermanos y brindar muchos servicios para facilitar su educación. Hacen un gran esfuerzo para ampliar su radio de acción. No es difícil imaginar que este tipo de publicidad es mucho más atractivo para la gente —ante todo para los jóvenes— que el sermón seco y autoritario de los padres católicos. La influencia de este tipo de promoción religiosa viene sin duda desde Estados Unidos, donde muchos de los pentecostales y sabáticos de San Nicolás han experimentado su conversión y de donde, en un primer lugar, vino el pentecostalismo.

El pastor de la Casa de Alabanza dice que él “aceptó a Cristo” a la edad de 27 en Winchester Virginia, durante una estancia migratoria. Desde hace más que siete años él

---

<sup>65</sup>[www.casadealabanza.org](http://www.casadealabanza.org).

<sup>66</sup> A finales de marzo de 2016 se celebró el 60 aniversario del arribo del pentecostalismo en San Nicolás.

encabeza la Casa de Alabanza, y atiende las nueve misiones de su templo en San Pablo el Grande, el Nanthe, Peña Blanca, Santa Mónica, las dos iglesias pentecostales en Tenango, el Bopo y el Mavodo en San Bartolo Tutotepec, y en Xochimilco, Puebla. Constata que actualmente hay aproximadamente 180 personas pertenecientes a su templo, no incluyendo los que están en Estados Unidos, donde se encuentra una cantidad similar de sanicolasenses pentecostales.

Pese a que no cuentan con misiones en los lugares receptores, actualmente hay dos pastores originarios de San Nicolás que tienen sus templos en Winchester, Virginia y Royse City, Texas. Los migrantes que llegan a los lugares receptores suelen hallar una red religiosa bien establecida, y, desde los primeros días, son acogidos por la parroquia pentecostal de los respectivos lugares. Como son muy bien organizados, se les facilita mucho hallar a los paisanos no pentecostales en los lugares receptores, así que no es de sorprender que muchos migrantes regresan al lugar de origen ya convertidos al pentecostalismo. El estilo de vida que se acostumbra en Estados Unidos desempeña un papel importante, ya que se orienta en el estándar de las clases medias y se basa mucho en el concepto evangélico de la acumulación del capital individual.

Cabe mencionar que el pentecostalismo ha tenido un efecto distorsionador en las estructuras sociales de San Nicolás y ha acabado con el libre ejercicio de las costumbres religiosas tradicionales. A pesar de todo, tuvo un efecto impresionante en las condiciones económicas de la comunidad, porque la ética del trabajo del protestantismo, respectivamente pentecostalismo, es muy diferente y más exigente que la del catolicismo.

### 3.1.3 Estructuras económicas en San Nicolás

A pesar de la gran influencia de la migración transnacional en San Nicolás, la gente sigue manteniendo la tradición agrícola. El terreno está dividido en parcelas comunales, ejidos y propiedad privada. Gracias a la repartición de tierras en tiempos de Lázaro Cárdenas, cada habitante de San Nicolás recibió una o dos parcelas, y actualmente ya no hay tierra

que repartir. En el terreno alrededor del Cirio<sup>67</sup> hay un ejido grande, donde cada poblador puede labrar, al haber pedido el permiso de la delegación.

Tradicionalmente, se siembra maíz, frijol y chile para la autosuficiencia, y la poca cantidad de café que hay en los huertos de tierras más calientes hacia San Pablito, Puebla, se vende a través de intermediarios de San Bartolo o Pahuatlán, Puebla, a empresas transnacionales, como la sucursal de Nescafé en Tulancingo. La cereza de café actualmente está a 64 centavos de dólar por libra,<sup>68</sup> si bien, dependiendo de las condiciones climáticas, a veces se tiene que vender a menos de 60 centavos de dólar. Hay una cosecha anual de café en los meses de marzo y abril, y dos cosechas anuales de frijol y maíz en noviembre y marzo.<sup>69</sup> El café se considera como cultivo de tierras calientes, por lo que no se cortan las mismas cantidades como, por ejemplo, en San Bartolo y Huehuetla, donde el clima es mucho más caluroso que en el municipio de Tenango.



*Cerezas de café secándose en el techo de una casa en San Nicolás.*

La gente de San Nicolás vende sus productos en los días de plaza en las cabeceras municipales de la Sierra Otomí-Tepehua, los domingos en Tenango, y los lunes en San Bartolo. Ahí es donde consiguen los productos agrícolas que no se siembran en sus terrenos, como el cacahuate de San Pablito o el plátano de San Bartolo y Huehuetla. A menudo, compran el cacahuate en grandes cantidades y lo revenden en Tulancingo. Por lo general, la reventa es una actividad económica a la cual sólo se pueden dedicar los migrantes, ya que ellos cuentan con la estabilidad monetaria para poder endeudarse, primero, antes de ganar. Los campesinos que no tienen relaciones migratorias, tradicionalmente se desempeñan en la agricultura a nivel de autosuficiencia.

---

<sup>67</sup> El Cirio es una roca impresionante de forma cilíndrica que se encuentra a la mitad de la carretera entre Tenango a San Nicolás, a aproximadamente 30 minutos caminando desde San Nicolás.

<sup>68</sup> Precio del día 1 de noviembre de 2016, según la Bolsa de Valores de Nueva York; en [http://www.barchart.com/commodityfutures/Coffee\\_Futures/KC?search=KC\\*](http://www.barchart.com/commodityfutures/Coffee_Futures/KC?search=KC*).

<sup>69</sup> A pesar de que San Nicolás se considera formar parte de las tierras frías, la mayoría de las milpas se encuentra en las fronteras con Puebla, es decir en lugares más calurosos. Esto permite dos cosechas anuales de maíz en vez de una, como se acostumbra en las comunidades al norte de la cabecera municipal.

Aunque cada habitante de San Nicolás tiene sus propias parcelas, es muy común que muchos trabajen como peones en las milpas y huertas de los grandes terratenientes. En el jornal se trabaja de las 9 horas a las 15 horas y se ganan 80 pesos diarios.<sup>70</sup> Durante la cosecha del café, se les paga 2 pesos el cuartillo (1.7 kilogramos) de cereza a los peones, así que si logran cortar 50 cuartillos ganan 100 pesos diarios. En las temporadas del corte de café es muy común que tanto los hombres como las mujeres de San Nicolás trabajen en los huertos cafetales,<sup>71</sup> porque son sólo temporadas cortas y se gana un poco más que en los jornales normales. Se considera como una fuente extra de ingresos. Pero, por lo general, las mujeres no se ocupan de la labor agrícola, sino que aportan a los ingresos familiares con sus bordados.

La historia de los bordados tenangos nos lleva a la leyenda sobre la creación del mundo y se dice que las artesanas han sido inspiradas por las pinturas rupestres en las faldas de la montaña del Cirio. Representan diferentes animales estilizados, de los cuales uno sin duda puede deducir una semejanza con los motivos de los bordados. Para elaborar un bordado tenango, se necesitan dos personas: una que dibuja y la otra que borda. En tiempos anteriores, los dibujantes por lo general fueron hombres y las mujeres bordaban. Hoy día, las mujeres se encargan tanto de dibujar como de bordar.

La producción más elaborada de los bordados tenangos empezó en San Nicolás en los años sesenta debido a una crisis económica causada por malas cosechas. La gente vio la necesidad de otras alternativas económicas y, por tanto, las mujeres fueron a vender las blusas que habían bordado en las comunidades cercanas. No tenían mucho éxito, ya que nadie podía pagarles lo que realmente valían las piezas. Pero, cuenta la historia, que en aquel entonces hubo un cambio en el estilo de bordar: un día, una señora le encargó a su hija a llenar una tela vacía; la niña empezó a dibujar en la manta pájaros, conejos, coyotes y flores de diferentes formas. Su madre la regañó por haber echado a perder una manta cara. Sin embargo, le pagaron un buen precio para la tela bordada a la niña y ante este éxito mucha gente empezó a dedicarse a dibujar y bordar animales y

---

<sup>70</sup> Dicen los ancianos que antes el trabajo agrícola era mucho más pesado: en aquellos tiempos se trabajaba de las 8 horas a las 17 horas y el jornal se pagaba a 5 o 6 pesos.

<sup>71</sup> Cabe mencionar que solamente en San Nicolás las mujeres participan en la cosecha cafetera. En San Pablo, igual como en la mayoría de las demás comunidades otomíes del municipio, las mujeres tradicionalmente no entran a los huertos y las milpas.



flores como había hecho la muchacha. De repente, surgió un mercado de consumo para los nuevos bordados y se empezaron a construir redes de dibujantes, bordadoras, vendedores y compradores a través de todas las comunidades del municipio, con mayor participación en las comunidades de San Nicolás y San Pablo el Grande. Pero una vez reestablecida la situación económica en las huertas, la gente volvió a concentrarse en la labor del campo y se descuidó un poco la producción comercial de los bordados .

En 1998, representantes de la CCDI de Tenango de Doria hicieron un diagnóstico en algunas comunidades de la región, entre ellas San Nicolás y San Pablo el Grande. El objetivo era encontrar una manera cómo habilitar a las mujeres bordadoras de la Sierra Otomí-Tepehua para alcanzar un nivel un poco más profesional en la venta de sus artesanías. Esto conllevaría varias ventajas, razonaron las trabajadoras sociales del CCDI: en primera, se daría a conocer más la artesanía típica de la zona; en segunda, llegaría más dinero y más turismo al municipio; y, en tercera, las mujeres tendrían un trabajo propio que les brindaría cierto potencial identitario. Las preguntas principales de la encuesta se referían a las ideas de las mujeres bordadoras: ¿por cuáles motivos bordaban ellas?, ¿querían comercializar sus bordados o no? Al recibir buena resonancia entre las bordadoras, en un segundo paso el CCDI de Tenango de Doria tramitó un pequeño crédito a través del Programa Mundial de Alimentos (PMA) de la Organización de Naciones Unidas (ONU) con el cual se compraron manta, hilo y algunas cuantas máquinas de coser que en un inicio se montaron en un aula del CCDI en Tenango. Lograron unir alrededor de 74 mujeres de San Nicolás, casi 90 de San Pablo el Grande y algunas cuantas más de otras comunidades, como Santa Mónica o Peña Blanca, que empezaron a trabajar juntas en los bordados. El concepto económico planteaba que una cuarta parte de la ganancia mensual se utilizara para pagar el crédito del PMA, que otra cuarta parte se ahorrara para darle más impulso al taller y que las restantes dos cuartas partes se dividieran de manera igualitaria entre las artesanas inscritas al proyecto sin importar quién bordó cuál bordado vendido. Se invitaron a algunos estudiantes de licenciatura de industria textil del Instituto Politécnico Nacional (IPN) para capacitar a las mujeres en diferentes técnicas de coser. Y finalmente se logró establecer un convenio con el Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (FONART) para el comercio de los bordados.

Desafortunadamente, lo que al principio pintó como un gran éxito —un proyecto artesanal homogéneo y oficialmente fomentado que trajera cierto reconocimiento a la zona y le brindara un aumento de nivel económico a las bordadoras— con el tiempo se dispersó: constata la licenciada Martha Ramírez de la CCDI Tenango de Doria —y en un inicio directora del proyecto de bordados— que en San Nicolás el intento fracasó en poco tiempo por dos razones: la primera es el concepto occidental de la producción masiva no coincide con la concepción que prevalece entre las mujeres bordadoras. Para ellas, en primera instancia bordar es un pasatiempo a través del cual se pueden relajar de sus tareas cotidianas y sirve básicamente para el fomento de un sentimiento de unión e intercambio de información. Por ende, no les importan los aspectos como el tamaño exacto del bordado, el color y el motivo pedido o la fecha de entrega. La segunda es que las mujeres sólo se podían dedicar a bordar durante el tiempo que sus esposos se encontraban en Estados Unidos. Al momento que ellos regresaron, las bordadoras descuidaron su compromiso con el proyecto, porque estando la familia completa, las mujeres volvieron a asumir su responsabilidad de atender a la familia. Vamos a elaborar sobre esto con más detención en el capítulo V. De esta manera, las organizaciones que habían entrado al compromiso de comprar la producción de los talleres, pronto se arrepintieron y el proyecto se congeló en San Nicolás.

Actualmente, los bordados se consideran como una fuente extra de ingresos y en cuanto una mujer termine un mantel, tiene diferentes posibilidades de venta: hay un intercambio económico entre la gente de San Nicolás y los de San Pablito, Puebla.<sup>72</sup> En San Pablito, aparte del papel amate, la artesanía típica son las chaquiras. Por lo general, éstas se venden a intermediarios de San Nicolás que después las distribuyen en los lugares turísticos de la Ciudad de México, Puebla o Veracruz. A cambio, la gente de San Pablito compra los manteles bordados de las mujeres sanicolasenses y los venden en la Ciudadela o en el Bazar del Sábado de San Ángel en la Ciudad de México. Su otra posibilidad es venderlos a una representante del Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (FONART), que compra manteles, blusas y pantalones, bolsas y cojines, caminos de mesa, servilletas y metros bordados en grandes cantidades. El precio actual de un mantel de un color de 4 metros cuadrados en San Nicolás está a 1,000 pesos.

---

<sup>72</sup> San Pablito queda a una hora caminando de San Nicolás.

Hagamos cuentas: una mujer se tarda aproximadamente 500 horas en terminar un mantel de 4 metros cuadrados si lo trabaja sola. Si se le pagan 1,000 pesos, ello significa que la señora gana un sueldo por hora de dos pesos. Ahora, tomando en cuenta que en las tiendas del FONART en la Ciudad de México estos manteles se pueden llegar a vender hasta a 5,000 pesos, el dinero que recibe la bordadora como reconocimiento del valor artesanal de su obra ni siquiera se puede considerar como recompensa para sus esfuerzos, sino que es un insulto y menosprecio de la fantasía, la diligencia y el trabajo de la artesana.

A pesar de que los sanicolasenses casi todos se dedican a la agricultura, la fuente de ingresos más importante es indudablemente la migración transnacional a las dos Carolinas, Virginia y Texas. Como la mayoría de los migrantes cuenta con documentos oficiales, se les facilita encontrar trabajos legales en el Norte. Las remesas que llegan al pueblo difieren entre 50 dólares cada dos meses y 200 dólares mensualmente. A través de las remesas se pudieron abrir otras fuentes de ingresos en la comunidad, como, por ejemplo, el sistema de transporte colectivo: desde que se pavimentó la carretera de Tenango a San Nicolás, se estableció una red de transporte entre la cabecera y el pueblo. Sin embargo, con las remesas desde Estados Unidos, varias personas han logrado a comprar su camioneta y ofrecer transportar a la gente fuera del horario y destino del sistema colectivo. Asimismo, don Mariano lleva la gente en su colectiva a los días de plaza a San Pablito y San Bartolo. Para el viaje a San Bartolo cobra 20 pesos, a San Pablito 10 pesos. Mariano y su esposa Rogelia ya no trabajan sus parcelas, de esto se encargan los hijos que no están en Estados Unidos. Ellos se mantienen a través de los ingresos del transporte, los bordados, y, sobre todo, por medio de los ahorros de don Manuel cuando se iba regularmente a trabajar a Estados Unidos.

Es evidente que tanto la crisis económica global de 2008, como la ley migratoria de Arizona “SB1070”<sup>73</sup> de 2010, han tenido también sus efectos en las zonas lejanas de

---

<sup>73</sup> La SB1070 es una ley promulgada en el estado de Arizona por la gobernadora de aquel entonces, Jan Brewer, que permite una acción más estricta contra la inmigración ilegal. Surgió un sinfín de discusiones al respecto porque esta ley criminaliza a los inmigrantes que no poseen documentos (se considera como delito menor estatal que un extranjero resida en Arizona sin llevar consigo los documentos de registro exigidos por la ley federal) y considera presuntos culpables de crímenes a todos los que por su apariencia puedan parecer inmigrantes, sin importar que sean ciudadanos norteamericanos o inmigrantes legales o indocumentados. Fuente: Senate Bill, PDF en <https://www.azleg.gov/legtext/49leg/2r/bills/sb1070s.pdf>, consultado el 4 de noviembre de 2016.

la Sierra Otomí-Tepehua. La migración transnacional desde los años sesenta siempre ha sido una parte de la vida cotidiana y la base para la economía comunitaria. Sin embargo, desde hace aproximadamente un año se puede notar que las tasas de retorno al lugar de origen son más altas que las de emigración al Norte. Al parecer, la oferta laboral en el país vecino ha disminuido drásticamente. Está todavía por investigarse cuáles son las verdaderas consecuencias económicas de esta masiva migración de retorno. No obstante, tanto San Nicolás como San Pablo se consideran hoy comunidades migratorias por excelencia.

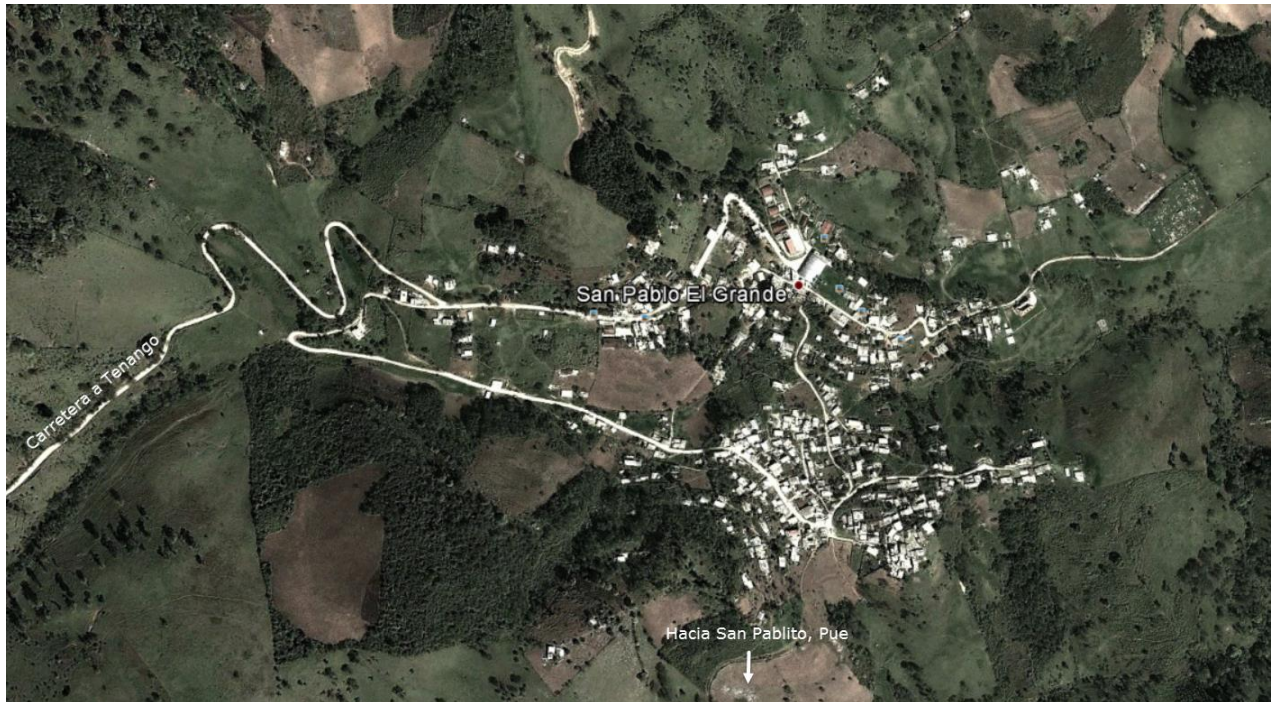
### 3.2 San Pablo el Grande

El pueblo de San Pablo el Grande queda a 18 kilómetros al noroeste de la cabecera municipal y se extiende a través de dos cerros y la barranca entre ellos. En otomí, San Pablo se llama [*madu'thó*], lo cual en español significa “pie del cerro”, y efectivamente la comunidad está situada en las faldas de una cordillera muy alta. La comunidad se encuentra a 2,260 metros sobre el nivel del mar. Unos cincuenta años atrás, la población de San Pablo el Grande era mucho más numerosa, hecho al que se debe el anexo “el Grande”. Así se distinguía de San Pablito, comunidad vecina en el estado de Puebla. Lo que llama la atención en cuanto a la infraestructura de la comunidad es la distribución de las viviendas. En el cerro izquierdo<sup>74</sup> se encuentran las casas de la población mestiza, la clínica, la iglesia, la delegación y el auditorio; es decir, todas las instancias básicas de la organización comunitaria se juntan en los espacios más accesibles del territorio comunitario, mientras que las casas de los pobladores indígenas están situadas en la barranca y en el cerro derecho, donde también se construyeron los dos templos protestantes. Aquellas zonas alejadas son las que se han construido de acuerdo con el crecimiento de la comunidad. El núcleo original era en tiempos anteriores el cerro izquierdo. De ahí, la población indígena originaria fue desplazada poco a poco por los mestizos que han llegado a San Pablo hacia la barranca y las afueras. La comunidad mestiza es incondicionalmente católica, por lo cual los promovedores de las nuevas

---

<sup>74</sup> Viendo desde la carretera hacia el centro de San Pablo.

religiones no han podido poner pie en este territorio, así que decidieron establecer sus templos en las áreas indígenas.



Vista aérea de San Pablo el Grande. (Fuente: Google Maps).

La infraestructura de San Pablo es mucho más rudimentaria que la de San Nicolás. Apenas desde 2010 se logró proveer a todas las viviendas con luz eléctrica,<sup>75</sup> a pesar de que el sistema de luz llegó a la comunidad en 1977. La primera caseta telefónica se instaló en 1995, debido a la creciente tasa de migrantes transnacionales, y el auditorio público se terminó en 2008. A nivel educativo, la comunidad cuenta con una escuela preescolar, una primaria bilingüe y una telesecundaria. Respecto al nivel económico, se puede constatar que se encuentran muy pocas tiendas en la comunidad y éstas están equipadas sólo con lo básico de la alimentación cotidiana. El único acceso a medicación lo presta la clínica rural del IMSS. No hay ninguna farmacia. Todo esto le da al visitante la idea de una inmensa lejanía. Sin embargo, en esta comunidad se encuentran enormes construcciones de dos o más pisos, la mayoría de ellas deshabitada, ya que sus dueños

---

<sup>75</sup> No obstante, es muy común que ocurran periodos de varios días sin acceso a la luz. El periodo más largo en fueron ocho días en 2009.

radican temporal o definitivamente en Estados Unidos o en la Ciudad de México. Su regreso no está asegurado por ellos, ni por sus familiares o conocidos.

De acuerdo con el catálogo de localidades de la SEDESOL, en 2010 había 1053 pobladores, los cuales se dividían en 486 hombres y 567 mujeres.<sup>76</sup> Hay 276 casas independientes en San Pablo, la mayoría de ellas se habita por tres familias, cada una de ellas fluctúa entre seis y siete integrantes. El terreno



*El cerro derecho de San Pablo destacando de la niebla.*

comunitario se divide en manzanas, cada manzana cuenta con el promedio de tres casas. La mayoría de las viviendas tiene dos recámaras y cuenta con techo, piso y paredes de concreto. En total, 251 familias cuentan con televisor, 50 casas tienen línea telefónica y en la mayoría de las viviendas de concreto encontramos refrigeradores. La cantidad de automóviles es considerablemente baja en relación con la cifra de migrantes internacionales: en 2008 sólo se encontraban 42 vehículos en la comunidad, no obstante el hecho de que cada familia tenía por lo menos un integrante en Estados Unidos, lo cual equivale a una cantidad aproximada de 200 personas.

### 3.2.1 organización social y relaciones de género en San Pablo el Grande

A pesar del creciente número de mestizos debido a las estrategias matrimoniales con personas de una comunidad colindante, en los expedientes de la CDI Tenango San Pablo todavía se considera como comunidad indígena.<sup>77</sup> Sin embargo, hablar otomí es mal visto, no sólo por los mestizos sino también a muchos indígenas les da pena hablarlo en público y se sienten menospreciados por la población mestiza.

*“...casi no me gusta [hablar el otomí] porque ve que en los pueblos —está en las historias también— [...] cuando los ricos, las familias reales, humillaban a los pobres, les quitaban sus tierras, no les pagaban sus sueldos bien y [...] humillaban a la gente indígena y no los querían, y*

---

<sup>76</sup> SEDESOL, catálogo de localidades

(<http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/contenido.aspx?refnac=130600035>)— consultado el 28.09.2016

<sup>77</sup> Unas 830 personas hablan únicamente castellano y hay 220 personas de habla otomí, de ellas siendo 120 bilingües.

*hasta la fecha existe eso. Yo porque he escuchado. Tengo familia que se llama castellana o de razón o española, humillan a la gente, que indios huarachudos, que indios piojosos. A veces con algunas personas que no me entienden el español sí hablo el otomí pero casi no. Me falta mucho para entender, si lo hablo, si lo entiendo, pero hay palabras que no puedo. Mi mamá no era otomí, mi papá si era otomí.”*

Don Goyo, 67 años, San Pablo el Grande.

Esto se debe a una visión del mundo en transición. A causa de la influencia mestiza de la comunidad vecina de La Laguna, por un lado, y por la presencia tanto de la capital mexicana como de Estados Unidos, por el otro, la añoranza de muchos otomíes sanpablenses es dejar atrás sus raíces indígenas. “Ser güero es valer más” dice la mayor parte de la gente, totalmente atrapados en el discurso malinchista que se ha divulgado en los últimos cinco siglos. Los sanpablenses retoman el esquema del “pobre indio” con todas sus implicaciones tanto socioculturales como en los ámbitos de la educación y la economía. Consideran que ser indígena implica ser destinado a una vida en pobreza, mientras que los mestizos y los de ascendencia europea tienen todas las oportunidades de logro y éxito en todos los ámbitos. Doña Amparo lo explica de la siguiente manera:

*“...dicen que por la migración llega mucho dinero y por eso las mujeres empiezan a creerse mucho y les da pena hablar el otomí.”*

Doña Amparo, 54 años, San Pablo el Grande.

De igual manera, el sistema político está muy influido por las estrategias políticas mestizas, alejándose considerablemente de la noción indígena de democracia. El sistema político de San Pablo es mucho más arbitrario que las estructuras de los usos y costumbres que encontramos en San Nicolás. Ideal y teóricamente se cuenta con un delegado y su suplente, así como el regidor, dos comandantes, seis policías y seis alguaciles, todos ellos elegidos democráticamente por la comunidad entera a principios de enero de cada año, y todos ellos con la responsabilidad de responder a una Asamblea General, la cual debe fungir como la máxima autoridad de justicia. No obstante, el encargado del puesto en 2010 asevera que cada delegado tiene la libertad de decidir si quiere formar una asamblea o no. Él personalmente no encontró razón en hacerlo, ya que, como dice, la gente tiene la noción de que la asamblea es obligada a responder al delegado y no al revés, entonces “¿para qué la quiero?”. El joven delegado pertenece a la clase mestiza de la comunidad, siendo miembro de un pequeño círculo de personas ricas y poderosas. Su padre ha sido delegado tres veces y, al parecer, dentro de la familia

consideran a este cargo político como una mayordomía que idealmente se hereda en el patrilineaje, aun cuando la línea oficial requiere una elección democrática entre toda la comunidad. No es de sorprender que el mismo delegado de 2010 también fuera el regidor del pueblo y que pertenezca al partido político gobernante.<sup>78</sup>

La unión de los dos cargos en una sola persona y la desobligación de responder ante una Asamblea General le brindan al delegado la máxima autoridad dentro del pueblo, y no se pudo encontrar ninguna estructura política que estableciera cualquier orden social. La gente no está muy contenta ante la situación, pero hasta ahora no ha habido intención de provocar un cambio en las estructuras políticas, ya que:

*“...sí hay muchos partidos políticos pero no se organizan. La gente de aquí es muy egoísta y envidiosa y por eso no se unen para sacar adelante al pueblo.”*

Doña Demetria, 49 años, San Pablo el Grande.

De igual manera que en San Nicolás, los partidos políticos que gobiernan en la cabecera municipal tratan de establecer sus intermediarios en San Pablo. La diferencia entre las dos comunidades respecto de esto es que la organización política de San Nicolás está rígidamente estructurada, mientras que el gobierno de San Pablo depende mucho del azar.

Ya que cualquier tipo de estructura gubernamental en San Pablo depende del respectivo delegado, es muy difícil que una mujer pueda asumir este cargo o participar de otra manera en las actividades políticas de la comunidad. Esto se debe a la noción — que ya se mencionó para el caso de San Nicolás— de que las mujeres operan en la esfera doméstica mientras que el radio de acción masculino se concreta en el ámbito público. Dicho modelo tradicional de la división de tareas sería lo ideal. Sin embargo, encontramos algunas modificaciones en esta estructura que causan cierta distorsión social. La persona que provee el bienestar económico de la familia sería el detentor de la máxima autoridad en ella. Tradicionalmente, esta tarea les corresponde a los hombres sanpablenses. No obstante, por alguna u otra razón muchos de ellos ya no pueden asegurar el bienestar económico de la familia, sino que las madres se tienen que hacer cargo de aquél. Consecuentemente, esas mujeres se convierten en las jefas del hogar.

---

<sup>78</sup> En 2010, el partido de mayor poder fue el Partido Revolucionario Institucional.



No obstante, el padre sigue siendo la persona de referencia, sobre todo para sus hijos varones, en cuanto a pedir permisos, buscar consejos, resolver problemas. Además, funge como modelo de vida para sus crías, aunque esté lejos, viviendo en otro país.

La edad de contraer matrimonio en San Pablo es un poco mayor que en San Nicolás. Incluso hay muchas mujeres jóvenes de 20 a 25 años que aún no se han casado, pues prefieren mudarse a la Ciudad de México para trabajar y vivir con otros familiares. Por lo general, las muchachas que se quedan en San Pablo se casan a una edad promedio de 18 años, con parejas que normalmente son de la misma edad. Desde hace aproximadamente medio siglo, los jóvenes se juntan por voluntad propia. No obstante, todavía hace dos generaciones se acostumbraba el pedido de novia, y, en el caso de que la muchacha se opusiera a la propuesta, el robo de la novia. Doña Cándida, de 56 años de edad, fue robada a los 17 años. No quería casarse con el muchacho que le propuso matrimonio, porque éste no contaba con casa ni con terreno. Pero, como Cándida ya era considerada vieja para casarse, su madre se entendió con la familia del joven respecto del robo. De acuerdo con la información de la señora, en aquellos casos no se ejercía poder físico o violencia hacia las novias, sólo que se evitaban la dote de la familia de la muchacha, por un lado, y, por otro, los costosos regalos de la familia del varón. En este sentido, el robo de novia se puede interpretar como estrategia de unión entre los patrilinajes que carecían de los necesarios recursos económicos para establecer este tipo de relaciones sociales de manera oficial. El matrimonio fungía en aquel entonces como medio para establecer y mantener el prestigio del patrilinaje dentro de la comunidad. Por tanto, los padres generalmente escogían a su nuera, y no el hijo a su esposa:

*“...Por ejemplo, los papás del muchacho vieron a una muchacha ya de unos 15 años, esta muchacha nos gusta como nuera, entonces el muchacho ya pues con pena y eso ‘que dices hijo?’. Y en ese entonces había respeto, había vocación, pues el muchacho tenía que aceptar. [...] Entonces ya se ponían de acuerdo los viejitos, ‘señor, venimos acá con una molestia, mi muchacho ha pensado tomar mano con su muchacha, ¿Usted qué dice?’ [...] Entonces, a las tres preguntas, porque iban tres veces, o hasta cuatro veces iban, y hasta la última decían que sí. Entonces entre los novios ponían la fecha. Y así se hacía. En ese entonces solo se casaba la gente de razón entre ellos, sí querían los inditos, pero no, la gente de razón se cuidaba. No querían al indito, al que hablaba otomí. Hasta ya después ya empezaron a rebelarse los jóvenes, ya no les hablaron a sus papás por eso. Esto de que se empezaron a mezclar empezó como desde el 45 o algo así. [...] Antes llevaban cigarros o una botella de bebida, en ese entonces no había bebidas buenas, pero sin eso pues no...”*

Don Celso, 79 años, San Pablo el Grande.

Como dice don Celso, ya no importa si la respectiva pareja es indígena o mestiza. Hoy los jóvenes se casan “por amor”, porque los jóvenes se quieren independizar de la autoridad paternal o porque la muchacha se embarazó. Prevalece la actitud entre los hombres jóvenes que la mejor manera de garantizar la economía familiar es migrar al Norte lo antes posible. Para asegurarse de la lealtad de la esposa y ahorrarse la pena comunitaria ante una posible infidelidad, muchos de ellos no se van antes de dejar embarazada a su mujer. Cabe resaltar que esta estrategia se considera muy justa entre los jóvenes y recibe un eco bastante benevolente por parte de los varones de mayor edad. Sin embargo, éste es uno de los pocos asuntos en el cual las mujeres —y no solamente las mujeres embarazadas y dejadas, sino, sobre todo sus madres, tías, primas y amigas— públicamente expresan su desacuerdo. No son pocas las veces en que se escucha “se fue al Norte, pero procuró dejar su semilla en el pueblo”, empapadas de sarcasmo pero expresadas con una sonrisa inocente. Muchas jóvenes han utilizado la migración a la Ciudad de México como estrategia para evitar la maternidad sin pareja, lo cual explica que las mujeres contraigan matrimonio a una edad comparativamente tardía.

A lo largo de los próximos capítulos se analizará con más profundidad las formas migratorias y sus respectivos impactos en la organización social y las relaciones de género. Por el momento cabe mencionar que todas las muchachas que se trasladan a la Ciudad de México, al cabo de uno o dos años regresan a la comunidad, con el fin de casarse. Pero durante su estancia migratoria han conocido diferentes estilos de vida. Una de las consecuencias es que la planificación familiar no depende exclusivamente del varón, como en San Nicolás. Una familia sanpablense de la presente generación tiene el promedio de tres hijos. Esto se debe a la mayor edad femenina al casarse, por un lado. Por otro, constata la enfermera de la comunidad, las mujeres acuden más fácilmente tanto a talleres como a los métodos de planificación familiar brindados por la clínica rural del IMSS.

Debido al abandono masculino, las mujeres sanpablenses hacen caso omiso del concepto tradicional del jefe de hogar que toma todas las decisiones familiares y, por ende, dicho poder recae en ellas. La idea de tener que mantener una familia grande como madre soltera se les hace imposible, y la larga o incluso definitiva ausencia de sus esposos favorece que asumen ese lugar de autoridad. Hay que recalcar que con el tiempo

muchas esposas de migrantes se desesperan ante la situación de soltería y buscan a otra pareja. Este tipo de unión no se considera legítimo, pero se tolera hasta cierto grado. Por tanto, generalmente el otro hombre no tiene la obligación de hacerse cargo ni de los hijos de su nueva pareja, ni de los que provienen de su actual relación. Así, en San Pablo, desde que empezó la migración transnacional a mediados de la década de los ochenta se ha aceptado que la planificación familiar recaiga en las mujeres.

Las estrategias de vivienda deberían cumplir con los mismos patrones que se indicaron para San Nicolás. Efectivamente, hasta hoy todavía se mantiene el concepto de la patrilocalidad. El terreno comunitario está dividido en manzanas, cada una de un promedio de tres casas. Idealmente, una manzana se habita por el padre y sus dos hijos varones mayores, mientras que las hijas, al momento de contraer matrimonio, cambian al patrilineaje de su esposo, y los hijos varones menores tienen que comprar un terreno fuera de la manzana paternal en dado caso que quieran construir una casa propia para sus respectivas familias. Por ello, durante los primeros años muchos matrimonios jóvenes viven en la casa de los padres del marido, hasta que se ahorre el capital suficiente para construir la propia casa.

Debido a que la mayoría de los hombres jóvenes, al poco tiempo de casarse, migra a Estados Unidos, encontramos nuevas formas de vivienda, ya que la joven esposa no regresa al solar paterno, sino que ella y sus hijos viven en la casa de los suegros durante la ausencia del marido. Las esposas abandonadas con los hijos mayores tienen su propia casa en la manzana de los suegros y así pueden evitar muchos problemas familiares que a menudo surgen entre la suegra y la nuera. Y finalmente, en el caso de que un hijo menor haya ahorrado lo suficiente para independizarse de la casa paternal, compra un terreno comunitario baldío para construir su casa y, a lo largo de su vida, establecer su propia manzana patrilocal, la cual habitará con sus dos o tres hijos varones mayores. Esta “patrilocalidad fragmentada” es la razón por la cual en San Pablo el parentesco sólo se reconoce hasta la generación +2, mientras que en San Nicolás el patrilineaje se considera hasta la generación +4, en algunos casos extremos hasta la generación +5.

### 3.2.2 Catolicismo rural en San Pablo

Hasta mediados del siglo pasado los pobladores de San Pablo sostenían las creencias tradicionales de la Sierra Otomí-Tepehua. En aquel entonces, el concepto más importante era “el Cerro”. La gente “creía en el Cerro” porque éste trae el agua tan necesaria para las buenas cosechas del maíz, de las cuales dependía la economía de la comunidad. Cada año, en abril, empezaban los preparativos en el oratorio, donde los tres curanderos que había en el pueblo recortaban los papeles, los bendecían y les bailaban. El 1 de mayo se subía al Cerro Brujo de San Pablo, con los curanderos al frente del grupo de peregrinos, y los mayordomos se hacían cargo de las ofrendas para las Antiguas y la alimentación de los peregrinos durante la semana que la gente se quedaba en el monte. Tal como en la mayoría de las comunidades otomíes tenanguenses, los curanderos



*Mujer sanpablense en la ceremonia a la campana de San Bartolo Tutotepec.*

solían ser hombres,<sup>79</sup> mientras que de la mayordomía siempre se encargaba una pareja matrimonial. Como ya se mencionó en el capítulo anterior, en el contexto de la petición del agua en San Pablo las mujeres desempeñaban un papel sumamente importante porque durante todos los rituales siempre estaban al pendiente del [*badí*] u otra persona que fungía como intérprete de las Antiguas. En la actualidad, las mujeres sanpablenses se consideran moralmente obligadas a asistir a las actividades religiosas con alta devoción, cooperar con dinero, comida, veladoras, etcétera, y transmitir este tipo de tradiciones a las nuevas generaciones.

Aunque la noción femenina de entrega, fe y devoción en las respectivas fiestas religiosas ha permanecido a lo largo de los siglos, hubo un cambio en cuanto al carácter de dichos acontecimientos. A través de los cuentos de los mayores podemos deducir que, desde mediados del siglo XX, empezaron a llegar personas de afuera, por lo cual aumentó el número de pobladores mestizos. Ellos trajeron un rígido concepto del catolicismo que, al parecer, no toleraba el sincretismo indígena vigente hasta aquel

---

<sup>79</sup> Aunque hay testimonio de curanderas en los municipios de San Bartolo Tutotepec y Huehuetla, debemos constar que para el caso del municipio de Tenango de Doria los [*badí*] suelen ser hombres, mientras que las mujeres tenanguenses que tienen ciertos dones a lo largo del tiempo han obtenido alta estima por su trabajo como parteras.

entonces. Poco a poco se extinguió todo lo que no podía explicarse por medio de conceptos católicos. Así, también pasó con las antiguas imágenes de San Pablo y San Pedro que, según la leyenda, a su llegada a la iglesia fueron bendecidas por un chamán, quien les transmitió una parte de su poder extrahumano: las imágenes que hoy día se encuentran en la iglesia no son originales: las antiguas fueron destruidas por orden de un poderoso cacique, ya que tenían demasiada “vida”, debido a la “brujería” que se les había hecho para pedir agua, semillas y fertilidad:

*“Había bastante maíz aquí. Pero se acabó. Sí se da, pero ya no crece igual. No sé a qué se deba eso. [...] Me platicó mi jefe que eso fue porque las imágenes que están en la Santa Iglesia, casi estaban vivas. Las primeras. Entonces hubo una persona que se llamaba Evaristo Andrade. [...] Él mandó a quemar a los Santitos, las imágenes. No sé por qué lo hizo, pero como era poca gente que había pues hizo lo que quería, ¿no? Tenía ahí sus pistoleros, gente que lo acompañaba. Entonces dice mi jefe que donde quemaron las imágenes, escurrió la grasa de las imágenes como si estuvieran vivas. Y de ahí empezó a mermar esto de las cosechas. Ahora las imágenes que están son segundas, no son las originales.”*

Don Celso, 79 años, San Pablo el Grande.

Se puede concluir que la tolerancia religiosa que se practicaba en el catolicismo indígena se acabó con la llegada de personas foráneas de clase media, y se sustituyó el concepto animista por el sistema de mayordomías. Las mayordomías principales son las de la Virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre de cada año, y las de la fiesta patronal para San Pablo y San Pedro, que se lleva a cabo del 27 al 30 de junio. Para la fiesta del Santo Patrón cinco parejas mayordomas y una pareja de padrinos se dividen entre ellos los gastos para todo el evento.<sup>80</sup> Tomar una mayordomía es decisión propia de cada uno. No se nombran ni se vota por ellos, ya que en primera el cargo implica altos gastos y en segunda no se cuenta con ningún grupo de autoridad religiosa en el pueblo que se encargue del nombramiento de los mayordomos o padrinos.

Apenas se toma la decisión de hacerse responsable del cargo, la primera tarea es encontrar una fuente económica para pagar la banda de viento, el castillo de fuegos artificiales, la cooperación para el padre que dará la misa y la comida para los pobladores. Los gastos de los mayordomos son mucho más mayores que los de los padrinos, quienes se encargan de las flores, las veladoras y voluntariamente de una parte del castillo. Por

---

<sup>80</sup> Se estima que el monto para la misa, las flores, los músicos, la comida, el castillo de fuegos artificiales y todos los demás gastos alcanza el rango de aproximadamente 35,000 pesos.

ello, el momento en que las nuevas parejas mayordomas reciben la cera de las anteriores,<sup>81</sup> los varones toman la decisión de trasladarse a Estados Unidos a juntar los recursos para la fiesta; o sea, no son pocas las veces en que la decisión de migrar es la consecuencia de aspiraciones religiosas, respectivamente comunitarias. Antes, por lo general, se vendía algún animal para cubrir los gastos “pero ahora ya no hay quien los compre”, constata doña Armanda, de 64 años, quien fue mayordoma hace 25 años. Normalmente, los mayordomos regresan al pueblo para los preparativos de la fiesta. Lo mismo hacen muchos migrantes nacionales que quieren pasar aquellos días importantes en su lugar de origen.

En el caso de que el respectivo mayordomo no puede estar presente en la fiesta, su esposa asume las tareas rituales de los dos. Esto da a entender que, no obstante las rígidas estructuras patriarcales en el ámbito sociopolítico, en la esfera religiosa a las mujeres se les concede un amplio radio de acción, como ya se estableció para el caso de San Nicolás. Se reconoce la importancia de las tareas femeninas en el mantenimiento y la transmisión de valores tradicionales como resguardo de la persistencia del grupo. Aunque en San Pablo se sustituyeron muchas costumbres tradicionales otomíes por la ritualidad católica, esto no quiere decir que la gente le dé menos importancia a aquélla, o asuma menos responsabilidad hacia el cuidado del proceso religioso; al contrario, el sistema de mayordomías para la amplia variedad de santos se considera de suma importancia para el bienestar emocional de la comunidad.

El día más importante de la fiesta patronal es el 29 de junio, cuando se celebra la misa para San Pablo y San Pedro. Ese día, las mayordomas y las madrinas llevan una inmensa cantidad de canastas llenas de flores y ceras al altar de la iglesia. Terminada la misa, la pareja de padrinos carga las imágenes de San Pablo y San Pedro por el pueblo, encabezando la procesión. Después viene la Primera Mayordoma, quien lleva la Cera del Señor, atrás de ella el grupo de los demás mayordomos con la banda de viento y, al final, todos los demás pobladores. Los padrinos llevan las imágenes a casa de la nueva pareja de padrinos y se saludan los cuatro a través de un intérprete. Esta persona se encarga

---

<sup>81</sup> A lo largo de una mayordomía hay varios momentos especiales en los que se quema una vela especialmente dedicada al trabajo de la respectiva pareja mayordoma. La cera de aquella vela se guarda y se entrega a los nuevos mayordomos como símbolo de transmisión de este cargo religioso.

de establecer el diálogo entre la vieja y la nueva pareja de padrinos, ya que se supone que en aquel momento el intérprete tiene el poder de relacionarse con los seres sobrenaturales: se les agradece a los padrinos anteriores su devoción y diligencia, y a los próximos se les advierte de la importancia de su nueva tarea.

El intérprete no necesariamente tiene que ser un [*badi*]; por lo general se trata de una persona mayor de gran respeto y estima en la comunidad que se particulariza por un amplio conocimiento de la ritualidad católica. Aquel personaje no aparece solamente en la fiesta patronal, sino en todos los acontecimientos religiosos que requieren de un cambio de mayordomos o padrinos. A su vez los [*badi*] siguen ejerciendo su don y ofrecen curaciones de enfermedades no previstas por la medicina occidental. No son marginados como los curanderos de San Nicolás, pero cabe mencionar que la mayoría mestiza de la comunidad difícilmente acude a sus saberes. Por tanto, hay que tomar en cuenta que esta tradición se está perdiendo poco a poco en San Pablo. Actualmente, la comunidad cuenta con tres [*badi*]. Uno de ellos recién se inició y otro ha ampliado su radio de acción hacia el municipio de San Bartolo donde la gente todavía recurre mucho a los dones de “los que saben”. El tercer curandero sanpablense abandonó hace unos diez años el pueblo y se instaló en San Miguel, San Bartolo. Este señor se había convertido al pentecostalismo cuando arribó a San Pablo, pero, poco tiempo después, se salió de su templo, porque en sus sueños se dio cuenta que tenía el poder de curar. Cuando decidió seguir este llamado, la denigración de los feligreses pentecostales fue tan fuerte que ya se le hizo imposible de seguir viviendo en su comunidad de origen.

En este contexto vale la pena aludir al caso de don Goyo: desde niño él tenía el don, y durante muchos años ejercía el trabajo de los [*badi*] hasta que el 2 de mayo<sup>82</sup> de 1987 unos familiares suyos lo invitaron a asistir a un bautizo pentecostal. Al parecer, la dinámica religiosa de aquel incidente fue tan atractiva que en un año Goyo decidió convertirse. Cabe mencionar que en aquella época coincidió con que sufrió un grave accidente, el cual por poco no sobrevivió. Algunos años después, recibió otro golpe en la

---

<sup>82</sup> Hago énfasis en la fecha muy significativa en el ciclo ritual otomí: en esta fecha los curanderos normalmente estarían ya en su respectivo cerro o cueva para llevar a cabo los últimos preparativos para la Petición del Agua.

columna vertebral. Ahora explica su mala suerte con el haber sido probado por Dios en la vida.

El *modus operandi* de los grupos evangélicos se basa a menudo en las enfermedades que se consideran como prueba: si uno tiene la suficiente fe, Dios le ayudará. Esta estrategia ha funcionado muy bien con don Goyo. Veintitrés años después, no solamente ha renunciado por completo a las creencias tradicionales, sino que ya tiene una concepción bastante negativa e incluso despectiva de lo que anteriormente lo había caracterizado como persona. Debido a su destino personal, grabado por los mencionados accidentes, Goyo se refiere mucho a la medicina y llama la atención a qué resultado llegó en cuanto a las curaciones tradicionales:

*“...Claro que sí me vinieron, me vinieron males porque pues claro que el diablo se enoja porque los trabajos que hacía el curandero o lo hace, son del mal. [...] Si tenemos fe en Dios y en Cristo, únicamente él nos sana, únicamente él. [...] Dios puso a los médicos y las enfermeras y enfermeros que es otra curación que la curación de los curanderos. Dios no puso a los curanderos. El señor de las sombras oscuras fue el que puso a los curanderos, el señor del mal, el satanás.”*

Don Goyo, 67 años, San Pablo el Grande.

Los accidentes no sólo han tenido un impacto religioso sino también uno económico en la vida de Goyo. Quedó parcialmente discapacitado del sistema nervioso lo cual le impide seguir trabajando como maestro bilingüe, como lo hacía durante algunos años. Por ello, el señor ya desde hace mucho tiempo se dedica a dibujar y bordar Tenangos.

Esto conlleva una serie de conflictos, porque, en primera, don Goyo, junto con un maestro bilingüe de San Nicolás, dibujó una escena tradicional en un mantel pedido por las encargadas de la exposición y la publicación del libro acerca de los Tenangos y su historia.<sup>83</sup> Muchas bordadoras sanpablenses se ofendieron por esto, ya que, de acuerdo con las creencias pentecostales, ni don Goyo ni el maestro de San Nicolás deberían creer en lo que dibujaron. De esta manera, se interpretó la participación de los señores en el

---

<sup>83</sup> Véase Elena Vázquez y de los Santos, Carmen Lorenzo Monterrubio y Antonio Rimada Oviedo (2008), *Los Tenangos: Mitos y ritos bordados. Arte textil hidalguense*, México D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Me parece importante mencionar que las escenas tradicionales que se bordaban en muchos manteles para dicho proyecto carecen de autenticidad y no concuerdan con el estilo típico que caracteriza a los bordados Tenangos. Además, los motivos salieron de la imaginación de las investigadoras y no son productos originarios de los artesanos regionales.



proyecto del CONACULTA como aprovechamiento de sus tradiciones en un afán meramente económico.

Además, no les parece digno a las bordadoras tradicionales que el señor les cobre muy caro para sus dibujos. Los bordados se han convertido en una importante fuente económica comunitaria y, aún más, para muchas mujeres solteras representan la única manera de mantener a su familia. Entonces prevalece el concepto de la ayuda mutua para que todos gocen de la misma situación inicial y las mismas oportunidades de sacar ventaja de sus habilidades. Si ahora alguien se opone a este concepto de unión comunitaria para fondear el propio bolsillo a costo de los demás, se interpreta de la siguiente manera:

*...ahora que conoce su palabra de Dios también se está burlando de la palabra de Dios porque todavía somos prójimos y los está comiendo porque está cobrando caro. Ese nunca va a tener su salvación de Dios porque le hace así a su prójimo. [...] No es justo que le hace así. No es justo porque como ellos dicen que comparten con las personas, y si quisiera él, como sabe que vive solito el señor, hasta se va a hacer más buena gente también. Y vamos a visitar al señor que es bueno. Pero ¿así? ¿Para qué voy a visitar al señor que hace mal, que cobra bien caro?"*

Doña Cándida, 56 años, San Pablo el Grande.

Inconscientemente, la gente ha logrado a distinguir el rasgo característico del protestantismo: la acumulación del capital individual. Sin embargo, entre la mayoría católica esta estrategia no se tolera porque, en muchos casos, va en contra del bienestar comunitario, o puede distorsionar el orden social del pueblo que se basa tradicionalmente en la ayuda mutua y el concepto de mano vuelta. Don Celso reclama que, en las fechas de la Petición del Agua, los pentecostales no quieren cooperar porque “no tienen por qué”. Y él pregunta “¿y de donde viene lo que comen ustedes? A ver, ¿saquen agua de sus manos!” En esta fecha toda la comunidad católica coopera con 50 pesos, incluso los migrantes mandan dinero para que paguen sus familiares. Este principio de sacrificio personal por el bienestar de la comunidad no existe en la religión protestante. Así, el choque religioso es inevitable, porque, a fin de cuentas, todos los pobladores, sean ellos católicos o evangélicos, disponen de los mismos recursos naturales, los cuales se interpretan de manera diferente en los discursos religiosos.

No obstante, vale mencionar que las posturas religiosas no están tan endurecidas como en San Nicolás. Esto se debe a que en San Pablo el pentecostalismo realmente

tiene poco tiempo y no ha tenido oportunidad de establecerse igual que en la comunidad vecina. Hace aproximadamente veinte años, en una visita a San Nicolás un sanpablense se enteró del pentecostalismo. Se unió al Templo de Alabanza y por varios meses asistió a los cultos en aquella comunidad hasta que lo proveyeron con material didáctico para difundirlo entre sus vecinos. A lo largo de los años poco a poco se juntaron más familias al templo pentecostal de San Pablo, que empezó como misión del Templo de Alabanza en San Nicolás antes de independizarse hace quince años. Tras algunos años se desprendió otro grupo del templo pentecostal sanpablense. Podemos resumir que la separación se debió a los mismos desacuerdos sobre el dinero y el poder que constatamos para el caso de San Nicolás.

El establecimiento del pentecostalismo fungió como parteaguas para el arribo de otras religiones como el adventismo y los Testigos de Jehová. La influencia de aquellas creencias, al igual que el pentecostalismo, entró también por la vía de San Nicolás, ya que el intercambio cultural entre las dos comunidades nunca ha cesado por completo. Todo lo que modifique las estructuras sociales y económicas de San Nicolás, tarde o temprano llegará a San Pablo.

Actualmente, los grupos pentecostales de San Pablo representan aproximadamente el 15%, mientras que los adventistas y los Testigos de Jehová cuentan cada uno con un estimado 2.5% de la población total. Nos damos cuenta que la religión evangélica en San Pablo aún no tiene tanto peso como en su comunidad vecina. Esto se debe, primero, al corto lapso de tiempo que ha durado en el pueblo y, segundo, a que gran parte de la población es de origen mestizo: en todo el municipio de Tenango de Doria la comunidad mestiza es difícil para los misioneros evangélicos por varias razones. Para empezar, el discurso identitario mestizo se basa profundamente y tradicionalmente en la religión católica. El catolicismo mestizo tiene sus raíces en las estructuras patriarcales de la Edad Media tardía española y se ha podido establecer en las colonias a lo largo de los últimos seis siglos. En toda Latinoamérica la comunidad mestiza ha crecido en este sistema de creencias y lo ha modificado de acuerdo a través del tiempo con sus circunstancias cotidianas. Por ende, nunca surgía el problema de un conflicto identitario respecto de la religión, porque jamás cambiaba el sistema normativo de los creyentes con antepasados españoles. Para el caso de la población indígena, por otro

lado, se presentó una situación muy diferente, ya que la gran mayoría fue privada de sus creencias tradicionales por la Iglesia Católica, o, por lo menos, estas creencias tuvieron que ser modificadas de manera drástica y repentina. Esto ha llevado a una situación de desarraigo religioso, porque el sistema en el que se tiene que creer no es el que ha crecido con la gente de manera natural, sino se les impuso artificialmente y a la fuerza. Por tanto, para diferentes contextos religiosos los indígenas tienden a ser más susceptibles, puesto que aún se encuentran en una constante búsqueda espiritual.

Por otro lado, ya se mencionó que el discurso de conversión entre los misioneros protestantes en las regiones rurales parte de la pobreza de las respectivas personas. Se les promete bienestar económico si cumplen con los requisitos que les prescribe su Biblia, y si son fieles únicamente a Dios y Jesucristo. El argumento de la economía encuentra más eco donde la gente es más pobre, por lo general en las comunidades indígenas, ya que los mestizos tienden a sostener el poder económico en la población rural. Así, se presenta el panorama en San Pablo y por ello se puede concluir que la distribución religiosa refleja la relación entre la población mestiza e indígena. Hay que hacer hincapié en que no toda la comunidad indígena sanpablense pertenece a un templo evangélico ni tampoco toda la población mestiza sigue siendo católica. Lo que quiero destacar es que el pentecostalismo y el adventismo han encontrado una entrada más fácil entre los indígenas, mientras que la población mestiza se presenta un poco más resistente a los respectivos cambios religiosos.

La apertura hacia nuevas creencias ha llevado a otro fenómeno en San Pablo: muchas personas de las que se convierten a las religiones evangélicas lo hacen por razones de pobreza extrema, enfermedad o situaciones difíciles de algún pariente o de uno mismo, como, por ejemplo, el alcoholismo, la adicción o graves discordias con otra persona. Al presentarse uno de estos casos, algún familiar o amigo sugiere que lo acompañen a un evento religioso, ya que los pastores seguramente sabrán qué hacer para encontrar alguna solución. Esta solución es dejar de adorar a los ídolos, dejar de tomar alcohol y participar en los bailes y fiestas comunitarios, para asistir con regularidad a los cultos y siempre traer la respectiva cooperación, y creer en el poder absoluto de Dios y Jesucristo como su único representante humano en la tierra. Ante las diversas

situaciones desesperadas, la gente acude voluntariamente al apoyo evangélico porque están convencidos de que así encontrarán su salvación.

Sin embargo, muchos nunca dejan por completo su antigua creencia, como demuestran los siguientes dos ejemplos: Está el caso de doña Fidela y su esposo, quienes se convirtieron al pentecostalismo por una grave enfermedad del marido. A la familia le faltaron los recursos económicos para pagar la requerida atención médica, por lo que un día, un amigo del señor le sugirió que orara y leyera la Biblia, y con eso se curaba. Así, don Toño se unió al Templo de la Alabanza y, según él, su malestar ya estaba disminuyendo. Entonces convenció a su esposa y se bautizaron los dos. Sin embargo, en la cocina de la familia todavía se encuentra un enorme altar para San Judas Tadeo, a quien doña Fidela sigue pidiendo por el bien de su marido, aunque teóricamente está prohibido de acuerdo con su nueva religión. Don Toño ahora está bien y nadie sabe si es gracias a las oraciones evangélicas o gracias a la bondad de San Judas Tadeo.

Éste es un ejemplo de la importancia de las imágenes en la vida cotidiana de la gente. Ha crecido con ellas y no es nada fácil dejar de creer en el poder de algo que le ha acompañado a uno durante toda la vida. Otro ejemplo es el de doña Juanita, quien no puede dejar de creer en las estructuras sociales de su antiguo sistema religioso: ella es una señora otomí de más de ochenta años de edad y se convirtió al pentecostalismo hace diez años porque uno de sus hijos le sugirió que así se iba a quitar las penas económicas. A pesar de tantos años de creer en una religión evangélica, doña Juana no deja de mantener su vasta red de compadrazgo que ha adquirido a lo largo de su vida católica. Aparte de los hijos, sus comadres son los pilares más importantes de su vida social, ya que está sola y, aunque asiste regularmente a los cultos pentecostales, todavía es muy pobre. Las personas que la mantienen económicamente son sus hijos y sus compadres, a los cuales ya hubiera debido renunciar, de acuerdo con las reglas evangélicas. Esta fluidez entre las religiones, o llamémoslo sincretismo católico-pentecostal rural, arroja como consecuencia que las estrategias de conversión en San Pablo tienen un carácter híbrido. Don Goyo lo dice de esta manera:

*“...muchos que han entrado al evangelio se han salido. Les gusta más la diversión del mundo, les gusta más la diversión del pueblo. Pero la biblia dice que todo eso es mal. Claro que no todo pero que no nos vean allá en las fiestas del pueblo porque son las fiestas de los católicos, de sus imágenes.”*

Don Goyo, 67 años, San Pablo el Grande.

Pero ante la situación de pobreza en toda la Sierra Otomí-Tepehua hidalguense es legítimo constatar que las repentinas conversiones entre el catolicismo, el pentecostalismo, el adventismo e incluso el curanderismo no son caprichos de lujo o diversión, sino la expresión de un desarraigo espiritual considerablemente fuerte y de la búsqueda de formas alternativas de salir de una situación aparentemente sin salida.

### 3.2.3 Estructuras económicas en San Pablo

Tradicionalmente, igual que San Nicolás, la comunidad de San Pablo se sostiene por medio de la agricultura con dos cosechas anuales de maíz y frijol y una de café. Los sanpablenses, a diferencia de los pobladores de San Nicolás, dejaron desde hace mucho tiempo de sembrar el café como *cash crop*, ya que aquí los huertos se encuentran en zonas más frías que en la comunidad vecina. El esfuerzo de sembrar y cosechar no merece la pena en relación con las posibles ganancias de las pocas cantidades que se podrían vender. La actitud de hacer cálculos respecto de la rentabilidad de la agricultura es característica para los sanpablenses y ha llevado a un considerable cambio en las estrategias económicas.

Actualmente, el trabajo agrícola casi ha caído en desuso por ser duro y mal remunerado. Si bien antes también se sembraba el tomate y el chile, aparte de maíz y frijol, hoy día muchas milpas en las afueras de San Pablo están abandonadas, porque prevalece la actitud de mejor comprar los productos agrícolas en vez de sembrarlos. La preferencia hacia el comercio al menudeo tiene sus raíces en los principios del siglo XX. En aquel entonces, muchas personas eran comerciantes que llevaban



*Productos originarios de la Sierra Otomí-Tepehua listos para su reventa en el mercado de Tulancingo.*

productos, como jabón y piedras de sal, a zonas tan lejanas como los estados norteños del país. La tradición del comercio se ha mantenido y hoy día los pobladores de San Pablo frecuentan los tianguis de la Sierra Otomí-Tepehua, donde compran cacahuate, café, maíz, frijol y frutas para su reventa en los mercados de Tulancingo y Pahuatlán, Puebla. Aquello empero requiere de un considerable monto de capital, el cual la agricultura no puede brindar. Por esto en la década de los años sesenta del siglo pasado empezó la migración rural-urbana.

Durante muchos años, las remesas nacionales fueron la mayor fuente de ingresos en la comunidad, hasta el momento cuando los sueldos en la Ciudad de México ya no dieron abasto. Así, los hombres empezaron a migrar a Estados Unidos. Durante aproximadamente diez años, la comunidad vivía cómodamente de las ganancias del Norte. Con todo, la vida migratoria y sus diferentes formas han llevado a varias modificaciones a nivel social y económico: ahora llega menos capital a la comunidad, así que el comercio resultó ser poco rentable. Tampoco se ha retomado la agricultura como alternativa económica.<sup>84</sup> Por tanto, las que en la actualidad son las responsables de los ingresos comunales, son paradójicamente y, muy en contra de las arcaicas concepciones, de género, las mujeres.

Tradicionalmente las mujeres sanpablenses no trabajan en la agricultura, pues su radio de acción se concreta en el ámbito doméstico. Dentro de éste se encuentra la tradición de bordar que llegó a San Pablo a través de un señor de San Nicolás que encargaba mandados una vez que las mujeres de San Nicolás ya no daban abasto con los bordados pedidos. En aquella época, el dinero que se ganó de los bordados, debido a la mencionada crisis económica, era también de gran ayuda en San Pablo. Pero, mientras que en San Nicolás no se hace mucho énfasis en el valor económico de los bordados en tiempos de abundancia, en San Pablo nunca han dejado de ser una importante fuente de ingresos. Las familias sanpablenses siempre han dependido de esta venta. Por ello en esta comunidad la tradición de los Tenangos se ha cuidado mucho, y

---

<sup>84</sup> Actualmente, se presenta la situación que sólo aquellos hombres que nunca han migrado ni a las metrópolis mexicanas ni al extranjero siguen manteniendo la tradición agrícola. Pero, como la mayoría de los hombres sanpablenses, por lo menos una vez en su vida han vivido en algún estado migratorio, las milpas que aún se labran son muy pocas.

se le atribuye un valor más económico que de pasatiempos, como es el caso en San Nicolás. Así, no es de sorprender que el proyecto de talleres artesanos de la CCDI, que mencionamos en el apartado 3.1.3, tuvo más éxito en San Pablo que en San Nicolás. Mientras las mujeres de aquella comunidad tradicionalmente confieren más importancia a cumplir sus deberes domésticos, las noventa señoras sanpablenses inscritas al proyecto respondieron en un inicio de manera positiva a las propuestas institucionales. Pero, con el tiempo, surgieron roces entre ellas por quien sería la representante de las bordadoras ante las autoridades. Se descuidó el trabajo porque las artesanas desgastaron sus energías en el conflicto de poder, por lo cual no pudo cumplirse con el pedido del contratante. De esta manera, se retiró el FONART del convenio y el proyecto inicial murió.

El que el proyecto inicial haya fracasado no significa que las bordadoras sanpablenses dejaran de atribuirle algo de importancia a la artesanía y su significado. El proyecto de la CCDI fungió como parteaguas para que ellas se empezaran a organizar. De esta manera, en 2013 se contaba con un taller de treinta mujeres apoyado por un crédito de la CCDI. A través de éste se estableció otro de cuarenta bordadoras que colabora con el Museo del Arte Popular (MAP) en la Ciudad de México. El tercer grupo artesanal de veintidós mujeres está encabezado por doña Cándida, quien en 2008 consiguió un crédito de 50,000 pesos del Fondo Semillas de Banamex con el cual las mujeres construyeron un taller en el terreno de Cándida y compraron tres máquinas de coser, hilo y manta. Asimismo, se pagó un curso de costura impartido por una señora de la comunidad vecina.

Las dinámicas de trabajo y compromiso difieren mucho en los tres grupos. Generalmente se puede resumir que cuanto más que se apoya a las bordadoras, menos autárquicas son las estructuras en su taller. El grupo apoyado por la CCDI colaboró en el proyecto sobre los Tenangos por parte del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA). La encargada de la CCDI estableció el contacto y se le pagó su cooperación al proyecto a cada mujer de manera individual. Los precios difirieron entre los diferentes bordados. La remuneración de las mujeres en relación con las ganancias de la venta del libro sobre los Tenangos y su exposición en diferentes lugares fue considerablemente baja. Sin embargo, en la estima de cada una de las mujeres, fueron

montos muy altos de los cuales se podía vivir durante varios meses. Así, terminado el proyecto del CONACULTA, las mujeres siguieron reuniéndose en su taller, pero ante la situación económica más cómoda el sentimiento de unión se difuminó drásticamente. Ahora, regularmente reciben pequeños recursos de la CCDI con los cuales se compra el hilo y la manta, pero todavía no se ha encontrado otra fuente de pedidos más que el Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (FONART) de la Ciudad de México, y las mujeres dependen mucho de la CCDI como intermediario.

Por otro lado, está el grupo artesano encabezado por doña Elia. Desde un principio ellas nunca han recibido apoyo institucional, sino que se juntaron porque Elia inicialmente empezó a comprar prendas a varias mujeres para venderlas en México. De ahí surgió la idea de reunirse más formalmente y empezar a trabajar en equipo, porque las mujeres ya no quisieron que Elia fungiera como intermediaria. A través de doña Elia se estableció el contacto con el MAP, a donde se podía llegar con regularidad para vender. Actualmente, ante la manera eficaz del trabajo de las bordadoras, el MAP les hace llegar pedidos especiales en cuanto a tamaño, color, etcétera. La relación económica ha sido tan fructífera que el grupo de Elia tuvo que registrar su taller ante la Secretaría de Hacienda para facturar sus productos.

No obstante, la relación con el MAP no es tan ventajosa para las mujeres como parece ser. Las prendas se reciben a comisión y a menudo se tardan entre tres y seis meses en su venta. Además, tampoco esta instancia paga precios justos: en 2010 para un mantel de 4 metros cuadrados de varios colores las mujeres cobraban 1,500 pesos, mientras que se revendía en 3,000 pesos. Las dinámicas en las relaciones de compra-venta son las mismas en San Nicolás y en San Pablo y la estrategia de los compradores no cambia.

Quiero hacer hincapié en que todos los intermediarios que llegaron a comprar en ambas comunidades durante mi estancia, no sólo desdeñan el trabajo artesanal de las bordadoras al comprarlo exageradamente barato, también hay que estar conscientes que cuanto más institucionalizados son los compradores, más se aprovecha de la dependencia económica y pobreza de las bordadoras. No son pocos los testimonios que mencionan estrategias de extorsión, explotación o fraude por parte de empresas



nacionales o transnacionales, bajo el pretexto de apoyar a la economía rural y rescatar el patrimonio artesanal de la República.

El tercer grupo artesanal de la comunidad hasta la fecha ha logrado a mantenerse alejado de las relaciones económicas con las instituciones del gobierno y con las empresas particulares. Se votó democráticamente por doña Cándida como líder del taller, ya que la idea de organizarse surgió de ella. La mayoría de las integrantes de este taller son mujeres



*En el taller de Cándida.*

solas: viudas o abandonadas por sus esposos migrantes para las cuales el trabajo artesanal es la única opción de sobrevivencia económica. Debido a la falta de instituciones compradoras, las estructuras de este taller son un poco diferentes: el negocio de compra-venta se concentra en intermediarios de San Pablito que establecen la reventa en el Bazar del Sábado de San Ángel en la Ciudad de México. Aparte de esta relación de negocios, todas las ventas se llevan a cabo de manera repentina e irregular por personas particulares en Tulancingo, Pachuca y la Ciudad de México. La desventaja de esta informalidad es que los ingresos mensuales nunca están asegurados. La gran ventaja, por otro lado, es que las mujeres son independientes de cualquier compromiso institucional y el establecimiento de los precios queda únicamente en ellas. Así, se sienten menos explotadas si venden un mantel en sólo 1,200 pesos, porque saben que no se revenderá más caro. No obstante, las bordadoras de este grupo se preocupan colectivamente por sus deudas con el banco y, aunque llegaron al acuerdo de que el 30% de cada prenda vendida vaya directo a un fondo con el cual se pagará el crédito, están conscientes de que, si no consiguen un comprador regular, probablemente nunca podrán salir de sus deudas. Esto implicaría ceder la propia autonomía y permitir que se integren a la relación de dependencia institucional.

La artesanía es una importante fuente de ingresos en San Pablo, pero como su remuneración no es muy justa ni muy abundante, el otro pilar de apoyo económico indudablemente es la migración internacional. Las estructuras migratorias en San Pablo difieren mucho respecto de las de San Nicolás y, aunque también aquí desde hace cincuenta años siempre han formado parte de la vida cotidiana, nunca se estableció el

mismo circuito migratorio transnacional, como es el caso en San Nicolás. Por tanto, los sanpablenses nunca pudieron depender de igual manera de las remesas migratorias como los vecinos de San Nicolás, y también aquí la crisis económica de 2008 tuvo su fuerte impacto. Concluimos que a lo largo de las décadas las estrategias económicas se tuvieron que modificar debido a las formas y las consecuencias de la migración masculina. Esto ha conllevado una mayor participación femenina en la economía del pueblo, y se presenta una situación social respecto a la distribución de tareas que tradicionalmente no era prevista. Pero antes de analizar los cambios en la concepción tradicional de género que se suscitaron por la migración masculina, es importante que el capítulo siguiente se dedique a la historia y las diversas formas migratorias prevaletentes en ambas comunidades.

## 4. La migración en San Nicolás y San Pablo el Grande

*“To be in the margin is to be part of the whole but outside the main body. For black Americans living in a small Kentucky town, the railroad tracks were a daily reminder of our marginality. Across those tracks were paved streets, stores we could not enter, restaurants we could not eat in, and people we could not look directly in the face. Across those tracks was a world we could work in as maids, as janitors, as prostitutes, as long as it was in a service capacity. We could enter that world, but we could not live there. We had always to return to the margin, to beyond the tracks, to shacks and abandoned houses on the edge of town.”*  
(bell hooks, 2000: xvi)

### *Antecedentes*

Las reformas neoliberales que surgieron con la firma del Tratado de Libre Comercio provocaron un reajuste estructural en las economías tradicionales de México. De acuerdo con Faret (2010), las dinámicas migratorias están intrínsecamente vinculadas con la globalización de nuestro mundo. Como consecuencia, muchas comunidades rurales hoy día viven en una situación de dependencia estructural de las remesas internacionales porque las estrategias agrícolas de subsistencia ya no pueden cubrir las necesidades económicas de los campesinos. Al igual que en el resto del país, la emigración rural también se ha convertido en una alternativa llamativa para los pobladores de la Sierra Otomí-Tepehua.

Después de 1945, los hombres indígenas y mestizos de la región serrana descubrieron la migración como opción económica atractiva y empezaron a incorporarse al trabajo temporal en las granjas de los estados de Veracruz y México. A partir de la década de los sesenta, la migración internacional inició en la región, y las olas migratorias masculinas se movieron hacia las plantaciones de naranjos en Florida, lecherías en Virginia y fábricas de fertilizantes en Texas. A principios de los años noventa, la migración hacia el Norte se volvió muy común entre los pobladores serranos. Actualmente casi todas las familias del municipio de Tenango de Doria cuentan con por lo menos un miembro que vive fuera de la comunidad de origen. En su mayoría los hombres se trasladan a los estados de Carolina del Norte y del Sur, Virginia, Texas y California, donde se incorporan en el trabajo de carpintería y construcción. Las mujeres que salen de sus lugares de origen se mudan por lo general a las ciudades cercanas, como Tulancingo,

Pachuca, Veracruz o la Ciudad de México para buscar empleo en el ámbito doméstico, el de servicios o en la venta de artesanías.

Ya que el fenómeno migratorio llegó a formar una parte esencial de la vida cotidiana de la región en las últimas dos décadas, en 2008 la presidencia municipal fundó la Oficina de Atención al Migrante como dependencia de la Coordinación General de Apoyo al Hidalguense en el Estado y el Extranjero con sede en Pachuca. Aquí, la gente recibe apoyo en cuanto al traslado de restos de migrantes difuntos, la búsqueda de migrantes extraviados, la localización de migrantes presos, la indemnización de un migrante por muerte o accidente, para el retorno seguro de los migrantes a sus comunidades de origen, y para la petición de visas humanitarias y turistas. El objetivo principal de dicha Oficina de Atención al Migrante encaja bien en la metodología transnacionalista, ya que aspira a “brindarles una atención integral a los migrantes y sus familias en las comunidades para involucrar la comunidad migrante al desarrollo de la entidad”.<sup>85</sup> Sin embargo, debido a la manera clandestina e indocumentada de la mayoría de los flujos migratorios internacionales en la región, el apoyo por parte del gobierno municipal a menudo resulta ser de poca utilidad para los vecinos. De esta manera, dicha oficina casi no se frecuenta, sino, en caso de emergencia, la gente prefiere recurrir a las redes familiares o de compadrazgo, alejándose de las estructuras oficiales.

Generalmente, se encuentran tres diferentes tipos de migración en el municipio de Tenango. Una de ellas es la migración rural-urbana universitaria de jóvenes varones que han terminado el bachillerato y se trasladan a Tulancingo, Pachuca o la Ciudad de México a estudiar una carrera universitaria. Lo impresionante es que este tipo de migración en su gran mayoría es de retorno. Se podría llegar a pensar que una vez establecidos y acogidos en los lugares receptores, los jóvenes prefieren no regresar a sus comunidades de origen, debido a la falta de oportunidades laborales. No obstante, hay muchos casos de doctores, abogados, arquitectos, trabajadores del gobierno, etcétera, que han regresado a la Sierra después de su estancia educativa, con el afán de contribuir al mejoramiento de la situación socioeconómica de su comunidad. Sin embargo, hay que

---

<sup>85</sup> Ariel C., jefe de oficina en una plática informal del 3 de marzo de 2010.

recalcar en que estos casos se presentan en personas de la cabecera municipal. No he encontrado este tipo de migración en San Nicolás ni en San Pablo el Grande.

Otra forma común de desplazamiento humano es la migración rural-urbana de mano de obra. La gente no capacitada no encuentra buenas oportunidades de trabajo en la región: no hay ningún tipo de industria cerca, y casi no hay ranchos grandes donde se podría encontrar empleo jornalero. Por tanto, el traslado a la Ciudad de México se ha convertido en una opción atractiva para muchos hombres serranos, ya que la Central de Abastos les brinda una fuente de ingresos relativamente segura. Las mujeres que deciden migrar, se trasladan por lo general a Tulancingo, Pachuca o México, donde se incorporan en las cadenas del trabajo doméstico o alimenticio.

La migración internacional a Estados Unidos es sin duda la forma más atractiva; más rentable en caso de su ejecución exitosa, y más riesgosa en caso de fracaso. Como la mayoría de los migrantes serranos no cuenta con documentación migratoria, su traslado suele ser complicado, peligroso y caro. Por ello, al contrario que en otras comunidades de mucha tradición migratoria —como, por ejemplo, San Juan Mixtepec en Oaxaca,<sup>86</sup> donde la vida comunitaria se caracteriza por el intercambio transfronterizo de hombres, mujeres, niños, bienes muebles e inmuebles—, la migración internacional en la Sierra Otomí-Tepehua es casi exclusivamente masculina. Aquellas pocas mujeres que sí emprenden el viaje hacia el Norte, lo hacen con el propósito de acompañar o alcanzar al marido migrante.<sup>87</sup> No he encontrado a ninguna que haya migrado sola o en compañía de otras mujeres o parientes que no fuera el esposo o que no tuviera la meta de alcanzar al esposo al otro lado de la frontera.

Hay que distinguir entre las pautas de la migración masculina, la femenina y la de familias enteras. Marina Ariza (2006: 38) constata que la tendencia general en la República Mexicana representa una mayor movilidad entre los varones, pero que las mujeres muestran más variaciones en los patrones de desplazamiento. Podemos

---

<sup>86</sup> Para mayor información véase Kearney, Michael & Federico Besserer (2006).

<sup>87</sup> D'Aubeterre (2006) encontró que las mujeres de San Miguel Acuexcomac, Puebla, emprenden el camino a Estados Unidos en pos de rescatar los afectos y las obligaciones de los esposos migrantes que dejaron de mandar dinero. El caso de suspensión de las remesas también existe en la Sierra Otomí-Tepehua, pero no se pudo comprobar que las mujeres viajen por el rescate de las obligaciones maritales, ya que las restricciones por parte del patrilineaje del marido son tan estrictas que las esposas no tienen mucha libertad en su radio de acción.

confirmar esta hipótesis para el caso de la Sierra Otomí-Tepehua: la migración femenina no es muy común en la región. Si una mujer deja su comunidad de origen, lo hace de manera temporal, con estancias de menos de un año con el fin de aportar a la economía del hogar. Por lo general, las que se van son muchachas jóvenes y solteras que aún viven en la casa paterna. Se las manda a la casa de algún familiar migrante en la Ciudad de México, Pachuca o Tulancingo para que se incorporen a las dinámicas laborales en el lugar receptor y empiecen a contribuir a los ingresos del hogar. El rango de los lugares receptores de mujeres es mucho más amplio que el de los hombres. Ellas no necesariamente llegan al mismo barrio en el lugar de destino. Es muy común que dos muchachas que eran vecinas en el pueblo se encuentren en lugares muy distintos en la misma ciudad receptora. Muchas de ellas trabajan en cocinas económicas, taquerías o tortillerías, si no es que aportan al micronegocio familiar como puestos de tacos, tamales o artesanías en las calles. Para las mujeres mazahuas en la Ciudad de México, Oehmichen constata que, dependiendo de su lugar de origen, las migrantes prefieren el comercio callejero sobre el trabajo doméstico (Oehmichen, 2005: 192/193). Las jóvenes otomíes que tienen la oportunidad de llegar al hogar de familiares o conocidos se inclinan generalmente hacia el trabajo en el servicio gastronómico, ya que éste les brinda un mejoramiento de calidad de vida y no están expuestas a los riesgos del negocio callejero (*op cit*: 198a).

Algunas mujeres se marchan de su pueblo de origen porque son estigmatizadas en sus comunidades de origen, en la mayoría de los casos por razones de reputación social: madres solteras abandonadas por el esposo migrante que se vuelven a juntar con otro hombre; mujeres solteras de las cuales se sospecha haberse involucrado con un hombre casado; mujeres casadas de las cuales el esposo supone infidelidad; madres de hijos ilegítimos; etcétera. Estas mujeres no suelen migrar con un fin socioeconómico, sino como única salida a los persistentes ataques sociales y emocionales. Por lo mismo, encuentran redes sociales muy diferentes en los lugares receptores que las muchachas que son acogidas por familiares o amigos. Las migrantes que huyen de su comunidad de origen suelen encontrar trabajo en el ámbito del cuidado, en los hogares de gente mestiza de clase media, donde no tienen que depender de los vínculos con el pueblo. Sin embargo, en el caso de ser madres, su situación laboral se complica mucho, pues están

atrapadas en el dilema de no querer dejar atrás a sus hijos y el deber mantener a las criaturas, el cual a menudo exige decisiones drásticas de separación:

D<sup>88</sup>: *¿Por qué te quieres ir a Estados Unidos? ¿Por qué no lo quieres intentar en Pachuca o México? Ahorita sería más fácil para ti, ¿no?*

S: *Cuando estaba yo soltera me iba yo allá a México a trabajar. Trabajé en unos restaurantes de mesera, ya sé todo que hacer. Estoy juntando mucha información, pero no sé. Si me dice eso la una, me dice otro la otra. No sé cuál, qué voy a hacer. También por los niños.*

D: *Los niños. Te los quieres llevar, ¿verdad?*

S: *[empieza a llorar] Nomás uno me quiero llevar.*

D: *A ver, tranquila. Mira, no es tan difícil, vas a ver que poco a poco sí se puede solucionar todo.*

S: *[llorando] Sí, pero ya no aguanto más a estas dos [la suegra y la cuñada]. Pero sí me quiero llevar a mi niño.*

D: *¡Pero si tienes dos hijos!*

S: *Pues sí, pero si me voy a trabajar, ¿en dónde me aceptan con dos chicos?*

D: *Vas a ver que sí encontramos una solución.*

S: *Sí pues, ahora que lo estoy pensando, no es necesario que me paguen. Con que me den de comer a mí y a mis niños.*

Silvia, 29 años, San Pablo el Grande.

La ausencia del marido a menudo puede contraer conflictos de poder entre suegras, nueras y cuñadas,<sup>89</sup> lo cual de repente llega a ser un motivo de emigración femenina. Pero, por lo general, las esposas abandonadas no cuentan con los requisitos básicos para tomar esa decisión, así que se van estableciendo modificaciones en las relaciones sociales de los hogares extendidos, lo cual se discutirá con más profundidad en el siguiente capítulo.

Por otro lado, está la migración masculina, que en la mayoría de los casos tiende a ser transnacional e indocumentada. Las estancias migratorias pueden llegar a ser muy largas, de diez años y más, o a veces la estancia se convierte en un estado permanente de no retorno. Cabe mencionar que San Nicolás es el único pueblo de la región que ha logrado a establecer redes migratorias transnacionales con documentación legal de sus migrantes. Las demás comunidades, mestizas e indígenas, sostienen el patrón clandestino del cruce de la frontera. Algunos hombres serranos emigran de sus comunidades de origen para incorporarse al trabajo de mano de obra en las metrópolis cercanas. Si van solos, su estancia migratoria es muy corta. Pueden ser temporadas de

---

<sup>88</sup> D = letra inicial del nombre de la antropóloga que hizo la entrevista.

<sup>89</sup> Véase, por ejemplo, D'Aubeterre, 2006: 72, y Córdova, 2002.

cinco días (los que trabajan en la industria de servicio en el centro de Tulancingo) a cinco meses (los que tienen un empleo en la Central de Abastos en la Ciudad de México).

Sin embargo, si la emigración a las ciudades mexicanas es de la familia entera, por lo general la vida familiar se establecerá en el lugar receptor y se visita a la comunidad de origen en ocasiones especiales, como los días festivos de los pueblos o las fiestas familiares. Curiosamente, estos migrantes de temporadas y distancias muy cortas son los menos bienvenidos que los que han estado afuera durante años. La gente asume que por haber establecido una “buena vida” en la ciudad ahora éstos se creen más de lo que eran y niegan sus raíces. Por ello, en sus visitas repentinas las familias migrantes de origen serrano “compran” la bondad de los vecinos: cooperan con exageradas cantidades de dinero para las mayordomías, el Carnaval o las fiestas patronales y llevan muchos regalos para los cumpleaños, bodas, bautizos, etcétera. Este comportamiento es a menudo contraproducente ya que si uno ofrece recursos económicos más prolíficos de lo acostumbrado se considera como jactancia y menosprecio.

Por otro lado, los que se han desaparecido por mucho tiempo, —los hombres que han abandonado a sus familias durante años porque viven lejos—, a su regreso son bien acogidos por la comunidad de hombres. Se reconocen su valentía por haber emprendido la aventura migratoria, sus esfuerzos laborales y físicos en los lugares receptores y se compadece su difícil situación económica. Aunque sus esposas tal vez ya no los quieran de vuelta en casa, estos hombres normalmente pueden estar seguros de contar con una posición social estable en la comunidad.

En 2006, la CCDI de Tenango de Doria organizó varios talleres en diferentes comunidades de la Sierra Otomí-Tepehua acerca de las experiencias migratorias de sus vecinos. En estas ocasiones salió a la luz que la postura de bell hooks que encabeza este capítulo no sólo es válida para la población afroamericana en Estados Unidos. También los migrantes hidalguenses han vivido experiencias de marginación y clandestinidad, aunque su cotidianidad migratoria los obliga a estar en medio de la sociedad estadounidense. La mayoría de los participantes nombró los tres factores más problemáticos durante su estancia en el extranjero: el primero era la corrupción de las autoridades mexicanas; el segundo, un considerable descuido del gobierno



estadounidense ante su situación de desamparo, y, por último, un racismo profundamente arraigado de sus paisanos de segunda o tercera generación. De esta manera, al igual que comprueban las teorías del Feminismo Negro para las mujeres afroamericanas, los migrantes serranos ocupan un lugar del *outsider within* dentro de la sociedad receptora; forman parte de, pero no pertenecen. Pueden llegar a trabajar adentro de la sociedad receptora, pero sus redes sociales forzosamente se hilan afuera de aquélla. Este estatus es el resultado de las estructuras de poder que se desarrollan dentro del entrelazamiento de las categorías de género, clase y etnicidad y repercute en las dinámicas sociales en las comunidades de origen, como veremos con más profundidad en el capítulo V.

#### 4.1 Teorías transnacionales y el estatus del “outsider within” de los migrantes internacionales

En el capítulo I mencioné que el conjunto de las categorías de género, clase y etnicidad se produce y se reproduce en las negociaciones en las múltiples redes sociales en las que estamos insertados. No son construcciones fijas y estáticas, sino más bien estructuras híbridas, frágiles y susceptibles a cualquier tipo de cambio. Constantemente crean nuevos contextos y, de esta manera, funcionan como promotores de las concepciones sobre género, clase y etnia, sobre todo en la situación migratoria, ya que la migración es un proceso de construcción progresiva de redes.

La situación migratoria siempre requiere la creación de ciertos tipos de lazos entre los que se van, los que se quedan y los que reciben. Las fronteras geográficas de un pueblo no necesariamente establecen las fronteras emocionales de la comunidad. Al contrario, a menudo los migrantes procuran mantener los vínculos con su comunidad de origen a través de las remesas que se mandan, a través de viajes al lugar de origen durante las fiestas religiosas y sociales, a través de sus estrategias de matrimonio, etcétera. Por otro lado, se crean nuevos vínculos sociales entre los migrantes y la sociedad receptora. De acuerdo con Faret, la migración internacional ha abierto un proceso de “construcción en la relación con el otro y de definición de las identidades sociales” (2010: 82). Esta creación de lazos representa la capacidad y la voluntad de los

migrantes de saber circular y moverse en diversos espacios sociogeográficos, o no. Igualmente representa la capacidad y la voluntad de las sociedades receptoras de saber negociar con la comunidad migrante, o no. ¿De qué manera y hasta qué grado se acoge la comunidad migrante en la sociedad receptora?, ¿existe algún grado de convivencia y cuáles son sus condiciones, sobre todo cuando se trata de la incorporación de personas de origen indígena en una sociedad patriarca, angloeuropea, de clase media?

En su libro *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) Ferdinand Tönnies define como comunidad (*Gemeinschaft*) a aquel conjunto de personas, que crece naturalmente a través de un alto grado de sentimiento de “nosotros”. La condición básica para que se instituya una comunidad es la voluntad positiva de cada uno de sus miembros acerca de su crecimiento y mantenimiento. El sentimiento de “nosotros” se establece mediante conceptos como una historia, mitos y leyendas, la cultura, el lenguaje y el territorio en común. Anderson argumenta que una nación, una comunidad, se considera limitada porque —por más grande que sea su territorio— afuera de sus fronteras deben existir otras comunidades para que se posibilite la autodefinición de los miembros en contraste a lo otro (Anderson, 2006: 7); es decir, para que se establezca un sentimiento de comunidad, se requiere de “los otros”, de los cuales “nosotros” nos podemos distinguir.

La distinción de “los otros” implica la existencia de cierto tipo de frontera. Hay que diferenciar entre fronteras geográficas y fronteras simbólicas, y hay que estar conscientes que una frontera siempre conlleva discontinuidades y cambios. No existe ningún tipo de fronteras naturales, sean geográficas o simbólicas; todas las fronteras siempre son productos de procesos históricos y culturales y su único fin es la separación entre “los otros” y “nosotros”. Pero, además de dividir el mundo, las fronteras lo interconectan, como argumentan Gupta y Ferguson: parten de la idea que existen espacios y lugares. Los espacios siempre se han encontrado interconectados en un sistema jerárquicamente organizado (Gupta & Ferguson, 1999: 36); es decir, lo que le brinda identidad a un espacio, lo que hace un lugar de un espacio, es la posibilidad de diferenciarse de los otros. Sólo por medio de lo “otro” podemos identificarnos como “nosotros” en “nuestro” territorio, y convertir el espacio en un lugar. Llenamos nuestro lugar con sentido y significado en pos de apropiarnos de él en un afán de identificación comunitaria.

A los que no encajan en nuestro concepto de comunidad, los que son ajenos a nuestro territorio, los que no comparten la misma historia, las mismas leyendas, el mismo trasfondo cultural y el mismo idioma con nosotros, de repente los consideramos como intrusos porque perturban y ponen en desequilibrio la oposición binaria de “nosotros *versus* los otros”, la deconstruyen. Sin embargo, de repente se vuelven parte de “lo nuestro” y, de esta manera, las fronteras simbólicas poco a poco se están diluyendo y se podría reconstruir otra variante de lo que definimos como “nosotros”.

En su gran mayoría, las sociedades receptoras paradójicamente no se oponen la inclusión de la comunidad migratoria hasta cierto grado, sobre todo en el sector del trabajo físico y mal pagado, el cual entre los miembros de la misma sociedad no tiene mucho atractivo. Por cuestiones de baja remuneración, a los “intrusos” se les concede un lugar céntrico en la sociedad, pero a la vez siempre se quedarán excluidos de ciertos privilegios, derechos, reconocimientos u honor social, sobre todo cuando no cumplen con ciertos rasgos socio-étnicos, y representan, por ejemplo, un diferente origen racial o la inclinación hacia tradiciones, usos y costumbres diferentes a los nuestros.

De igual manera como se estableció en el capítulo I sobre la posición de las mujeres afroamericanas en la sociedad estadounidense, los migrantes mexicanos — respectivamente los migrantes indígenas— en el país vecino ocupan también posiciones laborales que les permiten un vistazo muy cercano e íntimo hacia la sociedad receptora: como, por ejemplo, los que trabajan como jardineros para familias particulares o los que se dedican a la construcción, que diario se enteran de las negociaciones entre las diferentes instancias que aparecen en el proceso de construir casas, edificios, fábricas, etcétera. Pero, por otro lado, queda muy claro que nadie de ellos nunca realmente pertenecerá a aquella sociedad. Tienen la capacidad de mirar desde afuera hacia adentro y desde adentro hacia afuera (hooks 2000: xvi), pero siempre serán *outsiders*, marginados.

No obstante, esta posición del marginado adentro tiene ciertos beneficios, como argumenta Patricia Hill Collins (1986). Parte de la suposición de que los marginados mantienen un punto de vista más objetivo que los que realmente están involucrados en la respectiva red social. Están cercanos y remotos a la vez. El estatus del marginado

adentro asume que los migrantes mexicanos en Estados Unidos disponen de una perspectiva única acerca de sus experiencias. Consecuentemente, deben compartir ciertos rasgos de percepción, lo cual a la vez puede ser útil en su búsqueda de la modificación identitaria dentro de las estructuras entrelazadas de género, clase y etnia que tienen que enfrentar en la situación migratoria. De esta manera, si se aprovechan de su estatus del marginado adentro, se les presenta un vasto abanico de posibilidades entre las que pueden escoger de qué manera se van a incorporar en sus nuevos círculos sociales. El uso consciente de este estatus les brinda la capacidad de saber moverse adecuadamente tanto en la sociedad receptora, como en el grupo migrante y, por otro lado, en las redes sociales del lugar de origen. Los vínculos que estarían creando les servirían como capital social y humano, el cual podría ser útil en la valorización de su posición social dentro de las amplias redes que han ido entretejiendo durante su estancia migratoria en el aquí, así como en el allá.

Sin embargo, la ascendencia indígena de los hombres migrantes representa a menudo un considerable obstáculo para las negociaciones identitarias dentro de la sociedad receptora. Minusvalorados por su origen étnico, enfrentan el problema de no poder salir de cierta clase económica ni de cierta clase social. Aparte de esto, sus concepciones de género, de relaciones entre hombres y mujeres, de autoidentificación como hombre, de definición de lo que tradicionalmente debería ser “mujer”, de repente se contraponen a las nociones occidentales acerca de la interacción entre los géneros. Para ellos, las “güeras” representan un peligro porque “son muy independientes, buscan trabajo porque les gusta, andan solas en la calle y regañan a sus hombres si no hacen lo que les dicen”.<sup>90</sup> El no saber satisfacer las necesidades económicas de la pareja, la incapacidad de cuidarla ante posibles acosos por otros hombres y la idea de ser regañado por la esposa causan un considerable desequilibrio en la noción de hombría entre los varones otomíes.

De esta manera, los migrantes indígenas no sólo enfrentan el concepto de la etnia, sino también chocan con los de la clase y el género cuando entran a las negociaciones dentro de las redes sociales con la comunidad receptora, con sus compañeros y con la

---

<sup>90</sup> Don Demetrio, ex-migrante en Royse, Texas, 56 años, vecino de San Pablo el Grande.

gente en su lugar de origen. El nivel en el cual se efectúan dichas negociaciones sobre etnia, clase y género demuestra la voluntad y el desempeño de los migrantes de saber circular entre dos o más espacios sociogeográficos. Es indispensable que los miembros de una comunidad migratoria —tanto los migrantes como los no-migrantes— sepan negociar este tipo de cosas, ya que la migración cambia las nociones acerca de los comportamientos adecuados dentro del grupo de origen para cualquier colectivo, como argumentan Oehmichen y Bassols (2006: 18).

Las teorías transnacionales, por su enfoque integrador y holístico, hacen excelente referencia a la situación del *Outsider Within*. El momento de migrar, el lugar de destino o el tipo de trabajo de los migrantes no ofrecen respuestas si no se toman en cuenta en un contexto específico de cotidianas relaciones sociales. Las redes de relaciones son el elemento fundamental para explicar la existencia de cadenas y sistemas migratorias. De repente, las terminologías históricas, políticas y sociales de las décadas de los sesenta y setenta resultaron ser muy anticuadas para explicar los nuevos fenómenos migratorios que surgieron a partir de los ochenta (Hily, 2009: 23). Por lo mismo, la literatura académica empezó a recalcar en el fenómeno de las implicaciones sociales de la migración. Los investigadores se dieron cuenta de que el enfoque exclusivo en las dinámicas económicas ya no hacía justicia a las modificaciones socioculturales y políticas tanto en los lugares receptores como en las comunidades de origen ante el desplazamiento de millones de personas de un espacio a otro. Como bien dice Guarnizo, el fenómeno de la migración está incrustado en múltiples relaciones de poder y vínculos sociales, culturales y políticos. Por ello, sería insuficiente sólo contemplar su lado territorial o económico (2007: 30).

Curiosamente, y en una dinámica muy semejante a la de las investigaciones del género en Latinoamérica, la mayoría de los migrantes a nivel mundial viene del hemisferio Sur, pero las teorías migratorias se han desarrollado casi exclusivamente por investigadores del hemisferio Norte. De esta manera, las investigaciones sociales han establecido un sinfín de aportes teóricos para el análisis de los flujos migratorios a nivel global. La mayoría de ellos se dirige a la cuestión económica, como, por ejemplo, la teoría del equilibrio que abre un cálculo racional entre costo y beneficio de los individuos migrantes. La teoría histórico-estructural conecta, por su parte, la migración laboral con

las características del sistema jerárquico de producción de la economía global a lo largo del tiempo (Guarnizo, 2007: 50). De acuerdo con la teoría económica neoliberal, el capitalismo es un sistema económico intrínsecamente armonioso. Los trabajadores venden su fuerza de trabajo y los empleadores la compran. A final de cuentas, todos terminarían en la mejor posición económica posible. Por tanto, la teoría migratoria del *Push-Pull* se concentra en la expulsión y atracción de capital humano en relación con las respectivas condiciones económicas. De semejante manera, el racionalismo contempla la migración como una respuesta racional de los trabajadores a las cambiantes situaciones del mercado libre. El respectivo interés en la maximización de las ganancias determina la dirección y la estabilidad de los flujos migratorios (*op cit*: 51).

Pero ya no basta tomar en cuenta exclusivamente el flujo de personas en relación con la distribución del capital económico. A partir de finales de la década de los ochenta, los estudios se han focalizado en el conjunto de flujos materiales e ideológicos, provocados por la circulación de migrantes. De esta manera, se reinterpretan el campo de experiencias y las expectativas simbólicas de los migrantes (Hily, 2009: 24). Esto permite preguntar acerca de las temporalidades sociales y las relaciones entre los migrantes, los espacios y las identidades. Así, Tarrius (1992) establece el territorio circulatorio como resultado de la producción de memorias colectivas y prácticas de intercambio, donde los valores éticos y económicos crean cierto tipo de cultura. A los actores que circulan en dicho territorio, Portes (1999) los llama actores no institucionalizados, mientras que Nina Glick-Schiller *et al* (1995) crearon el concepto de transmigrantes para denominar a los entrelazados en múltiples relaciones sociales que los unen con diversas esferas sociales y geográficas.

El surgimiento del pensamiento transnacional es el resultado de la intersección de cambios epistemológicos en las ciencias sociales, por un lado, y la creciente importancia de ciertos comportamientos que afectan el patrón migratorio, por el otro. El transnacionalismo deconstruye la oposición binaria entre lugares de origen y lugares receptores y extiende su vista analítica sobre las relaciones sociales más allá de las fronteras nacionales. Asimismo, se representa como crítica al nacionalismo metodológico, el cual asume que cada sociedad es una unidad homogénea que actúa exclusivamente dentro de sus fronteras geográficas, simbólicas y emocionales a través

de sus propias estrategias políticas, económicas y pautas culturales. Así, el nacionalismo metodológico dificultaba concebir la interconexión entre varios espacios geográficos más allá de las fronteras nacionales (Ariza & Portes, 2010: 28).

La respuesta inmediata a las fallas analíticas del nacionalismo metodológico ha sido el concepto de la transformación social para entender los vínculos globales y sus impactos a nivel nacional, regional y local (*op cit*: 29). Los investigadores afines a la metodología transnacional optan por el alejamiento de estudios desde los países receptores *versus* estudios desde los países expulsores (Glick-Schiller & Levitt, 2004), ya que la cotidianidad social de un considerable número de personas a nivel global no se puede captar dentro de los límites geográficos de su comunidad, su región o su Estado-nación. En muchos rincones de este mundo, la migración en sus diversos fenotipos se ha convertido en una práctica cotidiana que tiene un enorme poder de transformación social, tanto en los lugares receptores<sup>91</sup> como en los sitios de expulsión. Por ello es indispensable que la investigación migratoria se dirija no sólo a las condiciones sociales dentro de uno u otro espacio geográfico, sino en el movimiento de las personas, en los lazos que se crean entre dos y más lugares, en los vínculos emocionales y sentimentales que van más allá de las fronteras nacionales y en la forma como se organiza la cotidianidad transnacional. De esta manera, el estudio de las migraciones debe consistir del estudio de las redes y enlaces sociales.

Sin embargo, hay que tener cuidado de no generalizar. El análisis de las redes, en el cual el transnacionalismo encuentra su base, tiende a romantizar aquéllas como una relación entre iguales. Pero, aunque los migrantes transnacionales se inclinan a ostentar la capacidad de saber circular en el sentido de acoplarse tanto al “aquí” como al “allá” y de saber moverse en las distintas esferas sociogeográficas, no debe olvidarse que en las redes sociales de los lugares receptores nunca se les considerará como iguales, debido a las estructuras de poder que son el resultado del entrelazamiento de concepciones de

---

<sup>91</sup> Piénsese,, por ejemplo, en la situación de refugiados que está enfrentando el continente europeo en estos tiempos. Como repercusión de estrategias políticas occidentales, una gran parte de la población del Oriente Medio se ve obligado a dejar atrás sus hogares y buscar una nueva vida en aquellos lugares donde hay prosperidad y protección. El dilema que enfrentamos los europeos y los refugiados juntos es que nuestras respectivas concepciones culturales, religiosas y sociales son tan divergentes que el afán de encontrar alguna manera de convivencia aceptable para todos los que estamos impactados se ha vuelto en el tema más cotidiano en los lugares receptores.

género, clase y etnia, ni tampoco en la sociedades de origen pueden asumir la misma posición que los que nunca han abandonado el pueblo. De este modo, la migración transnacional representa cierto potencial transformador de las matrices de poder real y simbólico (*op cit.* 61), ya que la producción y la reproducción del poder económico, político y social se efectúa en un espacio transfronterizo que incluye a uno o más Estados-nación.

El empeño de los transmigrantes y sus redes sociales en los lugares de origen afectan no tan sólo el sistema político económico a nivel global, sino también las estructuras sociales locales. Para el análisis de la historia y las formas migratorias en ambas comunidades usaré el enfoque transnacional, aunque debo aclarar de antemano que la migración en San Pablo no muestra rasgos transnacionales en el sentido estricto como se acaba de definir. No hay que descartar que la migración puede significar tanto continuidad como ruptura (Faret, 2010: 83) y que, a veces, la migración representa un abandono total. Sin embargo, considero de gran utilidad analítica su enfoque deconstructivista de las relaciones de poder en los lugares receptores y los de origen. Por tanto, las teorías transnacionales en conjunto con lo que se estableció en el capítulo I acerca del entrelazamiento de género, clase y etnia, representarán el guion para todo este capítulo.

## 4.2 Migración transnacional en San Nicolás

### 4.2.1 El establecimiento de los circuitos migratorios transnacionales en San Nicolás

La migración en todo el municipio de Tenango de Doria se ha desarrollado gracias al carácter aventurero e inquieto de tres hombres de San Nicolás. Don Lázaro, su hermano Mariano y su primo Evangelisto abrieron el camino para los flujos internacionales de mano de obra en 1969. Ésta es su historia:

*“En esos días andábamos por la república. Vendíamos chaquiras<sup>92</sup> en todos lados. Fuimos a Acapulco, anduvimos con ese trabajo, llegamos a Monterrey. Éramos locos, como chavos. Ahí vendimos, después llegamos más allá, a Nuevo Laredo. Allá anduvimos en los mercados, vendiendo chaquiras. Nos sentamos en un jardín para descansar. Después llegó un coyote y se sentó con nosotros. El carajo coyote dijo ‘Oigan, ¿a dónde van?’ ‘No pues, aquí nada más.’ ‘¿No*

---

<sup>92</sup> Pulseras, artesanía tradicional de San Pablito, Puebla.



quieren pasar al otro lado? Si quieren, vamos a pasar. ¿No tienen parientes en Texas,, por ejemplo,?' 'No, no tenemos.' 'Híjole, tons va a ser difícil.'

*Pero dijo el coyote que de todas maneras pasáramos, que en San Antonio<sup>93</sup> había trabajo limpiando cacahuates. Nos pasamos mucho tiempo caminando de Laredo para San Antonio. Era muy peligroso el camino. Está feo el camino en el monte, se muere la gente. Matamos cuatro, cinco víboras al día. No llevamos nada de comer, sólo unas gorditas, pero no aguantan. En Laredo compramos galletas y cinco litros de agua cada quién. Luego caminamos seis días y seis noches sin saber dónde íbamos. Dijo el coyote que teníamos que brincar la carretera 81 para llegar a Carlota<sup>94</sup>, cerca de San Antonio. Donde lo de los cacahuates. Nadie de aquí sabía de allá. Nosotros abrimos el camino. En ese entonces, el coyote cobraba barato. Antes no había monedas. Puro billete. El coyote cobró 25 pesos cada uno para pasarnos por el río. Cruzamos en lancha. Cabían ocho en la lancha, pero en esa noche pasaron 60 personas. No teníamos brújula, seguíamos las estrellas. De ahí ya se regresó y nosotros seguimos caminando.*

*Entonces, llegamos a Carlota. Ahí trabajamos durante 15 días. Ganamos cinco dólares al día, de las ocho a las cinco. Luego llegó otro coyote allá donde trabajamos. Nos invitó a pasarnos más al norte, a un lado de Dallas. ¡Qué nos cobró 75 dólares, tú crees! Ahorita les están cobrando 2,000 dólares para cruzar....*

*En Dallas trabajamos en nursería [guardería]. Ganamos 1.30 dólar la hora. Allá nos quedamos durante ocho meses y nos regresamos pa'cá. Estuvimos dos, tres meses acá y nos regresamos a Estados Unidos. Nos dijeron unos amigos que los invitáramos. Primero les dije que no porque ¿qué tal si se me mueren en el camino? Me van a echar la culpa a mí. Qué no vayan a decir 'ese Lázaro se llevó a mi señor. Él tiene la culpa.' Por eso primero yo iba y luego les enseñé el camino. Ese tiempo no les cobrábamos nada a las personas que querían ir, pero ahora los coyotes cobran bien caro. Ahora es un gran negocio, ahora hay muchos polleros aquí en San Nicolás, y en El Damo.<sup>95</sup> Llevamos seis, ocho personas. Entonces, los que llevamos ya se sabían el camino también y ellos después también llevaron a otras personas.*

*Cuando regresamos a San Nicolás, la gente se puso re contenta porque en ese entonces era muy lejos, ahora todo está más cerquita. Pensaba mi vieja que ya me había muerto yo, que ya no iba a regresar, que ya se quedaba sola [...] Sí, ya estábamos casados. Teníamos tres hijos.*

*Entonces, durante 17 años me la pasé voy y vengo, voy y vengo, y cuando ya conocí el camino, era fácil cruzar. Ya después también fue gente de Tenango, San Pablo, San Pablito, etc. En ese tiempo no había ni una casa de azotea. Fui el primero que hizo una casa de azotea. Había pura casa de zacate, lámina de cartón. La gente en ese entonces vivía del puro maíz y frijoles. Ganaban tres, cuatro cuartillos de maíz por día. Sufrimos mucho. Pero con lo del gringo ahorré y compré mi camioneta. Y con eso vivo. ¿Cómo ves? Todavía pienso ir. A la mañana le platicué a mi señora que me queda poco tiempo, que tengo que aprovechar. Pero esa me dice 'tú a qué te vas a ir'..."*

Don Lázaro, 78 años, San Nicolás.

---

<sup>93</sup> Texas.

<sup>94</sup> Charlotte, Texas.

<sup>95</sup> Comunidad indígena entre Tenango de Doria y San Nicolás, famosa por su amplia red de tráfico de personas.

Lázaro y sus parientes llegaron a Estados Unidos de puro azar. En realidad, nunca planearon su traslado al país vecino. Sin embargo, vale la pena poner atención al tipo de trabajo que ejercían entonces y que los llevó hasta la frontera Norte: se dedicaban al comercio de artesanías, lo cual en aquel entonces para la comunidad de San Nicolás era atípico. En el capítulo II se estableció que antes de que empezara la primera ola migratoria internacional, los vecinos sanicolasenses se mantenían de la agricultura de autosuficiencia. No obstante, Lázaro era amigo de don Miguel Plata, fundador del primer templo pentecostal de la comunidad en 1957, y uno de los primeros conversos en el pueblo.

En aquel entonces la situación económica fue muy precaria, así que el espíritu pentecostal fácilmente pudo ganar terreno. Cuando Richard Blight del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) llegó a San Nicolás, en un inicio la gente lo veía con sospecha. Pero su estrategia no consistió en el intento de evangelizar a todo el pueblo de manera obligatoria. Empezó a difundir su creencia de manera individual, ya que la decisión por cierta forma religiosa, a final de cuentas, no es una decisión colectiva, sino que se lleva a cabo individualmente. Las diferentes formas religiosas están insertas codependientemente en el orden sociocultural de un grupo, pero la voluntad de asumirse a una de ellas por lo general nace del individuo.<sup>96</sup> La decisión de Lázaro de cambiar la fuente de ingresos de una estrategia de autosuficiencia por una economía de beneficio, ante este trasfondo no fue mera coincidencia, sino una consecuencia lógica del aprendizaje pentecostal.

La voluntad de identificarse con un discurso religioso específico, según Rossi y Zaclicever (2006), se origina en la *Rational Choice Theory*. Para ellos, la religión ocupa un lugar fundamental en el desarrollo económico a nivel individual y social. Su hipótesis es que la religión funge como capital social en las aspiraciones de los individuos o grupos. Por tanto, la actividad religiosa idealmente sería el resultado de la elección racional de los actores, los cuales evalúan los costos y beneficios de su participación religiosa,

---

<sup>96</sup> Digo “por lo general nace del individuo” porque estoy muy consciente de la existencia de conceptos religiosos que se imponen a los individuos de manera obligatoria por parte del discurso jerárquico de ciertos conglomerados sociales, piénsese tan solo en dictaduras en el mundo árabe como el Irán o Libia, donde la religión oficial es cierta forma del islam, y cualquier intento de salirse de esta hegemonía está severamente castigado. Sin embargo, estos son casos extremos de una política fundamentalista y absolutista a las cuales en este contexto no se puede hacer referencia, ya que esto significaría rebasar los límites del presente trabajo.

siempre intentando a aumentar sus beneficios individuales (*op cit*: 19). De esta manera, la pertenencia a un grupo religioso resultaría ventajosa para los fieles, porque facilitaría la asignación de recursos humanos y económicos. La relación que los autores establecen entre la elección religiosa y el desarrollo económico ciertamente es válida, ya que la elección racional siempre va de acuerdo con las expectativas de capital social<sup>97</sup> de un individuo.

De acuerdo con el discurso capitalista de las religiones protestantes, Lázaro optó por una estrategia económica diferente a la que prevalecía en su comunidad. En este sentido, tampoco es de sorprender que acudió tan fácilmente al llamado de la persona que ofreció cruzarlos a Estados Unidos. La tradición ya no importaba. El énfasis se trasladó de la autosuficiencia para el bien común al valor económico del trabajo individual. De esta manera, Lázaro y sus parientes abrieron el espacio migratorio para los que seguían. Gracias a su espíritu emprendedor, las redes internacionales de intercambio entre Estados Unidos y San Nicolás se pudieron establecer muy pronto. La historia transnacional en San Nicolás inició en 1969, y se fomentó de tal manera que cuando el gobierno estadounidense lanzó la ley del *Immigration Reform y Control Act* (IRCA) en 1986,<sup>98</sup> los sanicolasenses ya habían establecido vastas redes socioeconómicas en los lugares receptores, lo cual les facilitó la legalización de los papeles a ellos y a todos los que les han seguido hasta hoy día.

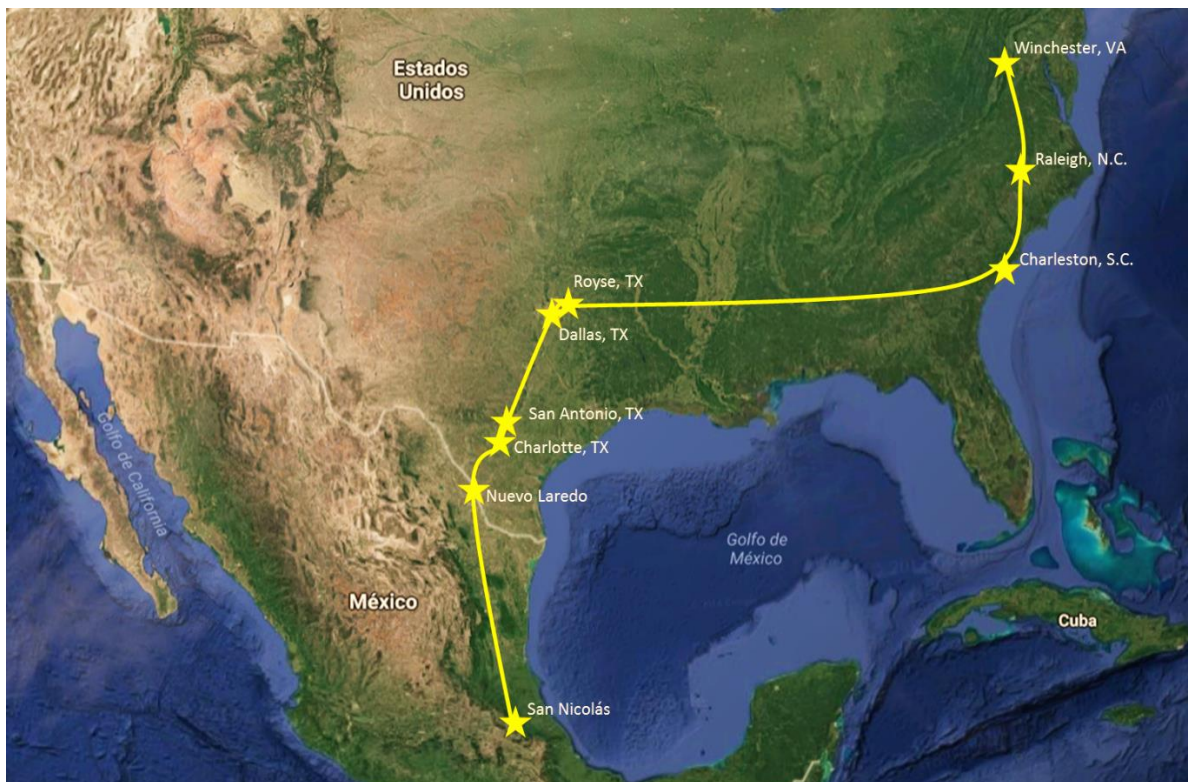
Lázaro regresó a Dallas a la empresa de jardinería en 1970 en compañía de su hermano y otros tres vecinos de San Nicolás. Durante casi una década el trabajo agrícola migratorio se presentó como alternativa rentable a la agricultura de subsistencia en la comunidad de origen. Sin embargo, conforme aumentaba la globalización de los

---

<sup>97</sup> En este contexto se define el capital social como un conjunto de asociaciones horizontales y verticales que se expresan a través de redes sociales entre personas y/o instituciones. De acuerdo con Putnam (2000) diferenciamos entre *bonding* y *bridging*<sup>97</sup> capital social: el *bonding* se refiere a los valores económicos, sociales o morales asignados a las redes sociales en grupos homogéneos, y el *bridging* se refiere a los valores de las redes sociales entre grupos heterogéneos. Grupos criminales como la Mafia crean *bonding* capital social, mientras clubes deportivos o de otro tipo de entretenimiento crean *bridging* capital social. Ahora, redes sociales horizontales, según Putnam, suelen ser ventajosas en la creación del capital social. Pero las redes sociales verticales que operan de manera jerárquica se consideran como capital social negativo. Por tanto, sin el *bridging* capital social, los grupos *bonding* corren el peligro de ser aislados del resto de la sociedad. Si las dos formas se usan de manera balanceada, pueden ser productivas. Si no, son contraproducentes.

<sup>98</sup> Se legalizó el estatus migratorio de aproximadamente 2.3 millones de mexicanos indocumentados.

mercados, la agricultura perdió su peso económico mundial y muchas empresas de jardinería, fertilizantes y de otro tipo, que, en un principio, fungieron como empleadores *por excelencia* para la comunidad migrante, desaparecieron del escenario económico. Los sanicolasenses que en la década de los setenta trabajaron en el ámbito agropecuario, se trasladaron poco a poco a las ciudades texanas más industrializadas. De ahí se abrieron nuevas rutas migratorias hacia el norte, a Virginia y las dos Carolinas. En la década de los ochenta, el negocio de la construcción tuvo un considerable apogeo en el continente norteamericano, así que se presentaron nuevas oportunidades laborales en la construcción y la carpintería para los migrantes en aquellos estados.



*Flujo migratorio transnacional de San Nicolás, Hgo. hacia Winchester, VA, Estados Unidos.*

Debido a su relativamente larga tradición migratoria, la mayoría de los sanicolasenses logró legalizar su estatus migratorio cuando la ley del IRCA entró en vigencia. Ahora ya no eran migrantes indocumentados que tuvieron que aceptar cualquier condición laboral, sino que, con la legalización de sus documentos, se les presentó una nueva situación socioeconómica. De esta manera, se establecieron los primeros circuitos

migratorios transnacionales<sup>99</sup> entre San Nicolás, Royse (Texas), Winchester (Virginia), Raleigh (North Carolina) y Charleston (South Carolina), en la tardía década de los ochenta. Así, se facilitaron tanto las reunificaciones de familias nucleares, como el establecimiento de lazos transnacionales con familiares o amigos ya legalizados que acogieron a los migrantes indocumentados. Hoy estos circuitos migratorios ya forman parte de la vida cotidiana de los sanicolasenses de la Sierra y los que habitan en Estados Unidos, y les ha representado un considerable éxito económico. Para el caso de San Nicolás ciertamente se puede constatar un acuerdo con la hipótesis de Guarnizo (2009) de que la vida transnacional tiende a ser el dominio de aquellos que están mejor económicamente y que tienen más recursos humanos y sociales a su disposición: su capital social le abrió el camino a Lázaro. Después, él y los que le seguían convirtieron los recursos sociales en capital económico, el cual desde aquel entonces ha sido de gran utilidad en la circulación de personas y bienes muebles entre la comunidad de origen y los distintos lugares receptores.

Paralelo al establecimiento de las redes migratorias transnacionales, el pentecostalismo pudo ganar terreno en la comunidad de origen de manera impresionante. La nueva creencia religiosa les ayudó a los migrantes transnacionales a acoplarse más fácilmente al mundo calvinista de los norteamericanos. Tienen la misma noción del capital que ellos, y ser un buen creyente implica lo mismo que establecen los estándares de la convivencia en la sociedad norteamericana. De esta manera, los transmigrantes pentecostales de San Nicolás saben circular en el sentido de Faret (2010, *op.cit.*). Hay que destacar que, para establecer y reproducir el circuito transnacional, los sanicolasenses que se han ido jamás han contado con redes religiosas o apoyo por parte de organizaciones religiosas en el país vecino. Pero el concepto acerca de la acumulación de capital económico que promueve el pentecostalismo desde muy temprano ha apoyado el afán de cada uno de ellos de migrar, y ha definido la forma y los objetivos simbólicos de su estancia migratoria.

---

<sup>99</sup> Se define como circuito migratorio transnacional aquel constructo socio-geográfico que mantiene relaciones espacialmente extendidas a nivel económico, personal e ideológico (Rouse, 1991: 13).

#### 4.2.2 Migración transnacional y economía pentecostal en San Nicolás

Debido a la actitud religiosa hacia el capital, por un lado, y gracias a la legalidad de su documentación migratoria por otro, los sanicolasenses a lo largo de los años han podido establecer estrechos circuitos migratorios transnacionales. En los lugares receptores han logrado a intercambiar el trabajo ilegal y mal remunerado en las fábricas de fertilizante, granjas y en el sector de servicio por empleos legales, dignamente pagados y con prestaciones oficiales. Los ámbitos laborales más frecuentados por los migrantes otomíes de San Nicolás siguen siendo la construcción y la carpintería.

En un barrio de Winchester (Virginia), en Belleville, los sanicolasenses se han establecido de tal manera que “parece que estuvieras en San Nic”, como constata el joven César de 23 años, vecino de San Nicolás, nacido en Winchester. De acuerdo con los testimonios, muchos vecinos sanicolasenses se juntan en aquella manzana. La arquitectura es muy parecida a la del pueblo de origen, y la mayoría de las tiendas vende productos mexicanos casi exclusivamente. Hay una tienda de ropa que tiene su “sucursal” en San Nicolás: en el vaivén migratorio se transportan prendas bordadas de la comunidad a Belleville y la ropa “gringa” que se consigue allá se lleva a la tienda en San Nicolás. También hay un negocio de abarrotes mexicanos en Belleville, donde se vende todo lo necesario para un hogar otomí: desde la maseca para las tortillas hasta los discos compactos de música de banda y de Huapango.

La circulación de bienes muebles e inmuebles, dinero y personas es tan seguida que cada semana hay movimiento en la comunidad de origen.<sup>100</sup> Llega alguien del otro lado o se despiden otros para irse otra vez. Ni a las llegadas ni a las despedidas se presta mayor importancia, porque esta forma de vida transnacional se ha vuelto tan normal que la gente de San Nicolás ahora la considera como una pauta indispensable de su vida cotidiana. Toda la circulación parece como una logística estrictamente organizada y versadamente planeada en la cual la mayor parte de la población transnacional tiene su papel adscrito. Los niños, como son muy independientes y andan libremente en un área amplia de la Sierra, fungen por lo general como mensajeros y avisan a la comunidad

---

<sup>100</sup> En esta ocasión será prudente recordarle al lector que la autora nunca ha ido a Estados Unidos a visitar los migrantes serranos de allá. Toda la información brindada en estas páginas fue recopilada a través de entrevistas a profundidad y charlas informales en la comunidad de origen.

cuando alguien de fuera llega a Tulancingo o la cabecera municipal. Los varones del pueblo se encargan de divulgar la información respecto de las dinámicas comunitarias entre los que estaban fuera, y las mujeres preparan las nuevas salidas de sus esposos, hermanos o hijos. Los migrantes se suelen marchar por temporadas de seis a ocho meses y regresan al pueblo cuando se acerca el fin de año.

Como la mayor parte de los vecinos es pentecostal, los sanicolasenses ya no prestan atención a las fiestas tradicionales de la región como Todos los Santos o el Carnaval. Por ello están comparativamente flexibles en las fechas de sus visitas y la mayoría viene en julio cuando los niños se gradúan de la escuela y se quedan a pasar la Navidad con su familia. Aun así, algunos se quedan hasta el Carnaval, pero lo hacen en un afán económico: graban el desfile que hace la población católica de la comunidad para vender los videos en el lugar receptor entre la comunidad migrante de otros pueblos de la Sierra, como, por ejemplo, de San Pablo a fin de llevarles un poco de “terruño” al extranjero. De esta manera, las costumbres tradicionales de la Sierra, se convierten en el escenario migratorio en una herramienta económica para aquellos que habían abandonado estas creencias tiempo atrás.

En un análisis acerca de cómo los objetos sirven como medio material en un proceso social de construir las comunidades transnacionales a través de cierto equipaje cultural, Judith Boruchoff (1999) los considera puentes entre el aquí y el allá. Según la autora, objetos como cintas de video, fotografías, cartas postales, el menú de cierto restaurante, etcétera, fungen como recipiente de una serie de imágenes o como medio de transporte de la memoria colectiva. A través de estos objetos, argumenta Boruchoff, los migrantes sienten el derecho de pertenencia al grupo de origen y, de esta manera, se crea una sola esfera social dentro de un espacio geográfico muy disperso. En el caso serrano, la circulación de los videos del Carnaval otomí tiene dos objetivos: por un lado, como medio de crear cierta continuidad cultural en la discontinuidad geográfica para la población migrante de creencia católica, para la cual el Carnaval ciertamente representa una pauta identificadora muy fuerte. Por otro lado, para la comunidad pentecostal sirven como medio económico de cumplir con las expectativas de su religión, que se basan primordialmente en la acumulación del capital económico.

Legitimando moralmente el bienestar económico de la clase media debido a su esfuerzo de trabajo, en la época de la Reforma el protestantismo europeo convirtió al trabajo en una obra divina. Ante este nuevo fenómeno de incluir las pautas económicas en el discurso religioso, el economista inglés Adam Smith (1776) analizó los efectos económicos de las prácticas y creencias religiosas reflejadas en el comportamiento social de los actores. Su teoría sobre la influencia de la religión en el funcionamiento económico a nivel individual y social fungió como parteaguas para la famosa teoría weberiana (1958) sobre la ética protestante del capitalismo. Weber basó su análisis en el espíritu de la acumulación de capital, el cual se considera fundamental para la ética protestante. Mantiene un enfoque psicológico cuando establece la hipótesis que a nivel moral el protestantismo legitima el bienestar económico de la clase media europea. En su trabajo sobre la economía y la sociedad, el sociólogo alemán afirmaba que el espíritu protestante permite la acumulación de bienes económicos sin ninguna interferencia eclesiástica (1904), y asume una posición sociopolítica ante la relación entre el protestantismo y el capital. En ambas obras la hipótesis prevaleciente es que el protestantismo constituyó la base para la creación de un nuevo sistema socioeconómico: el capitalismo.

Se puede criticar del argumento weberiano —entre otras cosas— que estableció su teoría sobre la relación entre el capitalismo industrial y el protestantismo institucional en un marco social, histórico y geográfico muy exclusivo<sup>101</sup> y que este concepto no se puede transmitir tan fácilmente a las dinámicas protestantes en los áreas rurales e indígenas en el mundo, respectivamente en México. Sin embargo, para el caso del pentecostalismo en México y Latinoamérica, James Dow asume que el enfoque socioeconómico de Weber tiene validez. El antropólogo estadounidense formuló la hipótesis de que en este país el pentecostalismo ha tenido tanto éxito en las últimas cinco décadas porque sirvió como motor de liberación de los sistemas de cargo prevalecientes en toda Mesoamérica, los cuales administran de manera jerárquica la redistribución del bienestar económico (Dow, 2001: 17). De esta manera, el pentecostalismo contribuiría al cambio de las reglas económicas en las comunidades rurales, respectivamente indígenas: su espíritu, según Dow, permitiría la institucionalización de un comportamiento económico compatible con la economía del mercado (Dow, 2005: 843).

---

<sup>101</sup> Se refiere a las sociedades metropolitanas de la Europa capitalista en la época de la Reforma.



Los vecinos de San Nicolás han interiorizado de manera impresionante el nuevo comportamiento económico que se presenta muy diferente a las pautas redistributivas de los sistemas de cargos tradicionales. Doña Glafira es la esposa de un migrante transnacional. Su marido marchó a Texas en 1982 a cuidar ganado en un rancho. Dos años más tarde, ella lo alcanzó con dos de sus cuatro hijos. Tanto ella como su marido cruzaron la frontera de manera ilegal, pero lograron legalizar su documentación migratoria en 1986 con la ayuda del pastor de su templo, quien los apoyó en la traducción del papeleo y algunos trámites burocráticos. Los dos hijos pequeños se quedaron en la casa de los suegros de Glafira hasta que ella y su esposo juntaron suficiente dinero para ir por ellos. Glafira encontró trabajo en una guardería en Texas, donde trabajó dos turnos al día. Finalmente pudieron unir a toda la familia, y tres años más tarde se trasladaron a Virginia, donde fueron recibidos por el pastor del templo pentecostal.

*“La iglesia ayudó mucho. El pastor de la iglesia era amigo del patrón de mi esposo. Cuando llegué a Texas no conocía a nadie. Y el señor me llevaba platos, cobijas, sábanas a la casa. Muchas cosas que me regaló.”*

Doña Glafira, 50 años, San Nicolás.

En aquel entonces el pastor del templo de Belleville, en Winchester, logró al parecer juntar a muchos vecinos migrantes en su congregación y sus sermones encontraron un eco positivo en la comunidad pentecostal de San Nicolás. Ya se mencionó que en su gran mayoría los migrantes sanicolasenses ya pertenecen a la iglesia pentecostal. Sólo los pobladores que nacieron en Estados Unidos se bautizan como pentecostales del otro lado de la frontera. Tomando esto en cuenta, considero prudente relacionar el éxito pentecostal en San Nicolás con cuestiones económicas más que con afanes espirituales: igual que en muchas otras zonas rurales la región ha sufrido cambios drásticos de un concepto de autosuficiencia a la inserción a la economía global de los mercados libres. Talal Asad (1983) sostiene el argumento sobre la codependencia entre la religión y las estructuras socioculturales respecto de la relación entre cambios sociales y modificaciones en las creencias. De acuerdo con esto, se llega a la conclusión de que en las zonas rurales dicho cambio económico podría provocar la necesidad de nuevos dioses, ante los cuales se pueden hacer nuevos compromisos y formular nuevas aspiraciones (Dow, 2005: 842). En este sentido, el pentecostalismo, con la ética

protestante sobre el capital individual como base, brinda una alternativa interesante para legitimar el abandono de las estrategias económicas tradicionales hacia la inserción a las dinámicas globales del capitalismo entre las comunidades rurales con altos porcentajes de migrantes. Por otro lado, la diligencia y la dedicación en el trabajo prometen una mejor vida en el acá, y la salvación en el más allá. O en palabras de Glafira:

*“...Hay que vivir bien, hay que respetar su casa, sus hijos. Yo estuve allá 15 años, pero yo trabajaba con mis manos. Yo nunca ganaba un dinero fácil. Tengo que sudar para ganar un dinero. Como Dios manda, como Dios dice. Y así les enseñé a mis hijos. Trabajar no es pecado. Hay que vivir, hay que trabajar. Gracias a Dios mis hijos escuchan bien lo que yo digo.*

*Allá hice tacos de borrego, me llevé la Maseca de acá para hacer las tortillas. Los fines de semana hice los tacos. No sabía cómo preparar el borrego, pero Dios me ayudó porque quería que me pusiera a trabajar. Acababa dos borregos en dos días. A veces ganaba más dinero que mi esposo, porque él cuando llovía no podía trabajar en el campo. Pero le daba gusto, no se enojó porque sabía que el dinero es de todos nosotros. Gracias a Dios nos fue bien. Hasta ahora no tengo porqué apartarme de Dios. Nos ha tratado bien. Nos quiere bastante...”*

Doña Glafira, 50 años, San Nicolás.

Ciertamente la estrategia económica pentecostal contribuyó al nivel de vida que la familia de Glafira mantiene hoy día: durante los quince años de estancia migratoria, mandaron dinero al cuñado de Glafira para que él se encargara de la construcción de una casa en San Nicolás. Ella y su esposo regresaron definitivamente a la comunidad de origen en 2004 porque se cansaron del desgastante trabajo físico. Pudieron llegar a una casa grande, y con los ahorros de la estancia migratoria lograron abrir una tienda de abarrotes, la cual ahora es la más grande y mejor surtida del pueblo. Sus cuatro hijos siguen viviendo en Estados Unidos. Los tres varones se casaron con muchachas de San Nicolás, pero la hija se juntó con un guatemalteco. Como tuvo malas experiencias con el marido, se separó de él y ahora es madre soltera de un niño de 12 años. En total, Glafira y su esposo tienen siete nietos y se pueden dar el lujo de visitar a su familia cada año. De igual manera, los hijos a menudo llegan a San Nicolás para no perder el contacto con la comunidad de origen.



Doña Glafira en su tienda de abarrotes.

La historia de Glafira es única en el sentido de que ella alcanzó a su esposo del otro lado y contribuyó a los ingresos familiares. Por lo general, la esposa se queda en el pueblo de origen, como enlace nostálgico para el hombre migrante: a través de ella, se entera de los chismes en el pueblo, y ella lo mantiene informado acerca de los asuntos de los hijos, también funge como vínculo de parentesco con el resto de la familia extendida. Pero, por otro lado, este testimonio es representativo para la mayoría de la comunidad migrante de San Nicolás. Los lugares receptores sirven como ampliación de la comunidad de origen y su función es claramente definida: se relaciona el otro lado de la frontera con el deber de ganar y ahorrar dinero, el cual será de utilidad para la vida cotidiana dentro de los confines del pueblo.

De acuerdo con Portes (2010), se puede constatar que, en este caso, la respectiva creencia religiosa no es la causa para la migración, sino incide en su proceso. Los migrantes transnacionales de San Nicolás no han tomado la decisión de migrar al Norte porque ya no son católicos. Fueron obligados —como la mayoría de las comunidades de la Sierra Otomí-Tepehua— a buscar otras alternativas frente a los reajustes en la economía global. El espíritu pentecostal influyó en la decisión de hombres como don Lázaro de cambiar la economía tradicional agrícola por el comercio. Aparte, ciertamente ha tenido fuertes impactos en la decisión de cómo llevar a cabo la estancia migratoria y de qué manera aprovecharse de sus frutos. La cuestión económica es de suma importancia para el creyente pentecostal, ya que a través de su capital monetario puede demostrar su desempeño religioso. De esta manera, los migrantes transnacionales como Glafira y su esposo tienden a vivir en una situación económica estable. El cumplimiento con las normas religiosas crea un proceso social en el que los logros del migrante en el exterior se transfieren al lugar de origen. Dentro de las fronteras de aquél, estos logros obtienen sentido porque son apreciados y reconocidos. Quien no logra seguir el ejemplo de conseguir éxito económico en el exterior corre el peligro de ser excluido del circuito migratorio pentecostal de los sanicolasenses.<sup>102</sup>

---

<sup>102</sup> El joven Patricio de San Nicolás —pentecostal de creencia— desde su infancia vivía con sus hermanas mayores en Winchester, Virginia. Desafortunadamente, se volvió adicto a la gasolina. Al hacerse conocida su adicción dentro de la comunidad migrante de Winchester, sus compatriotas le recomendaron regresar al pueblo de origen ya que obviamente el estilo de vida del joven no encaja en el concepto de austeridad y dedicación de los migrantes pentecostales.

En este sentido, la posición social del migrante del otro lado de la frontera repercute en su posición personal y en la de su familia en el lugar de origen (Guarnizo 2009: 64). El objetivo principal de cada actor dentro de sus respectivas redes es asegurar su propia posición social. El pentecostalismo prescribe que los creyentes reafirmen su reputación ante la congregación y la comunidad de “no creyentes” a través de símbolos de estatus que sirven como prueba material que el individuo pentecostal es un buen y dedicado trabajador, el cual no gasta su dinero en vicios profanos, sino que acumula su capital para el mejoramiento de su posición social. En la medida en la que llevan una vida de abstinencia en el lugar receptor, crece la reputación social de los migrantes en el pueblo. Por tanto, el objetivo final de la migración transnacional en San Nicolás siempre será el retorno a la comunidad de origen, donde se establecerá por fin el cómodo y amplio hogar de la familia con todos los lujos necesarios para reafirmar la posición del creyente dentro de las redes sociorreligiosas.

#### 4.3 Emigración masculina en San Pablo el Grande

##### 4.3.1 La historia migratoria de San Pablo

Se mencionó en el capítulo anterior que desde muchos años los vecinos de San Pablo se han alejado de la agricultura como pilar principal de su subsistencia económica, y que debido a la influencia mestiza el comercio se convirtió en una alternativa interesante para muchos de ellos. Para el comercio se requiere más capital inicial que para la labor agrícola, así que los hombres sanpablenses se vieron obligados a buscar otras alternativas de ingreso económico. Don Horacio y su hermano don Esteban, ambos mestizos, fueron los primeros que se salieron de la comunidad, como cuenta un nieto de don Horacio. El joven no se acuerda del año preciso, pero dice que llegaron a la Ciudad de México a mediados de la década de los cincuenta, donde encontraron trabajo como cargadores en el mercado de La Merced. Desafortunadamente, ambos hombres murieron y sus descendientes no saben mucho acerca de su historia migratoria, ya que hoy el éxodo a las metrópolis de la República ha perdido su atracción y los varones se inclinan más hacia las dinámicas de la migración internacional. Sin embargo, se pudo levantar el

testimonio de don Goyo,<sup>103</sup> quien fue uno de los primeros migrantes rural-urbanos de la comunidad. Ésta es su historia:

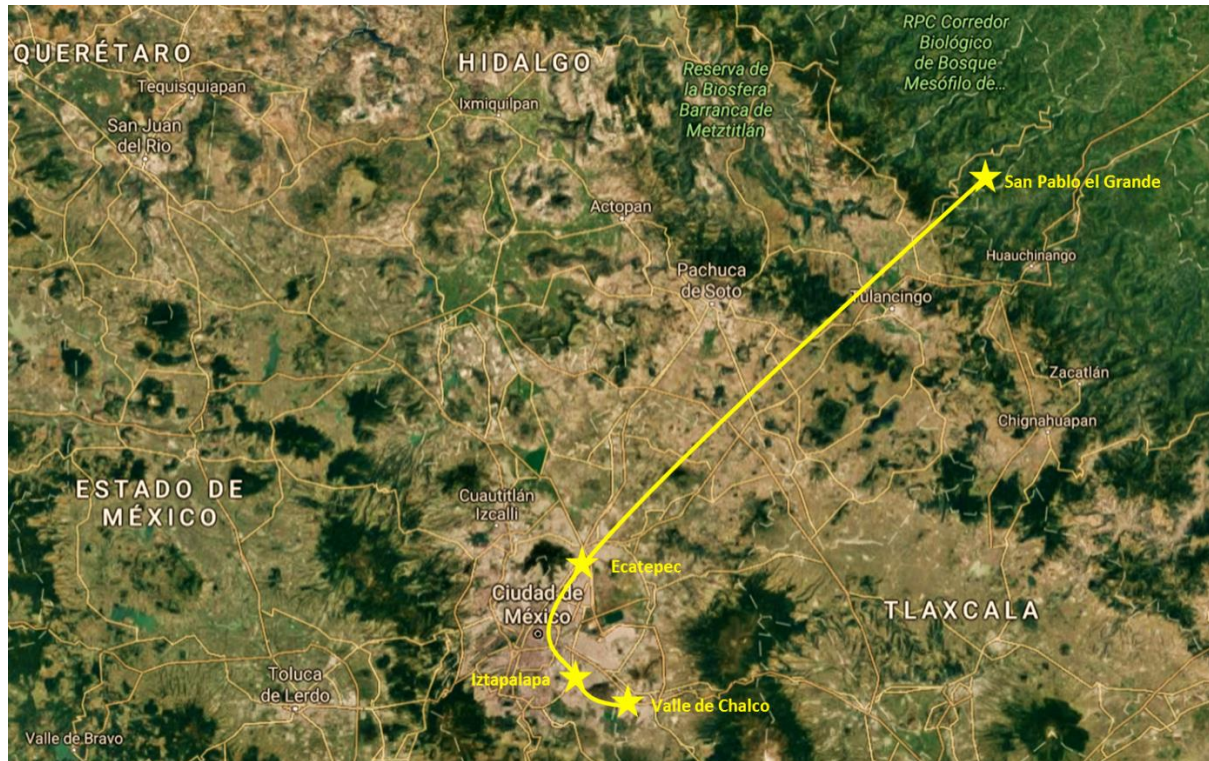
*“Me fui a México a trabajar. Trabajé en eso de bar. Mesero y lavatrastes. También, como me gustaba mucho la música ranchera, luego dijeron los mariachis ‘a ver chaparrito, véngase pa’cá’ y pues canté con ellos. Me fui a México desde el 1957 y me quedé como tres, cuatro años por lo mientras. Después regresé. Pero me gustó la ciudad. Porque conoce uno lo que es la ciudad y aprende uno a sufrir. A veces no hubo trabajo, a veces me quedaba yo sin comer. Pero aquí estoy. En aquellos tiempos ganabas 20 centavos al día. Cuando ya conocí más, cuando conocí los mariachis, yo también cantaba. Yo también aprendí cantar rancheras y cantaba yo con los mariachis. En aquel tiempo, te digo que me daban 20 centavos al día. Eran esas monedas de cobre. Ya los mariachis me llamaban a servir las mesas y luego me sentaba yo con ellos y empezamos a cantar. Y me iba bien porque ganaba yo más en la propina de las serenatas que en el sueldo. Ahí aprendí convivir con la gente. Conviví con grandes personas.”*

Don Goyo, 69 años, San Pablo el Grande.

La historia de Goyo es excepcional. Al parecer fue un joven rebelde que se acomodaba muy bien en el ambiente de la vida social capitalina. Pero, por lo general, los migrantes sanpablenses no se incluían en la sociedad receptora de esta manera. Vivían en aquel entonces fuera de los confines de la ciudad, en Ecatepec, Valle de Chalco e Iztapalapa. La convivencia con la comunidad mestiza de la capital se limitaba a lo que describe bell hooks en la cita que abre este capítulo: el trabajo los llevaba hacia adentro de la sociedad receptora, pero terminando la jornada se tenían que regresar a las afueras. Eran, en su propio país, marginados adentro.

---

<sup>103</sup> Don Goyo es de descendencia otomí, hasta hace 25 años era el curandero más cotizado de la comunidad, pero abandonó su don porque asumió la religión pentecostal en 1988.



Migración rural-urbana desde San Pablo el Grande hacia los alrededores de la Ciudad de México entre 1950-1980.

La mayoría de los migrantes sanpablenses encontró empleo en la Central de Abastos de la Ciudad de México, y dentro de poco tiempo se establecieron circuitos migratorios rural-urbanos entre San Pablo y la capital. La gran parte de los migrantes regresaba a la comunidad de origen en la temporada de mediados de septiembre a mediados de marzo. A finales de septiembre es la primera cosecha de maíz y después empiezan las fiestas del ciclo religioso: Todos los Santos, el día de la Virgen de Guadalupe y Navidad. En febrero se festeja el Carnaval como inicio del ciclo agrario, y algunos migrantes se quedaban hasta la segunda cosecha de maíz a principios de abril antes de volver a la capital para incorporarse de nuevo al ciclo laboral de mano de obra.

D'Aubeterre (2006: 68) constata para la comunidad de San Miguel Acuexcomac que a través de la migración internacional ha surgido una fuerte tendencia en los migrantes de reflexionar sobre las propias tradiciones y costumbres en el marco de las nuevas referencias socioculturales en cuanto al contraste en el ámbito del trabajo, los derechos ciudadanos, la religiosidad, etcétera. Algo parecido pasó entre los migrantes rural-urbanos de San Pablo en la época de los años setenta. Muchos de ellos, ante las dinámicas económicas en la ciudad, empezaban a cuestionar la necesidad de participar

en las costumbres agrícolas de la comunidad de origen. La vida migratoria les enseñó que la agricultura no era el único pilar de subsistencia, y, de esta manera, las costumbres religiosas relacionadas con este tipo de economía perdieron su importancia originaria en la comunidad migrante. Se convirtieron en acontecimientos nostálgicos que servían para recordar la vida en el lugar de origen, y la asistencia a ellas llegó a tener una función turística más que religiosa o económica. Así, se perdía un poco el nexo de comunicación entre los migrantes y los sanpablenses, lo cual dio lugar a la decisión de algunos de establecer su vida en el lugar receptor y sólo regresar al pueblo para visitas esporádicas.

Había en aquel entonces dos formas de migración rural-urbana: una circulatoria y otra definitiva, ambas tenían alta legitimidad entre la comunidad en el lugar de origen, y ambas eran fructíferas en términos económicos. Sin embargo, el inicio del acercamiento económico entre los tres países norteamericanos a finales de los años ochenta con el fin de liberalizar los mercados, hizo que se redujeran los sueldos nacionales a nivel básico de la cadena laboral. Las cuentas de los migrantes rural-urbanos ya no rindieron para cubrir todos los gastos; tanto los que se confieren al hogar, como los que son obligatorios de acuerdo con el sistema festivo-agrícola de la noción redistributiva del catolicismo rural.<sup>104</sup>

De esta manera, los sanpablenses tuvieron que buscar otras alternativas económicas para seguir manteniendo sus actividades de comercio. Se mencionó en el capítulo anterior que el pentecostalismo llegó a San Pablo a través de un vecino de la comunidad que asistió a un culto en San Nicolás. El mismo hombre fue el primero en tomar la decisión de incorporarse a los flujos migratorios internacionales. En 1989 se unió al grupo de personas de la región que contrató a un señor de San Nicolás para llevarlos al otro lado de la frontera. El espíritu emprendedor de los vecinos correligionarios contagió al primer pentecostal sanpablense, así que es válido insistir en la hipótesis acerca de la voluntad de migrar en pro del mejoramiento de la propia situación económica. Curiosamente, el coyote que llevó al grupo alrededor de Facundo es sobrino de don Miguel Plata, aquel que tradujo el Nuevo Testamento al otomí y fundó el primer templo pentecostal de San Nicolás. Aunque don Miguel nunca fue a Estados Unidos —no

---

<sup>104</sup> El sistema de cargos y las mayordomías indudablemente representan el mayor gasto para una familia inserta en la red social del catolicismo tradicional rural.

obstante su intensa relación con Richard Blight— hoy día los varones de su familia extensa se dedican al tráfico de personas y mercancías entre la Sierra Otomí-Tepehua y la frontera Norte. Ellos cuentan con documentación migratoria legal, y, al parecer, su religión<sup>105</sup> no les impide dedicarse a negocios indebidos en el afán de asegurar el bienestar económico individual.

En el ámbito del tráfico de personas todavía se puede notar la estrecha relación socioeconómica que caracterizaba el vínculo entre las comunidades de San Nicolás y San Pablo. Los sanpablenses cruzan la frontera de manera ilegal, ya que su tardía decisión de emprender la migración internacional les impidió la regularización de su estatus migratorio. Ellos empezaron a llegar después de la aplicación de la ley IRCA, por lo cual nunca tuvieron la oportunidad de regularizar su documentación desde un principio. Para el cruce recurren a los conocimientos de la comunidad vecina, la cual al parecer siempre está un paso adelante en los ámbitos económicos. Debido a la ilegalidad de los movimientos que ha caracterizado la migración sanpablense desde 1989, en este pueblo nunca se pudieron establecer los mismos circuitos migratorios transnacionales, como en San Nicolás, ya que cada cruce de frontera representa un considerable riesgo, el cual pocos están dispuestos a correr muy seguido. El abandono entre los migrantes de primera generación ha originado una actitud entre los que ya nacieron allá, de no ver la necesidad de regresar al pueblo de origen en algún momento. Para los migrantes de segunda generación, su hogar ya no se encuentra en las faldas de la Sierra Otomí-Tepehua, sino en las pequeñas ciudades de Virginia, Texas, o las Carolinas. Por ello, en este caso la migración a Estados Unidos se presenta más como emigración masculina que una migración circulatoria como la de San Nicolás.

#### 4.3.2 Migración de doble ausencia y economía redistributiva en San Pablo

Hoy día se muestran dos formas migratorias en la comunidad de San Pablo. Está la migración varonil internacional, por un lado, y la migración rural-urbana de mujeres

---

<sup>105</sup> Toda la familia de don Miguel Plata pertenece a la Casa de la Alabanza.



jóvenes solteras, por el otro.<sup>106</sup> La segunda es a menudo el resultado de la primera: las muchachas se han dado cuenta que los esposos migrantes de las coetáneas difícilmente regresan y las dejan con la responsabilidad de criar solas a los hijos. La migración parece ser para ellas una alternativa a las dinámicas inevitables de las reglas sociales para una muchacha en edad casadera.

A nivel familiar, la migración femenina a las ciudades cercanas se presenta como medio de contribución a la economía del hogar. Pero, a nivel personal, estas jóvenes han aprendido a utilizar la migración como una estrategia de planificación familiar. Saben que se pospone su obligación de casarse para ya no representar un peso económico para la familia nuclear si se incorporan a la migración rural-urbana. Por un lado, en vez de ser un peso económico, contribuyen a la economía familiar con sus ganancias en el lugar receptor. Por otro lado, las estrategias de matrimonio que prevalecen en San Pablo tienden hacia la endogamia a nivel comunitario o regional.<sup>107</sup> Cualquier foráneo, sobre todo la gente de las ciudades, es visto con suspicacia, y los padres prefieren que sus hijas e hijos se casen con jóvenes de la comunidad. Por ello, las migrantes tienen la certeza de que nadie las va a obligar a casarse mientras se encuentren en el lugar receptor. De esta manera, por un lado, tienen la oportunidad de evadirse un poco de los imperativos morales que surgen de sus posiciones en las relaciones de parentesco como hijas y hermanas (D'Aubeterre, 2002). Por otro lado, ganan algunos años de soltería y libertad de compromiso antes de regresar a la comunidad de origen, donde tarde o temprano se volverán a incorporar a las dinámicas socioculturales prescritas. He aquí algunos testimonios de migrantes mujeres: sus historias son diferentes, pero el afán y el motivo eran los mismos entre todas ellas.

Doña Rafaela, indígena, cuenta que ella es la única de su familia todavía arraigada en San Pablo. Su esposo está en la Ciudad de México, de donde viene cada quince días

---

<sup>106</sup> En la actualidad, las dinámicas migratorias de San Pablo se presentan de acuerdo con las tendencias a nivel nacional, como constata Marroni (2006: 89): la migración en el interior del país representa 29.4% en mujeres y un 28.4% en hombres. Al contrario, la migración internacional se distribuye en 4.8% en hombres *versus* 1.7% en mujeres. Quedará por comprobarse si después del cambio de gobierno en los Estados Unidos el 20 de enero de 2017, las cifras no cambiarán de manera drástica debido a las políticas exteriores del país vecino.

<sup>107</sup> Los vínculos matrimoniales por lo general se establecen dentro de las fronteras regionales del sur del municipio de Tenango de Doria, en casos excepcionales se extienden hacia San Bartolo Tutotepec. Pero sólo las personas con trasfondo migratorio realmente están dispuestas a casarse con una persona foránea.

por una estancia de dos semanas, y sus dos hijos varones están en Raleigh. Su hija mayor se fue con su esposo a Tulancingo, la hija de en medio todavía es soltera y trabaja en una cocina en la Ciudad de México, donde vive en una casa con sus tíos paternos y su padre. La hija menor de doña Rafaela se escapó a los 14 años de la casa y la encontraron en una cocina económica enfrente de la central camionera de Tulancingo. La niña había salido de la secundaria y, de acuerdo con las dinámicas sociales de la comunidad, concluyendo los estudios, se tenía que juntar con un joven sanpablense. Pero la idea de formar una familia le dio miedo, y consideró el escape de la casa paterna como única posibilidad de evitar lo lógico. Cuando la quisieron convencer de regresar al hogar, la joven se negó rotundamente y ahora cada tres semanas doña Rafaela viaja a Tulancingo para visitar a sus dos hijas, las cuales ahora viven juntas por orden del padre. El pasaje se paga con los ingresos del yerno y de la hija menor.

Lety, de 23 años, y su hermana Sharon, de 21, de origen otomí, estuvieron por siete meses en la Ciudad de México en la casa de unos tíos. Se dedicaban a vender los tamales que elaboraba la tía y ganaban 550 pesos a la semana. Estaban contentas con su vida capitalina, sin embargo, el sueldo se les hizo poco y por ello, a final de cuentas, regresaron a San Pablo después de una estancia migratoria comparativamente corta. Ninguna de las dos está juntada, y ambas mencionan las experiencias de la vida en una metrópolis como razón para la decisión de todavía no casarse. Dicen que desean tener una familia algún día, pero por el momento su libertad para las dos es primordial. Lety define la libertad de tal manera:

*“...no quiero estarle pidiendo dinero a mi marido, no quiero estarle rindiendo cuentas de las cosas que compré. No quiero que me digan cómo me debo vestir, no quiero que me digan a donde ir o con quién hablar. No quiero embarazarme todavía y tener que cuidar a las criaturas yo sola. Me gusta estar responsable para mí y nadie más.”*

Lety, 23 años, San Pablo el Grande.

Su capacidad de analizar las dinámicas características de su pueblo es bastante aguda y sin duda marcada por la estancia en la Ciudad de México y la convivencia con muchachas de la ciudad. Los padres tienen una actitud muy ambigua hacia el estilo de vida de sus dos hijas. Por un lado, sobre todo el padre, está desesperado por casar a la hija mayor, para que no se convierta en una “quedada”. Pero, por otro lado, el dinero que llega desde la capital es bienvenido y necesitado, ya que el padre padece una

enfermedad pulmonar, la cual le impide ejercer trabajos físicos. De esta manera, las dos jóvenes sanpablenses han logrado utilizar la migración para sus propósitos sin oponerse mucho a la voluntad paterna.

Alicia es una mujer mestiza de 34 años que acaba de volver de la Ciudad de México. Vivía durante 14 años en la capital mexicana donde trabajaba de vendedora en una tienda de ropa deportiva. Es madre soltera de una hija de 14 años. No habla del padre de la niña, pero dice que, al darse cuenta de su embarazo, se vio obligada de abandonar el pueblo. Ya he mencionado que algunas mujeres tienen que abandonar la comunidad debido a restricciones sociales. El de Alicia es uno de estos casos. Sin embargo, su estancia migratoria ha traído ventajas económicas de diferente índole para la familia en San Pablo: su hermana Laura pertenece a los Testigos de Jehová y se dedica a divulgar material misionero entre la población de los tres municipios serranos. Las políticas del grupo religioso requieren que sus misioneros compren el material con el cual tratan de convencer a los no creyentes. Además, como Laura viaja por toda la sierra, gasta una considerable suma de dinero en los pasajes, dinero que hasta hace poco recibió de los ahorros migratorios de la hermana. Por otro lado, está el hermano mayor quien estuvo en Raleigh, North Carolina, y a quien deportaron en 2009. Él ahora está planeando volver a irse al país vecino, y la cuota para el coyote se pagará con las remesas de Alicia. En resumen, la estancia migratoria que se presentó en un inicio como una obligación social, se ha convertido en una herramienta para impulsar otros proyectos económicos con el fin de asegurar los ingresos de la familia.

Marroni menciona tres diferentes modelos de la comunidad transnacional: en primera está la comunidad que vive primordialmente de la agricultura de subsistencia, donde se combinan los productos agrícolas básicos con remesas en distintos grados. En segunda hay comunidades que viven de la agricultura comercial, que capitalizan la actividad productiva con las remesas, y, de este modo, logran expandirse a través de las ganancias. Por último está la comunidad con un perfil ocupacional diversificado que ejerce la agricultura sólo de manera marginal y utiliza la migración como una estrategia como una de varias alternativas (Marroni, 2006: 94). Desde los inicios de la migración, por el carácter comerciante de su economía tradicional, los sanpablenses siempre han optado por lo que Marroni llama “perfil ocupacional diversificado”. No tan sólo se tolera la

migración femenina, sino se impulsan estas dinámicas entre las mujeres jóvenes para contribuir al mantenimiento de la economía redistributiva de la comunidad, la cual, de cierta manera, está prescrita en las pautas religiosas del catolicismo rural para todos aquellos que no quieren quedar excluidos de la vida comunitaria. La migración femenina representa un factor monetario bastante amplio, sin bien los mayores ingresos comunales se obtienen a partir de la migración masculina internacional.

Como se ha mencionado más arriba con la firma del TLC los sueldos nacionales bajaron considerablemente. Por ello, la migración masculina de San Pablo se volvió internacional a partir de mediados de los años ochenta. De este modo, los migrantes transnacionales no pudieron gozar de la ley IRCA, por lo cual la legalización de sus documentos se ha vuelto muy difícil. Por esto la mayoría de los sanpablenses todavía cruza la frontera de manera ilegal. Cada cruce representa un considerable peligro y se trata de no hacerlo muy seguido. Esto a menudo lleva, como se verá en el capítulo siguiente con más profundidad, a un alto nivel de desintegración familiar en el lugar de origen.

Durante el cruce de frontera corren el riesgo de ser explotados por los traficantes que supuestamente los deben llevar al otro lado. En los talleres sobre la migración indígena, los asistentes comentaron sobre violencia y comportamiento indebido de las policías mexicanas y estadounidenses, y los coyotes.<sup>108</sup> Cuando visité a los participantes de los talleres, me volvieron a contar lo mismo.

Los migrantes también mencionaron que cruzando la frontera arriesgan su vida por falta de agua, alimento o la picadura o mordedura de diversos animales en el desierto, y los que cruzan el Río Grande corren el riesgo de ahogarse. Muchos denuncian la corrupción de las autoridades mexicanas o la violencia de parte de grupos racistas “que no quieren ver a los mexicanos”. En la mayoría de los casos, se confirma que éstos son los “chicanos”, es decir, los excompatriotas de los mismos migrantes. Otro miedo es a ser violados por oficiales de migración mexicanos o estadounidenses. Todo parece ser

---

<sup>108</sup> En Santa Mónica las personas contaron de una persona que se fue a Estados Unidos y le quitaron su ropa, su dinero y todas sus pertenencias. También se mencionaron casos de personas perdidas de las comunidades de San Pablo el Grande y Santa Mónica.

un negocio organizado entre los traficantes de personas, los carteles de narcotráfico y la policía: se explota a los que quieren cruzar la frontera, así como se tienen que endeudar a sus familias con el rescate,<sup>109</sup> así que la necesidad de que para pagar las deudas otro miembro de la familia emprenda el camino se incrementa cada vez más.

Sin embargo, el ansia de emprender el viaje al otro país al parecer vence el miedo a posibles riesgos y peligros, tanto entre hombres ya experimentados como entre los jóvenes que cruzan la frontera por primera vez. Son múltiples las razones del éxodo masculino en San Pablo, la más fuerte seguramente se basa en el deseo de mejorar las circunstancias económicas de la familia.<sup>110</sup> Los hombres abandonan la comunidad de origen con el afán de regresar algún día con los bolsillos llenos de dólares, un deseo que prevalece tanto entre los padres de familia como entre los muchachos, como nos hace saber Alex:

A: [...] ahorita pues ahora sí que intenté tomar prestado para pasar yo también.

D: ¿Y cómo te fue?

A: Primero bien pero después ya no había comida, ya no había agua y así tuvimos que caminar.

D: ¿Cómo te fuiste?

A: Así de mojado, fuimos un buen y caminamos cuatro días y tres noches ya en terreno norteamericano. Desafortunadamente nos agarró migración. Estuve encerrado dos días y una noche, nada de comida, agua solamente, pero el agua sabía a bastante cloro.

D: ¿No te dieron de comer?

A: Sí nos dieron de comer, pero nada más una bolsita de frijoles, pero la verdad no los comimos porque sabían feos.

D: ¿Y con cuántas personas te fuiste?

A: Éramos siete los que íbamos. De Santa Mónica iba una señora con un niño y otro chavo, yo y otro de mis tíos, uno de parte de mi papá, Jacinto se llama. Llegamos a la frontera y ahí descansamos un rato y el otro día ya empezamos a caminar como a las cinco de la tarde.

D: ¿Caminaron sin descansar?

A: Sí descansábamos como cinco, diez minutos y ya volvimos a caminar. Los primeros días sí teníamos comida suficiente pero ya no. El guía que nos llevaba nos dijo que ya faltaba poco, por eso ya no compramos mucha comida ni agua. Agua nada más llevábamos dos botellas de a litro. Nos quitamos el hambre con pura agua, y cuando se nos acabó el agua tuvimos que tomar de los arroyitos o los charcos, pero eran sucios.

D: ¿Y después, en dónde los agarró la Migración?

A: La verdad no sé cómo se llame ahí en Estados Unidos, pero faltaba poco. Íbamos a llegar a una carretera que le dicen el levantón, y de ahí nos iban a llevar para arriba para llegar con los demás familiares. Yo iba a llegar con mis tíos en Carolina.

[...]

D: ¿Cómo le hiciste para regresar aquí?

A: Les hablé a mis tíos que están ahí en Carolina de Norte si me podrían mandar dinero y me dijeron que sí. Ya me pagaron y con eso pagué mi boleto para venir. Nos costó 750 pesos el boleto para regresar a México.

---

<sup>109</sup> Entre 800 y 2000 dólares según los testimonios.

<sup>110</sup> Algunos jóvenes constataron que se querían ir al país vecino para aprender el idioma y así tener más oportunidades en el mundo laboral.

D: *¿Lo quieres intentar otra vez?*  
A: *Sí, pero la verdad no sé cuándo*  
D: *¿Y ahorita a qué te dedicas?*  
A: *Estoy trabajando en un taller de hojalatería en Tenango para ahorrar dinero para irme otra vez.*  
D: *¿Ya no vas a la escuela?*  
A: *No, ya no. Me aburrí y me salí.*  
D: *¿Cuál es la razón principal por qué te quieres ir y no te quieres quedar aquí?*  
A: *Pues primero porque le quiero ayudar a mi mamá y en segunda me voy con el sueño que puedo hacer mi casa para que cuando llegue aquí ya puedo vivir en mi casa y eso.*  
D: *¿Cómo te imaginas la vida allá? ¿Cuál sería tu mejor sueño que te podría pasar allá?*  
A: *Yo, en sí no tendría yo ningún sueño. Yo digo que mi sueño era pasar, hacer mi casa, mi carrito y ya. Tener dinero para ya trabajar aquí. Y ya, eso era todo lo que quería hacer.*  
D: *¿Entonces tu vida la planeas aquí, no allá?*  
A: *Aja.*  
D: *¿Hay muchos chavos de tu edad que piensan igual, que ya se quieren ir o la mayoría dice que no "mejor aquí me quedo"?*  
A: *Pues quien sabe, todos tienen diferente pensamiento. Hay unos que ya fueron, que ya regresaron, hay otros que ya se volvieron a ir y me platican como está allá y pues digo, ¿si ellos pudieron porque yo no? Eso es lo que me da ánimos que quiero volver a ir.*  
D: *¿Qué te platican?, ¿cómo está allá?*  
A: *Pues llegan, y pues cuando llegas está difícil porque no conoces a nadie, estás solo allá, para que encuentres trabajo está difícil, y ya cuando conoces más se te facilitan las cosas, ya conoces más. Por eso tenía yo planeado llegar con mi familia para buscar un trabajo, algo así.*

Alex, 16 años, indígena, San Pablo el Grande.

Al irse por primera vez los jóvenes todavía tienen una noción bastante inocente respecto de la vida en otro país. No obstante, cuando llegan a los lugares receptores, que son los mismos que los de San Nicolás, los migrantes sanpablenses enfrentan a menudo un discurso de doble exclusión: primero, de la sociedad receptora y los inmigrantes de segunda, tercera y cuarta generación; en segundo lugar, están excluidos de la red migratoria de los varones de San Nicolás, ya que no comparten la misma pertenencia religiosa y se les estigmatiza como perezosos y abusivos entre los migrantes pentecostales. Por tanto, las redes sociales de los sanpablenses son mucho más dispersas que las de los hombres de la comunidad vecina. Incluso, muchas veces los lazos con los paisanos dejan de existir y se crean nuevos vínculos con los migrantes de otros países latinoamericanos.

Sin embargo, por falta de conocimientos del idioma o de no ser capaces de moverse en la cultura estadounidense, muchos hombres migrantes de San Pablo se consideran víctimas de las autoridades estadounidenses. Muchos mencionan la discriminación por sus compatriotas que ya lograron a establecer una vida en el lugar receptor. Si por su estado de migrantes indocumentados son privados de muchos derechos, por no saber hablar inglés ignoran los pocos derechos de que gozan. Esto

todavía los lleva más a la clandestinidad y los márgenes de la sociedad receptora. Mencionaron el miedo de no encontrar trabajo por falta de documentos oficiales y de conocimientos del idioma. Estos sentimientos de soledad, tristeza y desesperación pueden llevar muchas veces a la adicción al alcohol u otras drogas, lo cual les impide ahorrar el dinero que ganan en sus labores indocumentados.

Ya vimos que los migrantes sanpablenses llegan a los mismos lugares que los de San Nicolás, porque las personas que los cruzan al otro lado de la frontera provienen de la comunidad vecina, y llevan a la gente donde ya tienen sus redes firmemente establecidas. Debido a que los migrantes de la comunidad pentecostal tienen una antigüedad de casi tres generaciones en los sitios receptores y cuentan con documentación legal, ya pudieron ascender algunos rangos en las escaleras del éxito. De esta manera, el tipo de trabajo que ejercían los migrantes de la generación de don Lázaro, a través del tiempo y conforme el ascenso de sus paisanos, se ha pasado a los que llegaron después. En la actualidad, los sanpablenses ocupan aquellos trabajos de carpintería, construcción y jardinería que antes hicieron los otros. A causa de la ilegalidad de su estancia laboral, por un lado, y la falta de conocimientos sobre sus derechos ciudadanos, por otro, los migrantes de San Pablo se enfrentan a una fuerte extorsión laboral.

Detectamos, pues, que a los hombres sanpablenses el “saber circular” en la sociedad receptora y el establecer y mantener los enlaces con la comunidad de origen les cuesta mucho más trabajo que a los de San Nicolás. Deberíamos entonces preguntarnos cuáles son las razones por las cuales un grupo perteneciente a una minoría étnica le va bien, y el otro grupo, integrante de la misma minoría, tiene ciertos problemas. Considero demasiado fácil buscar la respuesta solamente en la ilegalidad del estatus migratorio de los sanpablenses, y valdría la pena focalizarse en la teoría del capital social para encontrar una respuesta. Como capital social pueden fungir todos los rasgos que definen nuestra identidad personal en relación con el conjunto social en el que nos movemos, como, por ejemplo, la pertenencia étnica, o, el mismo género, pero también la pertenencia religiosa. De acuerdo con Bourdieu (1983), se define como proveedor de información sobre cómo el poder y las inequidades se reproducen dentro de las redes sociales. Putnam (2000) define el capital social como una característica de la vida social

que permite a los participantes actuar en conjunto en pos de aspirar objetivos en común. El investigador estadounidense subraya la noción recíproca del concepto y, en consecuencia, desarrolló la distinción entre *bonding and bridging forms*<sup>111</sup> del capital social. El *bonding* (atador) de capital crea lazos fuertes entre los participantes de la respectiva red social, pero puede conducir a la separación de dicho grupo homogéneo. Si un grupo aspira la inclusión social es obligado que desarrolle una forma de capital social que vincule con otros conjuntos heterogéneos.

Aquí los migrantes de San Pablo están en gran desventaja respecto de las capacidades de crear capital social de sus compañeros de la comunidad vecina. Por supuesto, el estatus migratorio es de ayuda mayúscula en el desarrollo de enlaces sociales dentro de la sociedad receptora. Sin embargo, reitero, sería demasiado sencillo constatar que los migrantes sanpablenses no pueden crear capital social franqueante, porque son indocumentados y ésta es la razón por la que no saben circular como los de San Nicolás. El tener documentos legales todavía no garantiza la capacidad de “saber circular”, sino que se requiere, en primer plano, de la voluntad de cada individuo de actuar de tal manera. Ésta resulta de las distintas formas de educación que los actores sociales han experimentado a lo largo de su vida. Una pauta sustancial y decisiva de aquélla en mi opinión es la presencia —respectivamente ausencia— de alguna formación religiosa.

Un conjunto religioso puede constituirse a base de *bonding* y de *bridging* capital social. El protestantismo, por ejemplo, como ya se estableció más arriba, tiene una concepción acerca del capital que promueve la interacción económica de sus fieles. Para cumplir con las prescripciones de su creencia, el feligrés protestante —pentecostal— lógicamente aspira actuar de manera más heterogénea posible, por lo cual el capital social que surge de sus acciones se definiría, en términos de Putnam, como *bridging*, capaz de puentear. El catolicismo no ejerce una influencia semejante sobre el desarrollo económico de un individuo o una sociedad; como favorece la redistribución del capital, en vez de facilitar la participación de los creyentes en una organización de economía de mercado, la Iglesia Católica impide el crecimiento económico de sus fieles (Rossi & Zaccarelli, 2006: 4). El discurso hegemónico del catolicismo se basa exclusivamente en

---

<sup>111</sup> Formas atadoras y formas franqueantes del capital social.



estructuras asimétricas de poder a las cuales los creyentes se tienen que someter si quieren recibir la gracia divina. En este sentido, el orden jerárquico en los grupos católicos promueve *bonding* capital social, el cual acoge a sus miembros y les brinda una poderosa fuente identitaria que los favorece frente a personas ajenas a esta red social.

Ahora bien, los migrantes sanpablenses sienten la obligación de seguir participando en las dinámicas religiosas tradicionales de la Sierra Otomí-Tepehua para mantener dicha fuente identificadora. La situación migratoria de ausencia y abandono que muchos de ellos están viviendo aumenta su anhelo de formar parte de la vida comunitaria en el hogar. Aparte, debido a la ilegalidad de su estatus migratorio, cada cruce de frontera representa un considerable riesgo y, así, la mayoría de ellos no puede estar presente en las fiestas del ciclo agrario-religioso que inicia cada tres de mayo con la petición del agua y culmina con el Carnaval en febrero. Esto implica, en primera instancia, la participación monetaria en el sistema festivo de la comunidad de origen. Cooperan —si pueden— con grandes cantidades de dinero para la fiesta patronal, el Carnaval, la fiesta de la Virgen o los cargos de mayordomía de algún pariente o compadre para mantener el enlace con el terruño.

Las contribuciones monetarias son moralmente obligatorias de acuerdo con las dinámicas comunitarias, las cuales en San Pablo se fundamentan —como en la mayor parte de la Sierra Otomí-Tepehua— en un sistema religioso-económico a base de la redistribución de bienes muebles. Así pues, una considerable parte de las remesas migratorias se utiliza para el bien comunitario, y para el aseguramiento de la propia posición social dentro de la comunidad de origen. Este monto de dinero a menudo hace falta en el mantenimiento de la propia familia, ya que prevalece la noción de que entre más contribuye uno, más se preocupa por integrarse al conjunto social. De tal modo, el quedar bien con la comunidad puede llegar a tener mayor importancia que el afán de mantener los lazos con la propia familia. La comunidad tiene la capacidad de procurar las herramientas para no quedar desarraigado en la situación migratoria del *outsider within*, la familia no.

Así, en San Pablo se nos presenta un escenario migratorio que se caracteriza por una doble ausencia: de varones y de remesas. Esto conduce a una situación

socioeconómica muy diferente a la de los vecinos de San Nicolás. Los migrantes sanicolasenses siempre están incluidos en la vida comunitaria —a través de cartas, llamadas por teléfono, correos electrónicos, regalos, dinero—, aunque estén físicamente ausentes y, de esta manera, se ha logrado adaptar las dinámicas comunitarias a la situación migratoria. Por otro lado, las relaciones sociales, y sobre todo las relaciones de género, y las estructuras económicas en San Pablo han vivido considerables cambios desde que la migración internacional tuvo inicio.

## 5. La (re-)organización de las unidades domésticas ante la ausencia masculina

*“Absences are special kinds of things”*

Severin Fowles (2010)

A lo largo de las páginas anteriores hemos visto que los otomíes desde tiempos muy antiguos siempre han sido un pueblo inquieto, dispuesto a cortar lazos con un lugar para echar raíces en otro, todo siempre en el afán de mejorar sus circunstancias de vida. A veces renunciaron voluntariamente a sus lugares de asentamiento, otras veces fueron expulsados de su terruño. Cada desplazamiento geográfico siempre fue propulsado por cuestiones económicas y todos han dejado huellas en la organización social y el sistema cultural de los grupos [*nyu’hu*], así que también siempre había modificaciones —a veces mayores, a veces menores— en la concepción de la gente acerca de lo que debe hacer un hombre, cómo debe actuar una mujer, cuál debería ser la relación entre ambos, y qué cada uno debería contribuir para la reproducción y la producción del grupo.

También nos hemos dado cuenta que el sistema económico del Estado mexicano ha cambiado significativamente a lo largo de los siglos, lo cual tuvo como consecuencia que los grupos rurales e indígenas fueron insertadas en las cadenas neoliberales del capitalismo occidental. De tal modo, tuvieron que abandonar sus antiguas estrategias de autosuficiencia económica, basadas en la agricultura. No es ninguna novedad que el significado de la agricultura para un pueblo indígena sedentario va más allá del concepto que le otorgaría el mundo occidental. Para los otomíes, el campo no es un mero eslabón en la cadena capitalista, sino, en primera instancia, garantiza la perdurabilidad de la gente en este mundo. Las milpas aseguran la autosuficiencia, y, de tal manera, la independencia económica de la comunidad. Por tanto, obtienen un significado muy importante en la cosmovisión otomí.<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> La importancia del campo para los otomíes se refleja en la ofrenda que hacen anualmente a su santuario más importante: [*Mâyónijä*], “México Chiquito”. Los otomíes serranos se juntan para una peregrinación en pos de asegurar su bienestar ante los dioses. Los 10 a 14 días que dura la peregrinación no son considerados como una pérdida de tiempo. Al contrario, dicen los peregrinos que el gasto de dinero y tiempo invertido son necesarios para no perder el trabajo y/o la cosecha del año. Nada negativo les puede pasar al depositar ofrendas, porque piensan

Todo el ciclo ritual gira alrededor del calendario agrario, como es bien sabido y meticulosamente ejemplificado por una multitud de autores.<sup>113</sup> Pero la organización social se basa en la agricultura, empezando por la división sexual de trabajo. Para los otomíes serranos, el mundo funciona a través de un sinfín de principios opuestos; en su vocabulario: mitades. Existe en la cosmovisión otomí un sinnúmero de mitades, entre ellas, por ejemplo, la mitad del Sol y la mitad de la Luna que se atribuyen al principio masculino (el Sol) por excelencia *versus* el principio femenino por excelencia (la Luna). El Sol es un principio de pureza el cual se sacrifica todas las noches por inmersión a las oscuridades del agua. El agua se vincula estrechamente con la Luna, quien es el principio activador de todos los ciclos naturales (Galinier, 1990: 529). El Sol no puede nacer sin la Luna, pero la Luna no puede dar vida a nada sin la presencia del Sol. De esta manera, las dos mitades se complementan, ninguna mitad puede existir sin la otra. En consecuencia, como un concepto femenino la tierra debe estar labrada por un principio masculino. Si una mujer entrara a las milpas serranas a sembrar maíz, el mundo estaría en desorden y, por tanto, no habría buenas cosechas en esa temporada. Por el contrario, y para mencionar un ejemplo para el otro eje central de la división laboral otomí, el fuego se relaciona con el sol, un concepto masculino. Así, resulta lógico que el fogón sólo puede ser mantenido y controlado por un concepto femenino, de otra manera se apagaría, o peor aún, se convertiría en una fuerza incontrolable.<sup>114</sup>

Todo esto indudablemente es una creencia muy rígida, difícil de seguir manteniendo en épocas globalizadoras de cambios tan rápidos y abruptos. Sin embargo, son concepciones como ésta, basadas en la naturaleza y la agricultura, que todavía establecen el marco de referencia para las estrategias económicas y las relaciones de género entre los otomíes de Tenango. La situación económica depende del grado de cumplimiento con los requisitos sociorreligiosos que forman parte del tratado sagrado con la naturaleza. Éstos se organizan a su vez a través del entendimiento común acerca de

---

que la respuesta de los dioses es positiva y segura en el momento en que reciben las gracias de las entidades. Una ofrenda es la primera parte de un intercambio, lo que hace de eso una relación recíproca entre los otomíes y dioses; Maessig *et al.*, 2012: 309.

<sup>113</sup> Otra vez vuelvo a hacer hincapié en la gran obra de Jacques Galinier, *La mitad del mundo*, donde el autor francés no falla en destacar la íntima relación entre la gente otomí, su religiosidad y su creencia en el campo y la naturaleza.

<sup>114</sup> Hay una infinidad de otros conceptos de la misma índole, pero éste no es el lugar indicado para contemplar todos ellos.

lo que debe ser femenino y lo que debe ser masculino, lo que debe ser tarea del hombre y lo que debe ser tarea de la mujer. De esta manera, a lo largo de los siglos se ha creado cierto tipo de esquema socioeconómico-religioso donde todo y todos tienen su espacio y su función. A este esquema, las ciencias sociales le suelen llamar “división sexual de trabajo”, pero me gustaría subrayar el hecho de que no sólo regula el trabajo, sino también las relaciones de poder, la moral y ética comunitaria, la relación de la gente con su entorno natural, y las reglas sociales acerca de los derechos y las obligaciones de cada miembro del grupo.

Desafortunadamente, el pacto agrícola-religioso-social que se lograba mantener durante mucho tiempo entre los otomíes serranos ha resultado ser demasiado rígido para poder reaccionar a las dinámicas efímeras que se han vuelto normales en el siglo XXI. Tanto las nuevas creencias religiosas como las “modernas” estrategias económicas han llevado a una perturbación de la organización social tradicional. Ésta resulta ser muy compleja, tiene muchos niveles y subniveles, y se presenta con un sinfín de consecuencias. Pero existe un solo concepto catalizador para todo trastorno en nuestras dos comunidades: la ausencia.

## 5.1 Antecedentes

En el municipio de Tenango de Doria, la ausencia masculina se volvió notoria debido a la ausencia de oportunidades económicas, como hemos dicho varias veces. Al principio del capítulo anterior sostuve que la falta de recursos para la autosuficiencia, por un lado, y el espíritu capitalista del pentecostalismo, por el otro, fueron decisivos para que la emigración masculina ocurriera en la Sierra Otomí-Tepehua. Al contrario que en otras regiones de la República Mexicana, la migración de familias enteras entre los otomíes serranos sigue siendo una excepción a la regla.

Para el caso de una comunidad en la Sierra Norte de Puebla, Muñoz Aguirre (2006) constata que la decisión de migrar depende de la conceptualización de la unidad doméstica y la distribución de trabajo en ella. Es en la unidad doméstica donde se reproducen las relaciones de poder y de género, y por ello “deberemos concluir que éstas

desempeñan un papel sustantivo en la constitución del fenómeno migratorio” (160). Igualmente, Léonard, del Rey y Quesnel proponen que la reproducción doméstica:

*“viene a depender de la capacidad de los miembros de la familia para elaborar dispositivos de coordinación, de socialización y de redistribución de estos recursos, de manera que se permita a cada uno llevar a cabo un proyecto de vida cuya realización depende de la contribución de los demás” (2001: 568).*

Si le conferimos la misma importancia a la unidad doméstica entre los otomíes en el municipio de Tenango, deberíamos preguntarnos cómo las distintas posiciones en la red de la unidad doméstica responden a los diversos retos socioeconómicos. ¿Cómo se discute la opción de migrar en la unidad? ¿Quién tiene derecho de opinión? ¿Cuál es la actitud masculina, y cuál la femenina? ¿A qué tipo de acuerdos o tratados llegan? y ¿cuáles son las dificultades para los que se van y las que se quedan en cumplir las reglas del tratado migratorio?

La decisión sobre quienes pueden migrar y quienes no, depende de la constitución de la unidad doméstica, por un lado, y de la posición de género del probable migrante, por el otro. La tradicional distribución de trabajo pide que haya alguien quien labre la tierra y otra persona que se encargue de las labores domésticas y la educación de los hijos. Una unidad doméstica otomí tiene, en primer lugar, la función de la reproducción económica. En segundo, es la instancia moral y ética por excelencia. Y, por último, el tamaño de la red de parientes y el poder económico de la unidad condicionan la posición social de cada miembro de ella dentro de la comunidad. Podemos decir que es como una miniempresa en la que cada miembro tiene funciones y tareas, derechos y obligaciones, todos estrictamente establecidos de acuerdo con las concepciones de género y poder, y meticulosamente cumplidos por cada miembro si no quiere caer en desgracia. Entre más esfuerzo demuestran los integrantes del grupo, más respeto y honor se les brinda por parte de la comunidad.

Con el fin de mantener la independencia económica de la unidad doméstica, las labores tradicionales se han tenido que adaptar a una variedad de influencias ajenas, siendo la más perturbadora la liberación de los mercados globales. Aquellos miembros de la unidad doméstica que han sido responsables para la manutención del grupo se vieron obligados a cambiar de estrategia económica. Mencioné antes que por cuestiones

religiosas tradicionales las mujeres otomíes no pueden labrar las milpas. De esta manera, en épocas de la agricultura como único pilar de subsistencia económica, el proveedor de la familia tenía que ser necesariamente un hombre. Habrán cambiado las estrategias de procurar el bienestar familiar, pero este concepto de la distribución de labores sigue estando presente en la actitud de la gente. Así, la decisión sobre quién migra y quién no es una consecuencia lógica de la cosmovisión otomí: la mujer no suele abandonar el hogar. Ella es el enlace entre las nuevas generaciones y la tradición, la historia y las costumbres de la gente serrana; ella es la que controla, alimenta y apacigua el fogón; es la que mantiene el equilibrio entre el padre y sus hijos, entre el hogar y la red comunitaria, entre la tradición y las negociaciones socioeconómicas de la vida cotidiana.

Cuando la necesidad económica de la unidad doméstica se vuelve notoria, por lo general el proveedor económico de ella consulta las opciones con los hombres de su patrilinaje. Padres, tíos, hermanos mayores y compadres suelen ser buenos y experimentados consejeros, ya que la gran mayoría de los hombres en el municipio de Tenango se ha ido por lo menos una vez al “Norte”. Se investiga el peligro y los riesgos del viaje y la estancia migratoria, se intercambian anécdotas, opiniones y sugerencias, y —más importante— se busca de una estrategia económica para emprender el viaje del nuevo migrante. Normalmente, la decisión de migrar se consulta con la esposa. Entre los matrimonios de más antigüedad las mujeres tienen que aceptar la decisión del marido, ya que en primera instancia es un asunto meramente económico, y las mujeres tradicionalmente no manejan el dinero, ya que esto recae en los hombres. Consecuentemente, tampoco toman decisiones al respecto de la situación monetaria familiar.

No obstante, entre las parejas jóvenes se nota cierto cambio de actitud. Por lo general, el joven esposo escucha la opinión de su mujer, y si ella se opone rotundamente al plan migratorio, algunos de ellos tratan de llegar a acuerdos de otro tipo. Así, dice Valentín de San Pablo —quien ya había estado en el país vecino antes de casarse— que sólo se volvería a ir si su esposa está de acuerdo. Cuando le pregunté a ella si lo permitiría, movió la cabeza ligeramente. De igual manera, me contó la joven Marisela de San Nicolás que su esposo se quiso ir a Virginia por un tiempo, pero que ella se opuso porque “tenemos un hijo, y yo veo a las personas solas, ¡cómo se les complica la crianza

de sus hijos! Un niño necesita de sus dos papás para crecer feliz”. Su esposo ahora abrió un negocio de computación en Tenango de Doria y nunca se fue....

Al parecer, entre los matrimonios jóvenes, el argumento económico ha perdido peso en las negociaciones intrafamiliares respecto de la migración del marido. Se ha puesto de relieve la preocupación por el bienestar emocional de la familia, y, de esta manera, las mujeres han ganado terreno en la toma de decisión. Si bien antes se entendía que la tranquilidad emocional derivaba de la seguridad económica, hoy día prevalece la actitud —sobre todo entre las mujeres— que lo decisivo no es la situación económica, sino la unión familiar. Esta actitud claramente es resultado de tantos años de experiencia migratoria, con todos sus ejemplos negativos de desintegración familiar, abandono femenino y ausencia masculina.

Sin embargo, en la mayoría de los casos, a final de cuentas, gana el argumento del bolsillo vacío, por un lado, y la ansia de independizarse de la familia paterna o más bien la mera necesidad de comprar libros, ropa, zapatos, comida, etcétera, para el propio grupo doméstico, por el otro. Así, se deja ir a los varones, con sentimientos encontrados por parte de las mujeres, y muchos buenos propósitos iniciales por los hombres. Entre la mayoría de los varones que están a punto de emprender su primer viaje se nota una energía positiva mezclada con las ganas de vivir una aventura y las ansias de sobresalir, manifestar la determinación de cumplir con su rol de género como proveedor de la familia, tanto como demostrar su hombría ante los demás varones de la comunidad.

En el apartado 1.4 se citó a Oscar Guasch Andreu sobre la necesidad de crear una categoría social masculina. Los hombres tienen que comprobar constantemente su pertenencia a dicha categoría ante los demás miembros de su respectivo grupo, y la forma de hacerlo depende del conjunto de las relaciones de género, clase y etnia que prevalece en su red social. Entre los otomíes tenanguenses la virilidad se mide de acuerdo con el desempeño de cada hombre como proveedor y cuidador de su familia. Los compañeros de género aceptan y respetan a quien lucha con mucho esfuerzo por el bien de los suyos, mientras que las mujeres consideran “buen hombre” a aquel que no las defrauda en cumplir con su tarea en la unidad doméstica.



Para el caso de la comunidad de San Miguel Acuexcomac, D'Aubeterre confirma que la manera como se desempeña el rol de la paternidad ante la migración les permite a las mujeres calibrar el nivel de compromiso de sus esposos ausentes (2006: 73). Igualmente en la Sierra Otomí-Tepéhua, la actitud femenina frente a la decisión de migrar se caracteriza en un inicio por estas esperanzas morales hacia el esposo, pero también por esperanzas económicas. La incertidumbre causada por tantas historias negativas de parte de hermanas, tías, amigas o tal vez la propia madre, se disimula al principio con la idea de que “tal vez el mío sí es diferente”. En el caso de que esto no sea así, entre la mayoría de las esposas de migrantes, la incertidumbre se convierte en fatalismo o resignación y se suma otro cuento a la colección de historias migratorias.

Es parte del tratado migratorio no escrito entre marido y mujer que el migrante se vaya a vivir una vida austera, llena de trabajo, y que con regularidad y puntualidad mande las remesas. Si los varones logran cumplir con las reglas de la distribución sexual de trabajo, y si las mujeres pueden estar seguras del envío asiduo de remesas como prueba de que el esposo no es egoísta, sino que está comprometido con su familia, se está cumpliendo el acuerdo migratorio exitosamente y por lo general las esposas están dispuestas a enfrentar la ausencia del marido con buena voluntad.

De esta manera, al momento de la partida del migrante, ambos confían en que la separación es una mera medida económica, una prueba de compañerismo, la cual tanto el que se va como la que se queda en algún momento superarán exitosamente. Pero lo que al principio de la estancia migratoria todavía se consideraba como obstáculo temporal al que hay que vencer, con el tiempo se convierte en un problema crónico, difícil de sobrepasar. La ausencia masculina impacta en un sinnúmero de ámbitos de la vida privada y comunitaria: se sufre en los campos, dificulta la vida política de la comunidad, marca la situación económica de los hogares, modifica las concepciones morales acerca de las relaciones de género a nivel comunitario, trastorna la vida familiar y aflige emocionalmente a todos los involucrados. Lo que fue denominado como “doble ausencia” —por Abdelmalek Sayad (1999) para el caso de los inmigrantes árabes en Francia— en la Sierra Otomí Tepéhua se presenta más bien como “ausencia múltiple”.

## 5.2 Contemplaciones teóricas sobre los diferentes tipos de ausencia

La posición inestable de los migrantes que están suspendidos entre el pasado y el presente, o mejor dicho entre el pasado y el futuro, y entre origen y destino, es lo que describe Sayad (*op.cit.*) como doble ausencia: el migrante se mueve desde las ilusiones del que se va con muchas buenas intenciones hacia la pesadumbre de la cotidianidad del que llegó a su destino, y, de esta manera, está atrapado entre el aquí y el allá, entre la presencia y la ausencia. Sin duda, la ausencia en sus múltiples formas de presentación le ha de pesar mucho: la falta de los seres queridos, del entorno acostumbrado, de las tradiciones y costumbres interiorizados desde niño; muchas veces la escasez de oportunidades de empleo, prestaciones, seguros, pensiones, etcétera, o la carencia de capital social para establecer una nueva vida en el lugar de destino.

Pero la ausencia se experimenta en las comunidades de los que se quedaron, como propuse un poco más arriba. En los pueblos de origen, el abanico de cómo connotar la ausencia de los migrantes es muy ancho: entre “mártires económicos” y “traidores culturales” existe un sinfín de nociones de cómo hablar de los ausentes. Cuanto más negativamente se considere la ausencia de los que se fueron de sus hogares, más claro se vuelve el hecho de su doble exclusión: allá no pertenecen, acá dejaron atrás sus raíces. Por otro lado, descubrimos que la ausencia —más que la presencia— tiene un tremendo poder disruptor en la organización social y en las unidades domésticas: más allá de alterar los patrones de residencia también modifica las condiciones de producción (Muñoz Aguirre 2006: 159).

### 5.2.1 Tipos de ausencia

La consecuencia lógica de esta suposición es que la ausencia es un fenómeno sociocultural igual a todos los demás que tradicionalmente se contemplan en las ciencias sociales. Ausencias, de acuerdo con Bille *et al* son fenómenos culturales, físicos y sociales que influyen en la cosmovisión de la gente acerca de ellos mismos y de su entorno. Los artículos de su compilación antropológica sobre la ausencia abarcan el fenómeno, desde el punto de vista de que todo o todos que están físicamente ausentes,

todavía impactan en las experiencias de las personas acerca del mundo material. Para los autores, la ausencia se presenta, de igual modo, como ocurrencia cotidiana como la presencia (Bille *et al*, 2010: 10) y consecuentemente la relación de ambos fenómenos no es meramente dicótoma, sino uno es la premisa para la existencia del otro.

A lo largo del tiempo han surgido múltiples definiciones en las ciencias sociales acerca de la ausencia. Hay un sinfín de diferentes puntos de partida, enfoques distintos y objetivos opuestos. Sin embargo, todas las definiciones tienen un denominador en común: la ausencia se vincula con la presencia no en términos opuestos, sino en forma de dualidad. Algunos filósofos igualan la ausencia con un sentimiento de anhelo,<sup>115</sup> otros académicos le certifican cierta imperfección con respecto a la presencia, como defecto continuo que requiere completarse (Edensor 2005: en Bille *et al*, 2010: 12). Otros se mueven en un nivel psicológico cuando afirman que la ausencia se presenta como ruptura emocional y vacío material muy concreto (Flohr Sørensen, 2010: 116). Severin Fowles considera que lo que extrañamos no es la cosa o la persona en sí, sino la idea de lo que había sido en un pasado (2010: 26). De esta manera, le asigna una categoría histórica al fenómeno de la ausencia, y le quita la relación con la nostalgia y el deseo que le habían concedido otros anteriormente.

Como dije tanto en la Introducción como al inicio de este apartado, lo ausente no se puede determinar exclusivamente por el concepto del “faltar”, sino que debe ser definido a través de la forma cómo se experimenta, se vive y negocia la ausencia de alguien o algo. Tampoco la ausencia es finita o definitiva. Siempre se caracteriza por su poder de transformación, reaparición o retorno. Es, por tanto, productiva e impacta en la vida de las personas como lo hace la presencia, lo materialmente real. La ausencia está entrelazada con la presencia de la misma manera que lo hemos definido anteriormente para el caso del género, la etnia y la clase. Así, resulta obvio que las relaciones sociales de cualquier tipo se efectúan no solamente alrededor de lo presente, sino más bien en torno a la presencia de lo que está ausente. En la Sierra Otomí-Tepehua, las relaciones interhumanas giran en muchos casos alrededor de lo que no está presente en términos

---

<sup>115</sup> René Descartes,, por ejemplo, contempla sobre la informalidad de los sentidos cuando habla de dolores fantasmas de miembros amputados, Schopenhauer constata que todo anhelo surge de algún tipo de falta y sufrimiento, y para Kierkegaard el anhelo mismo se define a través de la ausencia espacial de una persona o una cosa; Bille *et al*, 2010:3.

materiales: las oportunidades de trabajo, los migrantes, y el dinero, las remesas, para mencionar sólo algunos ejemplos. La falta de esto no es simplemente algo que está ahí, como el decorado estático ante el cual se desarrolla una obra de teatro, por ejemplo. El vacío que dejan la falta de oportunidades, dinero y hombres interactúa con la realidad cotidiana y convierte a lo ausente en algo muy presente.

Para el caso de nuestras dos comunidades quisiera subrayar en tres diferentes tipos de percepción de la ausencia: *la ausencia que causa nostalgia*; este tipo de ausencia la hemos vivido en algún momento, y es un sentimiento netamente humano que se caracteriza por el deseo hacia algo o alguien que no está a nuestro alcance en el momento que queremos. El hueco que deja la cosa o la persona anhelada estrecha los lazos que nos vinculan con lo que nos está haciendo falta. El juego de llaves que siempre está en mi bolsillo no advierto sino hasta el momento en que se me pierde. En este instante, la ausencia de mis llaves tiene un impacto material en mi realidad: me quedo afuera de la casa o del coche, lo cual puede tener un sinnúmero de consecuencias para mi cotidianidad y me hace desear las llaves con todos mis sentidos. Apenas el cerrajero me abre la puerta, el juego de llaves vuelve a caer en la intrascendencia dentro de mi bolsillo:

*“Longing becomes the symptom of absence as a fundamental driving force behind human action, suggesting that once the person or thing that was longed for has been obtained, and the longing thus has vanished, not only will the motivation for action disappear, but the action itself will cease to insist. The action spurred by longing is thus annihilated by its fulfillment.” (Bille et al, 2010: 4).*

El anhelo no está solamente definido a través de la ausencia espacial de una cosa o una persona, sino más bien a través de la cercanía emocional que se percibe entre lo ausente y lo presente. El migrante que recién llegó a su lugar de destino extraña a sus hijos y a su esposa tanto como les hace falta a los que se quedaron atrás, pese a la distancia que los separa. En este caso, el que vive en Tulancingo se echa de menos de igual manera que el que se fue a Carolina del Norte, siempre si los lazos emocionales están muy estrechos.

Otra manera de percibir la falta de algo o alguien se denomina como *ausencia agresiva*. Esta ausencia es muy productiva porque implica que la persona que se quedó atrás siente el vacío como propulsor para comenzar algún cambio en su vida. A menudo, la agresión ante la ausencia llega a percibirse al cabo de una temporada de nostalgia o

deseo. Sea involuntaria o no lo sea, la ausencia agresiva puede ser considerada como liberadora de cierta situación estancada, o como obligación de tomar alguna iniciativa. Si, por ejemplo, empiezan a cesar las llamadas telefónicas, si dejan de llegar las remesas y si se disminuye la cantidad de visitas al lugar de origen, el anhelo inicial muchas veces se convierte en un sentimiento de “qué bueno que se fue” y los que se quedaron reestructuran sus vidas, su modo de pensar, su manera de actuar, etcétera.

Si la ausencia no se percata ni con nostalgia ni con agresión, será porque el hueco que ha dejado el o lo ausente se considera como parte de un *acto heroico o altruista*, en pos del mejoramiento del bienestar de los que se quedan atrás. De igual manera que la ausencia de las Torres Gemelas de Nueva York es *la* demostración perfecta de unión y patriotismo para gran parte de la población estadounidense, o la donación de órganos se interpreta como acto heroico para que otra persona pueda vivir,<sup>116</sup> la ausencia de un migrante que se marcha a ganar y ahorrar dinero para mejorar la situación económica de su familia se considera muchas veces como un acto altruista: el migrante voluntariamente se despoja de la compañía de los seres queridos, viviendo en una situación de austeridad, todo con el fin de que a los demás les esté yendo mejor que antes.

A lo largo de las siguientes páginas se señalará que tanto la ausencia agresiva como la de nostalgia, en el caso de las dos comunidades bajo contemplación llega a ser muy productiva, mientras que la ausencia altruista no provoca ningún cambio o acción entre la gente que se queda atrás, sino todo lo contrario, el objetivo es mantener el *statu quo*.

Severin Fowles argumenta que las ausencias nos obligan a actuar: igual que los fenómenos presentes, los ausentes acarrea consecuencias materiales, los cuales en dado caso pueden direccionar el mismo proceso de significación en la vida de las personas (Fowles, 2010: 28). En San Pablo, la ausencia de hombres y remesas genera una acción entre algunas de las mujeres que se quedaron, causada por necesidad económica y desarrollada durante la temporada de ausencia como un nuevo estilo de vida. Por otro lado, los migrantes de San Nicolás son considerados por todo el colectivo como fiadores del bienestar económico de sus familias y de la comunidad entera. De

---

<sup>116</sup> Bornø Jensen, 2010.

acuerdo con el espíritu capitalista que promueve su religión, los migrantes van a una vida austera en el Norte y sus esfuerzos ciertamente están considerados de manera benevolente entre su comunidad de origen.

### 5.2.2 Como la ausencia repercute en las concepciones de género

El modo cómo se interpreta y se vive la ausencia de los migrantes en nuestras dos comunidades será contemplado con más profundidad en las siguientes páginas. Por lo pronto, cabe resaltar que la migración es un factor propulsor muy fuerte para la interrelación dinámica entre la presencia y la ausencia. Para Léonard y colegas, la migración representa una doble ruptura. Por un lado, con la unidad doméstica y por otro con la comunidad entera en su función como entidad económica (2001: 568). La ausencia que surge de esta situación obliga a la gente a confiar en cierta norma no escrita entre los que se fueron y los que se quedaron y, de esta manera, lo que causa la ausencia es un nuevo escenario de relaciones interterritoriales —de archipiélago, como lo llaman los autores (*op.cit.*)— en el cual constantemente y, de manera muy dinámica, se negocia y redefine la ausencia en todos los archipiélagos de la relación migratoria.

La migración y la ausencia que ocasiona no solamente provocan un cambio en el escenario de la convivencia comunitaria, sino esta vida en archipiélagos —para quedarnos con la metáfora de Léonard y otros— también modifica las relaciones y las posiciones y tareas dentro de la unidad doméstica. Para el caso del pueblo de San Miguel Acuexcomac, Puebla, Fagetti argumenta que el momento que los hombres salieron de la comunidad, las mujeres salieron de sus casas (2006: 123) en búsqueda de nuevas fuentes económicas. De esta manera, la ausencia de los hombres puede cambiar el sentido tradicional del matrimonio, ya que bajo ciertas circunstancias la jefatura del hogar se traslada del varón a la mujer. Recuérdese que, en todas las comunidades otomíes del Altiplano mexicano, la jefatura de hogar reside tradicionalmente en el varón que encabeza la unidad doméstica, porque por lo general éste es el proveedor económico de su familia. Ante la ausencia del tradicional jefe del hogar los roles dentro del grupo familiar tienen que cambiar, aunque sea temporalmente. No cabe duda que ésta es la modificación más drástica que la migración provoca en la organización social, sea para bien o mal.

Como ya mencioné, no todas las ausencias necesariamente tienen que ser tristes, caracterizadas por la nostalgia o la añoranza. Algunas ausencias provocan cambios drásticos y mucha productividad y energía en los que se quedaron. La migración varonil puede fungir como motivo para cierta realización personal de las mujeres. Abandonadas, rechazadas y sin voz, sienten de repente la necesidad de salir del hogar en busca de nuevas fuentes de ingresos. El que ahora ellas procuren el bienestar de sus familias puede ser interpretado de manera benevolente por la comunidad. Ciertamente, estas mujeres pueden estar seguras del apoyo de sus compañeras de género. Marroni constata que las jefas de hogar cuentan con vastas redes de apoyo entre la familia extendida y sus relaciones de compadrazgo, tanto como les afirma una mayor autonomía ante la ausencia de sus maridos migrantes (2006: 92). Por otro lado, no debemos perder de vista que no todas las ausencias masculinas tienen esta noción de maldad por parte del hombre. Igualmente la migración se interpreta como acto heroico, y, así, tanto las que se quedaron como los que se fueron pueden aspirar a cierto ascenso social en su grupo (Léonard *et al*, 2001: 569), especialmente cuando se trata de la demostración de poder económico, como vamos a ver más adelante.

Otro punto muy importante que quisiera destacar tiene que ver con la relación entre facilitar la seguridad económica y el poder de establecer normas morales y éticas: ya se había comprobado varias veces que, por lo general, entre los otomíes el jefe de hogar es el que asegura los bienes de la familia. De acuerdo con las nociones de la gente respecto de las jerarquías, éste tiene el derecho de establecer e imponer las normas éticas en su unidad doméstica, igual que el delegado para el ámbito político o el padre, respectivamente pastor, para el ámbito religioso de la comunidad. Es muy común que se iguale el poder económico con el de toma de decisiones. Si ahora bien la persona que cumple con los deberes económicos hacia la familia ya no es el padre de familia sino la madre, esto implica que la imposición de los patrones éticos de la unidad doméstica ante la ausencia masculina recae en el dominio de la madre.

Sin embargo, no olvidemos que, en una gran cantidad de casos, la ausencia masculina conlleva consecuencias desventajosas para las mujeres que se quedan atrás. Marroni habla de una “feminización de la pobreza” (2006: 104) cuando la responsabilidad de mantener a la familia recae en la jefa del hogar. Ante el abandono por sus esposos y

la escasez de remesas, las mujeres deben incorporarse de una manera desfavorable a las dinámicas laborales del país. Ante la desesperante situación económica de sus madres, los hijos de migrantes ausentes sienten una mayor disposición de migrar para ayudar a la madre. Así, la espiral de la ausencia se sigue girando y, a final de cuentas, no sólo en las comunidades otomíes bajo consideración, sino en una gran mayoría de pueblos rurales mexicanos muchas mujeres se encuentran en situación de abandono, olvido y pobreza.

Algunos autores consideran las condiciones de pobreza y olvido como fuentes de sintomatologías psicosomáticas. Así constata Marroni (2006) casos de depresión y ansiedad entre las esposas de migrantes ausentes. De mismo modo, López Castro (2007) argumenta que la obligación de administrar las remesas, encargarse de la educación escolar de los hijos, las negociaciones con el resto de la comunidad, el acoso por parte de otros hombres que aprovechan de su situación de soltería, y la incertidumbre acerca de qué pasará con su vida familiar y conyugal son los orígenes más comunes del estrés psicológico entre las mujeres abandonadas. Al fenómeno de que estas mujeres al parecer nada hacen para cambiar su situación o salir de ella, se le llama “Síndrome de Penélope”, en analogía al relato griego sobre la esposa del guerrero Ulises, quien por treinta años esperaba a su marido, sufriendo acoso e incertidumbre acerca del bienestar del que se marchó a la guerra, sin saber si iba a regresar o no, pero preparándose de todas maneras para su retorno, constantemente tejiendo y destejiendo una cobija que finalmente podrán utilizar los dos juntos.

En las páginas anteriores se ha pintado una imagen muy negra del impacto que tiene la ausencia masculina en el bienestar emocional, social y económico entre las esposas de migrantes. Y, ciertamente, la situación de abandono es muy notoria en las regiones rurales del Altiplano mexicano, en toda la República. Existe un sinfín de literatura sociológica, antropológica, psicológica y hasta económica que comprueba el hecho una tras otra vez, para diferentes zonas, en diferentes épocas. Ante esto —y no es para mermar la precariedad descrita antes— me gustaría dirigir la atención del lector hacia una versión un poco diferente de cómo se vive y se percibe la ausencia de los hombres migrantes en su comunidad de origen. Veremos que no es suficiente igualar ausencia a



desventaja. Por el contrario, hay casos en los cuales la ausencia masculina puede ser deseada porque se planea todo un futuro con base en ella.

Para manifestar este argumento, a lo largo de las siguientes páginas se presupondrá el entrelazamiento de la presencia y la ausencia, ya que ambos fenómenos son ocurrencias de la vida cotidiana y uno es la premisa para la existencia del otro, tanto como uno influye en cómo percibimos al otro. Mismamente, se considerará que la ausencia se gradúa y percibe a través de su duración temporal y si es definitiva, respectivamente definida, o no. Con base en estos antecedentes, se determina la posición tanto del ausente como de la presente en sus redes sociales, y, sobre todo, con base en el tipo de ausencia, si causa productividad o pasividad, si se percibe con nostalgia, agresión o como acto heroico, veremos asimismo cómo se establecen las relaciones de género ante el fondo de la migración masculina. Veremos que el tipo de la ausencia del hombre migrante es un factor crucial para la presencia de su esposa: la posición social de las mujeres en ambas comunidades se define a través de la presencia o la ausencia de los hombres en sus vidas y cómo se interpreta y se vive esta presencia, respectivamente ausencia. De esta manera, igual que en los capítulos anteriores, seguimos con el guion del deconstructivismo: veremos cómo la presencia y la ausencia se desconstruyen una a la otra y a través de su entrelazamiento mutuamente se brindan otro tipo de significado. De dicho entrelazamiento depende también la manera cómo se reacomodan las relaciones de género y cómo impactan estos nuevos constructos en el sistema socioeconómico dentro de su respectiva comunidad.

### 5.3 San Nicolás y los ausentes heroicos

En San Nicolás, la ausencia masculina ciertamente se debe a, y se relaciona con, las creencias religiosas. En el capítulo IV habíamos elaborado sobre la relación entre la noción del capital económico en el pentecostalismo y el afán de trabajar en el país vecino: un buen creyente pentecostal es el que vive una vida austera. La prueba del grado de fe de cada individuo se expresa hacia afuera a través de la calidad de vida que la gente logra costearse. De esta manera, el acto de migrar y la consecuente ausencia del padre

de familia forman parte de un modelo religioso-económico que rige las estructuras domésticas.

Los hombres pentecostales tienen una noción diferente del concepto del matrimonio que el que se maneja tradicionalmente en el discurso católico. Tienden a considerarlo como un proyecto común con sus esposas, cuya ejecución exitosa les confiere el estatus de cristianos ejemplares. Así, el hombre se tiene que probar como proveedor leal, fiel y responsable del bienestar económico de la familia, mientras que la mujer le guarda las espaldas para que él pueda efectuar sus tareas como debe. El “proyecto familia” de un matrimonio pentecostal se centra en el hogar. Por tanto, para los creyentes pentecostales, la esfera doméstica siempre tiene más importancia que la pública.

### 5.3.1 Formas de ausencia en San Nicolás y cómo se viven

Con la finalidad de siempre no sólo mantener sino desarrollar el “proyecto familia”, las esferas domésticas en San Nicolás se llegan a estrechar más allá de las fronteras nacionales para convertirse en lo que Quesnel y colegas denominan un “archipiélago espacial”. Estos archipiélagos están entrelazados con los de otras unidades domésticas de origen de San Nicolás a través de la habilidad de sus actores de reunir *bridging social capital* (capital social franqueante, véase Putnam, 2000), siempre con el fin de mejoría económica, como ya se había discutido en el apartado 3.3.2. De acuerdo con James S. Coleman (1994), los actores sociales compensan circunstancias económicas desventajosas mediante una base muy sólida de capital social que se expresa en un conjunto amplio de valores comunitarios, los cuales promueven los recursos necesarios (sociales y económicos, paréntesis mío) para perseguir los respectivos objetivos sociales. De esta manera, todas las actividades socioeconómicas de los migrantes pentecostales de San Nicolás están alineadas hacia el objetivo del “proyecto familia”. La vida económica de archipiélagos requiere de un tratado entre el migrante y su familia que conlleva un nuevo marco de relaciones intergeneracionales en la unidad doméstica, y a la vez reacomoda las estructuras de matrimonio. Una de las consecuencias es que, a lo largo de las décadas, las diversas formas de ausencia se han convertido en una normalidad

muy presente de la vida cotidiana en la comunidad de origen, y de manera restringida en los lugares de destino.

A pesar del capital social franqueante que los creyentes pentecostales son capaces de reunir, hay que destacar que en los lugares de destino siguen siendo lo que bell hooks (2000) ha llamado *outsiders within*. El estatus de formar parte de, pero no pertenecer a, la sociedad receptora, es el resultado de las estructuras de poder que se desarrollan dentro del entrelazamiento de las categorías de género, clase y etnicidad, como ya habíamos visto en los capítulos II y IV. Sin embargo, para los migrantes de San Nicolás este hecho no representa un obstáculo muy grande: ellos desempeñan este rol muy bien, ya que favorece su “proyecto familia”. Forman parte de la vida laboral en los lugares receptores, se incorporan muy bien y con mucha responsabilidad en las cadenas económicas estadounidenses. Interactúan con sus compañeros de trabajo y mantienen buenas y cordiales relaciones con otras personas fuera de sus respectivas redes sociales. Pero nunca anhelan formar parte de la sociedad receptora porque su centro de la vida no está en el allá, sino en el acá, en San Nicolás; es decir, utilizan su capacidad de reunir capital social franqueante para consolidar su abanico de posibilidades económicas en los lugares receptores y fortalecer su posición social en la comunidad de origen, donde, como consecuencia, su ausencia cobra un significado muy particular.



*Bernardina enfrente de la casa en construcción.*

Veamos, para ejemplificar, el caso de doña Bernardina y su familia extendida: Bernardina tiene 37 años, es madre de dos y vive por lo pronto con el hijo menor en casa de sus tíos, ya que están construyendo una casa con las remesas que manda su esposo desde Estados Unidos. La hija mayor de Bernardina tiene 18 años y vive con un bebé de un año en casa de sus suegros. Tanto el yerno de Bernardina, como su esposo Gaetano y su único hermano, viven en Carolina del Norte donde trabajan en la misma empresa de construcción en Raleigh y comparten la casa con un hijo del hermano y un cuñado del yerno. El hermano de Bernardina llegó a Raleigh hace nueve años, su esposo hace cinco y su yerno apenas lleva un año viviendo allá. Todos son pentecostales y con su estancia migratoria persiguen un fin común: a pesar

de sus situaciones y responsabilidades sociales muy diferentes, los cinco hombres migrantes consideran su estancia migratoria de la misma manera: como un medio para cumplir con la meta de todos los hombres migrantes de San Nicolás: la construcción del hogar familiar o el establecimiento de algún negocio en la comunidad de origen donde el “proyecto familia” tenga una base adecuada para florecer.

El hermano de Bernardina, Félix, un hombre de 43 años, es un transmigrante muy experimentado: desde hace nueve años va y viene cada seis meses. Con las remesas ha construido la casa donde vive su esposa con dos de sus tres hijos. Ahora están estableciendo una pequeña tienda de ropa estadounidense en la cabecera municipal, la cual durante la ausencia de Félix es mantenida por su esposa. Cuando él se encuentra en San Nicolás, su hija de 17 años asume el cargo de atender la tienda para que María, la esposa, pueda cuidar del hogar familiar.

Hace dos años, Félix se llevó a Pablo, su hijo mayor de 20 años. Pablo no está casado ni juntado. Sin embargo, quiere empezar a fundar una base para sus futuros planes. Ya se ha mencionado la expresión de la “espiral de ausencia” la cual, en muchos casos, lleva a circunstancias de abandono, olvido y pobreza entre las mujeres abandonadas. La “espiral de ausencia” también la encontramos entre los vecinos de San Nicolás. No obstante, en este caso la causa desencadenante es distinta: aquí, los hijos varones perciben el modelo de vida y el “proyecto familia” como la expresión ejemplar de ser buen creyente desde temprana edad. De este modo, es una consecuencia lógica que tarde o temprano Pablo también se incorporará a los circuitos migratorios de los pentecostales de San Nicolás. Él lleva el mismo ritmo migratorio que su padre, así que cuando vuelvan los dos hombres a San Nicolás, la familia está completa y cada quien de manera natural se desliza en otro papel dentro de la vida de archipiélagos.

El yerno de Bernardina lleva un poco más que un año viviendo y trabajando en Raleigh. Todavía no ha estado en San Nicolás, por lo cual no conoce a su hijo, el nieto de Bernardina. Bryan, el yerno, es un caso un poco complicado y ella no está enteramente contenta con su unión con su hija: Bryan tiene un nivel de escolaridad considerablemente bajo, pues ha asistido sólo a la primaria. Estando en casa, ha trabajado por aquí y por allá: de jornalero en las milpas de un vecino, de camionero para la empresa Nestlé, de

mesero en una cantina en Tenango, pero tarde o temprano lo han despedido de todos estos puestos por falta de compromiso y responsabilidad. Hace dos años se juntó con Alba, la hija de Bernardina, y, al poco tiempo, ella quedó embarazada. A través de su cuñado, Bryan se acercó a la feligresía de la Casa de la Alabanza y en palabras de Bernardina “por fin le entró la razón al muchacho”; quiere decir que decidió responsabilizarse de su familia y le siguió a su cuñado —primo de Gaetano— a Raleigh. Bajo la influencia de los demás migrantes, con quienes comparte casa, Bryan ha formulado el objetivo de ahorrar dinero para construir una pequeña casa para él, Alba y el bebé en el terreno que Gaetano acaba de comprar en San Nicolás. Debido a su estilo de vida anterior, hasta ahora le ha faltado el dinero para pagar el viaje a San Nicolás. Por tanto, hace un año que Alba vive una vida de madre soltera, recibiendo remesas y haciéndose cargo de los quehaceres en la casa de sus suegros. En su tiempo libre, visita a su madre donde hacen manualidades para la futura casa que compartirá con Bryan o se junta con otras mujeres de la feligresía a recitar textos de la Biblia.

Por su parte, Gaetano vivía con Bernardina, Alba y Gaetano hijo, en una pequeña casa al lado de sus padres. Según Bernardina, “la casa ya no le bastaba, él siempre quería una mansión grande con el techo al estilo gringo”, igual que el padre de su parroquia, quien goza de alta estima e influencia en la comunidad. Para Gaetano, igual que para la mayoría de sus compañeros de género entre los pentecostales de San Nicolás, el aprecio de los demás es muy deseado, ya que, en su discurso, se valora al buen hombre, trabajador, proveedor de familia, y fiel creyente. “Él quería esto para sí mismo, pero también para nosotros”, como constata Bernardina. El matrimonio sabía que este sueño se iba a hacer realidad sólo si Gaetano emprendiera la migración al Norte. La decisión la tomaron juntos y juntos también planificaron la vida familiar de aquel momento en adelante: quién iba a hacerse cargo de qué, cuáles iban a ser las tareas y los derechos de cada miembro de la familia de cuatro, y cómo se iban a distribuir los recursos económicos. Ahora ya llevan cinco años manteniendo una relación de archipiélagos, la mitad del año separados geográficamente, la otra mitad del año juntos en el hogar.

De esta manera, la distribución de roles y responsabilidades entre Bernardina y Gaetano sólo es consecuencia lógica de la dinámica económica del pentecostalismo: mientras que el esposo se encargue de la acumulación de recursos necesarios para

conseguir lo que se necesita para cumplir con los papeles religiosos en la comunidad, doña Bernardina desempeña un rol muy distinto. Durante la ausencia de Gaetano, ella prevé que se canalicen las remesas en las direcciones previstas por su esposo para la construcción del objetivo común: organiza y supervisa las obras, asume tareas en la feligresía como limpiar el templo, salir a predicar, etcétera. Aparte, atiende a las necesidades de su hijo, se encarga de la casa de los tíos, y en su tiempo libre participa con un grupo de bordadoras. Ambos, Bernardina y su esposo, tienen vidas diferentes, las cuales se condicionan por el entrelazamiento de los conceptos de ausencia y presencia que están sintonizados en una rutina ya muy profesional. El cambio de la vida de ausencia a la vida de presencia es una transición fluida. Lo que tiene prioridad es el “proyecto familia”: ante esto, la presencia física de los participantes del proyecto pasa a segundo plano. De esta manera, la razón por la ausencia de los migrantes en el hogar recibe un significado mucho más allá de la añoranza o la nostalgia.

En el capítulo anterior nos habíamos referido a la duración de las estancias migratorias de los hombres de San Nicolás: aquéllas por lo general no exceden de seis a siete meses. Los migrantes van y vienen con tal regularidad y naturalidad que su ausencia ya pertenece al estilo de vida de los que se quedan. Por ende, lo que denominan Bille y sus colegas (2010) como “ausencia que causa nostalgia” casi no existe para el caso de San Nicolás. Hay tanto movimiento transnacional en la comunidad, la vida en el acá y la vida en el allá están tan entrelazadas que la ausencia de los migrantes no se percibe como tal. Siempre hay alguien que vuelve y trae fotos, cintas de video, regalos, saludos, etcétera. Y siempre hay alguien que está por irse a quien se pueden encargar las fotos, cintas de video, regalos, saludos, y demás. En medio de este vaivén de gente no hay tiempo para extrañar al ausente porque antes de que pueda surgir la añoranza, ya terminaron los seis meses y hay que preparar todo para la vuelta del esposo, padre, hijo migrante.

Así, desde hace nueve años Bernardina y su esposo han mantenido una relación de archipiélagos: aunque Bernardina y los hijos nunca han estado en Estados Unidos, su presencia emocional en el lugar receptor de Gaetano es inequívoca. Tan sólo la manera austera en la que los cinco hombres viven alude a que el verdadero hogar de todos está en otro lado. Además, siempre se acompañan uno al otro en sus oraciones, lo cual les

brinda bastante compañerismo y presencia. De igual manera, la ausencia de Gaetano durante sus estancias migratorias se expresa a través de las tareas que Bernardina lleva a cabo en estos periodos: todas apuntan a la realización del “proyecto familia”: ella llena el espacio que ha dejado la ausencia física de Gaetano en la manutención del hogar y ante la comunidad de feligreses, donde se refleja el desempeño de los creyentes. De este modo, cada quien está tan involucrado en el objetivo común que no hay espacio para la nostalgia.

Ya habíamos dicho que el anhelo se caracteriza por el deseo hacia aquello que no está a nuestro alcance en el momento que quisiéramos. Para San Nicolás esto aplica sólo de manera limitada: el “proyecto matrimonio” se fundamenta no tanto en la otra persona como tal, sino en un objetivo en común con ella. Habíamos hablado del juego de llaves que nos hace falta sólo cuando nos damos cuenta que nos quedamos fuera de casa: en ese momento, la ausencia de las llaves tiene un impacto material en nuestra situación. Pero cuando logramos entrar a casa de otra manera, la ausencia del juego de llaves ya no nos molesta. De manera similar, entre los matrimonios transnacionales de San Nicolás, la ausencia del otro sólo se percibe si se malogra el objetivo común. En este caso no importaría si el otro se fue a vivir a la comunidad vecina o al otro lado del mundo. Lo que causa la nostalgia no es la ausencia de la persona sino la ausencia de los vínculos emocionales o sociales que se mantienen con ella. Entre los matrimonios de San Nicolás,<sup>117</sup> cada quien aporta lo que le corresponde para el éxito del “proyecto familia”. Las normas de género prescritas en el discurso pentecostal prevén que el varón aporte los requisitos económicos necesarios para llevar a cabo tal proyecto. Si esto implica que para conseguirlo se tenga que vivir fuera del hogar, su ausencia es percibida como un acto altruista, porque lo hace en pos del mejoramiento de los que se quedan atrás. De tal manera, los migrantes transnacionales de San Nicolás aportan algo “heroico” no tan sólo para su matrimonio sino para el pueblo entero. Consecuentemente, su ausencia — o la manera como tal ausencia se materializa— los cubre de alta estima en la comunidad de origen: procuran que se fortalezcan los vínculos transnacionales en los lugares receptores. Con una vida de migrante muy austera, sin ningún vicio, se encargan de que no le falte nada a sus familias. Procuran que la imagen de la comunidad de origen

---

<sup>117</sup> Véanse los cuatro casos descritos más arriba para ejemplificar el argumento.

destaque de las demás en el municipio y la región entera. Todas las actividades de su ausencia dan fe de la ejecución ejemplar de sus roles y responsabilidades genéricas que les prescribe su religión.

### 5.3.2 Como la ausencia temporal impacta en la distribución de roles y responsabilidades

A lo largo del capítulo anterior se han concretado dos suposiciones: primero, las estancias migratorias de los hombres pentecostales no son definitivas, es decir, su ausencia es temporal. Segundo, estas ausencias temporales son un medio para conseguir el objetivo que comparten con las esposas: ejecutar exitosamente el “proyecto familia”. Se ha insinuado que la presencia de las esposas se vive diferente dependiendo de la ausencia —respectivamente presencia— de sus esposos migrantes. Vamos a ver ahora de qué manera se configura dicha presencia durante las estancias migratorias de sus esposos, cómo cambia a la vuelta de los migrantes y de qué manera se reacomodan los roles y responsabilidades entre hombres y mujeres en relación con lo anterior. Es importante volver a subrayar que no se trata de victimizar a las “pobres mujeres”, ni desacreditar el rol masculino de jefe de hogar. Pues, de acuerdo con Mohanty (2008), “las mujeres” no son un grupo homogéneo con base en la opresión patriarcal, sino sujetos activos que escriben su propia historia. A partir de esto se busca identificar las adaptaciones en los roles de género a lo largo de la interacción de ausencia y presencia y a través del entrelazamiento de diferentes categorías sociales; en este caso concreto: las categorías género-religión.

Volvamos para ello un momento al asunto de la iniciativa de los talleres artesanales a la cual se aludió en el capítulo III y examinemos las razones porqué en San Nicolás nunca se ha podido establecer una rutina de talleres comerciales, tal como se está viviendo en la comunidad vecina de San Pablo el Grande. La forma en que las mujeres perciben la labor de bordar es una expresión de su reacción a la ausencia masculina y nos daremos cuenta que aquí los enfoques de las mujeres de San Nicolás y las mujeres sanpablenses se divergen considerablemente.



El proyecto fomentado por la CCDI de Tenango de Doria logró en un inicio reunir a 74 mujeres en San Nicolás, pero fracasó en poco tiempo porque, como dice la encargada, para las mujeres el bordar en primera instancia es un pasatiempo a través del cual se pueden relajar de sus tareas cotidianas y sirve básicamente para el fomento de un sentimiento de unión e intercambio de información. Ahora bien, conforme se ha proliferado el pentecostalismo en la comunidad, ha aumentado el rango de ocupaciones femeninas fuera de la unidad doméstica, como veremos en breve. De este modo, las bordadoras empezaron a distribuir su tiempo disponible en un abanico ocupacional más amplio que antes y se ha disminuido el tiempo para la labor artesanal.

Aún más impacto en el fracaso tuvo que las mujeres, al volver sus esposos de sus estancias migratorias y estando la familia completa, volvieron a asumir su responsabilidad de atender a la familia. Este fenómeno se extiende por el proceso de transición ausencia-presencia y se basa en la concepción de cómo se entrelazan la esfera pública y la esfera doméstica durante las diferentes estancias del circuito migratorio: estando ausente el esposo, la mujer sale de la casa. Pero cuando el migrante se encuentra físicamente presente, es quien se mueve en la esfera pública mientras que la esposa vuelve a la esfera doméstica.<sup>118</sup> Para fundamentar lo anterior, contemplemos el caso de doña Bernardina, su hija Alba y su cuñada María.<sup>119</sup>

María cuenta que su madre había participado desde el inicio en el proyecto de bordados. Dice que le gustó mucho la idea de juntarse con las vecinas a bordar y platicar y, a final de cuentas, todavía tener un comprador de sus artesanías. Según María, el proyecto inició justo en una época cuando su padre se encontró en Winchester, así que su madre con mucho entusiasmo asistió a la junta inaugural del proyecto. Después, llegó a ir tres o cuatro veces más de manera irregular, ya que también era la encargada de los adornos florales en el Templo de Alabanza y se juntaba con dos vecinas para orar a diario a las 11h de la mañana, ocupaciones que a veces interfirieron con los horarios del taller de bordados. Más aparte, algún tiempo después regresó el esposo a la comunidad, quien,

---

<sup>118</sup> Este fenómeno también lo notaron Loza Torres *et al.* para el caso de una comunidad en el sur del Estado de México, donde las mujeres coinciden en que el hombre asume el rol de jefe de hogar durante su estancia de presencia en el lugar de origen; Loza Torres *et al.* 2007: 40.

<sup>119</sup> La esposa de Félix.

en palabras de María “también tenía sus necesidades”. Algunas compañeras artesanas empezaron a reclamarle por falta de compromiso con el proyecto, así que pronto dejó de asistir.

Para María nunca ha sido importante unirse a un grupo de bordadoras, ya que, desde que se casó con Félix, ha estado muy involucrada con su vida de archipiélagos. El momento que Félix se fue por primera vez, María estableció una red temporal fuera de la unidad doméstica: forma parte de un círculo de lectura de textos religiosos con otras mujeres de su feligresía y le apoya a su madre —ya muy anciana— con el cargo de adornar el templo.<sup>120</sup> Desde el principio, Félix ha mandado las remesas con mucha responsabilidad, así que después de tres años abrieron la tiendita de ropa en la cabecera municipal, donde en las épocas de ausencia de Félix María atiende a la clientela de la región. Hay que subrayar que la tarea de María en la tienda se restringe exclusivamente a la venta. Todos aquellos cargos que tengan que ver con la planificación de estrategias de venta, la compra de productos e inversión de dinero, Félix los asume durante sus épocas de presencia.

De acuerdo con el ritmo migratorio de los hombres, María —igual que las demás esposas de migrantes— de manera muy natural se pasa de un rol al otro. Estando el esposo ausente, ella lo representa en la esfera pública conforme al marco de acción que rige las estructuras sociales en San Nicolás. Asimismo, aprovecha de esta época para establecer su red sociorreligiosa en la comunidad. Pero, con Félix presente, María vuelve a la casa y asume cargos y tareas exclusivamente domésticos. Ante la pregunta ignorante por parte de la antropóloga europea que si no le importa ceder la libertad que ha tenido en los meses anteriores, ella reacciona con cierta incompreensión.

En la percepción de las esposas de migrantes, volver a casa cuando regrese el esposo de su estancia migratoria no significa ninguna restricción de derechos o libertades. Todos los actores sociales de la comunidad saben que un hombre prestigioso es aquel que sabe ser un padre, esposo y jefe de hogar responsable y fiel. La estima que se le tiene al hombre, pues, repercute en la imagen que se le tiene a la esposa. Y como

---

<sup>120</sup> Véase también Robledo Hernández *et al* (2005).

la valía del esposo le favorece a la mujer, contribuye todo de su parte para apoyarlo en poder ejercer su papel en la esfera pública.

De tal manera, la vuelta a casa de María es una reacción lógica a la transición de la ausencia hacia la presencia del migrante. Dentro de la unidad doméstica pentecostal, el hombre aún es la autoridad máxima. La mujer fomenta la posición de su esposo dentro y fuera del hogar, porque las aspiraciones y prioridades de hombres y mujeres en hogares evangélicos tienden a coincidir; de esta manera, la distribución de roles dentro de él es consensual. Dentro de este “proyecto familia” que comparten los esposos, pues no puede haber fallas en la distribución de roles y responsabilidades. Si falla uno, fracasa el proyecto. Y el fracaso del proyecto significaría la pérdida de estima ante la comunidad, por un lado, pero, peor aún, al fracasar con el “proyecto familia” también se habría fracasado ante las prescripciones religiosas del discurso pentecostal. Esto, en su última consecuencia, implica perder la gracia de Dios lo cual, como imaginaremos fácilmente, no es opción para los pentecostales de San Nicolás.

Alba, por su parte, enfrenta una situación un poco diferente a la de María: se encuentra ahora en aquella época que María presencié nueve años atrás; ella está viviendo la primera estancia de ausencia del esposo, lo cual tiene muchas implicaciones para la joven pareja: en primer plano, está el reto económico que están enfrentando porque aún es muy pronto para saber si las remesas rinden para todos los planes que tienen o si van a tener que recurrir al apoyo paternal. Aparte, tendrán que comprobar ante la comunidad que están a la altura de cumplir con los respectivos roles prescritos por el sistema sociorreligioso. Alba vive con el bebé en casa de sus suegros donde ayuda a su suegra con la labor doméstica. La relación con los padres de su esposo es buena y de confianza, por lo cual ellos le dan mucha libertad. Sin embargo, Alba no sale muy frecuentemente de su esfera doméstica, salvo a las visitas a la madre u otras familiares o amigas, con las que se junta para bordar y platicar.

Esta manera de resguardo se debe un poco a que las mujeres pentecostales, igual que sus esposos, le confieren un valor muy grande a la esfera doméstica, puesto que ahí es donde la familia tiene su refugio, ahí se arraigan las tradiciones y costumbres, y en su aspecto físico se refleja el esfuerzo que la familia ha desempeñado para cumplir con la

ética de su religión. Alba quiere ser percibida como parte de una pareja pentecostal ejemplar, y, por ende, pone todo de su parte para partir de una base sólida, la cual sería la propia casa que quieren construir. En casa de los suegros está practicando aquellas tareas y estructuras domésticas que asumirán en el propio hogar y es donde aprende cómo manejarse con los recursos económicos previstos para ella y sus gastos: el dinero que manda Bryan queda así bajo el cuidado de su padre, quien mensualmente le da parte de las remesas a Alba, de acuerdo con lo que ha acordado con su hijo migrante.

Por otra parte, volvemos al argumento de la estima masculina que repercute en la manera cómo se percibe a la mujer. En una contemplación sobre los desafíos de mujeres abandonadas en una comunidad rural en el estado de Puebla, Fagetti razona que, mientras que el hombre pone a prueba su hombría como proveedor de dólares, la mujer demuestra ser una buena esposa guardándole las espaldas al marido en el radio de acción de la esfera doméstica (Fagetti, 2006: 130). Esta premisa es también válida para las mujeres pentecostales de San Nicolás y, de este modo, ellas perciben el hogar como un lugar de trabajo, mientras que para sus esposos debe ser un lugar de descanso donde pueden reposar y reunir fuerzas para la próxima estancia migratoria. Para Alba, es muy importante cumplir con estas expectativas por tres razones: primero, está preocupada por el estilo de vida que había llevado Bryan en su vida anterior, cuando —aparte de lo ya mencionado— también sufría de adicción al alcohol, cosa que ahora, en el discurso pentecostal, le queda estrictamente prohibido ante Dios, y a lo cual hasta el momento se ha ceñido. Sin embargo, a Alba le da miedo que pueda recaer en las dinámicas del pasado y, de tal manera, ya no poder mantener a ella y a su hijo. Por otro lado, está la inquietud roedora sobre la opinión del resto de la comunidad acerca del desempeño de ambos de ser buenos pentecostales, y por último, si falla Bryan, le falla a ella como compañera de vida, ya que —otra vez Fagetti— si cesa la llegada de remesas, el hombre ha fallado en cumplir su papel de proveedor y padre, pero, ante todo, de compañero (*op cit*: 125). Consecuentemente, en la lógica de Alba, ella también habrá fracasado en sus responsabilidades. Queda por ver de qué manera logra la joven pareja la incorporación en la obra migratoria dirigida por el entrelazamiento de ausencia y presencia y la consecuente transición de roles y responsabilidades.

Alba tiene un ejemplo a seguir, ya que su madre Bernardina, entretanto, se ha vuelto en una esposa pentecostal transnacional. Para ella, su creencia ha llegado a ser un pilar esencial y, durante las épocas de ausencia de Gaetano, se ha convertido en un miembro muy activo en su parroquia. Todos los días sale a predicar y “difundir la palabra de Dios”, se junta con las demás mujeres de la feligresía a leer textos religiosos y ayuda donde sea necesario en el templo. Destaca frecuentemente el lugar crucial que ocupa la religión en su vida, lo cual me hizo preguntar si ella ocupa algún puesto dentro de la congregación. Me miró con asombro cuando me contestó: “¿cómo crees que voy a tener yo un puesto en la iglesia? Yo no soy padre y al dinero no lo toco tampoco. Es sucio y siempre hay pleitos por él.” De manera muy natural, para Bernardina queda claro que el líder de la feligresía tiene que ser un hombre y que el gestor, el que maneja todos los ingresos y gastos de la parroquia, también tiene que ser hombre, ya que el dinero “es sucio” y no se maneja entre las mujeres pentecostales de San Nicolás. En un artículo sobre la religión y las dinámicas familiares en Chiapas, Gabriela Robledo y Jorge Luis Cruz aluden a que dentro de las congregaciones evangélicas los hombres siguen controlando los puestos de autoridad y representación, mientras que las mujeres ocupan secundarios, como el de mantener limpio el templo o dar instrucción religiosa a los niños, etcétera. Por otra parte, el grupo religioso proporcionará al hombre el soporte de una nueva red extensa donde encontrará apoyo entre los hermanos en otros lados (Robledo Hernández *et al*, 2005: 519). Las divisiones prácticas de trabajo en las iglesias reflejan así las estructuras de género que encontramos en las esferas domésticas durante las estancias de presencia de los migrantes.

Recordemos lo que se ha postulado en el marco teórico del presente trabajo sobre las masculinidades: desde el punto de vista biológico y en comparación con el sexo femenino, aquéllas ocultan de cualquier evidencia de género, por lo que es necesario establecer una categoría social para justificar la hombría. Esta categoría es tanto situacional como relacional, es decir, la masculinidad sólo se confirma en detrimento de la de los demás. Esto implica que conlleva esfuerzos para alcanzarla y riesgos para mantenerla.<sup>121</sup> Los migrantes transnacionales de San Nicolás logran establecer y

---

<sup>121</sup> Véase Guasch Andreu, 2008 y Pfefferkorn, 2003.

mantener tal categoría gracias a las prescripciones religiosas sobre la distribución de roles y responsabilidades entre los géneros. Pero ¿qué implica esto para sus esposas?

La dinámica del entrelazamiento de ausencia y presencia les confiere un radio de acción que les permite salir de sus hogares. No obstante, las mujeres de San Nicolás también son *outsiders within* en términos de bell hooks: durante la estancia migratoria de sus esposos ellas salen de sus casas y se incorporan a algunas esferas públicas en pos de representar al ausente y para retenerlo en la memoria comunitaria. Al cumplir con los compromisos de sus esposos, las mujeres legitiman la adscripción de los migrantes a su comunidad de origen (Fagetti, 2006: 123). Sin embargo, dentro del entrelazamiento de categorías religiosas, sociales y de género de dichas esferas públicas —las congregaciones pentecostales— se encuentran con las mismas estructuras que rigen las épocas de presencia de sus esposos. Están en medio de la interacción social a nivel público, pero nunca en una posición crucial de poder de decisión, ya que el discurso pentecostal<sup>122</sup> les confiere este privilegio a aquellos que ocupan el poder económico: los varones. Todos los gastos tanto en la esfera doméstica como en el ámbito parroquial y público están etiquetados para su respectivo uso y, de esta manera, las mujeres no son dueñas del dinero, y el poder de decisión reside en otro. El dinero es, pues, el factor de poder en las relaciones de género: el que lo controla, controla las decisiones dentro de la unidad doméstica y las esferas públicas. No obstante, el no tener autonomía económica y de decisión, que para muchos parecerá ser muy retrógrado y una violación de los derechos femeninos a la realización personal, para las mismas esposas de migrantes no es otra cosa que el cumplimiento con los roles que se les adscribe en el sistema de género de su comunidad y su religión a través de las diferentes estancias de la vida de archipiélagos. Es, pues, su contribución a la ejecución exitosa del “proyecto familia”.

En términos de Loza Torres y colegas, las esposas de migrantes pentecostales en San Nicolás pertenecen a la categoría<sup>123</sup> de mujeres que reciben remesas, pero no

---

<sup>122</sup> De igual manera que la concepción tradicional otomí que se ha descrito en el capítulo III.

<sup>123</sup> Los investigadores han determinado cuatro categorías de esposas de migrantes: 1: las que reciben remesas y aportan dinero con propio trabajo = alto grado de autonomía. 2: las que reciben remesas, pero no aportan a los ingresos del hogar. Tienen menos autonomía al tener que responder por el dinero ante terceras personas. 3: las que ya no reciben remesas y que aportan dinero al hogar. Ya han desarrollado estrategias femeninas para obtener ingresos propios. 4: Las que no reciben ni aportan. Dependen del Programa Oportunidades; Loza Torres *et al*, 2007: 44/45.

aportan a los ingresos del hogar, lo cual repercute en su grado de autonomía: no gozan de mucha autogestión, porque siempre tienen que responder por el dinero ante otros (2007: 45). De esta manera, podemos concluir que el pentecostalismo influye en la manera en que los creyentes abarcan el fin de las estancias migratorias. La forma de llevar a cabo la vida transnacional y distribuir los recursos económicos ha conducido a un nivel económico elevado, tanto en la comunidad como en las respectivas unidades domésticas: el dinero va a lo que va. No se gasta en fiestas, ni en alcohol u otros vicios, sino que se invierte directamente en el hogar y todo lo que le corresponde. De esta manera, las esposas de migrantes sí tienen más libertad de integrarse en la vida pública que otras mujeres no convertidas. Más aparte, conforme ha disminuido la adicción al alcohol entre los hombres pentecostales, también ha disminuido la violencia doméstica. Sin embargo, esta libertad no se puede igualar con el concepto de autonomía, porque — paradójicamente— la confortable situación económica y social no evoca ninguna necesidad de independizarse de las circunstancias y reacomodar el entrelazamiento de las diversas categorías sociales que rigen las dinámicas de poder. Veremos enseguida que esto no es ningún fenómeno general, ya que en San Pablo el Grande, la situación pinta muy diferente.

#### 5.4 San Pablo y el empoderamiento femenino a través de la ausencia

Se había establecido en el apartado 4.3.2 que la migración masculina en San Pablo el Grande es en la mayoría de los casos de no retorno. Ante las necesidades económicas los hombres sanpablenses prueban suerte en el país vecino. Debido a su estado de indocumentados, cada cruce de frontera del sur al norte implica un gran riesgo por lo cual no desafían el destino muy seguido. Surge, pues, una ruptura en las estructuras domésticas y un reacomodo en la percepción de las mujeres acerca de la imagen de los varones: la migración ha abierto un proceso de construcción en la relación con el otro y de definición de identidades sociales, como constata Faret (2010: 82). Este argumento vamos a llevarlo un poco más lejos, ya que nos daremos cuenta que, a través del respectivo tipo de ausencia, se redefinen las nociones acerca de los comportamientos

adecuados en la comunidad de origen. Igualmente, en San Pablo, la forma de la ausencia repercute en cómo se percibe la presencia.

Recordemos que en el marco teórico se hizo énfasis en el carácter relacional de la categoría del género, la cual se negocia y se manifiesta mediante las dinámicas sociales en la interacción cotidiana. Las relaciones de género no pueden ser jerarquías firmemente establecidas, ya que están sujetas a constantes negociaciones de socialización y de poder. Ahora, estas relaciones se transforman a partir de la migración y la subsecuente forma de ausencia entre los otomíes de San Pablo el Grande. De tal modo, pueden aparecer nuevos aspectos en las relaciones sociales de la comunidad de origen que permiten que las mujeres ocupen espacios de poder que antes no les pertenecían.

#### 5.4.1 Formas de ausencia y como se viven

La migración de no retorno provoca un estado de ausencia definitiva: no tan sólo de personas sino también de recursos económicos, modelos masculinos para la generación más joven, reaseguro de apoyo para las mujeres y sentimientos de compañerismo. En contraste con la percepción de los héroes ausentes de San Nicolás, en San Pablo el Grande, pues la ausencia al principio evoca sentimientos de nostalgia entre las mujeres, sobre todo entre las que apenas despidieron al marido. Por lo general, se encuentran en un estado de recién casadas, en una situación doméstica nueva y emocionante. Todavía no cesan estas emociones de experimentar la vida en pareja cuando el esposo ya se marcha hacia el Norte. La nostalgia que las mujeres sufren no es exclusivamente por la ausencia de la persona sino porque añoran el recuerdo de las circunstancias anteriores.

No obstante, entre la mayoría de las mujeres abandonadas, la nostalgia y el anhelo en poco tiempo se convierten en decepción, sarcasmo y frialdad emocional. Al darse cuenta que el marido no volverá, enfrentan una situación social complicada, ya que se encuentran en un estado similar al que ha descubierto Fagetti para el caso de las mujeres abandonadas en una comunidad rural en el estado de Puebla: “se sienten observadas, juzgadas, avergonzadas, atadas a estar en sus casas como buenas mujeres” (2006: 133).



A lo largo del tiempo, y aumentando la experiencia de la cotidianeidad de la ausencia, las esposas abandonadas de San Pablo han desarrollado estrategias de cómo enfrentar estas circunstancias. Una de ellas, y seguramente la más eficaz, fue la decisión de organizarse en talleres artesanales, como ya habíamos mencionado antes.

A pesar de las escaramuzas iniciales sobre quién iba a ser la representante oficial ante las autoridades entre las noventa mujeres que se inscribieron al proyecto de la CCDI en un principio, los talleres de bordados en San Pablo nunca se desaparecieron como pasó en San Nicolás. Al contrario, ante la situación de resentimientos de dolor y tristeza debido al abandono y la ausencia de hombres, recursos y oportunidades, las mujeres sanpablenses, a través de los talleres, han logrado a establecer una red femenina de apoyo y compañerismo. He aquí los testimonios de doña Cándida y dos de sus compañeras bordadoras sobre su situación de abandono y las estrategias y consecuencias que cada una ha llegado a reunir a lo largo de su historia de ausencia.

*Doña Cándida, 56 años*

Doña Candi encabeza uno de los tres talleres de San Pablo. Para ella es primordial que su taller sea un punto de contacto para las mujeres solas de la comunidad, ya que por experiencia sabe qué complicada puede llegar a ser la vida estando sola. Aquí, un resumen de su historia que me venía contando a lo largo de un sinfín de charlas formales e informales:

Candi es madre de cuatro hijos. La hija mayor vive con su familia en la Ciudad de México, y dos hijas y el único hijo varón están viviendo con ella en la casa que se construyó con las remesas que habían llegado de las primeras estancias migratorias de su marido Erasmo. Él falleció hace más o menos siete años en un accidente de trabajo en una obra en Royse, Texas. No obstante, Candi y sus hijos se han mantenido solos desde hace más que quince años; ahí Erasmo dejó de mandar remesas porque allá se juntó con alguien. De tal manera, su



*Doña Cándida en su taller.*

involucramiento emocional frente a la muerte de Erasmo no fue tan intensa como pudiera suponerse. Durante muchos años, Candi se sentía culpable por su falta de tristeza y dice

que se encerraba por un largo rato, ya que su frialdad emocional le daba vergüenza y no quería enfrentar a la gente:

*“Sabes, para mí fue como un alivio que se haya ido. Ya era yo libre. ¡Por fin! Pero ¿qué le iba a decir yo a la gente, a los parientes del señor? ‘Qué bueno que se murió’, o qué? No güerita, esto me parece muy feo...”*

Los sentimientos de culpa disminuyeron conforme pasó el tiempo y conforme los familiares de Erasmo volvieron a la cotidianidad de antes. Ahora, “el señor”, por lo que a Candi concierne, cayó en el olvido: ella ahora se entrega con toda su energía a sus hijos, su casa, y, sobre todo, su taller y sus compañeras: *“No tengo ni tiempo para recordar.”*

Desde 2008, cuando oficialmente se fundó el taller artesanal, Cándida y sus hijas se han mantenido únicamente de los bordados. La más chica de 17 años, Carolina, es todavía soltera y nunca se ha salido del hogar maternal. Ella ahora está asistiendo a la preparatoria en Tenango de Doria y tiene el sueño de estudiar en Pachuca. En las tardes, le ayuda a su madre con la labor artesanal y, de vez en cuando, la acompaña a la Ciudad de México donde dejan sus prendas en el mercado de la Ciudadela. Por medio de los bordados se han reunido los recursos para la carrera escolar de Carolina.

La hija de en medio, Elvia, de 21 años, se había salido del hogar a vivir en la casa de los suegros. Tiene una niña de dos años, la cual no conoce a su padre porque aquél hace año y medio la abandonó tras una llamada telefónica desde San Antonio, Texas. Desde aquel entonces, Elvia volvió al hogar con su bebé y participa en el taller buscando más fuentes de venta para las prendas:

*“Ninguna persona va a venir a preguntar ‘¿tú quieres vender o qué?’. Por eso tenemos que salir a buscar. Para las señoras a veces es difícil porque luego ni tienen para el pasaje siquiera para Tulancingo. Tons mi mamá me da para los pasajes y yo me voy. A Tulancingo, San Pablito, México, y así...”*

La hija mayor de Candi, Ana María, tiene 26 años y se casó seis años atrás con un chico de la comunidad que se la llevó a vivir a la Ciudad de México. Allá viven con sus dos hijos en las afueras al suroeste de la ciudad. Ana María sale por las mañanas a vender tamales y atole, y su marido tiene trabajo en una taquería grande. Su casa es el punto de llegada para las mujeres del taller que salen a vender sus prendas en la capital.

Aparte, Ana María funge como enlace de relaciones entre las bordadoras y los compradores.

El hijo varón de Candi es Esteban y tiene 24 años. Se había ido hacia Texas hace cinco años porque ésta era la única manera de la que él podía apoyar a la madre. Además, quería juntar dinero para asumir el cargo de la mayordomía de San Judas en un futuro: San Judas para la familia de Cándida es de suma importancia porque “cuando todo parece perdido, siempre está San Juditas a quién le puedes pedir ayuda”.<sup>124</sup> Esteban volvió recientemente a San Pablo, porque lo deportaron por carecer de documentación legal. Trabajaba en una fábrica de barniz, compartía casa con cinco compañeros, apartaba una parte de sus ingresos para la mayordomía y mandaba remesas con mucha regularidad: “Mandaba todos los meses, aunque sea unos 500 pesitos. No era mucho, pero nos hacía el paro”, comenta Cándida. Esteban es soltero y, desde que regresó a la comunidad, vive en la casa maternal y se encuentra en una constante búsqueda de ingresos económicos.

*Sofía, 37 años*

En el taller de doña Candi también participa Sofía, madre de Ania (13) y Andrés (16). Se casó a los 20 años y, poco tiempo después, el marido emprendió el viaje a Estados Unidos, como se acostumbra entre la mayoría de los varones, padres de familia jóvenes. Dejó a Sofía embarazada con Andrés en la casa de sus padres y en los primeros años se comunicaba con frecuencia y regularmente mandaba remesas,<sup>125</sup> hasta que — como suele ser asimismo muy común entre los hombres migrantes sanpablenses— se juntó con otra mujer. A partir de aquel momento, empeoró la situación de Sofía. Vivía un tiempo más en casa de sus suegros, donde el esposo seguía mandando dinero para sus hijos y para las cooperaciones de las fiestas de la comunidad. Pero el suegro celosamente cuidaba de este dinero y decidía si le daba algo a Sofía o no.

*“Los suegros aquí creen que tienen derecho sobre una.”*

---

<sup>124</sup> Doña Cándida.

<sup>125</sup> Aproximadamente 3,000 pesos mensuales.

Algún día llegó el marido a San Pablo para oficialmente terminar su relación con Sofía:

*“Me dio permiso de rehacer mi vida”.*

En este momento, los suegros ya no le aceptaron en su hogar y se mudó a la casa que venían construyendo con las remesas que mandaba su exesposo.

*“Ahí pasé un año de depresión, más o menos. Fíjate: me echaron de su casa, pero aun así no quieren aceptar que esté yo rehaciendo mi vida. Todavía se meten y opinan y así.”*

Hace poco culminó la situación cuando Sofía encontró a su hijo borracho y llorando en su cama:

*“Quería que yo le hablara a su papá para que volviera a San Pablo porque quería que viviéramos como familia.”*

Andrés es muy rebelde: ya no va a la escuela, se junta con gente dudosa y tiene planes de irse al Norte para alcanzar al padre. Sofía relaciona su rebeldía con la ausencia y la despreocupación del padre y a la autoridad patriarcal del abuelo, quien todavía intenta mantener el control sobre Sofía y sus hijos. Ahora, ella está desgarrada con sentimientos encontrados: por un lado, no quiere que Andrés se vaya porque:

*“Ya me sé el final de esta historia. Va a hacer infeliz a alguna muchacha. Es que es difícil cuando se vayan. Allá se olvidan de sus familias”.*

Pero, por otro lado, siempre tiene la preocupación económica: no le alcanzan sus ingresos, está endeudada con algunos compadres y:

*“Doña Candi ya me ha hecho muchos paros igual. Es que son dos [hijos] y a veces siento que no puedo con todos los gastos”.*

Sofía, en representación de la mayoría de las bordadoras del taller de Cándida, tiene la una respuesta muy decidida a mi pregunta acerca del deseo de volver a juntarse con alguien:

*“No. Me da miedo enamorarme. ¿Para qué? ¡Para que me vuelvan a dejar como hizo aquél!”*

Anaís es una de las pocas mujeres que se atrevió ir a Estados Unidos y, al parecer, tuvo unas malas experiencias allá en su matrimonio. Su esposo la golpeaba porque estaba celoso, pero según no tenía razón para estarlo. Regresó a México y, después de haber estado trabajando en una panadería en Querétaro durante unos meses, decidió volver a San Pablo, donde las bordadoras del taller de doña Cándida le brindaron una fuente económica para mantener a sus hijos y un soporte emocional para reasegurarse que no estaba sola. He aquí algunos fragmentos de nuestra charla:

[...]

D: ¿Cuántos hijos tienes?

A: Tres, dos niñas y un niño

D: ¿Ya has ido tu a los Estados Unidos?

A: Aja, una vez.

D: ¿A qué edad fuiste?

A: A los 19.

[...]

D: ¿Y tu esposo ya estaba allá?

A: Sí.

D: ¿Y por qué te regresaste a San Pablo?

A: Es que me regresé porque ya tuve muchos problemas con mi esposo.

D: ¿De qué tipo?

A: Me pegaba mucho porque era bien celoso.

[...]

D: ¿Él todavía está allá?

A: Sí, se quedó tres años más y cuando vino mi hija ya tenía dos años y medio. Estuvo aquí namás cuatro meses. Como también nos peleábamos mucho. Pero todavía llegó aquí.

D: ¿Y tú qué le dijiste cuando llegó aquí?

A: Nada porque cuando lo dejé dejamos las cosas bien claras y ya nos dimos otra oportunidad. Entonces vino después de poco tiempo para acá. [...] Pero tampoco la hicimos porque siempre nos peleábamos también. Nos seguíamos peleando y me seguía golpeando. A veces me encerraba abajo en mi casa, no me dejaba salir a la calle, no me dejaba asomarme a la ventana.

D: ¿Y eso?

A: Quién sabe, dice que según tenía yo tantos amantes.

D: Entonces se volvió a ir.

A: Sí, sí se volvió a ir.

D: ¿Y ya no va a regresar?

A: Quién sabe.

D: ¿Pero si regresa ya no va a regresar contigo?

A: No, yo ya no voy a regresar con él. Yo ya decidí porque en el 2006 se juntó con otra mujer. Estando allá dos años se juntó con otra mujer.

D: ¿De dónde es la otra?

A: De Guerrero. Sí se juntó con ella. Y yo ya le perdoné. Le rogué que regresara. Por mis hijos. Pero me mandó a volar. Ya en ese tiempo ya no me mandó dinero.

D: ¿Desde el 2006 ya no te manda dinero? ¿Ni para sus hijos?

A: No, ni para sus hijos.

D: Qué feo.

A: Sí, se juntó con otra mujer y yo le pedí que regresara por los niños. Pero me dijo que ya no me amaba, que ya había encontrado la felicidad. Que lo dejara libre y que él me dejaba libre para que yo pueda rehacer mi vida. Y en ese tiempo me pidió un divorcio.

D: ¿Estaban casados por el civil?

A: Seguimos casados.

D: ¿Por qué no le diste el divorcio?

A: No, no le di. Es que según la gente de aquí dice que si tu esposo te golpea y si de hecho tu esposo te traiciona varias veces que le debes perdonar y perdonar. Pero yo ya entendí que no, que no es así. Y ya decidí separarme definitivamente de él. Pero pues, todavía sigo casada con mi esposo porque si no nos divorciamos él les va a tener que dar la casa a sus hijos.

[...]

D: Pues qué fuerte, ¿no?

A: Pues no, porque ahorita gracias a Dios ya he salido afuera y he estado trabajando.

D: ¿En qué trabajas?

A: Al principio trabajé en una tortillería y me ganaba 1200 pesos a la semana y me fui lejos, a Querétaro.

D: ¿Cómo obtuviste ese trabajo?, ¿quién te dijo?

A: Es que algunas señoras me ayudaron, me consiguieron ese trabajo a media hora de Querétaro. Ahí estuve casi un año.

D: ¿Y por qué te regresaste?

A: Es que me regresé porque mis hijos siempre se quisieron venir para acá para ver a sus abuelitos. Y según cuando regresé ya me dijeron que ya me había ido de prostituta, que ya me había largado con hombres.

D: ¿Quién te dijo?

A: Mis cuñados, hermanos de mi esposo. Me dijeron “ya perdiste todo. Perdiste casa, ya la casa que tienes, ya la perdiste.”

[...]

D: ¿Y ahorita aquí vives y trabajas en San Pablo?

A: Pues sí, acá estoy, con doña Candi en el taller.

[...]

D: ¿No te juntaste con otra persona?

A: No.

D: ¿Por qué no?

A: Pues porque sigo casada.

D: ¿Y eso porque lo dice la gente, que no se hace esto?

A: Porque dice la gente si una mujer deja su marido que no, que le debe de perdonar todas las cosas y que debe estar con él a fuerzas. Es lo que pensaban mis familiares. Mi propia familia pensaba que iba yo a seguir con mi esposo. Pero ahorita gracias a Dios ya comprendieron.

D: ¿Aunque te golpeaba te dijeron que le tienes que perdonar?

A: Sí. Es que mi mamá cree en esas ideas antiguas que existían antes pero ahorita ya no. Ahorita una mujer es libre. Y nunca hay que soportar a una persona que te maltrata.

[...]

D: ¿Y si no estuvieras casada pensarías volver a juntarte con alguien?

A: No. No pienso en esas cosas.

D: ¿Por qué no?

A: No, no he pensado en eso. Ya tuve una experiencia bien fea en mi matrimonio y volver a pasar por todas esas cosas ya no.

D: ¿Y cómo te sientes? ¿Qué te parece tu vida ahora?

A: Pues me siento bien. Me siento liberada

[...]

D: Bueno Anaís, a ver: Si podrías escoger: ¿qué tipo de vida te gusta más, aparte de toda la violencia, digo? ¿El estilo de vida de allá en Estados Unidos o el de aquí?

A: La vida de aquí.

D: ¿Sí? ¿Porqué?

A: Es que aquí me siento muy libre y allá no. no me sentí bien allá. Acá sí. Estoy contenta acá.

[...]

Los tres testimonios son representativos para la gran mayoría de mujeres indígenas esposas de migrantes y revelan dos conclusiones: en primer plano, la ausencia masculina tiene un poder disruptor en la organización de las unidades domésticas en cuanto a estrategias económicas, dinámicas de poder y modelo de vida para las siguientes generaciones. En segunda, la manera de enfrentar y manejar la ausencia depende de la etapa de vida en la que se encuentran las mujeres. Lo que habían establecido Loza Torres y colegas<sup>126</sup> para el caso de una comunidad rural en el sur del Estado de México, también es válido para las mujeres sanpablenses: las mujeres jóvenes enfrentan una enorme división entre el modelo de vida que desean ante la situación de abandono y lo que las prescripciones sociales y morales de la comunidad les permiten. Anaís todavía se encuentra en plena etapa de desmantelamiento, Sofía está por encontrar cómo salir de la situación de control patriarcal, mientras que doña Cándida ya se liberó de los estigmas sociales prevaletentes y, de tal manera, logró restablecer su vida y reacomodar las estructuras domésticas y económicas en su hogar.

#### 5.4.2 Como la ausencia definitiva impacta en la distribución de roles y responsabilidades

La ausencia de hombres, recursos económicos y estabilidad social en San Pablo provocan que la mencionada espiral de ausencia rote cada vez más rápido. Si bien para el caso de San Nicolás hemos visto que gira siempre hacia la dirección de estar a la altura del preponderante modelo económico-religioso, se nota que en San Pablo el curso de la espiral gira en el sentido opuesto: la ausencia del varón, por un lado, y la ausencia de oportunidades económicas, por otro, pueden ocasionar un estado de extrema pobreza entre los hogares que carecen de jefe de familia tradicional. De tal manera, entre los hijos varones nace la voluntad de migrar también. Esto puede tener dos diferentes causas: quieren contribuir de su parte, porque sienten la desesperación de la madre, como fue el motivo de Esteban, el hijo de Cándida. O, más bien, como es el caso de Andrés, hijo de Sofía, por un sentimiento de desarraigo y anhelo de un fijo modelo de roles que ellos puedan seguir. La representación tradicional acerca de la distribución de roles y responsabilidades está tan fuertemente arraigada en la concepción de los hombres

---

<sup>126</sup> Loza Torres *et al*, 2007: 54.

jóvenes, que, para muchos de ellos, es una obligación, pero también representa un ascenso social asumir el rol del jefe de hogar, ya que aquél es quien maneja la economía de la unidad doméstica y consecuentemente es el detentor de poder. De tal manera, la decisión de migrar es una consecuencia lógica, pero, en muchos casos, provoca, como bien dice Sofía, otro hogar descompuesto con una madre de familia abandonada que tiene que enfrentar una situación que parece ser sin salida.

Para muchas mujeres esto conlleva un alto nivel de estrés emocional porque a menudo no saben cómo salir de su dilema sin miedos económicos o culpas morales. Sofía, ante la angustia de no cubrir todos sus gastos, no desecha la opción de cederle a su hijo el deseo de ir al Norte porque, de esta manera, se espera otra fuente de ingresos al hogar, aunque ya sabe que este proyecto, igual que todos los demás, está destinado a fracasar. Anaís, por su parte, al intentar buscar una fuente de ingresos saliendo de la comunidad, igual que los hombres, se vio enfrentada al acoso y la estigmatización que surgieron a partir de las concepciones tradicionales acerca de cuáles son las responsabilidades de los varones y cómo deben encajar las mujeres. La comunidad en general, y la familia política en especial, a menudo siguen ejerciendo un poder emocional sobre las mujeres abandonadas de pocos años de matrimonio, lo cual las confronta con un dilema entre la moral comunitaria, por un lado, y la obligación de asumir el rol de proveedora económica, por otro. No pueden salir tan fácilmente del marco de referencia que establece los respectivos roles de género, la familia política considera tener el privilegio de decidir sobre sus vidas y juzgarlas, y, al sobrepasar algún límite, se les estigmatiza de ser impuras, atrevidas, etcétera. Cuando salen de la comunidad, muy probablemente tienen que enfrentar la sospecha de infidelidad sexual ante el esposo, aunque éste puede haber estado ausente desde hace años. Sobre todo las generaciones mayores comparten una moral que condena a las mujeres,<sup>127</sup> pero no cuestiona el comportamiento de los hombres (Fagetti, 2006: 132); al contrario, al parecer es considerado una prerrogativa masculina sostener relaciones conyugales fuera de la comunidad de origen, como lo demuestra la historia de Anaís.

---

<sup>127</sup> En cuanto a la planificación familiar,, por ejemplo, los hombres migrantes a menudo le prohíben a sus esposas el uso de métodos conceptivos porque la fertilidad femenina para ellos es una medida muy útil de darse cuenta de su fidelidad, un concepto que para ellos no aplica.



Esto nos retorna al concepto de las masculinidades: de acuerdo con Guasch Andreu, “ser hombre es parecerlo” (2008: 49). Al igual que en San Nicolás, el varón se mueve tradicionalmente en la esfera pública, es el proveedor económico de la unidad doméstica y consecuentemente el detentor de poder dentro de ella. Si ahora de repente los hombres ya no pueden asegurar el bienestar económico de la familia, carecen de la categoría principal de virilidad y tienen que comprobar su hombría de otra manera. El jugar la carta de la superioridad física es un intento desolador de evitar el derrumbamiento de su posición dentro de la comunidad de origen. Ante el sinfín de historias de abandono, ausencia y descuido, la imagen de los hombres se ha deteriorado considerablemente. Las masculinidades ya no se logran establecer bien en San Pablo el Grande. Los hombres anhelan una representación idealizada y se estiran para alcanzar el perfil perfecto de hombría, pero, al fallar como proveedor de familia, su percepción entre la población femenina de la comunidad de origen va de mal en peor. Ni Sofía, ni Anaís, ni Cándida, ni muchas mujeres más sienten la necesidad de volver a juntarse con algún hombre debido a las malas experiencias que han vivido.

El rechazo femenino con el que se ven confrontados los hombres migrantes redonda en una situación de no-pertenencia: debido a su estado de clandestinidad en los lugares de destino nunca pertenecen en un 100% a la sociedad receptora. Ya habíamos dicho que para los migrantes de San Nicolás esto no representa ningún obstáculo porque pertenecen en otro contexto social. Los migrantes de San Pablo por la forma definitiva de su ausencia, tampoco pertenecen totalmente a la comunidad de origen. Esto arroja como consecuencia que ellos son *outsiders within* tanto en el allá como en el acá. Para no perder los lazos con la comunidad por completo, algunos intentan compensarlo con cooperaciones para las fiestas religiosas, ya que la feligresía católica también tiene un poder identificador bastante grande. Algunos, como Esteban, optan por tomar el cargo de alguna mayordomía para reasegurar su pertenencia a la comunidad de origen, o para garantizar el apoyo divino donde las capacidades humanas están por fracasar. Sin embargo, el monto que se envía a la comunidad hace falta a su vez en la unidad doméstica, lo cual, por su parte, hace aún más notoria la necesidad femenina de asumir el rol de jefa de hogar.

La jefatura de hogar femenina conlleva muchos conflictos sociales para las mujeres debido a las concepciones sociales de su entorno que las restringen a la labor doméstica<sup>128</sup> sin poder de tomar decisiones ya que la mayor parte de las estrategias socioeconómicas ha sido diseñada principalmente por varones. Ellos tradicionalmente decidirían sobre la distribución y los gastos de los ingresos, y “tienden a victimizar al género femenino en una relación de oposiciones binarias que acentúan las desigualdades entre los géneros”,<sup>129</sup> como constatan Loza Torres y colegas. No podemos consensuar este argumento por completo, ya que quedó establecido en el primer capítulo que en las dinámicas de las estructuras de poder hay pocas víctimas puras y pocos opresores puros: ante la situación de ausencias múltiples las mujeres sanpablenses han desarrollado estrategias económicas alternativas, que a su vez les brindan fuertes redes de apoyo mutuo.

Al socaire de estas redes, la vigilancia patriarcal pierde su carácter omnipresente y las mujeres abandonadas adquieren mayores grados de autonomía. Algunas rompen con los estereotipos de la moralidad patriarcal e intentan reconstruir sus vidas:<sup>130</sup> Sofía se salió de la casa de los suegros y ahora es capaz de mantener su propio hogar. Anaís, a pesar de la opresión familiar que sufría, ha llegado a la conclusión que “ahorita una mujer es libre. Y nunca hay que soportar a una persona que te maltrata”. El autorreconocimiento de sus capacidades y habilidades para salir adelante les permite desarrollar la autonomía que antes no tenían (Loza Torres *et al*, 2007: 49): doña Candi, a través de su desempeño individual, fue capaz de mantener a su hija menor en la escuela y va a mandarla a estudiar una carrera universitaria cuando la muchacha acabe la preparatoria, cosa que en las circunstancias es singular en San Pablo y es expresión por excelencia de cómo se modifican las nociones acerca de educación, moral y ética.

El ejemplo del taller de Cándida nos enseña que se reconoce la importancia de las tareas femeninas respecto del mantenimiento y la transmisión de valores tradicionales como resguardo de la persistencia del grupo entero. Los bordados tenangos tienen un

---

<sup>128</sup> Recordemos lo que se ha escrito al inicio del presente capítulo sobre la tradicional división sexual de trabajo, la cual establece que las mujeres no labren la tierra, sino que ejecutan las todas las tareas del hogar como complementación del rol masculino que tiene su radio de acción en la esfera pública.

<sup>129</sup> Loza Torres *et al*, 2007: 37.

<sup>130</sup> Véase también Marroni, 2006.

alto valor cultural y un gran potencial identificador étnico para los otomíes serranos. Su elaboración nunca tiene un mero fin económico, sino que representa siempre también la difusión de la tradición local. El hecho de que las manualidades recaen en el abanico de tareas netamente femeninas y que a base de esto se tienen que mantener familias enteras, por un lado, representa una doble carga para las mujeres abandonadas. Pero, por otra parte, les confiere un aumento de autoridad y autonomía, ya que, cumpliendo con su rol de transmisoras de tradiciones y ejerciendo un trabajo que corresponde a las prescripciones de género, las bordadoras del taller de Candi se han convertido en las verdaderas jefas de sus hogares —reconocidas, como es el caso de Esteban y sus hermanas— por la familia entera.

Cuando las mujeres son generadoras de ingresos, son detentoras de poder dentro de su unidad doméstica y obtienen un alto grado de autoridad en la comunidad, ya que durante la última década la venta de bordados tenangos se ha convertido en una mayor fuente económica a nivel comunitario: el que maneja el dinero también tiene derecho de opinión y poder de decisión en la esfera pública. Y, aunque las estructuras políticas tradicionales de San Pablo todavía omiten la participación de mujeres, las dinámicas comunitarias ya se encuentran bajo una considerable influencia femenina en cuanto al establecimiento de pautas morales, educación de las siguientes generaciones y estrategias económicas.<sup>131</sup> El tipo de ausencia del hombre repercute en la manera cómo se percibe a la mujer presente en la comunidad: el aprecio social de las mujeres aquí se gradúa a través de su desempeño individual ante la situación de abandono, y no depende del desempeño del ausente, como lo hemos visto para el caso de San Nicolás.

Sin embargo, esta autoridad femenina se encuentra constantemente amenazada porque el mantenimiento del hogar depende de la oferta en los mercados laborales a nivel regional, nacional e internacional, los cuales, a menudo, desfavorecen el monto de sus ingresos. Doña Cándida ha convertido la ausencia masculina en un empoderamiento femenino dentro de su comunidad. Con su taller ha abierto una alternativa económica que se basa en una labor netamente femenina y su proyecto ahora está manteniendo

---

<sup>131</sup> Las mujeres abandonadas de San Pablo de acuerdo con Loza Torres y colegas se categorizan del tipo 3 (véase nota de pie en el capítulo anterior): han dejado de recibir remesas y aportan dinero al hogar. Esto les confiere un alto grado de autonomía.

una gran parte de los habitantes de San Pablo el Grande. No obstante hay que destacar que las mujeres del taller y la comunidad entera siguen siendo dependientes de dinámicas económicas de un sistema más grande<sup>132</sup> que el suyo. Éste tiende a explotar la mano de obra de las bordadoras mujeres abandonadas, madres solteras e indígenas,<sup>133</sup> y, de tal manera, el monto de ingresos siempre es muy volátil. En tiempos malos, las familias con jefatura de hogar femenina, el taller, y la comunidad entera llegan a resentir las consecuencias de la explotación, lo cual conduce a un nivel económico comunitario cada vez más desfavorable. Como consecuencia, los hombres salen del pueblo para buscar otras fuentes de ingresos, y, de tal manera, la espiral de ausencia nunca cesa a rotar, y las negociaciones sobre la redistribución de roles y responsabilidades<sup>134</sup> en la comunidad de San Pablo siguen en pie. Cerramos, pues, haciendo referencia al argumento inicial de esta tesis: las relaciones de género no son una mera oposición binaria con una jerarquía firmemente establecida sino que las relaciones entre hombres y mujeres son un constructo frágil e híbrido que se redefine y se reacomoda constantemente a través de la influencia del entrelazamiento de las categorías de género, clase y etnia.

---

<sup>132</sup> Clase.

<sup>133</sup> Etnia.

<sup>134</sup> Género.

## Conclusiones

El objetivo de este trabajo comparativo sobre dos comunidades otomíes del municipio de Tenango de Doria era analizar de qué manera la ausencia masculina que se debe a la migración internacional y nacional, impacta en las relaciones de género, definidas como parte de un conjunto de relaciones de poder, y cuál es el papel de las respectivas adscripciones religiosas dentro del proceso migratorio y sus consecuencias en las comunidades de origen.

\*\*\*\*\*

Para ello, en un primer paso quería hacer hincapie en el hecho de que el concepto del género no es un universalismo unilateral que presupone un detentor de poder (tradicionalmente el sexo masculino) por un lado y un ser oprimido (consecuentemente el sexo femenino) por el otro. Más bien, me era importante enfatizar el valor de los estudios de las relaciones, ya que un individuo asume diferentes roles en distintos contextos sociales – los cuales dependen de la dinámica de sus respectivas relaciones: de esta manera, el concepto del género se entrelaza con la clase social y la procedencia étnica de un individuo, y en su conjunto, las tres categorías constituyen el marco de referencia para el establecimiento de las relaciones de poder.

Los cambios en la estructura de las relaciones sociales corresponden a modificaciones en las representaciones de poder. Sin embargo, la dirección del cambio no necesariamente se expresa en un solo sentido. No se puede asumir que, en diferentes contextos culturales, la representación del poder siempre se percibe de igual manera entre opresores y oprimidos. Por lo tanto, quería abarcar el fenómeno de las relaciones de género desde un lente relacional con un enfoque histórico y local: para entender cualquier situación actual siempre es necesario situarla en su respectivo contexto histórico. Por otro lado, es importante deconstruir las jerarquías establecidas en los discursos tradicionales sobre el género, ya que lo étnico y la pertenencia social son esenciales en el proceso de entender las condiciones de género.

De esta manera, traté de establecer un marco teórico que se aleje un poco del discurso patriarcal sobre las relaciones de poder y las concepciones de género a favor de un enfoque posicional: dependiendo de la posición momentánea de un actor social, se relativizan las relaciones y dinámicas con los demás actores dentro de sus múltiples redes de acción. El enfoque posicional ayuda en la deconstrucción de categorías establecidas, hace hincapié en el entrelazamiento de las categorías de género, clase y etnia, y sirve como base para las teorías del feminismo “local” que sostiene un enfoque más holístico y enfatiza el argumento relacional: se trata de reconocer la pluralidad de los contextos locales e históricos en los que todo actor social construye su identidad de género y percibe las relaciones de desigualdad y poder. Esto nos aleja del discurso binario entre hombres opresores y mujeres oprimidas y nos lleva a la conclusión que en un estudio de género siempre hay que tomar en cuenta tanto feminidades como masculinidades, más aparte de las categorías de pertenencia social y étnica. De tal manera, el reto de este proyecto no ha sido levantar una demanda en favor de los derechos femeninos ante la ausencia masculina, sino entender la relación entre hombres, mujeres y su comunidad bajo ciertas influencias externas.

\*\*\*\*\*

Para hacer justicia al enfoque posicional, hice un pequeño resumen sobre el papel de San Nicolás y San Pablo el Grande en la historia del estado de Hidalgo desde la época prehispánica hasta el tardío siglo XX. Me era importante repasar aquellos acontecimientos históricos que han conducido a las circunstancias sociales actuales, porque, de acuerdo con Rita Segato, “un pueblo es el proyecto de ser una historia” (2013: 76).

Desde la época prehispánica, la región entre Tenango de Doria y San Bartolo Tutotepec ha sido bastante pluriétnica y la vida de los pobladores se basaba en un fuerte intercambio cultural y económico a base de autosuficiencia que se derivó de múltiples movimientos migratorios de los grupos asentados en la región. Después de la Conquista, los otomíes serranos se vieron obligados a someterse a la explotación económica por parte de los hacendados quienes los trasladaron a los reales de minas en Pachuca y Real del Monte, donde, para retenerlos como peones, se estableció un método de paga y

endeudamiento. Encontramos pues, las mismas estructuras de explotación económica en un sistema precapitalista a costo de la agricultura ya en el siglo XVII y vemos cómo por influencia ajena, desde la época postcortesiana los otomíes serranos siempre se han visto obligados a buscar alternativas económicas de sobrevivencia.

El siglo XX se puede considerar el más importante para las regiones rurales de la República. En ninguna época anterior había tantos cambios y rupturas entre la población campesina. Las luchas políticas del último siglo han sido cruciales para la situación actual en el campo, también fueron decisivas para la vida cotidiana en la Sierra Otomí-Tepehua. Durante la primera mitad del siglo pasado las comunidades de San Nicolás y San Pablo el Grande eran los centros económicos más importantes de la región, porque ahí vivían los caciques más poderosos. Sin embargo, aquellas comunidades que a lo largo de muchos siglos se consideraban hermanas, empezaron a distanciarse y en pocas décadas se estableció una fuerte competencia política y religiosa entre ambas, provocada por el arribo del pentecostalismo a San Nicolás en el año 1954. A partir de aquel momento, las historias y los contextos sociales y económicos en las dos comunidades se dividieron.

\*\*\*\*\*

Ya con el conocimiento de los acontecimientos históricos que han llevado a la situación actual en las comunidades de San Pablo el Grande y San Nicolás, y con el fin de posicionar las preguntas de investigación en un contexto local, era importante dar una visión conjunta sobre aquella situación que ha llevado a la considerable emigración masculina. Se elaboró sobre las estrategias económicas, la organización social y las pautas religiosas que se están practicando en ambas comunidades.

Para el caso de San Nicolás se puede constatar que el sistema económico y la organización social se caracterizan por un fuerte patriarcado. De acuerdo con los tradicionales Usos y Costumbres, la vida cotidiana se divide en la esfera pública, donde se maneja el dinero y se toman todas las decisiones cruciales para la subsistencia de la comunidad entera, y en la esfera doméstica donde se resguardan las tradiciones, se crían los hijos y se brinda un ancla para la familia nuclear. El detentor del poder de decisión de la esfera doméstica es aquella persona que maneje el dinero, es decir el varón. Tanto la noción indígena como la religión pentecostal prescriben que la participación en la vida

pública no corresponde a las tareas femeninas, las cuales de acuerdo con ambas cosmovisiones se deben restringir a la esfera doméstica, es decir a la crianza de los hijos, la labor doméstica y la elaboración de la artesanía tradicional de la región: los bordados tenangos.

El arribo del pentecostalismo en el año 1954 tuvo un considerable impacto cultural y económico en la comunidad. Por un lado, conllevó la decadencia de las costumbres tradicionales en el discurso oficial. Tradicionalmente, los otomíes siempre han estado muy unidos a la naturaleza que los rodea. Su mito de origen refleja la devoción que tienen a los cerros, donde vivían los Antiguas y donde se creó todo. Por ende, el discurso religioso gira completamente al rededor de la naturaleza, las fuentes de agua y los cerros que rodean a la gente. El pentecostalismo acabó con aquellos ritos tradicionales y el ejercicio de la ritualidad tradicional se movió a la clandestinidad a favor de la liturgia pentecostal. Por otro lado, la ética protestante acerca de la acumulación de capital económico como expresión de una vida austera y trabajadora de los creyentes ha conducido a un crecimiento en la potencia económica de la comunidad: a pesar de que los pentecostales también llevan ofrendas monetarias a sus cultos, aquellas prestaciones y cooperaciones consideradas como obligación moral en el discurso católico se omiten en el pentecostalismo a favor de ahorros para la familia nuclear. Asimismo, como también sobra el gasto en alcohol y otros lujos mal vistos por el discurso evangélico, el nivel de violencia familiar en San Nicolás ha bajado considerablemente gracias a la llegada de esta religión evangélica.

En San Pablo el Grande, el pentecostalismo nunca logró calar de tal manera como fue el caso para San Nicolás. Consecuentemente, la organización social y las pautas religiosas en esta comunidad todavía se rigen de acuerdo con las costumbres tradicionales. Al igual que en San Nicolás, la división sexual de trabajo tradicionalmente le confiere el ámbito público, donde se maneja el dinero y se toman las decisiones, al hombre, mientras que el radio de operación de la mujer se restringe a la esfera doméstica, donde se cría a los hijos, se elaboran los bordados tenangos y se conservan las tradiciones. Sin embargo, hay que hacer hincapie en el hecho de que aquí, por influencia foránea, muchas personas tratan de negar sus raíces indígenas y se orientan más hacia la sociedad mestiza en cuanto a las estrategias económicas. Los pobladores



sanpablenses percatan el bienestar económico de la comunidad vecina y consecuentemente, han optado por el abandono de la labor agrícola a favor del comercio y la migración nacional e internacional como mayores fuentes de ingresos.

Otra fuente de ingresos significativa ha surgido en la década de los 2000 y se basa en la labor del bordado: la CCDI de Tenango de Doria instituyó un proyecto de talleres para el fomento de la artesanía tradicional de la región, el cual en un inicio nunca logró establecerse bien. A pesar del fracaso de proyecto institucional, las bordadoras sanpablenses nunca dejaron de atribuirle importancia a la artesanía y su significado, y de esta manera se venían estableciendo cuatro talleres de bordados en la comunidad. Los bordados, siendo una labor netamente femenina, representan una importante fuente de ingresos en San Pablo y han contribuido a cierto cambio en la noción acerca de la división sexual de trabajo: el dominio económico ya no reposa exclusivamente en la población varonil.

Una mayor parte de los ingresos domésticos en San Pablo se gasta en el sistema religioso de la comunidad, ya que aquí los Usos y Costumbres tradicionales y las fiestas católicas requieren de la cooperación de todos los feligreses. Al contrario que en la noción pentecostal, el sincretismo sanpablense confiere un estado de buen creyente a aquella persona que contribuya en las fiestas patronales, que apoye a familiares y compadres necesitados, y que en algún momento asuma el cargo de alguna mayordomía. La contribución económica al sistema religioso les asegura a los pobladores de San Pablo un lugar estable dentro de la red religiosa el cual en este caso particular resulta ser de mayor importancia ante la situación económica precaria de muchos hogares de la comunidad: al contribuir consolidan su derecho a recibir en situaciones de precariedad económica o desarraigo cultural – causado por ejemplo por la situación migratoria.

\*\*\*\*\*

Teniendo una visión conjunta acerca del proceso histórico y la situación actual en las dos comunidades bajo consideración, ya me era posible acercarme al fenómeno de la migración y los impactos que tiene en ambos pueblos. Puesto que establecí las dinámicas migratorias como factores fundamentales en la modificación o no-modificación de las relaciones de género en las comunidades de origen, era necesario identificar las

diferencias y similitudes en los procesos migratorios tanto en San Nicolás como en San Pablo el Grande respecto a las formas y la duración de la migración internacional: ¿se presenta la ausencia masculina como un circuito migratorio transnacional, o hablamos, más bien, de un éxodo masculino de no retorno? Además, quería conocer los objetivos simbólicos asumidos por los hombres otomíes durante sus estancias migratorias y cuál es el papel que desempeña su respectiva pertenencia religiosa en este contexto. Para responder estas preguntas me basé en las teorías del transnacionalismo y el estudio de las diferentes formas de capital social que ayudan a establecer redes sociales en los lugares de origen – o no. Su enfoque deconstructivista sobre las relaciones de poder en los lugares receptores y los de origen se me hacía de gran utilidad analítica.

\*\*\*\*\*

En la Sierra Otomí-Tepéhua generalmente se encuentran dos tipos de migración: la migración rural-urbana de mano de obra y la migración internacional a los Estados Unidos. Mientras que la migración rural-urbana llega a ser de ambos géneros, la migración internacional es casi exclusivamente varonil. Ahora bien, la migración al país vecino se distingue entre el traslado legal y el cruce de frontera ilegal. En San Nicolás, el movimiento migratorio es de índole transnacional, mientras que los pobladores de San Pablo se llegan a desplazar a las metrópolis nacionales tanto como a los Estados Unidos.

En San Nicolás, el arribo del pentecostalismo tuvo un impacto positivo en la voluntad de migrar entre los hombres sannicolasenses. Ya que los primeros misionarios de esta religión fueron norteamericanos, representantes del Instituto Lingüístico de Verano, desde la década de los 1950 se han logrado establecer redes transnacionales hacia los Estados Unidos, las cuales han sido de gran utilidad para los primeros migrantes de esta comunidad en cuanto a la legalización de sus documentos migratorios en el contexto de la ley IRCA. De esta manera, la religión pentecostal facilitó el establecimiento de un circuito migratorio transnacional en el sentido clásico de Roger Rouse (1990), el cual, a su vez, también contribuye a la estabilidad económica de San Nicolás, ya que la mayoría de los ingresos comunitarios proviene de las remesas internacionales. Más aparte, la noción económica de las religiones protestantes presupone actuaciones

heterogéneas entre los creyentes quienes para cumplir con las prescripciones de su religión se mueven en varios ámbitos sociales. Esto facilita el establecimiento de *bonding social capital*, capital social capaz de puntear: de crear lazos y vínculos hacia otras redes sociales fuera de la propia (Putnam, 2000).

Aunque hay que enfatizar que los hombres de San Nicolás NO se incorporaron a los circuitos migratorios transnacionales porque ya eran pentecostales, la ética protestante contribuyó de manera impactante en su voluntad de migrar. El cumplimiento con las normas religiosas crea un proceso social en el que los logros del migrante en el exterior se transfieren al lugar de origen. Dentro de las fronteras de aquél, estos logros obtienen sentido porque son apreciados y reconocidos. En este sentido, la posición social del migrante del otro lado de la frontera repercute en su posición personal y en la de su familia en el lugar de origen. Consecuentemente, los migrantes pentecostales de San Nicolás consideran su estancia migratoria como un medio para cumplir con las prescripciones religiosas en la comunidad de origen y de esta manera, su migración siempre será de retorno.

La historia de la migración en San Pablo el Grande pinta un poco diferente: aquí los hombres empezaron a establecer rutas migratorias rural-urbanas hacia las ciudades cercanas y la capital del país. Sin embargo, el Tratado de Libre Comercio (TLC) hizo que se redujeran los sueldos nacionales a nivel básico de la cadena laboral. Las cuentas de los migrantes rural-urbanos ya no rindieron para cubrir los gastos que se confieren al hogar, como las cooperaciones para el sistema festivo-agrícola. De esta manera se vieron obligados a emprender el camino migratorio hacia los Estados Unidos. Puesto que los hombres sanpablenses emprendieron la migración internacional apenas en la década de los 1980, no pudieron gozar de la ley IRCA que legalizara su estancia en el lugar receptor. De esta manera, la migración hacia los Estados Unidos se lleva a cabo de manera ilegal. Consecuentemente, el establecimiento de circuitos migratorios transnacionales se dificulta ya que en la mayoría de los casos, después de un tiempo, la estancia migratoria de los hombres de San Pablo es de no retorno, porque cada cruce de frontera de sur a norte representa un considerable peligro.

A causa de la forma indocumentada de su estancia laboral, los migrantes de San Pablo carecen de la posibilidad de “saber circular” en la sociedad receptora, y el establecer y mantener los enlaces con la comunidad de origen les cuesta mucho más trabajo que a los de San Nicolás. Como resultado, ellos se encuentran en una situación de doble ausencia en términos de Sayad (1999): ya no son de aquí, ni pertenecen al allá. Para superar esta situación de no pertenencia, muchos migrantes sanpablenses se incorporan en el ciclo de cooperaciones para las fiestas religiosas de su comunidad de origen. Ahora bien, al contrario que el pentecostalismo, la Iglesia Católica impide el crecimiento económico de sus fieles. Su discurso económico se basa exclusivamente en estructuras asimétricas de poder. En este sentido, el orden jerárquico en los grupos católicos promueve *bonding social capital*, el cual acoge a sus miembros y les brinda una poderosa fuente identitaria que los favorece frente a personas ajenas a esta red social. Consecuentemente, los migrantes sanpablenses cooperan con grandes cantidades de dinero para seguir manteniendo el vínculo con el terruño. De esta manera, el quedar bien con la comunidad llega a tener mayor importancia que el afán de mantener los lazos con la propia familia. La comunidad tiene la capacidad de procurar las herramientas para no quedar desarraigado en la situación migratoria, la familia no. La situación de ausencia de hombres y de remesas, ha llevado a una fuerte desintegración familiar en San Pablo y por ende, las relaciones sociales dentro de la comunidad de origen están sometidas a considerables modificaciones y cambios.

\*\*\*\*\*

Teniendo el conocimiento acerca de los tipos y las motivaciones migratorios, ya se pudo elaborar sobre la reorganización de las unidades domésticas ante la ausencia masculina, la cual se define como concepto catalizador para todo trastorno social en ambas comunidades. ¿De qué manera se representan las posibles modificaciones en San Nicolás y San Pablo el Grande y por qué?

La manera cómo se reacomodan las relaciones de género en las unidades domésticas y cómo impactan estos nuevos constructos en el sistema socioeconómico depende mucho del entrelazamiento de la ausencia con la presencia. En un sentido clásico, la distribución sexual de trabajo en un hogar otomí presupone que el varón sea

el jefe de familia. La forma de comprobar la pertenencia al grupo de varones jefes de hogar depende del conjunto de las relaciones de género, clase y etnia prevaleciente en su respectiva red social. Entre los otomíes tenanguenses la virilidad se mide de acuerdo con el desempeño de cada hombre como proveedor y cuidador de su familia. De esta manera, la ausencia masculina provocada por la necesidad de migrar se contempla como un factor necesario para el cumplimiento con las prescripciones genéricas.

Lo ausente no se puede determinar exclusivamente por el concepto del “faltar”, sino que debe ser definido a través de la forma cómo se experimenta, se vive y negocia la ausencia de alguien o algo. Tampoco la ausencia es finita o definitiva. Siempre se caracteriza por su poder de transformación, reaparición o retorno. Es, por tanto, productiva e impacta en la vida de las personas como lo hace la presencia, lo materialmente real. La ausencia está entrelazada con la presencia de la misma manera que lo son el género, la etnia y la clase. De esta manera, las relaciones sociales se efectúan no solamente alrededor de lo presente, sino más bien en torno a la presencia de lo que está ausente. En las comunidades de San Pablo el Grande y San Nicolás, el abanico de cómo connotar la ausencia de los migrantes es muy ancho: entre “mártires económicos” y “traidores culturales” existe un sinfín de nociones de cómo hablar de los ausentes.

En este trabajo hice referencia a tres diferentes tipos de ausencia de acuerdo con Bille y colegas (2010): está por un lado la ausencia que causa nostalgia y anhelo. Este tipo de ausencia a menudo se convierte en ausencia agresiva, sobre todo ante la comprensión de que el anhelo se convirtió en abandono definitivo. Y por último se define la ausencia heroica como un acto altruista hacia los presentes. Mientras que esta última se expresa a través de cierta pasividad entre los presentes, los dos tipos primeros llegan a ser muy productivos.

Para el caso de San Nicolás, se concluyó que la ausencia masculina se debe a, y se relaciona con, las creencias religiosas. El acto de migrar y la consecuente ausencia del padre de familia forman parte de un modelo religioso-económico que rige las estructuras domésticas: los pentecostales consideran al matrimonio a un proyecto común entre hombres y mujeres: a través de la construcción de una sólida y estable unidad

doméstica, se aseguran un estatus de ser cristianos ejemplares. Por ende, la esfera doméstica para ellos siempre es de más importancia que el ámbito público: todas las actividades económicas de los migrantes pentecostales están alineadas hacia el objetivo del proyecto familia. Ellos utilizan su capacidad de reunir capital social franqueante para consolidar su abanico de posibilidades económicas en los lugares receptores y fortalecer su posición social en la comunidad de origen, donde, como consecuencia, su ausencia cobra un significado muy particular, el de ausentes heroicos quienes se sacrifican para el bienestar familiar.

Durante la temporal ausencia de los migrantes, sus esposas presentes en la comunidad de origen desempeñan un rol muy distinto: ellas previenen que se canalicen las remesas en las direcciones previstas por el esposo, asumen tareas en la feligresía y mantienen en cierta manera el contacto con el resto de la comunidad, representando al esposo ausente. Las vidas de la presente y el ausente son muy distintas y se sintonizan en una rutina muy profesional en la cual la presencia física de los participantes del proyecto pasa a segundo plano. De esta manera, el cambio de la vida de ausencia a la vida de presencia es una transición fluida: al volver sus esposos de sus estancias migratorias y estando la familia completa, las mujeres vuelven a asumir su responsabilidad de atender a la familia. La estructura se mantiene por el proceso de transición ausencia-presencia y se basa en la concepción de cómo se entrelazan la esfera pública y la esfera doméstica durante las diferentes estancias del circuito migratorio: estando ausente el esposo, la mujer sale de la casa. Pero cuando el migrante se encuentra físicamente presente, es quien se mueve en la esfera pública mientras que la esposa vuelve a la esfera doméstica.

Hemos aquí también la razón porqué el proyecto de los talleres artesanales entre las mujeres de San Nicolás nunca se ha podido fomentar de tal manera como fue el caso en San Pablo el Grande: para ellas, el bordar significa en primer instancia ser un pasatiempo a través del cual se pueden relajar de sus tareas cotidianas y sirve básicamente para el fomento de un sentimiento de unión e intercambio de información. Conforme van aumentando las tareas domésticas o en la feligresía, este pasatiempo se mueve a un segundo plano en el rango de importancia, sobre todo, porque para las

esposas de migrantes ausentes en San Nicolás, el bordar no representa una labor económica, necesaria para el mantenimiento de la unidad doméstica.

Al contrario que en San Nicolás, la migración masculina en San Pablo es en la mayoría de los casos de no retorno. Por lo tanto, surge una ruptura en las estructuras domésticas, un reacomodo en la percepción de las mujeres acerca de la imagen de los varones, y, a través del respectivo tipo de ausencia, se redefinen las nociones acerca de los comportamientos adecuados en la comunidad de origen. Ante la ausencia del tradicional jefe del hogar los roles dentro del grupo familiar cambian: si de repente la persona que cumple con los deberes económicos hacia la familia ya no es el padre de familia sino la madre, esto implica que la imposición de los patrones éticos y el poder de tomar decisiones en la unidad doméstica ante la ausencia masculina recae en el dominio de la madre.

La migración de no retorno provoca un estado de ausencia definitiva, no tan solo de personas sino también de recursos económicos. En contraste con la percepción de los héroes ausentes de San Nicolás, en San Pablo el Grande, pues la ausencia al principio evoca sentimientos de nostalgia entre las mujeres, los cuales con el tiempo se convierten en decepción y frialdad emocional. Ante el abandono definitivo, las mujeres sanpablenses han desarrollado estrategias de cómo enfrentar estas circunstancias, siendo la más impactante su organización en los talleres artesanales. La labor en los talleres no solo les ofrece una alternativa económica sino también les brinda una fuerte red de apoyo mutuo. Al socaire de estas redes, la vigilancia patriarcal pierde su carácter omnipresente y las mujeres abandonadas adquieren mayores grados de autonomía.

El ejemplo de los talleres artesanales de San Pablo el Grande hace hincapié en la importancia de las tareas femeninas respecto del mantenimiento y la transmisión de valores tradicionales. Los bordados tenangos tienen un gran potencial identificador étnico para los otomíes serranos. Su elaboración nunca tiene un mero fin económico, sino que representa siempre también la difusión de la tradición local. El hecho de que las manualidades recaen en el abanico de tareas netamente femeninas y que a base de esto se mantienen familias enteras, por un lado representa una doble carga para las mujeres abandonadas. Pero, por otra parte, les confiere un aumento de autoridad, ya que,

cumpliendo con su rol de transmisoras de tradiciones y ejerciendo un trabajo que corresponde a las prescripciones de género, las bordadoras esposas abandonadas de migrantes internacionales se han convertido en las verdaderas jefas de sus hogares – reconocidas no solamente por la propia unidad doméstica sino por la comunidad entera.

\*\*\*\*\*

A modo de conclusión pues nos damos cuenta que la adscripción religiosa influye mucho en la forma y en los motivos por los cuales se lleva a cabo el proceso migratorio de los hombres otomíes. Consecuentemente, la forma en la que se presenta la ausencia masculina en las comunidades de origen es decisiva para el grado de impacto que tiene en las relaciones de género. La ausencia heroica de los hombres sannicolasenses refortalece las estructuras de género que prevalecen en los hogares de la comunidad, mientras que la ausencia agresiva o de anhelo provocan un fuerte empoderamiento femenino en cuanto a autonomía económica y autoridad de decisión. De esta manera, volvemos al argumento principal del marco teórico: las relaciones de género no siempre representan una jerarquía firmemente establecida con el hombre como opresor y la mujer como oprimida. Más bien, las relaciones entre hombres y mujeres forman parte de un constructo frágil e híbrido de relaciones de poder que se reacomoda constantemente a través de la influencia del entrelazamiento de un sinfín de categorías sociales, como lo son el género, la clase o la etnia.



## Epílogo: Una mirada hacia el futuro

Se había comentado al final de la Introducción que la información etnográfica para este proyecto se obtuvo durante varias etapas de trabajo de campo entre 2009 y 2011. Han pasado seis años desde aquel entonces. En octubre 2017 pude regresar a la comunidad de San Pablo el Grande y me gustaría mencionar algo que a pesar de la brevedad de la visita me llamó mucho la atención: me pareció que la ausencia masculina ya no es tan notoria como antes. Caminando por los callejones del pueblo me dio la impresión que había más hombres presentes que antes. Quiero hacer énfasis en el carácter instantáneo y subjetivo de este hallazgo: esta sensación no está comprobada con más profundidad.

Sin embargo, me quedé con el pensamiento de que el aparente aumento de presencia masculina se debe al cambio de las políticas de relaciones exteriores de los Estados Unidos. A partir del último cambio presidencial el 20 de enero de 2017, con la llegada de Donald Trump a la presidencia de Estados Unidos, la fiebre anti-inmigrante se ha incrementado. En ese contexto, las relaciones entre ese país y México se han visto afectadas significativamente. El cierre y la militarización de la frontera norte, que inició bajo la presidencia de Barack Obama, ha dificultado la migración indocumentada del sur al norte: si bien para el año 2007 se registró la cifra tope de 12.6 millones de mexicanos viviendo en Estados Unidos, durante la administración de Obama, esta tasa se redujo constantemente por 2.7 millones de deportados entre los años de 2009 – 2013 (Consejo Nacional de Población, 2015: 11), lo cual equivale a un porcentaje de 33.3% de emigrantes a Estados Unidos por cada 10.000 habitantes en el 2013.<sup>135</sup> El Instituto de los Mexicanos en el Exterior (IME) para el año 2016 publica la cifra de 11.714.500 mexicanos que viven en el país vecino norteamericano<sup>136</sup>, aunque hay que tomar en cuenta que una parte significativa de este número son descendientes de migrantes de generaciones anteriores. El diario *The New York Times* en un artículo del 9 de marzo de 2017 constata que desde febrero 2017 la cifra de mexicanos que cruzan la frontera hacia Estados Unidos ha caído por 36% respecto a los datos de febrero 2016.<sup>137</sup>

Estas políticas de cierre de fronteras tienden a afectar severamente a las comunidades rurales de origen de los migrantes. Como consecuencia, la presencia masculina aumenta y el monto de remesas internacionales se está disminuyendo. Ante las amenazas de deportaciones de migrantes y la extensión del muro en la frontera<sup>138</sup> es importante contemplar de qué manera se presenta el futuro en cuanto a las estrategias migratorias de ciudadanos mexicanos: ¿seguirá siendo la migración internacional tan atractiva como antes? Se presentará Estados Unidos todavía como destino favorito para

---

<sup>135</sup> Fuente: Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Boletín de Prensa No. 41/17, 30 de enero de 2017

<sup>136</sup> Véase: [http://www.ime.gob.mx/gob/estadisticas/2016/mundo/continente/america/general\\_america.html](http://www.ime.gob.mx/gob/estadisticas/2016/mundo/continente/america/general_america.html) (consultado el 15.11.2017)

<sup>137</sup> Véase: <https://www.nytimes.com/2017/03/08/us/trump-immigration-border.html?ref=nyt-es&mcid=nyt-es&subid=article> (consultado el 15.11.2017)

<sup>138</sup> actualmente una tercera parte de la frontera está amurallada, otro tercio se encuentra bajo la custodia del *border control* que cuenta con equipaje y herramientas de detección de personas muy modernos y “eficientes”, y un tercio está representado por el Río Bravo, donde se ha incrementado notablemente el número de muertos – debido al hecho de que esta parte ya es la más frecuentada para el cruce de frontera indocumentado.

los transmigrantes o se desplazarán a otros países? ¿Qué papel asumirá la adscripción religiosa en la busca de estrategias migratorias y cuál sería el impacto en las cosmovisiones religiosas tradicionales en las comunidades de origen?<sup>139</sup>

Pero sobre todo me gustaría llamar la atención sobre el impacto que tiene este nuevo panorama transfronterizo en las relaciones de género, respectivamente de poder, en una comunidad como San Pablo el Grande, donde hace seis años las mujeres bordadoras no solo tenían el poder económico, sino también mantenían la autoridad moral y ética de la comunidad. ¿Cómo se reacomodarán las relaciones de poder en las comunidades migratorias rurales mexicanas, cuando de repente la presencia masculina incrementa pero las remesas internacionales cesan?

---

<sup>139</sup> Liliana Rivera, Olga Odgers y Alberto Hernández en una investigación muy actual sobre las interconexiones entre la migración y el cambio religioso examinan si las redes migratorias y su retorno contribuyen a la transformación del campo religioso en México (Rivera et.al.: 2017)

## Bibliografía

Anderson, Benedict (2006): *Imagined Communities*, London: Verso (2. edición).

Ariza, Marina (2006): "Género y migración femenina: dimensiones analíticas y desafíos metodológicos", en Barrera Bassols, Dalia y Cristina Oehmichen Bazán (eds.): *Migración y relaciones de género en México*, México, D.F.: IIA-UNAM, pp. 33-62.

Ariza, Marina y Alejandro Portes (coord.) (2010): *El país transnacional. Migración mexicana y cambio social a través de la frontera*, México: Miguel Ángel Porrúa.

Asad, Talal (1983): "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz", en *MAN-The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol.18, No.2, junio 1983, pp. 237-259.

Báez, Lourdes de María & María Gabriela Garrett Ríos (2009): *Los rostros de la alteridad. Expresiones carnavalescas en la ritualidad indígena*, Veracruz: Consejo Veracruzano de Arte Popular

Bille, Mikkel & Frida Hanstrup y Tim Flohr Sørensen (eds.) (2010): *An Anthropology of Absence. Materializations of Transcendence and Loss*, Nueva York, Dordrecht, Heidelberg, Londres: Springer.

Bornø Jensen, Anja Marie (2010) "The Staging of Heroic Deaths and Ongoing Lives among American Organ Donor Families", en Bille, Mikkel *et al* (eds.): *An Anthropology of Absence. Materializations of Transcendence and Loss*, Nueva York, Dordrecht, Heidelberg, Londres: Springer, pp. 63-81.

Boruchoff, Judith A. (1999): "Equipaje cultural: objetos, identidad y transnacionalismo en Guerrero y Chicago", en Mummert, Gail (ed.): *Fronteras Fragmentadas*, Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 499-517.

Bourdieu, Pierre (1983): "Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital", en Kreckel, Reinhard (ed.): *Soziale Ungleichheiten (Soziale Welt, Sonderband)* Göttingen: Schwartz, pp. 183-198.

Bourdieu, Pierre (2000) [1998]: *La dominación masculina*, Barcelona: Anagrama.

Butler, Judith (1988): "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory", en *Theatre Journal*, Vol. 40, No. 4. pp. 519-531.

Butler, Judith (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, London: Routledge.

Carrasco Pizana, Pedro (1950): *Los Otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos de habla otomiana*, México: Instituto Nacional Indigenista.

Cázares Hernández, Miguel (2008): *Diagnóstico de salud de la comunidad de San Pablo el Grande*, Escuela de procedencia: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, en prensa.

CCDI: base de datos de localidades elegibles para el PIBAI, 2006.

Chant, Sylvia y Nikki Craske (2007): *Género en Latinoamérica*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Chodorow, Nancy Julia (1978): *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley and Los Angeles: The University of California Press.

Coleman, J. S. (1994): "Social capital, human capital, and investment in youth", en Petersen Anne C. & Jaylon T. Mortimer (eds.): *Youth Unemployment and Society*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 34-50.

Consejo Nacional de Población (2015): *El retorno en el nuevo escenario de la migración entre México y Estados Unidos*, Ciudad de México: CONAPO

Córdova Plaza, Rosío (2002): "Y en medio de nosotros mi madre como un Dios: de suegras y nueras en una comunidad rural veracruzana", en *Alteridades*, Vol. 12, No. 24, pp. 41-50.

Crenshaw, Kimberle (1989): "Demarginalizing the Intersection of Race & Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics", en *The University of Chicago Legal Forum*, Vol. XX, No. XX, pp. 139-168.

D'Aubeterre Buznego, María Eugenia (2002): "Género, parentesco, y redes migratorias femeninas", en *Alteridades*, Vol. 12, No. 24, pp. 51-60.

D'Aubeterre Buznego, María Eugenia (2006): "Mujeres y espacio social transnacional: maniobras para renegociar el vínculo conyugal", en Barrera Bassols, Dalia & Cristina Oehmichen Bazán (eds.): *Migración y relaciones de género en México*, México: IIA-UNAM, pp. 63-86.

De Beauvoir, Simone (1949): *Le Deuxième Sexe*, Paris: Librairie Gallimard.

Dow, James (2000): "Otomíán and Purépechan Cultures of Central Mexico", en *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, Austin: University of Texas Press.

Dow, James (2001): "Protestantism in Mesoamerica: The Old within the New", en Dow, James y Alan Sandstrom (eds.): *Holy Saints and Fiery Preachers: The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America* Westport, CT: Praeger.

Dow, James (2005): „The Expansion of Protestantism in Mexico: An Anthropological View", en *Anthropological Quarterly* Vol. 4, No. 78, pp. 827-850.

Essed, Philomena (1991): *Understanding Everyday Racism. An Interdisciplinary Theory*, London, Newbury Park and New Delhi: Sage Publications.

Fagetti, Antonella (2006): "Mujeres abandonadas: desafíos y vivencias", en Barrera Bassols, Dalia & Cristina Oehmichen (eds.): *Migración y relaciones de género en México*, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, pp. 119-134.

Faret, Laurent (2010): "Movilidades migratorias contemporáneas y recomposiciones territoriales: perspectivas multi-escala a partir del caso México-Estados Unidos", en Lara Flores, Sara María (coord.): *Migraciones de trabajo y movilidad territorial*, México: Miguel Ángel Porrúa.

Flohr Sørensen, Tim (2010): "Anticipating and Preparing Presence in Contemporary Danish Cemetery Culture", en Bille, Mikkel *et al.* (eds.): *An Anthropology of Absence*.

*Materializations of Transcendence and Loss*, Nueva York, Dordrecht, Heidelberg, Londres: Springer, pp. 115-130.

Fowles, Severin (2010): "People without Things", en Bille, Mikkel *et al* (eds.): *An Anthropology of Absence. Materializations of Transcendence and Loss*, Nueva York, Dordrecht, Heidelberg, Londres: Springer, pp. 23-43.

Galinier, Jacques (1987): *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, México: INI.

Galinier, Jacques (1990): *La Mitad del Mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

Gallegos Meza, Fausto (1951): *Situación Cultural y Económico-Social de los Municipios del Ex-Distrito de Tenango de Doria, Hidalgo*, México: Secretaría de Educación Pública.

Garma Navarro, Carlos (1988): "Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México", en *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Año 8, No. 15

Garma Navarro, Carlos (2004): *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztaapalapa y la Ciudad de México*, México: Plaza y Valdés.

Garrett Ríos, María Gabriela (2006): *Modernidad y conversión religiosa*, tesis para obtener el grado de Lic. en historia, México: UNAM.

Glick-Schiller, Nina, Linda Basch y Cristina Szanton Blanc (1995): "From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration", en *Anthropological Quarterly*, Vol. 68, No.1.

Glick-Schiller, Nina y Peggy Levitt (2004): "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society", en *International Migration Review*, vol. 38, No. 3, pp. 1002-1039

Godelier, Maurice (1986): *La producción de Grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*, Madrid: akal

Gorbach, Frida (2008): "Historia y género en México. En defensa de la teoría", en *Relaciones* No. 113, Vol. XXIX

Guarnizo, Luis Eduardo (2007): "Notas sobre la movilidad contemporánea del capital y del trabajo", en Lara Flores, Sara María (coord.): *Migraciones de trabajo y movilidad territorial*, México: Miguel Ángel Porrúa

Guasch Andreu, Óscar (2008): "Género, masculinidad y edad", en Téllez Infantes, Anastasia y Javier Eloy Martínez Guirao (eds.): *Investigaciones antropológicas sobre género: de miradas y enfoques*, Elche: Universidad Miguel Hernández,

Gupta, Akhil & James Ferguson (1999): *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Durham, North Carolina: Duke University Press,

Hall, Stuart (1986): "Cultural Studies: Two Paradigms", en R. Colins *et al* (eds.): *Media, Culture and Society*, London and New Delhi: Sage Publications.

Héritier, Françoise (1991): "La sangre de los guerreros y la sangre de las mujeres", en *Alteridades* Vol.1, No.2, pp. 92-102.

Hernández Castillo, Rosalva Aída (2008): "De feminismos y poscolonialismos: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo", en Suárez Navas, Liliana y Rosalva Aida Hernández Castillo (eds.): *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid: Cátedra, pp. 68-111.

Hill Collins, Patricia (1986): "Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought", en *Social Problems*, Vol. 33, No. 6, pp. 14-32.

Hill Collins, Patricia (1990): *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, London: HarperCollins Academic Publications.

Hily, Marie-Antoinette (2009): "L'usage de la notion de 'circulation migratoire'", en Arab, Chadia *et al.* (eds.): *Les Circulations Transnationales*, Paris: Armand Colin.

hooks, bell (1981): *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, Brooklyn and Boston: South End Press.

hooks, bell (1984): *Feminist Theory. From Margin to Center*, Brooklyn and Boston: South End Press.

hooks, bell (2000) [1984]: *Feminist Theory. From Margin to Center*, Brooklyn and Boston: South End Press.

IMSS: censo anual de la clínica rural San Nicolás, 2009.

INEGI: censo de población y vivienda, 2005.

Kearney, Michael y Federico Besserer (2006): *San Juan Mixtepec: una comunidad transnacional ante el poder clasificador y filtrador de las fronteras*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

McKinnon, Catherine (1987): *Feminism Unmodified: Discourses of Life and Law*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Lamas, Marta (1997): "La antropología feminista y la categoría 'género'", en Lamas, Marta (comp.): *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México: Miguel Ángel Porrúa.

Lastra, Yolanda (2006): *Los otomíes. Su lengua y su historia*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

Léonard, Eric, André Quesnel y Alberto del Rey (2001): "De la comunidad territorial al archipiélago familiar. Movilidad, contractualización de las relaciones intergeneracionales y desarrollo local en el Sur del estado de Veracruz", en *Estudios Sociológicos*, Vol. XXII, No. 3, pp. 557-589.

Lévi-Strauss, Claude (1969): *The Elementary Structures of Kinship*, Boston: Beacon Press.

López Castro, Gustavo (2007): "Migración, mujeres y salud emocional", en *Decisio*, Vol. 18, pp. 46-50.

Loza Torres, Mariela, Ivonne Vizcarra Bordi, Bruno Lutz Bachère y Eduardo Quintanar Guadarrama (2007): "Jefaturas de hogar. El desafío femenino ante la migración



transnacional masculina en el sur del Estado de México”, en *Migraciones Internacionales*, Vol. 4, No. 2, Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, pp. 33-60.

Maessig, Danny, David Pérez, Daniela Huber y Gabriela Garret (2012): “Dar, recibir y devolver. La lógica de la reciprocidad otomí alrededor de la peregrinación a México Chiquito”, en *Estudios de Cultura Otopame*, Vol. 8, No. 1. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp.303-326.

Marroni, María da Gloria (2006): “Él siempre me ha dejado con los chiquitos y se ha llevado a los grandes... Ajustes y desbarajustes familiares de la migración”, en Barrera Bassols, Dalia y Cristina Oehmichen Bazán (eds.): *Migración y relaciones de género en México*, México: IIA, UNAM, pp. 88-117.

Marx, Karl (2004) [1867]: *Das Kapital*, München: Wilhelm Fink Verlag.

Mohanty Talpade, Chandra (2008) [1984]: “Bajo los ojos del Occidente. Academia feminista y discurso colonial”, en Suárez Navas, Liliana y Rosalva Aida Hernández Castillo (eds.): *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid: Cátedra, pp. 112-161.

Muñoz Aguirre, Christian D. (2006): “Impacto de la migración en la estructura y dinámica de los hogares”, en Barrera Bassols, Dalia y Cristina Oehmichen Bazán (eds.): *Migración y relaciones de género en México*, México: IIA, UNAM, pp. 157-182.

Oehmichen Bazán, Cristina (2005): *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*, México: IIA, UNAM.

Ortner, Sherry (1972): “Is Female to Male as Nature is to Culture?” en Rosaldo, Michelle y Louise Lamphere (eds.): *Woman, Culture and Society*, Stanford: Stanford University Press.

Pfefferkorn, Roland (2003): “Reflexiones sobre la igualdad entre hombres y mujeres en Francia”, en *Revista de Ciencias Sociales*, No. 013, Iquique, Chile: Universidad Arturo Prat, pp. 149-162.

Poiret, Christian (2005): "Articuler les rapports de sexe, de classe et interethniques: quelques enseignements du débat nord-américain", en *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Vol. 21, No. 1, pp. 195-226.

Portes, Alejandro (1999): "La mondialisation par le pas. L'émergence des communautés transnationales", en *Actes de la recherche en sciences sociales*, No. 129, pp. 15-25.

Putnam, Robert (2000): *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Society*, New York: Simon and Schuster.

Quecha Reyna, Citlali (2014): "Experiencias de conversión religiosa entre los afrodescendientes de la Costa Chica de Oaxaca. El caso de los migrantes de retorno", en *Dimensión Antropológica*, Vol. 62, No. 21. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 57-86.

Robledo Hernández, Gabriela P. y Jorge Luis Cruz Burguete (2005): "Religión y dinámica familiar en Los Altos de Chiapas. La construcción de nuevas identidades de género", en *Estudios Sociológicos*, Vol. 23, No. 68. México: El Colegio de México.

Rossi, Máximo y Dayna Zaclicever (2006): "Notas panorámicas de la literatura sobre capital social y desarrollo: El papel de la religión", en *Documentos* No. 07/06, Departamento de Economía, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Montevideo, en <http://decon.edu.uy/publica/2006/0706.pdf>, consultado el 4 de marzo de 2011).

Rothenberg, Paula (1990): "The Construction, Deconstruction, and Reconstruction of Difference", en *Hypatia*, Vol.5, No.1, pp. 42-57.

Rouse, Roger (1991): "Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism", en *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Vol.1, No.1, pp. 8-23.

Rouse, Roger (1992): "Making Sense of Settlement: Class Transformation, Cultural Struggle, and Transnationalism among the Mexican Migrants in the United States", en Glick-Schiller, Nina, Linda Basch y Cristina Blanc-Szanton (eds.): *Towards a transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, New York: Annals of the New York Academy of Sciences, Nr. 645 pp. 25-51.

Roux, Rhina (2007): "México, Cambio de Siglo: La desintegración de la Res Pública", en *Argumentos*, Vol. XX, No. 53, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Rubin, Gayle (1997) [1975]: "El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo", en Lamas, Marta (comp.): *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México: Miguel Ángel Porrúa.

Ruiz de la Barrera, Rocío (2000): *Breve historia de Hidalgo*, México: El Colegio de México.

Sahlins, Marshall (1972): *Stone Age Economics*, Chicago: The University of Chicago Press.

Sayad, Abdelmalek (1999): *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris: Seuil.

Scott, Joan (1986): "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", en American Historical Association: *American Historical Review*, Vol. 91, Nr. 4, pp. 1053-1075.

Segato, Rita (2013): *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros.

Smith, Adam (1976) [1776]: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, München: IDION Verlag.

Smith, Barbara Ellen (1998): "The Postmodern South: Racial Transformations and the Global Economy". En: Hill, Carole & Patricia Beaver (eds.). *Cultural Diversity in the U.S. South: Anthropological Contributions to a Region in Transition*, Athens: University of Georgia Press, pp. 164-178.

Soustelle, Jacques (1937): *La Famille Otomi-Pame du Mexique Central*, Paris: Institut d'Éthnologie.

Strathern, Marilyn (1988): *The Gender of the Gift*, Berkeley y Los Angeles: The University of California Press.

Suárez Navas, Liliana (2008): “Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales”, en Suárez Navaz, Liliana y Rosalva Aida Hernández Castillo (eds.): *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid: Cátedra, pp. 24-67.

Tabet, Paola (2005) [1998]: “Las manos, los instrumentos y las armas”, en Ochy, Curiel y Jules Falquet (comp.): *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*, Buenos Aires: Brecha Lésbica.

Tarrius, Alain (1992): *La Mondialisation par le bas: les nouveaux nomades de l'économie souterraine*, Paris: Balland.

Taylor, Ula (1998): “The Historical Evolution of Black Feminist Theory and Praxis”, en *Journal of Black Studies*, Vol. 29, No. 2. pp. 234-253.

Tranfo, Luigi (1990): *Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital*, México: INI y SEP.

Tönnies, Ferdinand (2005): *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (última edición).

Vázquez y de los Santos, Elena, Carmen Lorenzo Monterrubio y Antonio Rimada Oviedo (2008): *Los Tenangos: Mitos y ritos bordados. Arte textil hidalguense*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Wagner, Roy (1981): *The Invention of Culture. Revised and Expanded Edition*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Weber, Max [1904] en Kaesler, Dirk (ed.) (2006): *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, München: Beck Verlag.

Weber, Max (2002) [1922]: *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundrisse der Verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 5. Edición.

Wieviorka, Michel (2007): "Identidades, Desigualdades, Globalización", en Sánchez, María Eugenia (ed.): *Identidades, Globalización e Inequidad*, Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla.

Wolf, Eric (2001): *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, México: CIESAS.

Zorita, Alonso (1941): *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, México: UNAM.