

T
844

83276



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN DESARROLLO RURAL

NIVEL MAESTRIA

**MUJERES INDÍGENAS EN LA CIUDAD DE MÉXICO: RELACIONES DE GÉNERO Y
TRANSFORMACIONES COTIDIANAS**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

MAESTRA EN DESARROLLO RURAL

PRESENTA:

AINARA ARRIETA ARCHILLA

DIRECTORA: GISELA ESPINOSA DAMIÁN

México, D.F.

Noviembre de 2008

Esta tesis es resultado de los estudios realizados con una beca de cooperación internacional y desarrollo (DEBEQ) otorgada por la Agencia de Gestión de Ayudas Universitarias y de Investigación de la Generalitat de Catalunya. Agradezco el apoyo brindado, sin el cual no hubiera podido realizar este esfuerzo.

A mi familia y amigas, que no importando el tiempo y la distancia me han llenado de fuerza para seguir, por cada llamada, cada carta, cada abrazo y aliento... gracias.

A cada viajero y viajera que encontré en el camino, y creyó en este proyecto, creyendo lo hicieron verdad: a Alex Anagua, a Bernat y a mi queridísima Tina.

A mi compañero incansable, David, que dio sentido a las palabras.

A mi familia de este lado, Paola, Mireya, Rosaura y Alicia.

Amigas de aquí y de allá, Anna, Marta, Karla, Eider, Annalisa, Nagore, Maria....

A Alicia Vargas quien me abrió las puertas del CIDES y me permitió involucrarme en su trabajo para el desarrollo de esta reflexión.

A las y los compitas de la doceava generación de la Maestría en Desarrollo Rural por los debates, las discusiones, encuentros y desencuentros que me hicieron crecer.

A las y los docentes de la maestría, especialmente a Gisela Espinosa quien amplió mi mirada y acompañó este trabajo con dedicación.

A cada una de las mujeres que llenaron de voz este recorrido narrativo.

ÍNDICE

Introducción.....	5
I. La migración nos cruza: Fronteras simbólicas del pueblo y la ciudad.....	10
i. Memoria e identidad colectiva en Santiago Mexquititlán.....	10
<i>Primer Mexquititlán, luego Santiago.....</i>	<i>11</i>
<i>Santiago resignificado: la resistencia indígena bajo formato colonial.....</i>	<i>14</i>
ii. Historia migratoria: de Santiago Mexquititlán a la Ciudad de México.....	17
<i>Migración y comunidad: estrategias de supervivencia.....</i>	<i>17</i>
<i>Migración y ciudad: la conformación de la comunidad transterritorial.....</i>	<i>24</i>
iii. La lucha por el reconocimiento y pertenencia a la Ciudad de México.....	29
II. Identidades en transformación: Fronteras de género y subjetividad femenina.....	34
i. Identidad, género y transformación.....	35
ii. Contornos de la identidad de las mujeres indígenas en la ciudad.....	43
<i>Identidad y norma: márgenes del "deber ser".....</i>	<i>43</i>
<i>Identidad y transformación: "el ser" o la identidad vivida.....</i>	<i>46</i>
<i>Identidad y poder: la voluntad de ser.....</i>	<i>52</i>
III. Transformaciones cotidianas: Las mujeres en la unidad doméstica como espacio de poder y supervivencia.....	57
i. Referentes de la unidad doméstica campesina.....	58
<i>División sexual del trabajo en la unidad doméstica campesina.....</i>	<i>62</i>
<i>Inequidad y subordinación femenina.....</i>	<i>65</i>
ii. Estrategias de supervivencia femenina: entre el fuego del pueblo y la ciudad.....	67
<i>Redes femeninas y articulación del hogar, comunidad y ciudad.....</i>	<i>73</i>
iii. Principales transformaciones en la unidad doméstica urbana.....	74
<i>El ingreso como condición y el hogar como obligación.....</i>	<i>74</i>
<i>Cambios en la noción público y privado.....</i>	<i>80</i>

iv. El conflicto y la culpa en las transformaciones cotidianas de las mujeres.....	85
v. Revisión de las transformaciones en las prácticas femeninas a la luz del cambio en las relaciones de género.....	88
<i>Retos en las transformaciones de género.</i>	91
 Reflexiones finales: Migración, transformación y resistencia de las mujeres indígenas en la ciudad de México.....	93
 Bibliografía Consultada	99

INTRODUCCIÓN

"Mujeres indígenas en la ciudad: relaciones de género y transformaciones cotidianas", pretende profundizar en la comprensión del papel de las mujeres indígenas en el proceso de migración urbana y el acelerado cambio del mundo rural en México. Trata además de dimensionar el impacto de la vida citadina en las relaciones y significados de género del colectivo indígena que migra, tomando en cuenta las narraciones femeninas.

Las preguntas centrales que guiaron la investigación son: ¿De qué manera la migración a la Ciudad de México modifica las formas de pensar, actuar y soñar de las mujeres indígenas? ¿Cuáles son los referentes sociales y simbólicos de la ruralidad en la vida cotidiana de las mujeres y familias indígenas en la ciudad? ¿Cómo se relaciona la transformación de las identidades femeninas con la lucha por la supervivencia y reconocimiento de la diversidad en la ciudad? Finalmente, ¿Cómo los protagonismos femeninos están transformando las relaciones de género al interior de las familias indígenas en la ciudad?

Las mujeres con las que hemos desarrollado esta reflexión son indígenas ñāhñūs de Santiago Mexquititlán, quienes cuentan con una larga historia migratoria a la ciudad y que actualmente forman, junto con sus familias, una visible comunidad transterritorial en el corazón de México. Como portadoras de su identidad femenina e indígena en la ciudad, las mujeres viven cotidianamente la triple discriminación. A pesar de esto, las mujeres han generado estrategias creativas de apropiación de una ciudad excluyente: luchan por la supervivencia saliendo a las calles a vender las muñecas de vivos colores, al tiempo que reivindican y dignifican el reconocimiento de la pluralidad cultural en la ciudad más diversa del país. Además de las prácticas cotidianas, las mujeres están reformulando los contornos de su subjetividad como indígenas, trascendiendo límites de lo impuesto por la ciudad y la comunidad transterritorial. Dentro de los márgenes establecidos, las mujeres combinan, modifican y negocian (con los hombres, la cultura hegemónica, incluso con su propia subjetividad) sentidos de un desarrollo donde su palabra esté incluida.

La lucha por las pertenencias compartidas: la ciudad de México como escenario

Organizaciones, académicos e instituciones públicas ciudadanas enfrentan hoy la diversidad social y cultural que se expresa en la ciudad. Sin embargo, la comprensión de la historia y expectativas presentes y futuras de los colectivos y personas indígenas en la ciudad es un reto pendiente para estas instancias. A este contexto se le suma el visible fortalecimiento de las organizaciones indígenas quienes están luchando por la defensa de sus derechos en la ciudad. A pesar de la organización cada vez mayor a favor de la presencia indígena en la ciudad, el diálogo entre indígenas, instituciones y organizaciones es confuso. En esta relación se reproducen los principios de discriminación y desarrollo excluyente; el diálogo de sordos marcado por las agendas políticas e intereses propios desconoce las condiciones de vida así como la riqueza cultural y expectativas de desarrollo que representan los indígenas de la ciudad como pueblos en transformación.

Esta relación se traduce en ocasiones, en acciones de corte asistencial y clientelar, lejanas a la promoción del desarrollo. En el caso de las acciones con mujeres, este desconocimiento y distorsión se acentúa traduciéndose a imágenes de carencia, pasividad social y aceptación de la dominación. Nada más lejano a la realidad, como pretende ilustrar este trabajo, el papel de las mujeres es fundamental para comprender el sentido de pertenencia de los pueblos indígenas en la ciudad. El conocimiento y revaloración de su identidad y acción cotidiana es un requerimiento imprescindible para el diseño de cualquier tipo de colaboración, acción o programa de desarrollo. La ciudad de México enfrenta hoy el reto de un desarrollo incluyente y equitativo: un desarrollo que fomente la interculturalidad, no reprima las diferencias sino que las visibilice, un desarrollo que aborde la presencia multicultural como una riqueza para todas y todos; una ciudad que asuma como prioridad la desaparición de la discriminación y la desigualdad.

La narración y las historias con vida de las mujeres como vehículo de comprensión de la vida cotidiana

Las prácticas de lucha y subversión femeninas son constantes más no siempre visibles. Frente a las construcciones sociales e históricas que ocultan el protagonismo femenino, considerando a las mujeres observadoras pasivas a las condiciones de subordinación, exclusión y pobreza, me inclino a pensar que la resistencia a la discriminación es tan antigua como la propia discriminación (Juliano, 1998: 27).

"No es que las mujeres permanezcan en silencio, es sencillamente que no logran ser oídas", (Moore, 1996: 16). Partiendo de esta argumentación, las mujeres se convierten en protagonistas claves de la sociedad, y al destacar el valor de su palabra, sus voces silenciadas se convierten en modos subversivos del decir, sentir y accionar. En esta narrativa, las historias de las mujeres están perfilándose imprescindibles para entender el presente y el futuro del significado indígena en México. Reconocer la importancia del papel de las mujeres y de las relaciones de género en la comprensión de la dinámica social es resultado de una lucha vigente aún al interior de la academia. El interés creciente por comprender las inequidades que viven las mujeres campesinas e indígenas dentro de sus hogares, comunidades y pueblos nace a contracorriente de la academia androcéntrica. Surge también de la confluencia entre algunos sectores académicos y mujeres en colectivos, movimientos y organizaciones de la sociedad. En estas aproximaciones, los intereses de las investigadoras feministas confluyen cada vez más con las mujeres de los movimientos indígenas y sociales quienes aun reconociendo las diferencias, a veces abismales, de sus reivindicaciones, coinciden en considerar un triunfo llenar con su voz las interpretaciones refendadas a sus vidas. Como menciona Joan W. Scott (1996), contar la historia con las mujeres requiere reinventar la historia.

Desde el punto en el que se mira

Durante el 2006, acompañé el desarrollo del programa comunitario del CIDES¹, en los talleres semanales comencé a conocer a las mujeres que llenaron con su voz esta reflexión. Estos talleres tenían como objetivo conformar espacios de organización y encuentro para las mujeres. Durante el 2007, el grupo de trabajo con mujeres presentó algunas dificultades para la continuidad; entre otras, los problemas que les causaba a éstas participar en los espacios regularmente, así como cuestionamientos por parte de algunos esposos y compañeros. En este contexto, la organización decidió generar una estrategia que posibilitara el mejoramiento de condiciones de participación de

¹ El "Centro Interdisciplinario para el Desarrollo Social" (CIDES) es una asociación civil dedicada al trabajo educativo con niños y familias indígenas ñahñus radicados en la Ciudad de México. Tras la identificación de la problemática de discriminación de la población indígena en la ciudad, la organización consolidó un centro denominado "Centro Colibrí" convirtiendo este en un espacio educativo de desarrollo y alternativa a la situación de calle para las niñas, niños y adolescentes de las familias indígenas. La organización viene trabajando desde hace más de 10 años con las familias en sus espacios comunitarios, durante estos años de intervención la propia organización ha ido reflexionando en torno a sus acciones e incidencia. Es en este contexto que se inició el trabajo con mujeres.

las mujeres en el marco del desarrollo comunitario y comenzó a implementar talleres de masculinidad con los hombres. En estos talleres también semanales, colaboré en sesiones sobre temas como prevención de la violencia y adicciones, identidad, modelos de liderazgo y paternidad, entre otros. Participar en este proceso de reflexión con hombres resultó interesante para mi análisis ya que me permitió comprender los sentidos amplios que adquieren las transformaciones en las relaciones de género desde la perspectiva masculina, las crisis, conflictos y oportunidades que los cambios femeninos ocasionan en los modelos de los hombres, esposos y compañeros.

Además de la participación en los talleres que permitió el desarrollo de la observación etnográfica y registro testimonial, durante este tiempo traté de trascender el formato de la organización y mantuve vínculos cercanos con las mujeres a las que acompañé en visitas y salidas a diferentes actividades. En este contexto se realizaron entrevistas en profundidad y se compartieron nuevos espacios como Santiago Mexquititlán. Así mismo, a la par del acompañamiento, durante el desarrollo de la investigación se consultaron diferentes estudios que permitieron enmarcar, enriquecer y contrastar el análisis que aquí se presenta.

El Primer capítulo refiere al recorrido histórico que acompaña el proceso migratorio de Santiago Mexquititlán a la ciudad de México. Lo cual permite visibilizar la historia de las familias y las mujeres indígenas que hoy habitan esta ciudad, poniendo atención en tres etapas fundamentales. En el primer apartado se indagó sobre los referentes del pueblo sin tratar de hacer una reconstrucción historiográfica, sino destacando momentos con significado para la memoria colectiva; en el segundo, se profundizó sobre las condiciones de empobrecimiento en las que la migración se convierte en una estrategia de supervivencia generalizada para las y los habitantes de Santiago; y por último, se hace referencia al momento en el que se conforman los asentamientos indígenas en la ciudad y a las condiciones de discriminación en la que las familias indígenas inauguran la comunidad transterritorial y la lucha por la vivienda digna.

El Segundo capítulo, profundiza sobre las categorías identidad y género. La subjetividad femenina en transformación es el eje central del apartado que reflexiona sobre la experiencia de las mujeres indígenas en un contexto de migración y resistencia. Resultó importante integrar este apartado teórico como engranaje entre el recorrido histórico y el análisis del papel femenino en la ciudad. Así

mismo, este capítulo permitió articular de manera más asertiva el papel que juega la identidad en los cambios de las relaciones de género para las mujeres indígenas residentes en la ciudad.

El Tercer capítulo, refiere a la vida de las familias indígenas en la ciudad y específicamente al protagonismo de las mujeres, y es que a pesar de la invisibilidad que sufren, las mujeres son fundamentales para la sobrevivencia familiar y comunitaria en la ciudad. En este apartado se analizó la unidad doméstica como espacio de poder y negociación y teniendo como referente la unidad doméstica campesina se revisaron las transformaciones en la división sexual y espacial del trabajo que implica la vida en la ciudad. Finalmente, a la luz de las transformaciones de las prácticas femeninas, se cuestionaron los sentidos del cambio en las relaciones de género al interior del hogar y en la comunidad indígena en la ciudad.

A modo de invitación

La palabra de las mujeres es el eje articulador de la reflexión, hilo conductor del análisis y vehículo válido para entender las historias de las que son protagonistas. Sus "historias con vida" ampliaron la mirada y concedieron nuevos sentidos a las reflexiones que aquí presento. Con sus historias se construyen imágenes alternativas de sus trayectorias como mujer, tantas otras veces contadas por perspectivas que destacan la pasividad femenina. Tomar la narración como principio para aproximarse a la visión y experiencias femeninas, no fue un ejercicio sencillo ya que para contar al igual que para escribir hubo que trascender ámbitos de lo propio, lo íntimo y silenciado. Tejer sobre las voces no trató en ningún momento de suplir sus sentidos, aunque sin duda comprometió, clarificó y transformó mi mirada. Finalmente, no puedo más que invitarlos a que se sumerjan en las historias, alegrías y penas de estas mujeres; no dejo de sentirme privilegiada por estar involucrada en este proceso en el que rastrear las historias de las mujeres y escribirlas en un formato de tesis, comprometió el sentido de mis palabras, pero sin duda transformó mi manera de ver y hacer como mujer.

CAPÍTULO 1. LA MIGRACIÓN NOS CRUZA: FRONTERAS SIMBÓLICAS DEL PUEBLO Y LA CIUDAD

1. Memoria e identidad colectiva en Santiago Mexquititlán

Una vez era una señora y un señor, eran así como nosotros pero vestían otra ropa, era un traje como el de ahorita pero negro. Un día que iban a sembrar, se encontraron con un señor que iba en un caballo, y les dijo que si no tenían unas monedas para comprar una campana. Esas personas dieron monedas y él les dio la campana que hoy está en la iglesia. Así se quedaron y fundaron el pueblo al que empezó a llegar gente (Testimonio de joven de Santiago Mexquititlán residente en la Ciudad de México).

La memoria colectiva es depositaria de los acontecimientos históricos que, según Eliade (1968: 42), siempre tienen como referente el mito de origen. La historia y sus desenlaces son confrontados constantemente con un referente; el mito que en constante reconstrucción llena de significados la pertenencia, aún lejos del lugar de origen. Preguntarse sobre la memoria colectiva de las mujeres y hombres de Santiago Mexquititlán que ahora residen en la Ciudad de México es fundamental. Esto nos obliga a comprenderlos con relación a su historia, su cultura e identidad. Hablar de mujeres en movimiento sin entender sus orígenes y referentes no permitiría dimensionar el tatuaje bajo su piel de caminantes.

"Santiago Mexquititlán² es un mágico y misterioso lugar, cuyo toque de belleza corre a cargo de la multicolor vestimenta femenina que se suma al deleite visual de las flores del campo" (Escobar: 2000). Referente para investigadores y estudiosos de la historia, cultura y migración náhñú³; definido

² Santiago Mexquititlán es hoy el principal pueblo indígena en el Valle de Amealco, al sur de Querétaro. Bañado por el río Lerma, se sitúa muy próximo a los límites de Michoacán, Guanajuato y Edo. México. Santiago tiene una población de más de doce mil habitantes, en su gran mayoría (el 98%) hablantes de náhñú, que residen en casas dispersas a lo largo de los extensos 6 barrios: Barrio primero o Donko; Barrio segundo o Nosda-Tepozán; Barrio tercero o Toji- Mezquite- barrio cuarto o San Diego; Barrio quinto o el Pastoreo; Barrio sexto o San Felipe.

³ Como referencia a trabajos realizados: 1) El lingüista holandés Edwaid Hekking junto con el profesor de Santiago Sevenano Andrés de Jesús elaboraron un diccionario "Olomi- Español". 2) La antropóloga Lourdes

por palabras propias y ajenas, es un icono multiforme de significados y vestigios imaginarios que trasciende sus propias fronteras.

Primero Mexquititlán, luego Santiago

Mexquititlán es el lugar de los Mexquites, porque aquí donde ahora está el templo, desde antes que llegara el Santo Patrono había abundantes Mexquites que son un tipo de maguey (Testimonio de hombre de Santiago Mexquititlán).

Nāhñū significa los y las que hablan otomí; la palabra otomí es de origen náhuatl⁴. Algunos autores indican que *otomítl* proviene de *otocac* caminante y *mítl* flecha, por lo que otomí refiere al “pueblo que camina cargando flechas” (Barrientos, 2004:03). Escobar ha titulado el recorrido histórico de los nāhñūs como *la historia con minúsculas*, ya que siendo uno de los pueblos más antiguos de Mesoamérica, fueron despreciados y perseguidos desde orígenes remotos. Tanto así que Otomí fue usado por los náhuas como sinónimo de “sucio y flojo”. Los amplios territorios ocupados por los pueblos nāhñūs⁵ fueron codiciados por el imperio dominante. El río Lerma antes denominado Chignahuatengo, bañaba fértiles tierras que desde 1470 fueron asediadas y ocupadas por los tenochcas. La avanzada de los aliados por el valle de Matlatzincó transformó los territorios nāhñūs produciendo el desplazamiento forzado de numerosos pueblos hacia el oeste⁶, de forma que Santiago Mexquititlán, pueblo Nāhñū, estuvo inmerso en esta dinámica histórica de migración forzada, primero por el imperio mexica y sus aliados y después, por la colonización española.

Aníze en su estudio sobre la migración indígena a la Ciudad de México desarrolló su trabajo de campo en el Santiago de la década de los 70; 3) La también antropóloga Lydia Van de Fliert realizó a finales de los años 80 una recopilación histórica de la época pre y posrevolucionaria; 4) La estudiosa del CIESAS occidente, Regina Martínez Casas elaboró su trabajo de doctorado con familias de Santiago radicadas en la ciudad de Guadalajara; 5) Actualmente Anna Perraudin, doctorante por la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales e investigadora del CADIS, está realizando su investigación sobre la migración a los EUA con la misma población de Santiago residente en la Ciudad de México.

⁴ Singular Otomítl, plural Otomí.

⁵ Actual Estado de México, Hidalgo, Querétaro y Puebla.

⁶ Los autores no se ponen de acuerdo en la procedencia de estos primeros pobladores de Santiago. Martínez Casas (2004) indica contrariamente a lo mencionado que Santiago fue poblado por indígenas “otomíes” expulsados de Michoacán y Edo. De México. Otros autores han llegado a indicar que Santiago pudiera ser un repoblamiento de nāhñūs expulsados del Valle del Mezquital, Hidalgo.

La conquista y posterior imposición del poder colonial representó un trastrocamiento absoluto para los pueblos mesoamericanos. La historia colonial, su despojo e injusticia se tradujo no sólo en modelos de ciudadanía excluyente, vasallaje y esclavismo, representó además una profunda crisis en la comprensión del orden cosmológico de los pueblos originarios, como muestra Octavio Paz para el caso de los mexicas:

La gran traición con la que comienza la historia mexicana no es la de los tlaxcaltecas, ni la de Moctezuma ni su grupo, sino la de los dioses. Ningún otro pueblo se ha sentido tan totalmente desamparado como se sintió la nación azteca ante los avisos, profecías y signos que anunciaron su caída. Se corre el riesgo de no comprender el sentido que tenían estos signos y profecías para los indios si se olvida su concepción cíclica del tiempo (1963:103).

Sin embargo, la anterior historia de alianzas y luchas por la dominación entre pueblos originarios contribuyó a que la conquista europea resultara irremediable. De hecho, Hernán Cortes contribuyó interesadamente a engrandecer la historia del imperio mexica, que en su proyecto expansionista asediaba a otros pueblos y castas indígenas antes de la llegada de los españoles.

Al final el sitio de tres meses en la capital de México todo esto daba materia a una historia épica que cautivó la imaginación de Europa. Historia contada primero que nadie, naturalmente, por el propio Cortés en sus cartas al emperador Carlos V, cartas hábilmente escritas para magnificar el dramatismo de aquellos acontecimientos (Brading, 1973:21).

Esta reinvención del poder mexica como potencia suprema en el territorio denominado como "Nueva España" se tradujo en la conformación de un nuevo orden político. Los nahuas, principales informantes de los conquistadores, trasladaron sus prejuicios a las nuevas formas estructuras de poder. "Cuando los blancos preguntaron quienes eran los otomíes, los nahuas contestaron que aquellos eran 'torpes, toscos e inhábiles', así como 'perezosos' y hasta 'lujuriosos'" (Escobar 2000:02).

Basándose en las leyes de Burgos aprobadas años antes por el Reino de Castilla, en 1530 el poder colonial español instauró, principalmente en los actuales México y Perú, la administración en

repúblicas segregadas (Nolasco, 2002:01). Esta organización devino en una reconstrucción de la geografía social y racial basada en la subordinación de las y los indígenas frente a los colonizadores. Santiago Mexquititlán antes llamado Ixtapa o Mestitlán, fue fundado como República de Indios en 1540:

Don Alejandro Martínez Zúñiga Virrey y Capitán General que en este lindero presente hago merced a los indios del Pueblo de Santiago Mestitlán que por otro nombre se llama Ixtapa que cae a dicha parte de la orilla del río que baja de Toluca, donde hace un rincón frente a la sierra (...) y de ella y de ellos que con justo y derechos títulos hubieren y dentro de los límites a lo que así mismo de posesión mando no sean despojados sin ser oídos, por fuero y derecho vencidos ante quien y cómo (Martínez Casas, 2004:43).

Las repúblicas de indios se establecieron como un régimen administrativo de la Colonia donde se concentraba a la población indígena con objeto de segregarla y evitar que coexistiera con la población blanca, mestiza o criolla. La república de blancos donde se concentraba el poder colonial era poblada por no indígenas, supuestos descendientes de los conquistadores⁷, quienes gozaban de privilegios que eran negados a los indígenas en calidad de segregados del sistema. Santiago desarrolló durante su historia una fuerte oposición y poco contacto con el sector mestizo representado en Amealco, actual cabecera municipal (Martínez Casas, 2004: 42). Las familias mestizas que no residían en la cabecera municipal de Amealco, fundaron pueblos cercanos como Donicá, Loma Linda, la Torre y la Piedad (Arizpe, 1979:81). La desconfianza por el mestizo fue alimentada por la distribución espacial, el distanciamiento, desconocimiento y desprecio que las instancias coloniales denostaban a los pueblos originarios: "Los 'otomies' son muy bárbaros y tardos en aprender las cosas que se les enseña: y así es gente más incomunicable e intratable a los españoles que las demás naciones de esta tierra" (Wright: 1989) en (Escobar 2000: 04).

Las repúblicas de indios como ejemplificación de la imposición colonial, inauguraron relaciones interétnicas e identitarias basadas en la explotación y subordinación; esta situación probablemente alimentó anteriores historias de persecución pero sin duda consolidó complejas y contradictorias

⁷ "La clasificación colonial de la población mundial en torno a la idea de 'raza' procedió a identificar a los pueblos "no blancos" como biológica y culturalmente inferiores" (Ávila, 2002:210)

maneras de concebirse frente a los otros. La impuesta "superioridad" colonialista generó nuevas maneras de mirarse a sí mismo: los pueblos descontentos con las injusticias que se cometían en nombre de dioses y señores ajenos no se libraron del peso de esta huella del despojo en su identidad⁸.

Santiago resignificado: la resistencia indígena bajo formato colonial

Durante lo que los españoles justificaron como misión civilizatoria, dos fueron las instituciones centrales en la consolidación del orden colonial: el sistema de cargos cívicos y religiosos. La segmentación poblacional en repúblicas subordinadas pero independientes permitió en voz de algunos autores la consolidación de cierto grado de organización, autonomía y resistencia indígena frente al proyecto colonialista que los negaba o excluía. *"En la república de indios, los indígenas obtienen autonomía para sí y de ahí en adelante la conservarán, con sus propias autoridades elegidas año con año"* (Nolasco, 2002:01).

El sistema de cargos comunitarios como ejercicio de autoridad colonial se impuso como una forma eficaz de dominación y control sobre los pueblos. Sin embargo, estas mismas figuras políticas administrativas impuestas, se convirtieron en modelos organizativos valiosos para la defensa de los pueblos, su territorio e identidad. A pesar de la apropiación del modelo administrativo colonial, no habría que olvidar que la *"autonomía para sí"*, a la que hace referencia Nolasco, se desarrolló en condiciones de dominación y despojo.

Los cargos comunitarios, así como los cargos eclesiásticos en el caso de Santiago Mexquititlán, se convirtieron en ámbitos de expresión y reproducción comunitaria en tanto permitían el desarrollo de elementos de cohesión de vital importancia para la persistencia de los pueblos en condiciones de dominación. No hay que olvidar sin embargo, que las tradiciones indígenas que hoy creemos son indicadores de la autenticidad⁹ de los pueblos, son fruto de estas formas transformadoras en

⁸ "Las identidades se construyen en contraste con las otras (...) los indígenas no son sólo sujetos pasivos sino actores activos de transformaciones políticas y culturales de sus sociedades" (Bartolomé, 2005:102).

⁹ Sobre el indigenismo romántico: *"para conservar a originalidad y peculiaridad de lo indígena, habríamos de dejar que permaneciera sumido en hábitos y modos de vida primitivos, en su naturalismo ingenuo, en sus ideas bárbaras y, en muchos aspectos, nocivas, y hasta habrá quien proponga retrotraer al indígena a su cultura y vida precolombinas"* (Villoro, 1979:199).

resistencia, apropiación y reinvención. El planteamiento de los primeros antropólogos que observaban en los pueblos indígenas buscando extractos primitivos u originarios quedó atrás con el análisis historicista de la cultura, la identidad y el poder.

La difusión e imposición de la fe cristiana fue otro de los argumentos centrales del establecimiento de la colonia española en México y América Latina. Dadas las condiciones históricas y el referente mítico de quienes llegaron¹⁰, la imposición del nuevo régimen se realizó con el garrote en una mano y la Biblia en la otra. Desde su fundación, Santiago fue asignado como patrono del pueblo además de pronombre del originario Mexquititlán. La iconografía del santo representa, como muchos autores han mencionado, la condición de subordinación que se les impuso a los pueblos indígenas con la llegada de los españoles: *"el símbolo aterrador de Santiago, jinete en su caballo, se constituye en la medición colonialista por excelencia: entre el aniquilamiento del mundo indígena y la consolidación de la cultura de la conquista"* (De la Peña, 1998:85) en (Martínez Casas, 2004:55). Sin embargo, la imposición de los Santos católicos está marcada por relaciones de poder y resistencia, mismas que se expresan en simbolismos complejos de apropiación y reinvención indígena. *"Los contextos sociales no son sólo constitutivos de acciones e interacciones sino también de la producción de símbolos y significados"* (Thompson, 1993:226-7). Durante la Colonia y ante la imposición de un modelo de creencias que subordinaba el pensamiento indígena, la religiosidad se convirtió en un ámbito contradictorio de expresión, reproducción y reivindicación de identidad, cosmología y significación indígena ante el trastocamiento de su orden cósmico. Vista como la expresión de la cosmología intrínseca a cada pueblo¹¹, la religiosidad fue en el pasado colonial y es en la actualidad un campo de batalla central en la lucha de significados.

No exenta de luchas de resistencia, los pueblos indígenas encontraron en el modelo de la fe cristiana un ámbito válido para la reproducción de sus creencias, rituales y significados de origen. Las celebraciones en el nuevo formato de religión dominante resultaron una imposición y a la vez un

¹⁰ No habría que olvidar que el Reino de Castilla con Isabel La Católica a la cabeza, llevaba el encargo papal de cristianizar al "Nuevo Mundo". Con la Guerra Santa donde más de la mitad de la península ibérica antes bajo dominio árabe fue conquistada, cristianizada y anexada al Reino de Castilla, la conquista engrandeció el proyecto expansionista en dos aspectos, el geoestratégico y el evangelizador; ejemplo de esto es que *"en sus cartas, Cortés (...) compraba a Cholula con Granada y estimaba que Tenochtitlan era igual en tamaño a Córdoba y Sevilla"* (Brading, 1973:26).

¹¹ Ver Broda (2004) y López Austin (1994)

camuflaje que fungió como mecanismo efectivo de continuidad, es decir, se convirtió en la estrategia necesaria para la supervivencia de las creencias ancestrales. La idiosincrasia indígena se escondió en ocasiones, y fusionó en otras con los modelos de creencia impuestos, sin que estos fueran procesos automáticos; ya que los conflictos por la significación de la identidad y las creencias toman formas más complejas que la resistencia o la abdicación. *“La capacidad creativa de los pueblos indígenas se ha mostrado durante 500 años de colonización al reorganizar sus relaciones sociales, sus creencias y ritos, articulándolos con las nuevas instituciones de la sociedad mayor”* (Broda, 2004:62).

Durante la Colonia, confluyeron en medio de relaciones de poder y subordinación al menos dos expresiones cosmogónicas, ambas con un origen agrícola. Los pilares de la cosmovisión mesoamericana¹², vigentes en la actualidad, se fundamentan, como lo menciona Austin, en el conocimiento del medio y los ciclos climáticos de los que depende el cultivo agrícola del maíz. *“El cultivo agrícola mesoamericano, si bien gira alrededor de las fiestas patronales que se celebran en las iglesias de los pueblos, alcanza sus manifestaciones más características en ritos que se llevan a cabo en el paisaje que rodea a las comunidades”* (Broda, 2004:61). Las festividades en Santiago Mexquititlán se entrelazan hoy con las expresiones prehispánicas. De cosmovisiones entrecruzadas, la celebración el 25 de Julio de Santiago está estrechamente vinculada a un momento fundamental para asegurar la cosecha. El mismo que conmemora el sagrado vínculo de hombres y mujeres con la tierra y su fertilidad: *“Santiago representa la condición étnicamente subordinada de los otomies, pero también su vínculo con la vida y tierra de la que dependen”* (Martínez Casas, 2004:55).

Los rituales que se ocupan para la celebración del Santo trascienden el formato católico y nos hablan de la persistencia prehispánica. *“El hombre no hace más que repetir el acto de la creación: su calendario religioso conmemora en el espacio de un año todas las fases cosmogónicas que ocurrieron ab origine”* (Eliade, 1968: 29). La celebración al Santo Patrono en Santiago, impuesto desde la época colonial expresa en un formato religioso la conformación compleja de la identidad

¹² Retomando la definición de López Austin, la cosmovisión es un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en discursos de larga duración, hecho complejo que se integra como un conjunto estructurado y relativamente coherente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender racionalmente del universo. La religión en su carácter de sistema ideológico, forma parte de este complejo (1994:14)

indígena en una historia de dominación y resistencia. Martínez Casas cuenta cómo durante la celebración de la fiesta de Santiago, al interior del templo preguntó a la anciana danzante sobre el significado del baile, ella le contestó que *"los pasos representaban el movimiento de las estrellas en el cielo, que ella lo había aprendido de su abuela que a su vez lo había aprendido de la suya"* (2004:57). La trascendencia del ritual es precisamente su carácter de repetición, que permite vincular el tiempo presente a los orígenes; las danzas, como menciona Eliade, son coreografías de lo sagrado y que *"su ejecución permite la re actuación del tiempo mítico"* (1968:35). Como expresa la anciana, el baile contiene un saber que la precede, cuya reproducción permite articular el *"íntimo vínculo de la cosmovisión y ritualidad prehispánica"* (Broda, 2004:61), con los sentidos de la existencia en el "hoy".

ii. Historia migratoria: de Santiago a la Ciudad de México

La migración es un rasgo característico de Santiago Mexquititlán, *"los lugareños reportan que no hay familia la en Santiago que no tenga miembros migrantes"* (Martínez Casas, 2004:110).

Migración y comunidad: La migración como estrategia de supervivencia

El análisis de los procesos migratorios se convirtió para la antropología de los años 40 en un ámbito privilegiado para la comprensión de la continuidad y el cambio cultural bajo la dicotomía tradición – modernidad.¹³ La movilidad rural urbana fue el proceso privilegiado para este análisis ya que las categorías de la antropología del momento contraponían la comunidad *folk*¹⁴ a modernidad urbana. La percepción de las comunidades indígenas como reductos de autenticidad primitiva, aisladas y endógenas invisibilizaban la historia, los cambios y conflictos al interior de las mismas. Los autores deducían que la movilidad a las ciudades representaba *"una discontinuidad entre la vida tradicional en las localidades de origen y la aculturación a la vida moderna del contexto urbano"* (Martínez Casas, 2004:92), una ruptura con los orígenes, la asimilación de los sujetos y pueblos en el nuevo

¹³ El análisis de la escuela culturalista de la época, retomó el binomio evolucionista primitivo- civilizado que se tradujo en la ciencia etnocéntrica en tradición- modernidad para la interpretación de los cambios sociales e identitarios. Ver Ávila (2002).

¹⁴ Las comunidades *folk* fueron definidas por Redfield (1941) como *"territorios donde residían las poblaciones autóctonas"* que se caracterizan por el tamaño reducido, homogeneidad de la población, el aislamiento, la sacralidad y la fuerte cohesión interna.

proletariado sin identidad ni referentes étnico históricos. Retorno este análisis en el siguiente apartado referido a la inserción del grupo indígena en la ciudad.

En el contexto de acelerado empobrecimiento del campo y urbanización, las comunidades indígenas¹⁵ se convirtieron en las principales expulsoras de mano de obra. Varios autores dedicaron sus esfuerzos a comprender las expresiones de esta migración vinculándola a la reproducción económica y social de las comunidades expulsoras. La migración se convirtió así en una estrategia de supervivencia familiar y local frente a las condiciones de pobreza y relaciones asimétricas impuestas por el capital.¹⁶ Autoras como Anízpe plantearán que la continuidad de la comunidad de origen se hubiera visto fuertemente amenazada sin los flujos de recursos económicos de los migrantes, que permitía la reproducción de la unidad doméstica campesina. Enviar sucesivamente a sus miembros a las ciudades se convirtió en una estrategia consciente de los hogares rurales para *mantener* el modelo de reproducción social y económica en las comunidades.

Así, aunado a las condiciones globales de empobrecimiento rural en Santiago Mexquititlán diferentes episodios estaban modificando las estructuras locales de reproducción social. Anízpe dedujo que la migración de Santiago era multifactorial:

La emigración temporal y permanente de esta comunidad ha seguido un patrón definido (...) sus causas inmediatas han sido ciertas condiciones internas de la comunidad, pero ha variado con el destino y tipo de actividades en que se involucran los emigrantes según las condiciones que les han sido ofrecidas por el exterior, específicamente en la ciudad de México y otras ciudades de la república (Anízpe, 1975:80).

La migración estaba siendo determinada tanto por las condiciones globales del mercado económico como por las condiciones internas de la comunidad, tales como tenencia y presión demográfica sobre la tierra; para profundizar en estas últimas damos un paso atrás en el tiempo:

¹⁵ Anízpe (1975) realizó una investigación pionera en el tema de migración femenina indígena a la ciudad de México basándose en dos estudios de caso: mazahuas de San Antonio Pueblo Nuevo, Estado de México y con ñáññus de Santiago Mexquititlán, Querétaro.

¹⁶ No abría que olvidar la correlación entre asimetrías expresadas por el capitalismo y el régimen colonial para el caso de los pueblos indígenas en México.

Durante el porfiriato, las tierras de Santiago habían sido convertidas en latifundio, por lo que los pobladores trabajaban como peones acasillados al menos seis de los siete días de la semana en las siete haciendas: *"El mayordomo gritaba a todo pulmón '¡ave María Purísima!' Y ahí de aquel que no atendiera la sagrada invitación al trabajo cuyo jornal diario era de veinticinco centavos para los hambres y ocho para los niños"* (Escobar, 2000: 02).

En 1936 con el primer reparto agrario tras la Revolución, las tierras de las haciendas se dividieron en propiedad ejidal¹⁷ y propiedad privada.¹⁸ El modelo de propiedad privada poco común en las comunidades indígenas, es según Martínez Casas una *"precaución tomada por los otomies en el siglo XIX cuando las leyes de reforma amenazaban con expropiar las tierras comunales de las antiguas repúblicas de indios"* (2004:135).

Las unidades domésticas en Santiago Mexquititlán actualmente se rigen por normatividad patrilínea y vinlocal; la tierra es heredada por el hijo varón menor. El *bátsi* o heredero equivale, según la misma autora, al *xocoyote* de otras culturas mesoamericanas. *"Si heredara el hijo mayor, presionaría al padre para tener su tierra cuando éste todavía se encuentra joven y fuerte, pero sobre todo, cuando todavía debe mantener a su esposa e hijos pequeños"* (Martínez Casas, 2004:62-45).

La propiedad privada de la tierra generó un modelo altamente dependiente. Con la posibilidad de repartición de la tierra entre los hijos varones se dio una alta división de las parcelas y en consecuencia, la posibilidad de autosuficiencia familiar por acceso a la tierra se quebró:

En 1933 a cada uno nos tocó de dos a cuatro hectáreas, pero con 8 o 9 de familia ahora ya no toca a un cuarto a cada uno. ¿Usted cree que puedan vivir? La gente empezó a salir desde antes, pero ahora sale toda porque aquí la gente no vive: la gente crece, la tierra no (Anzpe, 1975:83).

A la fuerte presión sobre la tierra, se sumó el hecho de que en 1947 la epidemia de fiebre aftosa que azotaba gran parte del campo mexicano, provocara la entrada del ejército en Santiago. La

¹⁷ Barrios cuarto y quinto.

¹⁸ Barrios primero, segundo, tercero y sexto

intervención militar concluyó con el sacrificio del ganado, la fumigación y envenenamiento de los cultivos (Escobar 2000:02). A partir de las pérdidas en la cosecha del año, los pobladores de Santiago buscaron en la migración una estrategia efectiva de supervivencia.

Antes la gente tenía yuntas, algunos hasta dos pero cuando vino la matanza en 1947 la gente se quedó pobre. Entonces la gente no iba a México, pero luego ya empezó a ir. Cuando Alemán vinieron a matarme la yunta y el burro. Entonces estaba yo bien, no tenía que salir, pero cuando los mataron empecé a salir a México en las obras (Anízpe, 1975: 82).

Los testimonios son muy gráficos, el modelo de propiedad de la tierra impuso una racionalidad contraria a la supervivencia de la familia extensa; la restricción en el acceso a la tierra, la presión sobre la misma, las catástrofes ambientales y las modalidades de propiedad privada hicieron de la migración una estrategia imprescindible y convirtió desde fines de la década de los 40 del S.XX al pueblo en expulsor de migrantes. La migración se convierte en este esquema de herencia y administración de los derechos sobre la tierra en una estrategia obligada para los hijos que no pueden disponer de tierra¹⁹, tanto como el matrimonio para las hijas. Fruto de estas crisis, Santiago se convirtió en pueblo expulsor de migrantes. Los hombres comenzaron a migrar a las ciudades como Monterrey, Guadalajara y México.

En el pueblo no alcanzaba, no había trabajo, salía por temporadas a diferentes lugares de la república, a cortar lechugas en los campos de Guanajuato, a Veracruz al café y a las ciudades a buscar como albañil, cargador en los mercados, reparador de sillas de bejuco o cuando de plano no hay, a recoger latas, cartón o a ver que (Testimonio de anciano de Santiago Mexquititlán residente en la Ciudad de México).

Durante estas primeras décadas, la supervivencia de las familias de Santiago Mexquititlán se centró en la estrecha relación entre pueblo y ciudad para el mantenimiento de la unidad doméstica campesina como escenario primario. Esto creó una identidad construida desde referentes de ambos espacios: la comunidad y la ciudad como geografías continuas. La migración estacionaria permitió en las décadas siguientes complementar el ingreso agrícola de la unidad familiar en el pueblo, sin

¹⁹ Actualmente, la parcela de lotes de terreno familiar con dificultad sigue un modelo de autosuficiencia, la migración se ha refuncionalizado para algunas familias quienes buscan en la acumulación de bienes al exterior el único medio de adquisición de derechos sobre la tierra en el pueblo.

embargo, las salidas y retomos de uno o más integrantes de la familia modificaron profundamente las estrategias de supervivencia y papeles de género en la unidad doméstica campesina.

Las primeras migraciones priorizaron la salida de los hombres, quienes regresaban al pueblo para actividades como la cosecha y fiestas. Esto implicó que las mujeres se quedaban como líderes de hogar, responsables de las tareas agrícolas y cuidado de los hijos e hijas.

Mi papá antes venía hazle cuenta dos meses y luego se iba a regresar porque mi mamá vivía en el pueblo, venía a trabajar a hacer un poco de dinero y luego ya se regresaba allá con mi mamá (...) Mi mamá se ocupaba de ver, de buscar trabajadores, de sembrar y todo eso; sembraba maíz y frijoles, que era para el consumo de todo el año (Testimonio de mujer de Santiago Mexquititlán residente en la Ciudad de México).

Los migrantes mantenían el vínculo comunitario (fundamentalmente quehaceres agrícolas y derechos comunitarios) gracias a que las mujeres se encargaban de *“asegurar la viabilidad de la migración estacional y el mejor retomo de los hombres a las comunidades”* (Arias, 2000: 188). Pese al papel fundamental de las mujeres como reproductoras de la comunidad en ausencia de los hombres, fueron pocos los análisis que en la época visibilizaron los nuevos papeles femeninos y el impacto de las mismas en las transformaciones de género al interior del hogar y la comunidad.

En las década de los 70, donde la presión demográfica hacia la herencia de la tierra improbable y las condiciones de empobrecimiento se habían acelerado, la migración se convirtió en la única alternativa de supervivencia para los pobladores de Santiago Mexquititlán. Lo que hasta entonces había sido una estrategia para complementar el ingreso de la familia campesina, resultaba cada vez más imprescindible para la supervivencia. La mayor dependencia de la migración para la subsistencia implicó dos cambios fundamentales. Por un lado, la incorporación de nuevos integrantes de la familia a la migración, principalmente las mujeres, pero también las y los niños; y por otro la presencia cada vez más frecuente y prolongada en el exterior, lo cual fomentó el establecimiento de las primeras viviendas ciudadinas.

Los primeros estudios sobre la migración rural a las ciudades no consideraron las relaciones de género como un elemento de análisis. Las mujeres invisibilizadas dentro de categorías más amplias

como campesinos o indígenas, no fueron vistas como migrantes. A pesar de que en Santiago fue privilegiada la salida de los hombres, las mujeres no estuvieron ausentes en las salidas a las ciudades. Como asegura Arízpe y confirman varios testimonios de la población, las mujeres se convertían a menudo en migrantes de ida y vuelta.

Cuando era niño, yo no fui a la escuela porque en algunos tiempos llegaba a quedarme solo en el pueblo, así mi padre como mi madre salía a trabajar. Por eso, sólo estudié 2 meses en la primaria y me tocó aprender a leer solo, cuando fui a vivir con mis hermanos en México y Guadalajara (Testimonio de hombre residente de Santiago Mexquititlán).

En el caso de la migración femenina es necesario profundizar en la comprensión de las relaciones de género que delimita la movilidad femenina restringida así como la desigual participación de las mujeres en las tomas de decisión familiar. *"Las migraciones que emprenden las mujeres se encuentran más condicionadas que las de los varones a su etapa de vida, su posición en el hogar, su estado civil y de la pareja y la estructura del hogar"* (Oehmichen, 2000: 329). Arízpe describió a las mujeres indígenas como sujetos pasivos de las decisiones familiares, indicando que la migración femenina no respondía a su voluntad ni decisión. *"Es el esposo, el padre o el hermano el que toma la decisión de emigrar y da su consentimiento para que la mujer se dedique a tal o cual actividad. Incluso en el caso de las viudas o mujeres solas, puesto que siempre residen en un grupo familiar dentro del cual el hombre toma las decisiones"* (Arízpe, 1975: 9) en (Oehmichen, 2000:345).

Contradiendo el análisis de Arízpe respecto a las causas de la migración femenina durante la década de los 70, en la actualidad los relatos las mujeres destacan la voluntad femenina como motor para la salida a la ciudad. Las motivaciones femeninas para la migración son diversas, en los relatos de las mujeres además las condiciones objetivas de supervivencia económica, destacan aspectos vinculados a la percepción de mayores oportunidades y libertad en la ciudad que en el pueblo. Estos responden a la valoración subjetiva que no puede desligarse de la condición de género de las mujeres (Oehmichen, 2000:329). En un contexto como Santiago donde la migración se consolidó una estrategia generalizable, las causas de la migración se amplían. Gracias a las redes sociales, la salida del pueblo se convierte en una estrategia objetivamente viable, pero además se intensifican los imaginarios de la ciudad representando modalidades que trascienden las restricciones comunitarias de lo femenino en el pueblo.

Un aspecto relevante que Oehmichen (2006) destaca para el análisis de la migración de mujeres mazahuas en la ciudad de México, es que la ausencia del hombre creó contextos favorables para la salida de las mujeres. Cuando se habla de ausencia masculina se refiere, al liderazgo femenino de facto derivado por la migración masculina, la separación y conflicto matrimonial o familiar. *"La verdad yo desde que me casé trabajo"*, menciona una mujer que narra su propia salida a la ciudad como una alternativa ante los problemas económicos por el alcoholismo del esposo.

"La familia indígena empobrecida había tenido que sacar al mercado su único capital, su último recurso: sus hijos e hijas" (Arias, 2000: 102). Las y los niños se incorporaron a temprana edad al proceso migratorio; cuando no era posible dejarlos a cargo de alguien más, acompañaban a sus madres o viajaban solos convirtiéndose en un ingreso económico necesario para la supervivencia familiar. Así lo reafirma el testimonio de esta mujer:

Yo empecé a llegar a los 9 años para acá, desde entonces yo trabajaba (...) Como mi mamá siempre tenía chiquitos y como yo veía a mi papá en apuros desde muy chavita yo lo quise ayudar (Testimonio mujer de Santiago Mexquititlán residente en la Ciudad de México).

Durante los años 70 del siglo pasado, el Gobierno del Distrito Federal, promovió un programa de autoempleo para las mujeres de Santiago que temporalmente residían en la ciudad (Martínez Casas: 2003: 123). En estos talleres se crearon lo que hoy son las muñecas tradicionales *"otomis"*, basándose primero en el modelo de los bebés y luego en el traje tradicional femenino. Las muñecas donde autorrepresentaban la imagen femenina, se convirtieron en icono de las indígenas en las ciudades del país así como en el principal ingreso económico femenino. Desde entonces, las muñecas llenas de significados, han acompañado el peregrinar por las diferentes ciudades, formando parte fundamental de la vida de las mujeres de Santiago Mexquititlán.

Ahí cuando tenía unos diez años mi mamá estaba en el DF. Había ido con alguien del pueblo que la ponía a vender dulces, además también le dieron algunas muñecas; mi mamá vio que las muñecas sí se vendían bastante y así regresó al pueblo con un modelo. Desde entonces hemos hecho muñecas y con ellas hemos salido a delante (Testimonio de mujer de Santiago Mexquititlán residente en la Ciudad de México)

Migración y ciudad: la conformación de la comunidad transterritorial

Arrastrados por el éxodo silencioso que emprenden año con año miles de campesinos hacia la Ciudad de México en busca de mejores condiciones de vida, una pequeña comunidad otomí originaria de los municipios de Santiago Mexquititlán y Amealco en el estado de Querétaro, se estableció en las inmediaciones de metro Chapultepec (...) Ahí se reencontraron, vendiendo sus mercancías en los cruceros, buscando trabajo en las escasas construcciones de la zona, tratando de integrarse a una ciudad hostil que los veía con recelo (Cervantes: 2005).

La supervivencia en la calle de la ciudad significó para los migrantes de Santiago una primera etapa de alta vulnerabilidad. Los hombres que trabajaban en las obras, dormían en sus trabajos. Las mujeres principalmente concentradas en las zonas turísticas donde vender las artesanías, llegaban a la ciudad sin un techo bajo el que quedarse. Los testimonios femeninos destacan que la escasez de recurso y la presencia de los hijos limitaban la posibilidad de acceder a cuartos en renta. La calle se convirtió en ocasiones en el dormitorio improvisado. Los paisanos y familiares fungían como redes de autoprotección y seguridad, las familias de Santiago generalmente buscaban lugares comunes donde hacer la noche. Sin embargo, la dureza de la calle y sus peligros fueron dejando huella; las extorsiones policiales y los incidentes fueron constantes durante esa época en la que la supervivencia en la ciudad los convirtió en migrantes desprotegidos.

En este contexto adverso, el terremoto de 1985 trastocó el paisaje urbano de la ciudad. Los derrumbes en el centro de la ciudad, representaron la opción para que los indígenas accedieran a terrenos baldíos que hoy ocupan en la colonia Roma²⁰. A la par que la ciudad estaba representando peligros para la integridad física y social de las familias migrantes, la reproducción social y económica en el pueblo resultaba cada vez más difícil por el acelerado empobrecimiento rural. Lo que en décadas anteriores se consolidó como estrategia de supervivencia campesina se convirtió en las siguientes décadas en la única opción de supervivencia para numerosas familias de Santiago.

²⁰ De manera similar Oehmichen (2005) para las migrantes mazahuas habla de la ocupación de espacios en el contexto del terremoto y la reconstrucción del paisaje urbano citadino.

Las mujeres fueron las pioneras en ocupar y habitar los predios. Parece evidente que el papel de éstas como responsables del bienestar familiar las convirtiera en principales promotoras en la promoción de espacios seguros. De manera informal, unas mujeres invitaron a otras (principalmente a las hijas) a instalarse en el predio y habilitar su vivienda. Así, quienes ya habían accedido a un espacio en el predio promocionaron la llegada de otros parientes, de manera que actualmente prácticamente todas las familias en las ocupaciones tienen algún grado de parentesco bien sea filial o simbólico.

Ella fue una de las primeras en conocer el terreno, en estos tiempos iba a México de vez en cuando para vender sus muñecas y cuando podía dormía en el hotel; un día escuchó que algunos paisanos habían encontrado un terreno. Logró comunicarse con ellos, nada más se habían instalado tres personas. El lugar era muy feo pero como el hotel era un gasto, les pidió: 'dame chance, que yo también pueda tener mi terrenito en México'. Tres veces fue a hablar con el responsable, y la tercera vez sí la dejó entrar. Le cobró 300 pesos. Barrió los escombros, llamó a su esposo que estaba en el pueblo para que la ayudara a poner paredes de cartón, luego de madera, y luego de lámina. Así es como logró tener su casita en la Ciudad de México (Testimonio de anciana de Santiago Mexquititlán residente en la Ciudad de México).

La incorporación a los espacios ocupados en la ciudad se desarrolló de manera escalonada, a partir de relaciones familiares y sociales. Actualmente existen seis asentamientos de pobladores de Santiago Mexquititlán en la colonia Roma; aunque cada uno de ellos tiene historias de ocupación propias, las condiciones de los asentamientos son similares. Tan solo uno de los espacios en la calle Guanajuato, ha conseguido el reconocimiento y la construcción de vivienda mediante programa de crédito del Distrito Federal. El resto de los asentamientos, son de carácter provisional y espacio limitado, las familias han construido viviendas provisionales con materiales diversos como lámina, cartón y madera. En la mayoría de los casos la vivienda cuenta con un solo cuarto de pequeñas dimensiones; los servicios básicos como agua, luz y drenaje han ido obteniéndose mediante el esfuerzo colectivo y la cooperación comunitarias, además de la mediación con organizaciones e instancias de la delegación Cuauhtémoc. No todos los asentamientos tienen los mismos servicios pero en la mayoría de los casos éstos, son precarios. En cada uno de los asentamientos conviven

aproximadamente entre 25 y 35 familias, con un promedio de 4 a 10 integrantes por vivienda (Audefroy, 2004: 252), sin embargo, no se cuentan con datos exactos ya que existe un subregistro en las estadísticas oficiales. Las limitaciones espaciales y el hacinamiento de las familias hacen especialmente difícil vivir en condiciones semejantes a las de la comunidad. Sin embargo, en todos los predios además de las viviendas, hay espacios comunes: un salón para tratar asuntos organizativos, informativos y celebraciones como fiestas, asambleas y capacitaciones; espacios sagrados, como altares; y espacios femeninos como los lavaderos, exclusivamente utilizados por mujeres y niñas y que constituyen puntos principales de encuentro para éstas en los predios.

La red social basada en estructuras y relaciones previas en el pueblo de origen resultó fundamental para el asentamiento indígena en la ciudad. Al respecto destaca Durín que *"las redes de parentesco parecen las más consistentes en la experiencia migratoria. pues se tiende a brindar apoyo incondicional entre familiares"* (2006:164). Basado en principios de reciprocidad, las relaciones de parentesco fueron el principal vínculo para hacer de la migración una estrategia generalizada de las familias de Santiago. Especialmente para las mujeres, las redes sociales posibilitaron además de la movilidad del pueblo a la ciudad la "adaptación exitosa" en un medio hostil, es decir, mayor y mejor información, acceso a servicios como residencia, salud y educación, opciones de empleo así como apoyo moral (Durín, 2006: 163).

La red dio lugar al apoyo y comunicación para establecer colectivamente espacios para habitar y trabajar. En los ámbitos de comunicación en la ciudad, las mujeres tuvieron y tienen en la actualidad un papel fundamental. El vínculo de comunicación mediante el cual unos paisanos saben de otros (matrimonios, funerales, etcétera) moviliza apoyos al mismo tiempo que reconstruye vínculos de pertenencia a la colectividad del pueblo en movimiento.

Sin considerar esta red de relaciones sería incomprensible la consolidación de la comunidad en la ciudad.²¹ La red de apoyo de los santiagueros sustentada en la solidaridad²² y el parentesco,

²¹ Ver Arizpe (1979), Lomnitz (1998), Martínez Casas (2004), Oehmichen (2005) y Dunn (2006) entre otras

²² Nótese en el anterior testimonio las redes de contactos y apoyo entre paisanos no sólo respondieron a estructuras de solidaridad, ya que el nuevo contexto permitió el establecimiento de nuevos liderazgos y relaciones de poder. Si bien ser paisanos era indispensable para entrar a habitar el lugar, esto no implicó que

posibilitó primero las migraciones estacionarias y después el asentamiento de las familias en la ciudad. La ocupación de los terrenos baldíos se consolidó a partir de las redes familiares como una práctica de reproducción comunitaria. Sin duda, la apropiación de un espacio citadino fue un elemento central en la conformación de prácticas y referentes identitarios de los indígenas en la ciudad, ya que el asentamiento en la ciudad supuso la transformación de la relación rural urbana.

La ocupación de los terrenos, la construcción de la vivienda y el asentamiento de las familias en la Ciudad de México constituyeron la base material para la permanencia en la ciudad, por primera vez fuera del pueblo. Esto no significó necesariamente la ruptura con Santiago, pero sí la construcción de una nueva vivencia al mismo tiempo citadina y rural. El asentamiento en las ciudades representó un cambio en los modelos de reproducción familiar y social. Las familias de Santiago en la ciudad no se desvincularon de la comunidad de origen, al contrario, con las ocupaciones basadas en redes familiares y étnicas se inauguró la posibilidad de ampliar los límites del pueblo a la ciudad:²³ *"Santiago está localizada no sólo en el sur de Querétaro, sino también en la Ciudad de México, Guadalajara, Monterrey y otros puntos del país"* (Martínez Casas, 2004: 61)

Contrariamente a la asimilación que predicaba Redfield (1941), los indígenas en las ciudades conformaron nuevas formas de pertenencia y reproducción social y simbólica de la comunidad de origen en la ciudad. A los campesinos e indígenas empobrecidos la dinámica de las redes migratorias y las condiciones de marginalidad los llevó a conformar nichos laborales y espaciales étnicos en la ciudad. A este proceso donde están insertas las familias de Santiago se le denominó *"creación de enclaves étnicos en la ciudad"* (Arizpe, 1975). Sin embargo, no fueron tan sólo las condiciones materiales las que reprodujeron los límites de la comunidad en la ciudad. La identidad y la pertenencia a la comunidad resulta central para entender la apropiación de espacio "ajeno" como colectivo en movimiento. Insertarse a la ciudad etnificando su presencia no puede sino leerse desde ámbitos de resistencia y lucha identitaria que trasciende el sentido de la supervivencia cotidiana.

no se presentaran situaciones conflictivas. Se puede concluir al respecto que ser pioneros en la entrada al terreno resultó fundamental para establecer en la ciudad un nuevo orden de relaciones de poder que en parte hoy es vigente.

²³ El concepto comunidad transterritorial nos permite romper con las visiones dualistas de los ámbitos rurales y urbanos como realidades aisladas entre sí. Ver más ampliamente la discusión en Giménez (2000) y Oehmichen (2005).

En el mundo globalizado y cambiante la propia delimitación simbólica del ámbito comunitario se redefine exitosamente gracias a la capacidad de innovación sin ruptura que muchas veces manifiestan los que, viviendo fuera del espacio local, se niegan a renunciar a la pertenencia efectiva (Martínez Casas, 2004: 25).

El asentamiento en la ciudad *"desdibujó las fronteras"* de la comunidad y la pertenencia identitaria individual y colectiva (Lazos, 2005: 123). Sin embargo, las desdibujó para reconstruirlas. La adaptación a la ciudad se desarrolla en tensión con el referente de origen, los modelos culturales propios se reinterpretan en un proceso de negociación por los significados sociales y simbólicos de la comunidad en el nuevo contexto citadino. En la compleja relación entre ruptura y continuidad cultural, la comunidad define nuevos límites colectivos e identitarios. Estos límites en constante movimiento discurren, se amplían o reducen al interior y exterior del grupo: son negociables y adquieren nuevos significados concretos a la vez que imaginarios. La adaptación no es sinónimo de mimetismo, al contrario, en el proceso de adaptación al nuevo contexto cobra especial importancia la reconstrucción imaginaria del mito origen. Mito en el que confluye la idealización de las normatividades morales traducidas a límites de lo cotidiano en la ciudad. Indica Ávila, *"la reconstrucción imaginaria de una pequeña comunidad rural en la ciudad. Su fundamento es la imagen idealizada y esencialista de esta última que los migrantes reconstruyen en la ciudad. muchas veces como respuesta a la discriminación étnica y cultural"* (2000:223). Las nuevas formas de adaptación, reinención y resistencia establecen las fronteras simbólicas que conforman a las y los indígenas trascendiendo territorios y pertenencias específicas: el pueblo y la ciudad.

Giménez destaca que *"la desterritorialización física que se presenta con la emigración no significa automática ni necesariamente la desterritorialización en términos simbólicos ni afectivos"* (1998:4). La comunidad transterritorial, estructura y moldea en colectividad la identidad de los migrantes, hombres y mujeres: Quiénes son, fueron y serán en el pueblo de origen se interpreta en la contradicción de lo que son o deben ser en la individualizante ciudad. En este sentido, los referentes de su identidad y cotidianidad en el pueblo son imágenes que permiten explicar y valorar su actual situación en tanto indígenas y campesinas en la ciudad. La reformulación a partir de los referentes imaginarios del pueblo se traducen tanto en instrumentos de control como en persistencias

identitarias que presentan formas creativas y diversas del ser frente al creciente "desanclaje" en tiempos de "alta modernidad" que algunos autores predijeron (Ávila, 2002:211).

iii. La lucha por el reconocimiento y pertenencia indígena en la Ciudad de México

Los vecinos pasaban y nos gritaban 'cochinos y borrachos': nomás porque nos ven pobres y como todos somos paisanitos, que en esos tiempos a penas si hablábamos español pues quería que nos fuéramos (Cervantes: 2005).

La discriminación que las y los indígenas viven en la ciudad es un aspecto que destaca todo análisis social. Para las mujeres transitar con el traje tradicional, hablar su ancestral idioma o caminar con sus hijos en la ciudad es traducido a menosprecio y prejuicios de "pobre mujer", vinculado a la carencia e ignorancia. En el caso de los hombres y jóvenes, las formas de discriminación se traducen en estigmas de delincuencia y peligrosidad. Los indígenas en las ciudades son discriminados también por el peso de la historia de negación que conforma la nación mexicana.

Insertarse en la ciudad en condiciones de discriminación fue difícil para las indígenas de origen rural. Con mayor fuerza para los colectivos que se ubicaron en el centro de la ciudad, cuya presencia invadió el corazón del paisaje citadino²⁴. Cuando la ocupación de los predios baldíos fue consolidándose en proyectos de vivienda social, la discriminación adquirió nuevas formas. El acoso constante de los vecinos retroalimentó el sentido de la lucha étnica por el espacio citadino. La manera en la que la comunidad de Santiago llegó a la ciudad para quedarse representó una ofensa para algunos "ciudadanos de bien" que tal vez podían aceptar la presencia indígena individualizada, mimetizada, pero de ninguna manera etnificada y en lucha. La pobreza como cara visible del peligro, ocultaba el rechazo de las pertenencias compartidas: "*Seguido venían a decirnos que nos fuéramos a invadir en otro lugar porque nuestra forma de ser no iba de acuerdo con la colonia*" (Cervantes: 2005).

²⁴ Al respecto Oehmichen (2005) indica cómo la presencia de mujeres mazahuas modificó el paisaje de la Merced en el centro de la ciudad

La ocupación de los predios se acompañó con un importante proceso de generación de alianzas políticas con otros movimientos sociales en la ciudad²⁵. Así fue como las y los indígenas iniciaron procesos de lucha que trascendían el sentido de la ocupación por la supervivencia hacia la exigencia del reconocimiento de los derechos indígenas. Su lucha se tejió con otras luchas populares de la ciudad y el país. El apoyo de otras organizaciones fue importante durante los largos procesos de ocupación donde la amenaza del desahucio o ataque resultan cotidianas para las familias. Conformados ya como parte de los movimientos sociales de la ciudad, cada uno de los predios se constituyó como organización civil con el fin mantener una interlocución para la gestión de permisos para la construcción de unidades habitacionales con instancias de gobierno de la ciudad²⁶. Cuando en el 2001 la consolidación del proyecto de construcción fue tomando forma en el predio de la calle Guanajuato algunos vecinos de la colonia Roma se organizaron para evitar la presencia indígena en su ciudad argumentando que creaba en la zona un lugar inseguro²⁷:

La criminalidad y la violencia han aumentado en la colonia en forma considerable, sobre todo el robo de autos y auto partes por lo que no es adecuado permitir nuevos asentamientos humanos ya que aumentarían los delitos. Una unidad habitacional de interés social- continúa el documento-, repercutirá en la baja de precio de los inmuebles, ya que nadie querrá adquirir bienes raíces en la colonia sin agua, sin estacionamiento, con criminalidad, con alto riesgo sísmico y sobrepoblación (Cervantes: 2005).

La comunidad indígena radicada reaccionó con contundencia y repulsa a la discriminación de la que estaba siendo objeto. La demanda del reconocimiento de la pluralidad se entretejió con la adhesión a la lucha zapatista en el marco del contexto de lucha indígena nacional.

Los vecinos de la colonia Roma dicen que el buen uso y la buena convivencia de esta colonia se vería afectada por nuestra presencia, será porque hablamos otomí, será porque vestimos con ropa tradicional de nuestra cultura, acaso será porque no tenemos vehículo particular, o porque no representamos una plusvalía para el mercado. Su oposición responde a que la colonia había sido considerada para la clase media alta y nosotros somos extremadamente pobres, pero al final de cuentas hemos llegado a esta ciudad con muchos

²⁵ Principalmente el movimiento urbano popular en la ciudad.

²⁶ Concretamente mediante el Instituto de Vivienda del Distrito Federal.

²⁷ La colonia Roma se dice una de las zonas más cosmopolitas de la ciudad. Parece sin embargo, que la multiculturalidad a la que hace mención refiere a la presencia extranjera y no a la indígena.

La ocupación de los predios se acompañó con un importante proceso de generación de alianzas políticas con otros movimientos sociales en la ciudad²⁵. Así fue como las y los indígenas iniciaron procesos de lucha que trascendían el sentido de la ocupación por la supervivencia hacia la exigencia del reconocimiento de los derechos indígenas. Su lucha se tejió con otras luchas populares de la ciudad y el país. El apoyo de otras organizaciones fue importante durante los largos procesos de ocupación donde la amenaza del desahucio o ataque resultan cotidianas para las familias. Conformados ya como parte de los movimientos sociales de la ciudad, cada uno de los predios se constituyó como organización civil con el fin mantener una interlocución para la gestión de permisos para la construcción de unidades habitacionales con instancias de gobierno de la ciudad²⁶. Cuando en el 2001 la consolidación del proyecto de construcción fue tomando forma en el predio de la calle Guanajuato algunos vecinos de la colonia Roma se organizaron para evitar la presencia indígena en su ciudad argumentando que creaba en la zona un lugar inseguro²⁷.

La criminalidad y la violencia han aumentado en la colonia en forma considerable, sobre todo el robo de autos y auto partes por lo que no es adecuado permitir nuevos asentamientos humanos ya que aumentarían los delitos. Una unidad habitacional de interés social- continúa el documento-, repercutirá en la baja de precio de los inmuebles, ya que nadie querrá adquirir bienes raíces en la colonia sin agua, sin estacionamiento, con criminalidad, con alto riesgo sísmico y sobrepoblación (Cervantes: 2005).

La comunidad indígena radicada reaccionó con contundencia y repulsa a la discriminación de la que estaba siendo objeto. La demanda del reconocimiento de la pluralidad se entrelazó con la adhesión a la lucha zapatista en el marco del contexto de lucha indígena nacional.

Los vecinos de la colonia Roma dicen que el buen uso y la buena convivencia de esta colonia se vería afectada por nuestra presencia. será porque hablamos otomí, será porque vestimos con ropa tradicional de nuestra cultura, acaso será porque no tenemos vehículo particular, o porque no representamos una plusvalía para el mercado. Su oposición responde a que la colonia había sido considerada para la clase media alta y nosotros somos extremadamente pobres, pero al final de cuentas hemos llegado a esta ciudad con muchos

²⁵ Principalmente el movimiento urbano popular en la ciudad

²⁶ Concretamente mediante el Instituto de Vivienda del Distrito Federal.

²⁷ La colonia Roma se dice una de las zonas más cosmopolitas de la ciudad. Parece sin embargo, que la multiculturalidad a la que hace mención refiere a la presencia extranjera y no a la indígena.

sueños para nuestros hijos, en busca de empleo, educación, salud, vestido y principalmente una casa para poder vivir dignamente (Cervantes: 2005).

La ciudad de México es una de las ciudades con mayor número de indígenas de América Latina. La más diversa de México, tanto por el número de pobladores indígenas que residen o transitan como por la diversidad etnolingüística que aquí confluye. Prácticamente la totalidad de las culturas del amplio territorio mexicano están representadas en este centro.²⁸ Para la década de los 60, el rostro indígena de los migrantes de origen campesino resultaba claramente visible en la megápolis.²⁹ Sin embargo, la ciudad no se reconoció pluriétnica y la confluencia de la diversidad dio lugar al nacimiento de una nueva identidad bajo la que reconocerse: los chilangos.

Siendo múltiples las experiencias de migración étnica a la ciudad de México, las modalidades y estrategias de adaptación y apropiación³⁰ de cada grupo étnico a la ciudad han sido diversas. Tratando de destacar esta diversidad y contradecir el estigma de marginalidad indígena en la ciudad, un informe reciente señala los hijos y nietos de los indígenas que migraron durante los años 40 y 50 se han insertado a la capital exitosamente, *"convirtiéndose en profesionistas o dueños de empresas propias"* (Molina y Hernández, 2006: 36). Refiriéndose a grupos indígenas cuya estrategia de incorporación a la ciudad fue la creación de "enclaves étnicos", destacan:

Algunos grupos aunque llegaron a la ciudad en la época del desarrollo estabilizador, optaron por especializarse en el comercio en la vía pública y permanecer en zonas céntricas cercanas a sus áreas de trabajo; para estos grupos, las condiciones actuales de vida son más semejantes a los inmigrantes recientes que las de quienes optaron por buscar otras ocupaciones y áreas de viviendas (Molina y Hernández, 2006: 36).

²⁸ Es importante en este sentido destacar que la presencia indígena en la ciudad se consolidó en la confluencia entre pueblos migrantes y originarios (a los cuales no hacemos referencia por la historia y condición diversa a los residentes)

²⁹ Ver Bassols y Oehmichen (2000).

³⁰ La adaptación es diversa en tanto los grupos son portadores de creatividad cultural, plasticidad e historia propia.

Los grupos étnicos del centro de la ciudad a los que hacen referencia los autores, son ñahñús de Santiago Mexquititlán, mazahuas del Estado de México y Michoacán, y triques de Oaxaca.³¹ Además de las condiciones de pobreza que se destacan, es importante mencionar otras características que comparten estos indígenas residentes del centro de la ciudad. Su presencia adquiere un carácter fuertemente femenino y étnico, las mujeres se dedican mayormente a la venta de artesanía y otros productos en la vía pública lo cual les da una gran visibilidad pero las enfrenta cotidianamente a situaciones de discriminación. Al llegar a la ciudad, ocuparon espacios en el centro de la ciudad, conformando enclaves étnicos, han emprendido luchas por la vivienda digna y reconocimiento de la presencia indígena en la ciudad misma que los ha llevado a consolidarse como organizaciones y adherirse a diferentes movimientos sociales en la ciudad y el país.

Por las características mencionadas, éstos son los grupos indígenas más visibles para la ciudad. Una mirada panorámica de la presencia indígena indica que *"debe considerarse que los grupos del centro de la ciudad que han sido privilegiados en las investigaciones no solo carecen de representatividad estadística, también se encuentran en situaciones muy especiales respecto a la población indígena en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México"* (Molina y Hernández, 2006: 43).

Como señalan los autores, los grupos arriba mencionados no son en número de habitantes representativos de la presencia indígena en la ciudad, sin embargo, no puede dejar de considerarse su relevancia³² en la conformación de una ciudad pluricultural. Más aún considerando sus mecanismos de inserción a la ciudad, no como individuos atomizados o dispersos, sino como comunidades en movimiento y colectivos en resistencia. Desde esta estrategia "no exitosa" están viviendo día a día el peso de la pobreza y discriminación urbana, visiblemente contrarias a las políticas "inclusivas" que se proclaman en la "Ciudad de la Esperanza". Sin tratar de cuestionar la necesidad e interés por ampliar la mirada a otras formas de inserción indígena a la ciudad, es necesario reafirmar el valor de continuar el trabajo desde estos colectivos "no representativos".

³¹ Los primeros grupos fueron estudiados por Arizpe (1975); la migración del grupo trique es más reciente y las causas de salida refieren condiciones de violencia en sus comunidades.

³² Misma que obviamente trasciende la estadística para ubicarse en la significación de las luchas por la pertenencia a la ciudad y el país.

Ya que la reconstrucción identitaria que hace posible la pertenencia a geografías continuas adquirió, desde la mirada de este colectivo, un fuerte sentido reivindicativo. La ocupación de los espacios antes "ajenos" se convirtió en una lucha por la pertenencia compartida a una ciudad y un país. Es por ello que la voluntad por "seguir siendo" es también la demanda de los derechos sociales, económicos, políticos y culturales como indígenas mexicanos. Su lucha se reivindica no para desfigurarse en lo global ni ciudadano sino para reconocerse diversa y alternativa en el centro de la modernidad excluyente.

CAPÍTULO 2. IDENTIDADES EN TRANSFORMACIÓN: FRONTERAS DE GÉNERO Y SUJETIVIDAD FEMENINA

La categoría de género es una dimensión de comprensión de la realidad social. ésta nace de los primeros análisis que indagaban las causas de la subordinación femenina.³³ Las investigadoras feministas tuvieron que confrontar el escepticismo de la ciencia androcéntrica para posicionar el concepto género como un elemento fundamental del análisis de la desigualdad entre hombres y mujeres. Hoy, la perspectiva de género es elemento consustancial a la comprensión de la realidad social.³⁴ *"El género, al igual que el concepto de 'acción humana' o de 'sociedad', no puede quedar al margen del estudio de las sociedades humanas. Sería imposible dedicarse al estudio de una ciencia social prescindiendo del concepto de género"* (Moore, 1996:18).

El género es una parte constitutiva de la identidad, ésta última es a su vez un elemento fundamental para entender los significados que adquieren las transformaciones en la vida cotidiana de las mujeres indígenas en la ciudad. Es también relevante cuestionarse la identidad para comprender de los cambios en las construcciones de género como relaciones de poder. La identidad, entendida como aspecto dinámico y central en la definición del proyecto de desarrollo personal y colectivo, permite comprender la conexión entre subjetividad y proyecto de vida de las indígenas que hoy habitan el corazón del país.

"Los individuos piensan, sienten y ven las cosas desde el punto de vista de su grupo de pertenencia o referencia" (Giménez, 2000:55). Siguiendo esta afirmación, las identidades son la personificación de las sociedades y sus normas, es decir, el engranaje subjetivo necesario para la instauración de

³³ La literatura feminista clásica inició la reflexión sobre la subordinación femenina preguntándose el porqué de un patrón de poder universal en épocas y espacios diversos. Si bien desde entonces el pensamiento feminista ha ido definiendo diferentes corrientes, incluso referidas a los sentidos o significados de las relaciones de subordinación, hay un consenso de que las mujeres vivimos condiciones de desigualdad universal.

³⁴ Si bien este no es el espacio para considerar las aportaciones del enfoque de género para la aproximación científica a la realidad social, no está de más mencionar que el esfuerzo por sustentar la validez de la perspectiva de género y la mirada desde las mujeres se desarrolla en el proceso de deconstrucción de la oficialidad científica.

unidades colectivas donde la diversidad sea ordenada y la desigualdad naturalizada. Desde esta perspectiva, la identidad de las mujeres de Santiago en la ciudad, se reduciría a los límites de su ser femenino en una cultura específica, su subjetividad femenina referiría en tanto mujeres indígenas ñāññūs ajenas a una historia de negación y resistencia. Este trabajo se reduciría a comprender el significado simbólico y material de la feminidad de la comunidad de Santiago trasladada a la Ciudad de México; la tarea sería desenredar la forma que adquiere la reelaboración de lo propio en un proceso de adaptación, encuentro y búsqueda. Así, las transformaciones tanto en las relaciones de género como en las subjetividades femeninas serían interpretadas a la luz del cambio de las condiciones externas a las mujeres, fundamentalmente en el contexto de migración.³⁵

Al contrario, considero fundamental reconocer que la subjetividad femenina está en proceso de cambio, transformación y disputa incluso antes de que la migración comenzara a conformar la identidad de los pobladores de Santiago Mexquititlán. *"Frente a la imagen de un actor social ciego, definido de manera puramente objetiva y encerrado en el determinismo de las situaciones y de sistemas, se levanta la rehabilitación de la subjetividad del actor y del punto de vista que él elabora de sí mismo"* (Dubet, 1989: 519). Si bien la reinterpretación de lo propio en el contexto ajeno como la ciudad es un eje fundamental de la investigación, trato de demostrar que el cambio en las subjetividades femeninas parte de un proceso conflictivo que refiere sin duda a lo externo pero que fundamentalmente resurge de lo interno: de la voluntad transformadora de las mujeres.

i. Identidad, género y transformación

La identidad cultural, al igual que la de género y clase, es un ámbito de expresión de modos específicos de ser, actuar y soñar. Giménez (2000:47), sitúa la cuestión de la identidad entre la teoría de la cultura³⁶ y la teoría de los actores sociales³⁷, entre la determinación de la estructura o la acción. Para Castoriadis (2002), la identidad es el elemento que concretiza en vida el imaginario

³⁵ Correspondiendo a la mirada de Redfield (1941) sobre la comunidad indígena como un átomo aislado donde las relaciones de género serían interpretados como ámbitos funcionales, armónicos y estáticos.

³⁶ El concepto "habitus" de Bourdieu es un referente para teorizar la interiorización subjetiva del cuerpo social y simbólico.

³⁷ Mellucci entre otros autores, destacan el ámbito de la construcción del sujeto social basándose en la "agencia", destacando que la identidad se reconstruye constantemente a partir del diálogo entre estructura y acción, cultura y subjetividad de los ámbitos cotidianos.

social; así la identidad no sólo refiere al orden simbólico o interpretativo de la realidad, sino que al mismo tiempo refiere al ámbito social.

La pertenencia a la colectividad, como la identidad étnica, otorga sentido al conjunto simbólico y social estructurante de la subjetividad colectiva e individual. *"La identidad colectiva se concibe como la vertiente subjetiva de la integración. Es la manera como el actor interioriza los roles y estatus que le son impuestos o que ha adquirido y a los cuales somete su personalidad social"* (Dubet, 1985: 520). La identidad otorga sentido a la existencia propia y ajena, tiende a conformar un equilibrio, aunque sólo sea en el orden de lo simbólico. Es decir, la identidad imprime carácter y marca al sujeto otorgándole distinguibilidad y delineando las fronteras de lo semejante y lo distinto. Determinada también por el peso del discursus histórico, la identidad es un sentido de pertenencia, un mecanismo regulador de la diversidad al interior y exterior de los grupos, dice Mouffe: *"la identidad es la afirmación de la diferencia"* (1996:4).

Impuesta por una historia colonial y de dominación, la indianidad³⁸ inauguró modelos panétnicos de pertenencia a una geografía reinventada: La Nueva España.

La Conquista es un proceso militar, práctico y violento que incluye al 'otro' como lo 'mismo'. El otro en su distinción es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como encomendado, como asalariado (Dussel, 1994: 52).

A pesar de que sea impuesta, subalterna o subordinada, la identidad concede reconocimiento, posición, status y sentido a la existencia, *"la identidad se halla siempre dotada de cierto valor para el sujeto; (...) ésta es el valor central en torno al cual cada individuo organiza su relación con el mundo y con los demás sujetos"* (Giménez, 2000:66). Este argumento resulta fundamental para este análisis ya que compromete la interpretación de la subalternidad a la relación dialógica de la dominación y resistencia. Sin considerarla no entenderíamos el sentido de la reivindicación indígena en México y América Latina, que se apropia de la identidad impuesta para transformar la relación de dominación

³⁸ Refiriéndose al concepto indio o indígena menciona Díaz Polanco: *"El término fue empleado por los conquistadores para agrupar a todos los seres humanos que encontraron en el Nuevo Mundo, a los que llamó inicialmente 'naturales' Fue una simplificación brutal que ignoró las enormes diferencias que presentaban los pobladores de América entre sí"* (1995:21), en (Schütz, 2006:32).

que la creó. Igualmente, para el caso de las mujeres, aunque subalterna y subordinada la identidad indígena femenina es una de las principales expresiones de lucha, resistencia y transformación. Como profundizaré adelante, la identidad de las indígenas en la actualidad está vinculada a una historia de despojo y negación, a relaciones de poder, conflicto y negociación tanto al exterior y como al interior de sus colectividades.

Los referentes que conforman la identidad no son, sin embargo, exclusivos de una sola identificación. La identidad no se conforma de un único referente³⁹, incluso al interior de un mismo individuo la identidad está en constante disputa y movimiento. La identidad étnica, se acompaña de otras formas de adscripción: género, clase social y raza⁴⁰: *"Esta pluralidad de pertenencias lejos de eclipsar la identidad personal, es precisamente la que la define y constituye"* (Giménez, 2000:52).

Única y múltiple simultáneamente, la persona conformará su ser desde la cultura a la que pertenece, *"pero también de su clase, de su familia, de los modelos femeninos y masculinos en los que ha sido socializada"* (Montecino, 1996:188). Cada una de las mujeres de las que se habla en este texto, concentra en su ser la identidad femenina e indígena, pero también la de campesina empobrecida, migrante, urbana, asalariada y artesana, vendedora ambulante, líder de hogar, hija, esposa, madre y abuela, entre muchas otras. Como veremos, esta complejidad de adscripciones no es necesariamente coherente, puede ser contradictoria y conflictiva incluso al interior de la misma persona.

"Un ordenador fundamental de todo sujeto es la atribución de género (...) ser simbólicamente "hombre" o "mujer" se convierte en un distintivo esencial del yo, y la forma como se asume la propia identidad depende en gran medida de lo que se espera que uno sea de acuerdo a su género"

³⁹ "No sólo soy distinto por definición de todos los demás individuos. (...) además, me distingo cualitativamente porque por ejemplo, desempeño una serie de roles socialmente reconocidos (identidad de rol), porque pertenezco a determinados grupos que también me reconocen como miembro (identidad de pertenencia), o porque poseo una trayectoria o biografía incanjeable también conocida, reconocida e incluso apreciada por quienes dicen conocerme íntimamente". (Giménez, 2000, 48).

⁴⁰ Cabe destacar que todos los atributos son materia social y no biológica; a cada uno de ellos corresponden imágenes y significaciones diferenciadas de la categorización social señala Pérez-Agote. *Incluso ciertos atributos puramente biológicos son atributos sociales, pues no es lo mismo ser negro en una ciudad estadounidense que serlo en Zaire* (1986:78) en (Giménez, 2000:56)

(Serret, 2000: 236). A pesar de la importancia de la pertenencia a la colectividad, la conformación identitaria no es indiferente a la asignación genérica. Según algunas autoras, la identidad en sociedad no es posible sin la "asignación de género", reducida ésta a la interpretación binómica del cuerpo sexuado: Ser hombre o mujer.⁴¹ El género en la construcción de la identidad es un referente permanente del "yo" que otorga sentido a la existencia, acción y pensamiento de toda persona. El concepto género refiere a los límites diferenciados para hombres y mujeres dentro de contextos determinados, es decir, al conjunto de construcciones sociales (normas, prohibiciones y expectativas) ordenadoras de jerarquías sexuales y de la distribución desigual del poder en el binomio "masculino" y "femenino".⁴²

Las fronteras de género, al igual que las de clase, se trazan para servir una variedad de funciones políticas, económicas y sociales. Estas fronteras son a menudo movibles y negociables. Operan no sólo en la base material de la cultura sino también en el mundo imaginario (Lamas, 1996: 24).

Las construcciones de género son modelos de comprensión y ordenación del mundo vinculado a la interpretación de la biología, historia, economía y cultura. Estas interpretaciones son modelos totalizadores de ordenación del universo. Todas las sociedades están divididas en lo que podríamos denominar "*imperfecta línea de género*" (González Río, 2001: 95), que se materializa en expresiones concretas de significación para hombres y mujeres. Conforman en contextos específicos, ideales morales respecto de lo masculino y femenino, traducéndose a límites tangibles de los comportamientos. El "deber ser" y la "prohibición" en el trabajo, los espacios, el ejercicio del poder, entre otros, condicionan las vidas de hombres y mujeres. El sistema de valor de género se traduce a la representación viva de lo femenino y masculino como atribuciones excluyentes entre sí.

⁴¹ De hecho, no existe constancia de ninguna cultura o sociedad donde la interpretación binómica de la diferencia sexual no fuera productora de categorías de género.

⁴² A falta de una aproximación que supere la definición clásica que refiere a "género es la construcción social de la diferencia sexual" misma que naturaliza la existencia de dicotomías sexuales en hombres y mujeres, quiero destacar que el concepto género refiere a binomios de interpretación (hombre-masculino, mujer-femenino) como supuestos biológicos, ordenadores de la realidad y de las identidades (Reflexión del grupo de trabajo "Género y desarrollo", coordinado por la Dra. Gisela Espinosa en MDR, mayo 2007)

Universalmente las construcciones de los géneros han otorgado valor diferenciado inclinándose hacia la subordinación femenina⁴³.

Postulando que las mujeres han sido identificadas o simbólicamente asociadas con la naturaleza, en oposición a los hombres, que se identifican con la cultura, y dado que el proyecto de la cultura es siempre subsumir y trascender la naturaleza, si se considera que las mujeres forman parte de ésta, entonces la cultura encontraría «natural» subordinarlas, por no decir oprimirlas (Ortner, 1979: 116).

La dicotomía naturaleza vs cultura es uno de los debates centrales de la discusión en torno a los orígenes de la subordinación femenina. Continuando con el planteamiento de Ortner, la representación de la naturaleza como fuerza femenina describe a las mujeres como "dadoras de vida" y protagonistas clave para la existencia de la sociedad. El nacimiento como acto de vida está ligado al cuerpo de mujer y vinculado al origen de la cultura como dominio de lo natural. La vida y la fertilidad son al mismo tiempo, representaciones de lo caótico y peligroso. En esta interpretación dicotómica, la femineidad se convierte en la fuerza de vida a la que hay que doblegar y subordinar por la "superioridad" de la cultura, representación esencialmente masculina.

Sin embargo, en tanto construcciones sociales, las normatividades de género son comprensibles sólo desde contextos históricos específicos. Lo femenino y masculino responden a modalidades de convivencia y cosmovisión concretas que se entrelazan con sistemas de valor y sentido que varían histórica y culturalmente. Es por ello que podemos hablar de referentes culturales de género definitorios de subjetividades en culturas con raíces históricas y culturales diferentes a las occidentales. Frente a la óptica etnocéntrica que busca en las mujeres indígenas el ejemplo de la opresión masculina "aún vigente en el mundo", es necesario revisar las relaciones de género desde la cultura campesina e indígena, lo que requiere articular el análisis de la "universal" subordinación femenina con la historia particular de dominación, devaluación y discriminación que adquiere con la

⁴³ "El status secundario de la mujer dentro de la sociedad constituye un verdadero universal, un hecho pancultural. Sin embargo, dentro de ese hecho universal, las simbolizaciones y concepciones culturales concretas son extraordinariamente vanadas e incluso contradictorias unas con otras. Además, la consideración concreta de las mujeres y de su aportación y poder relativo varía mucho de una cultura a otra y también entre los distintos periodos históricos de una misma tradición cultural" (Ortner, 1979:109).

Conquista un significado específico. Es de suma importancia destacar aquí la relación entre historia y contornos del imaginario sobre la identidad de mujer indígena en el México actual⁴⁴

Y es que la Colonización no fue sólo la imposición de un ordenamiento político, cultural y espiritual ajeno, resultó además una lucha cruel por la pertenencia de la descendencia. El cuerpo femenino, convertido en botín de guerra⁴⁵, fue una estrategia de subordinación a los pueblos originarios. Dominación ejercida sobre el cuerpo que da vida a un nuevo ser creado a partir de la hibridez forzada. Los mestizos, hijos de la Malinche, india que personifica la traición⁴⁶ pero a la vez da vida a 'la raza cósmica', es sólo un ejemplo que representa la conflictiva construcción del imaginario de la mexicanidad vinculada a la figura de las mujeres indígenas como iconos de la tradición.

Las mujeres son las que transmiten la cultura doméstica, familiar y comunitaria, desde la lengua y las concepciones del mundo, hasta las identidades de los sujetos, estructuran y mantienen activas las relaciones privadas, mediante la ritualidad, la mitología, las ideologías y creencias que les son necesarias para su reproducción, y están encargadas de vigilar a costa suya, la obediencia y el cumplimiento de las normas cotidianas (Ruiz, 2003:88).

Las mujeres, resultan fundamentales para la reproducción social y simbólica de la comunidad y la familia indígena. Su posición y status al interior de los pueblos y comunidades está determinada por las funciones de conservación. El papel femenino como conservador de la tradición y la norma en la sociedad, contiene en sí un mecanismo de subordinación femenina (vinculado al control comunitario sobre las acciones de las mujeres), a la vez que una posición para las mujeres (referido fundamentalmente al papel femenino en la gerencia de la tradición).

⁴⁴ Ver Stolcke (1990), Ruiz (2001)

⁴⁵ *"Marina grita: Oh, sal ya, hijo mío. sal, sal entre mis piernas. Sal, hijo de la chingada. adorado hijo mío, hijo de las dos sangres enemigas. Contra todos deberás tu luchar y tu lucha será triste porque pelearás contra una parte de tu propia sangre (...). Sin embargo, tú eres mi única herencia, la herencia de Malintzin, la diosa, de Marina, la puta, de Malinche, la madre Malinxochitl, diosa del alba, Tonantzin, Guadalupe, madre"* (Barral, 1971: 114) citado en (Dussel, 1993: 65).

⁴⁶ *"No fui yo quien vendió a mi gente sino ellos a mí. Malinali Tenepatl, o Malintzin, ha pasado a ser conocida como 'la Chingada' —the fucked one. (...) Puta, prostituta, la mujer que vendió a su gente a los españoles. El peor tipo de traición reside en hacernos creer que la mujer india en nosotras es la traidora. Nosotras, indias y mestizas criminalizamos a la india que hay en nosotras, la brutalizamos y la condenamos. La cultura masculina ha hecho un buen trabajo con nosotras. Son las costumbres que traicionan. La india en mí es la sombra: La Chingada, Tlazolteotl, Coatlicue. Son ellas que oímos lamentando a sus hijas perdidas"* (Anzaldúa, 1999:3).

La tradición es un conjunto de valores, costumbres e imágenes construidos social e históricamente por cada cultura, representados sin embargo como realidad "*dada, incuestionable e intransformable*" (Bonfil, 2003:93). A pesar de que está en constante cambio y reinvención, el imaginario de la tradición es un dispositivo permanente de la cultura y la identidad colectiva que adquiere forma de resistencia en el "mantenimiento de la tradición". La construcción de imaginarios armónicos pretenden naturalizar las relaciones de poder y desigualdad, ya que son "*construcciones tendentes a legitimar el acceso desigual a los recursos y el prestigio*" (Juliano, 2001:88). En este sentido, es relevante destacar las interpretaciones de corte romántico que consideran que las relaciones de género en la sociedad prehispánica respondían a vínculos de complementariedad y mayor igualdad, deduciendo que las actuales situaciones de inequidad que viven las mujeres indígenas al interior de las familias y comunidades son producto del trastocamiento del orden "armónico" que significó la Colonia⁴⁷.

Un código de género subordina el desempeño de las niñas y las mujeres indígenas al de los niños y los varones en edad adulta: este código aparece además sancionado por la costumbre, la necesidad y la cultura (Bonfil, 2003:93).

La desvalorización y control sobre el cuerpo y comportamiento de mujeres indígenas está ligado a la interpretación esencialista de la dualidad femenina vs masculina, pero también al significado que adquiere en la historia mexicana el papel femenino de las indígenas. En un contexto histórico de negación, la conservación de la representación de la tradición, la costumbre y la identidad (como imaginarios estáticos y esenciales) resultan fundamentales para la reproducción del colectivo que resiste. Aun gerenciado por mujeres, la tradición es un ámbito de interés común, vigilada por la comunidad y los hombres. Sentenciadas las mujeres como resguardadoras de la tradición, identidad, honor y orden moral del colectivo, los comportamientos femeninos son objeto de control comunitario dado que trascienden la individualidad femenina y se convierten en elementos fundamentales para la existencia colectiva. Numerosos ejemplos demuestran el peso específico de las mujeres como portadoras de tradición; el honor de la familia referido al comportamiento interpersonal de las mujeres, las normas estéticas del vestido femenino, la movilidad restringida, entre otros.

⁴⁷ *El argumento principal era que la introducción de relaciones capitalistas en los pueblos indígenas había transformado las relaciones de género, sustituyendo los roles de complementariedad, característicos de las economías de autosubsistencia, por relaciones más desiguales" (Hernández, 2001:10).

Los cambios desde las mujeres son considerados transgresiones que cuestionan el equilibrio del colectivo, son interpretados como *"un abandono de los valores del grupo, una pérdida de los referentes identitarios, una traición"* (Bonfil, 2002: 103). La costumbre funge como un mecanismo efectivo de subordinación femenina, dado que los cambios a la norma desde las mujeres son interpretados como subversiones a la luz del trastrocamiento del orden común. Las transformaciones desde las mujeres, cuestionan el poder detentado por los hombres. Por lo anterior, las transformaciones cotidianas de las mujeres adquieren sentido y relevancia en estas dos interpretaciones, la lectura de lo femenino como natural y la importancia de la conservación para la existencia colectiva. Como observaremos en los conflictos ciudadanos, las representaciones sociales de las mujeres como transgresoras del orden y desestabilizadoras del equilibrio social básico, fungen como barreras simbólicas y normativas efectivas en la regulación del comportamiento de los géneros. Los imaginarios del "deber ser" femeninos acompañan las interpretaciones de las acciones válidas, delimitan los márgenes de lo esperado y aceptado para las mujeres en la ciudad.

Indicado esto, las identidades femeninas desde las indígenas desdibujan el perfil homogeneizador de "la mujer" del pensamiento occidental. La identidad femenina indígena es portadora de una historia propia de subversiones, resultado de la lucha de imposición y resistencia de las dominaciones en un escenario nacional que trasciende la colectividad étnica específica, pero que sin embargo se concretiza y traduce en ésta. Las mujeres conjugan en su identidad distintas dimensiones de la dominación, pero al mismo tiempo expresan y contienen distintos rostros de la resistencia. Para entender los cambios en los procesos identitarios de las mujeres indígenas en la ciudad es importante considerar el conjunto de escenarios en los que se redefinen las fronteras de género.

Por un lado la relación de género, masculino vs femenino, que corresponde a su propia cultura Nāhñü y la representación en el pueblo. Por otro lado, la historia colonial marcada por el despojo y la imposición que creó modelos de identidad y reproducción sociocultural en lo subalterno. Si como se indicó la Colonia inauguró para los indígenas adaptaciones, simulacros y resignificaciones de lo propio, las construcciones de género no fueron ajenas a esta profunda transformación. Finalmente, las relaciones de género cobran sentido en una relación de explotación económica e imposición de

modelos de desarrollo que no consideran a las culturas originarias. La historia de discriminación étnica que arranca con la conquista y el establecimiento del orden colonial persiste hoy en los modelos de desarrollo modernizadores donde las aspiraciones y formas de vida propias de los pueblos indígenas no fueron tomadas en cuenta. El empobrecimiento rural y la migración son parte y resultado de esta relación de poder y dominación.

ii. Contornos de la identidad de las mujeres indígenas en la ciudad

La revisión del concepto de identidad es fundamental para comprender la dimensión simbólica de las transformaciones de género de las mujeres indígenas que hoy residen en el centro del país. Para la profundización del concepto se retomaron además de la "estructura"⁴⁶ y "acción"⁴⁹ una tercera a la que se le denomina "voluntad de ser".⁵⁰ Los tres ámbitos permiten articular la reflexión respecto de las relaciones de género en un contexto en movimiento y resistencia. Los tres ángulos que se destacan, no son entendidos como anclajes estáticos sino como formaciones dinámicas, esto permite posicionar el papel de las relaciones de género como relaciones de poder en el análisis una comunidad rural e indígena reinventada en la ciudad.

Identidad y norma: márgenes del "deber ser"

La identidad colectiva como pertenencia a un grupo implica compartir, al menos parcialmente, el "complejo simbólico cultural" (Giménez, 2000: 55), que remite a límites determinados por un mito

⁴⁶ Lo instituido es el orden referido a un entramado simbólico y social compartido con el que entender y hacer el mundo; respecto de éste se deriva la norma y la prohibición, el establecimiento moral de los límites social y culturalmente aceptados para una mujer u hombre, joven o anciano en un contexto específico. El "deber ser" es una expresión amplia de la norma en la cotidianidad, expresa relaciones de poder y obediencia y su análisis permite observar los márgenes de "lo asignado" como conformación identitaria a la vez que social.

⁴⁹ Lo vivido refiere al orden, o mejor dicho desorden, de la vida; la traducción del "deber ser" a la realidad con contornos diferenciados a los del imaginario del orden simbólico y social. Entre el "deber ser" y el "ser" existen numerosos matices, simulaciones, incluso batallas subterráneas. El ejemplo de las mujeres en la cotidianidad de la lucha por la supervivencia es un excelente ejemplo de esto.

⁵⁰ Lo imaginado es el orden de lo soñado, deseado y proyectado, pocas veces considerado en los análisis de la identidad en tanto la escuela "culturalista" reprodujo una representación de la identidad como realidad inamovible, pasado apéndice del ser presente. Frente a esta mirada estática de la identidad y sociedad, el sueño o voluntad de ser se conforma simultáneamente de las dos anteriores, pero además incorpora la dimensión de la "otredad del propio yo"; la expectativa identitaria moviliza las dimensiones subjetivas del ser, la norma y el deber para moldear la proyección de la acción identitaria del hoy y el mañana.

originario, una memoria colectiva, historia, valores, normas y representaciones sociales en común. Ser de Santiago imprime un sello específico, una hermandad que vincula a los pobladores de un territorio marcado por la historia colonial de dominación, la migración y los significados colectivamente contruidos de estos sucesos. La identidad como pertenencia colectiva es un imaginario presente constantemente, que se interioriza y da forma a la subjetividad desde el nacimiento.⁵¹ Un ejemplo de estos ámbitos identitarios son la lengua con la que comunicarse, los trajes y colores, los bailes, rituales, etcétera.

Sin embargo, la pertenencia no sólo se reduce a modelos compartidos de interpretación de la realidad, refiere al mismo tiempo al orden social y por lo mismo, a la acción. Las acciones cotidianas que refrendan la identidad están naturalizadas como únicas "formas de ser"; los papeles de género son un claro ejemplo de lo indicado. Las actividades, obligaciones, expectativas, incluso personalidades diferenciadas con base a la posición al interior del grupo se traducen en normas con sentido moral, es decir, en cuerpos normativos traducidos al "deber ser"⁵²

La familia⁵³ es el lugar privilegiado de transmisión cultural (Salles, 2000: 170) y ámbito fundamental de apropiación de la pertenencia y adscripción de género de las personas. En el ámbito de lo íntimo se desarrollan los lazos primarios necesarios para la socialización⁵⁴ y la adscripción de género. Con la crianza, las y los niños adquieren herramientas diferenciadas de aprehensión y posición ante el mundo, los valores y comportamientos sociales asociados a los ideales de feminidad y masculinidad serán transmitidos en prácticas cotidianas⁵⁵ de las relaciones familiares "Los límites de género no

⁵¹ Volveremos más adelante sobre la cuestión del proceso de socialización.

⁵² Para Castoriadis (1983) este conjunto de normatividades, reglas y formas de pensamiento que refieren al sentido común son parte de "lo simbólico instituido".

⁵³ La familia es la institución social histórica básica reidora de la reproducción y sexualidad social, que adquiere diferentes nociones, funciones y representaciones a partir de los contextos políticos y económicos específicos. Las estructuras familiares no son ni universales ni ahistóricas. Al respecto, Burin hace un amplio e interesante recorrido por la historia de "la familia" y su relación con la construcción de la subjetividad femenina en occidente. (Burin, 1998 71-75).

⁵⁴ La socialización es el proceso por el cual desde el nacimiento el niño o niña está siendo inscrito dentro de un orden normativo generado a partir de los códigos y valores culturales. Destacando el dinamismo en la configuración identitaria, retomamos la idea de que "los 'actos' socializadores acompañan al individuo desde su nacimiento y sólo terminan con la muerte", (Salles, 1992:172).

⁵⁵ La socialización primaria comporta algo más que un aprendizaje puramente cognoscitivo, se efectúa en circunstancias de enorme carga emocional. Internalizar los roles socialmente contruidos implica para las y

son necesariamente explícitos, se transmiten de manera implícita a través del lenguaje. los símbolos y la imitación" (Lamas, 1996: 24). Así, la asignación de género en papeles, espacios y comportamientos diferenciados para hombres y mujeres responde a las significaciones del binomio masculino-femenino como elementos constituyentes de una representación de género en contextos específicos.

El aprendizaje de los papeles diferenciados se vincula directamente a naturalización de significados de género; *"la organización parental asimétrica en la cual las mujeres ejercen la maternidad, produce y reproduce subjetividades femenina y masculina diferenciadas y desiguales"* (Burin, 1998: 79). No sólo porque niña y niño se identificarán a partir de las figuras materna y paterna⁵⁶, sino porque estos ámbitos de la identidad son vivenciales. Desde la infancia ambos reciben un trato diferenciado que se traduce en tareas y expectativas diferentes. En el caso de las y los niños indígenas la transmisión generacional desde la práctica adquiere aún mayor importancia dado que *"los papeles de género son transmitidos a partir de la inserción infantil en las actividades cotidianas"* (Martínez Casas, 2004: 123). Las tareas y espacios asignados en la familia están claramente diferenciados para hombres y mujeres, las niñas se insertan a las tareas acompañando a sus madres o hermanas y el niño con su padre o hermano como figuras normativas de lo femenino y masculino. Los papeles de género son fundamentales en la formación de modelos del "deber ser" diferenciados para ambos (Salles, 1992: 187). Los papeles diferenciados no son sólo expresiones de la organización jerarquizada de la cotidianidad, sino que se erigen como ámbitos de lo "propio". Así, las adscripciones genéricas conformarán de igual manera subjetividades diferenciadas para hombres y mujeres⁵⁷.

los niños una carga de significación e identificación personal *"los roles y actitudes de los otros se internalizan y apropian hasta el grado que se convierten en el referente de la auto identificación: una identidad subjetivamente coherente y plausible"* (Berger y Luckmann: 1991) en (Salles, 1992:183).

⁵⁶ Es fundamental visibilizar el papel de los hombres en los espacios cotidianos de "reproducción" considerados tradicionalmente femeninos. Si bien, los hombres no participan de las tareas en el ámbito doméstico esto no quiere decir que no participen de la normatividad y transformación de estos espacios a partir de su propio accionar. La ausencia representada por la masculinidad autontaria es central en la socialización de las y los niños y la interiorización genérica de éstos.

⁵⁷ Refiriéndose a las familias indígenas migrantes, indica Paloma Bonfil, *"las niñas indígenas crecen preparándose no sólo para funcionar en tanto mujeres pertenecientes a determinadas culturas, sino dentro de un universo campesino, vinculado a la tierra tanto material como simbólicamente"* (Bonfil, 2002: 93).

La identidad se traduce y refrenda en normas y límites diferenciados de lo aceptable traducido en formas de actuar en espacios específicos. "Lo aceptable" conlleva posición y relaciones de poder; la identidad vinculada a la subjetividad y posición está conformada también por el establecimiento de jerarquías. La pertenencia a la colectividad implica un sentimiento de lealtad (Giménez, 2000:52). "formar parte de" trasciende a los individuos y su historia personal. *"La identidad implica la percepción de ser idéntico a sí mismo a través del tiempo, del espacio y de la diversidad de situaciones. Si anteriormente la identidad se nos aparecía como distinguibilidad y diferencia, ahora se nos presenta como igualdad o coincidencia consigo mismo"* (Giménez, 2000:63).⁵⁸

Detrás de las identidades hay una interpretación común del orden social, éste se presenta como armónico, auténtico, natural e intransformable. Así, las normatividades del "deber ser" en el ámbito de lo social provienen de una interpretación simbólica vinculada al orden cosmogónico y el mito de origen, que legitima mediante la naturalización de la desigualdad la jerarquía que subordina a las mujeres frente a los hombres. Sin embargo a pesar de referir al mundo simbólico, la normatividad social está presente en la cotidianidad y moldea los contornos de la identidad individual, traducéndose a moral en la propia subjetividad. Los modelos normativos del bien y el mal⁵⁹ funcionan como una disposición constante en el pensar, sentir, soñar y por supuesto accionar de las y los sujetos sociales⁶⁰. Interiorizadas o no, las normatividades reflejan las relaciones de poder al interior de los grupos: no es lo mismo ser hombre o mujer de Santiago no es lo mismo ser joven, adulto o anciano.

Identidad y transformación; "el ser" o la identidad vivida

La relación entre norma y acción donde está inscrita la subjetividad es, a pesar de los mecanismos normativos y morales que funcionan como elementos de continuidad, una relación dialéctica entre

⁵⁸ Regresaremos sobre esto al final de la reflexión ya que Mouffe (1996) plantea lo contrario

⁵⁹ La estigmatización como expresión de la "desviación" es un elemento central del control social; así la condición de "estigmatizada" es una amenaza constante para el sujeto que transforma las normas a nuevos modelos de pensamiento. El estigma es un mecanismo eficaz que limita en la subjetividad las transformaciones que el colectivo considera "ofensivas" o "riesgosas" para la supervivencia material y simbólica de la identidad colectiva.

⁶⁰ Se abordará la cuestión de la "culpa" como un elemento central de análisis de las transformaciones cotidianas de las mujeres en el Capítulo 3.

permanencia y cambio (Giménez, 2000:65). Esta relación contradictoria entre norma y acción se expresa en conflictos subjetivos, morales y de poder referidos a la tradición o innovación. *"No sólo no hay identidades naturales u originales, sino que ese proceso en sí debe considerarse como un movimiento permanente de mestizaje"* (Mouffe, 1996:9). La identidad no es una realidad estática ni terminada, al contrario, es una construcción histórica moldeada cotidiana y contradictoriamente en procesos de cambio y negociación: entre norma y subjetividad. La identidad es siempre una *"cualidad relativa, nunca exacta y por lo mismo circunstancial"* (Cabrera, 1985:85).

La Ciudad de México, por las condiciones sociales⁶¹ y simbólicas, cuestiona la efectividad de los modos de ser y hacer de Santiago, es decir, pone en riesgo la propia existencia identitaria del grupo. La ciudad es un nuevo espacio donde mantener las normas comunitarias de reproducción social, cultural e identitaria, se complica. La reproducción de la identidad colectiva en un espacio ajeno, como la ciudad, trastoca los modelos normativos de la cotidianidad, bien para flexibilizarlos o para intensificarlos: *"Toda identidad se desestabiliza irremediabilmente por su exterior"* (Mouffe, 1996:9).

Todo cambia: la lengua como vehículo de expresión y comunicación, el trabajo, los espacios y ritmos, el hogar y la vivienda, las relaciones comunitarias e interétnicas, las normas de reciprocidad y reproducción social, entre otras. Migrar representa un *item* en la historia colectiva e individual:

Tiene uno la experiencia de estar en un lugar de donde no necesariamente es. Se pueden dar muchas situaciones en las que estamos improvisando, como familias, como individuos, como grupo en un lugar en el que vivimos pero que no necesariamente es nuestro.
(Testimonio de hombre de Santiago Mexquititlán residente en la Ciudad de México).

A pesar de lo que implica la migración como movimiento y desprendimiento de lo propio, el referente del pueblo siguió vigente en el proceso migratorio de Santiago a la ciudad. Las familias se incorporan a ésta como un colectivo reconstruido a partir de redes de paisanazgo. No llegan a la ciudad como individuos aislados de su contexto, al contrario migran a partir de las redes familiares y

⁶¹ Como ya se indicó detalladamente en el capítulo primero referido al proceso migratorio, las familias de Santiago Mexquititlán migran a la Ciudad de México en condiciones de pobreza. Si bien el concepto "marginalidad" es un término cuestionable y sobre el cual hay un extenso debate al interior de la academia. Ver Lomnitz (1998), es importante destacar el impacto de las condiciones de supervivencia en la generación de estrategias familiares, tal y como se desarrollará en el Capítulo 3.

comunitarias haciendo de estas un mecanismo efectivo de apoyo y movilidad. Son numerosos los estudios respecto a la funcionalidad de las redes en la inserción de los migrantes a nuevos contextos, aquí interesa destacar que las redes son además de plataformas de apoyo objetivo, ámbitos de reproducción identitaria. Migrar a través de las redes respondió a una intencionalidad, no necesariamente verbalizada, de cohesión y sentido identitario colectivo. Es decir, asentarse en la ciudad no fue sólo una reflexión material sino también identitaria. En la ciudad se reconstruye el imaginario normativo de la ruralidad (en la cual la construcción de género está inscrita), que otorga sentido a la vida de las y los indígenas en la ciudad. Así, tanto su historia como pueblo indígena y rural, como la migración han marcando la identidad colectiva de las y los de Santiago Mexquititlán.

A pesar de los mecanismos de pertenencia, la vida en la ciudad y las experiencias de adaptación y reproducción cultural más o menos exitosas modificaron sin duda los márgenes identitarios del colectivo. *"La identidad se constituye a partir de una multiplicidad de interacciones y esto no ocurre dentro de un espacio cuyo contorno pudiera ser delimitado"* (Mouffe, 1996:6). Los referentes identitarios de las familias indígenas radicadas se formaron desde el momento del asentamiento en una constante negociación y valoración entre los beneficios de la continuidad o la innovación. Este proceso es conflictivo y contradictorio, ya que ante la posible pérdida identitaria, el imaginario de la identidad colectiva⁶² se erige como barrera normativa que promueve la reproducción grupal.

En este proceso de movilidad no sólo adquirieron como grupo, familias e individuos habilidades de supervivencia material, también enfrentaron sus identidades frente a otras que impone y ofrece la ciudad. Las imágenes de la alteridad, las mismas que con el proceso migratorio se diversifican son hoy elementos constitutivos de la subjetividad individual y colectiva de los de Santiago. Las experiencias y vivencias son centrales en la construcción de la subjetividad; como destaca Giménez, las interacciones sociales no se producen en el vacío (2000:69), de manera que las vivencias al

⁶² Considero que el identitario es un proceso constante, no terminado sino en continua reconstrucción y que en el caso de la migración indígena se reinventa constantemente a partir del referente imaginario de la comunidad de origen.

interior y exterior del colectivo que comparte el entramado simbólico, va llenando de sentidos y significados la identidad.⁶³

Aún con la voluntad de seguir siendo, el andamiaje normativo que rige el orden establecido, traducido a tareas y significaciones específicas entra en crisis. Para enfrentar los requerimientos cotidianos de la ciudad, la organización al interior y exterior del hogar se transforma profundamente: la división sexual y espacial del trabajo, las normas y habilidades generacionales, entre otras. Como se detallará en el siguiente capítulo, los referentes normativos, morales y prácticos de Santiago son enfrentados a las nuevas condiciones de supervivencia así como a los otros modelos identitarios. La migración del pueblo a la ciudad provoca que las y los indígenas revisen su cultura, estilo y expectativas de vida así como su propia subjetividad.

El abandono de un estatus y de una cultura por nuevos roles incluso deseados, no parece llevarse a cabo sino al precio más o menos alto, de una crisis de pertenencia e identidad (...) Hay relaciones de destrucción de la identidad como las hay de construcción de ella; existen ritos de degradación y ceremonias de integración y valorización (Dubet, 1985: 523).

Como se indicó en el testimonio que abría el apartado, la identidad colectiva de las y los indígenas se ve trastocada por un contexto vivido como ajeno, donde las normas del "deber ser" y las estrategias del "ser" se entrecruzan en este proceso descrito como improvisación. Este proceso de reconstrucción social y simbólica que representa la migración resulta conflictivo en tanto desdibuja el mapa de relaciones de poder y sentido. No todas las innovaciones y cambios son valorados de igual manera, hay aspectos de transformación que se representan como aspectos positivos para la identidad colectiva y otros negativos. En la transformación identitaria que representa la ciudad, algunas de estas experiencias "han dejado huella, mientras que otras representan ajustes y complementaciones a la identidad asignada" (Salles, 1992:177). En este sentido, los cambios generacionales y las transformaciones en las relaciones de género son transformaciones identitarias especialmente sensibles, ya que cuestionan los cimientos de la reproducción social de la comunidad migrada a la ciudad. Muchas de estas transformaciones que protagonizan las mujeres y jóvenes se interpretan como conflictos que confrontan las identidades individuales a lo colectivo-comunitario, y

⁶³ Aunque el sentido de esta investigación no denota en comprender los procesos de conformación de la identidad individual, vale mencionar que ésta nos parece fundamental en la comprensión de las transformaciones identitarias tanto del colectivo como de las mujeres indígenas radicadas en la ciudad.

se expresan en conflictos interpersonales, aunque en el fondo representan modificaciones al imaginario normativo de la ruralidad.

La preocupación por el mantenimiento en el uso de la lengua en la ciudad sintetiza el cambio generacional y la pertenencia identitaria de los hijos e hijas nacidas en la ciudad. Durante uno de los talleres con hombres en los que se trataba de definir cuáles eran las señas identitarias que consideraban más importantes para el grupo, la lengua fue mencionada como un asunto prioritario. La pérdida de la misma por parte de los hijos *"que ya no quieren hablar"* llevó a un debate al interior del grupo con dos posturas enfrentadas; los hombres de más edad consideraron que aunque se pierda la lengua, los hijos siguen siendo de Santiago, a lo que el más joven de ellos respondió: *"eso depende de ellos, que tal si cuando crezcan dicen 'no quiero ser de Santiago'"*. Para el hombre más adulto la pertenencia no estaba en cuestión e insistió *"hó, yo no creo que eso pueda pasar"*. Se identifican aquí dos miradas ante los cambios. La del más joven destaca la importancia de la voluntad o subjetividad individual como un aspecto definitorio de la pertenencia a la colectividad.

Para las mujeres la migración implica grandes transformaciones en la vida cotidiana. La ciudad las llena de voces e imágenes múltiples y contradictorias.⁶⁴ Las representaciones sociales creadas desde el exterior del grupo son también imaginarios que conforman de manera significativa la subjetividad de las mujeres.

Hubo un tiempo que salí a vender dulces aquí en Salto del Agua, allí hay mucha discriminación: siempre te dicen quita de aquí que estorbas o te dicen india (Testimonio de mujer de Santiago Mexquititlán residente en la Ciudad de México).

La discriminación moldea significativamente la autopercepción de las mujeres sobre su identidad femenina⁶⁵; ellas hablan de la discriminación como un conflicto con la ciudad, algo que dicen no

⁶⁴ Se retoma la idea de que las identidades se construyen en un proceso dialéctico antes mencionado, una persona se define frente a otra en una relación de reconocimiento o desconocimiento. *"Se trata siempre de un proceso de sobredeterminación que teje vínculos muy complejos entre muchas formas de identificación y una red compleja de diferencias. Hay que tener en cuenta a la vez la multiplicidad de los discursos y de las relaciones de poder que la atraviesan y el carácter complejo de complicidad y de resistencia que proporcionan la trama de las prácticas en las que queda implicada esa identidad"* (Mouffe, 1996:9).

⁶⁵ *"La percepción negativa de la propia identidad genera frustración, desmoralización, complejo de inferioridad, insatisfacción y crisis"* (Giménez, 2000:67).

desean para sus hijos e hijas⁶⁶. Cargado de sentidos propios y ajenos, portar el traje en la ciudad es un acto significativo para las mujeres. La mayor parte de las mujeres "mayores" han mantenido el vestido como su indumentaria cotidiana en la ciudad, las adultas en pocas ocasiones lo utilizan (fiestas, celebraciones religiosas o políticas), respecto a las niñas, ni en el pueblo ni en la ciudad he llegado a verlas vestidas con el traje. La estética es un ámbito fundamental de la subjetividad, el manejo de la imagen para generar identidades específicas, que en el caso de las mujeres no hay que dejar de lado. No llevar el traje se debe a veces a evitar la discriminación, pero también tiene un sentido por trascender el componente étnico en la identidad femenina. Esto resulta contrastante con la incorporación etnificada del grupo ñáhnú, en especial con el uso de la imagen femenina: las muñecas.

Yo antes llevaba el traje otomí, ahora no. Pero mi mamá me dice 'hija ya estás grande'. Pero a mí ya no me importa porque yo quiero ser diferente. antes todas llevábamos el traje iguales, los zapatos iguales, mejor me compro mis tenis. Mi mamá me mira como a loca (Testimonio de mujer de Santiago Mexquitillan residente en la Ciudad de México).

La narración femenina verbaliza que la migración, el trabajo en la calle, la maternidad, el matrimonio y el asentamiento en la ciudad, han transformado su propia subjetividad como mujeres. La manera de enfrentar la cotidianidad, su mirada al futuro, sus deseos y por supuesto su praxis por conseguirlos se ha modificado en este movimiento. Ellas a menudo expresan su situación actual en la confrontación con otras formas de ser mujer. Ese "otro" a veces lo determina el pasado rural, el pueblo o las generaciones anteriores como sus madres, otras veces la ciudad, ese monstruo donde habitan y que las desconoce. En múltiples ocasiones, también se refieren también a las *otras mujeres*: otras que efectivamente somos todas las que con referentes e historias diversas nos cruzamos en su camino. Pero las otras también son ellas mismas "Yo antes era... ahora soy". Es decir, las mujeres en sus diferentes espacios de vida:

⁶⁶ Respecto a la discriminación de indígenas la ciudad señala Oehmichen: "en la sociedad urbana prevalecen criterios racistas de clasificación y exclusión social, que se encuentran presentes en las representaciones sociales de los mestizos y los indígenas (...) Las representaciones sociales generan prácticas de exclusión que son las mismas que un mestizo no acepte vivir al lado de una vecindad étnica, y que un indígena no intente entrar en lugares en los que sabe o considera va a ser maltratado o rechazado" (2005:178).

Perdí el miedo, yo cambié desde que entré a trabajar, si yo no le entiendo ahora le vuelvo a preguntar (...) Me dicen para qué vas a la escuela ya estás vieja, pero a mi no me importa porque yo quiero superarme y conocer muchas más cosas de las que ya conozco
(Testimonio de mujer de Santiago Mexquititlán residente en la Ciudad de México).

La acción cotidiana está constreñida a la normatividad intencionada pero no reducida a ésta. Existe una distancia entre la identidad que se asigna, la que se construye y se vive en tanto la identidad es pensada y sentida desde la propia acción⁶⁷. La identidad de las mujeres migrantes está marcada tanto por la significación del ser femenino en su cultura náhñu de origen, como por las tensiones entre el ideal normativo y su constatación en la vida cotidiana.

Identidad y poder: la voluntad de ser

La construcción de la identidad es también una disputa por el poder. Mouffe destaca que *"las identidades no están establecidas y que lo impredecible de estas identidades relacionales ofrece margen para la redefinición"*, citada por (Comwall, 2003:31). Lo relevante de este margen que menciona la autora, es precisamente que refiere a lo significativo de las transformaciones. Para Mouffe, la identidad no es necesariamente una búsqueda coherente⁶⁸, su argumento pone el acento en la asertividad de la práctica identitaria como un elemento politizante de la cotidianidad. Es decir, la identidad es un ámbito de lucha en el cual se ponen en juego "deber ser", "ser" y "proyecto de ser".⁶⁹

⁶⁷ *"Las identidades individuales son ininteligibles sin el referente cultural más amplio que encuentra su posición de posibilidad en la existencia de identidades individuales productoras de cultura: la identidad de género está macro culturalmente "programada" según las sociedades no obstante se enraiza y está animada en las personas: son ellas las que pertenecen a un género u otro a pesar de que esta categoría y la simbología en ella implicada sea un producto social"* (Salles, 1992:190).

⁶⁸ Su planteamiento cuestiona la perspectiva de Giménez con relación a la búsqueda de coherencia colectiva e individual. El conflicto y la ruptura no son para Mouffe desestructurantes de la identidad sino conformadores de la misma.

⁶⁹ Esta misma dimensión Castonadis (1983) la teoriza nombrándola "lo simbólico radical" y coexiste con lo simbólico instituido. Lo radical para Castonadis supone la posibilidad de cambio social o personal, la construcción de nuevos imaginarios sociales, ruptura, crítica y resistencia, transgresión, subversión y rebeldía ante lo instituido.

La tensión de estos tres ámbitos (norma, vivencia y sueño) adquiere forma en el orden de lo simbólico y lo social al mismo tiempo⁷⁰. El sueño o proyecto permite expresar nuevos sentidos, imaginarios de un futuro que se confrontan con las normas existentes y el sentido común del grupo. La proyección del cambio y desarrollo, requiere de una visión de la posición relativa que no es ajena a las relaciones de poder.

Como se mencionó, los contenidos de las experiencias de las y los indígenas en la ciudad, no son necesariamente coherentes, algunas vivencias han permitido al grupo confrontar algunos aspectos identitarios y reafirmar otros. En este sentido, resulta fundamental traer aquí el debate sobre la auto denominación como "radicados indígenas" en lugar de "migrantes indígenas". Esta reflexión, no necesariamente inmediata al proceso migratorio, está hoy llena de relevancia simbólica. Refiere al modo en el que como colectivo indígena en la ciudad, miran y moldean su propia identidad. Por lo mismo, esta mirada hacia dentro confiere sentido político a la presencia de la diversidad indígena en la ciudad:

Por esta situación de subordinación y discriminación el término "indígena migrante" para quienes habitan esta ciudad y tienen vínculos de parentesco, afinidad y se identifican con un pueblo indígena, resulta peyorativo y reclaman ser calificados bajo el término "indígenas residentes" sin que se aplique el término "migrante", porque como se ha afirmado, este término refiere a una situación de subordinación y exclusión. Así, el término "residentes", apela a un reclamo de satisfacción de derechos económicos, sociales y políticos que cualquier habitante del país tiene de acuerdo a la Constitución (Banda y Martínez, 2006: 287).

Pero las transformaciones no son sólo desde un colectivo social a otro (indígenas frente a la nación o ciudad), al mismo tiempo y de manera interdependiente, la alteridad adquiere sentido al interior de cada uno de los colectivos. Como se indicó al hablar de la Conquista desde el cuerpo femenino, la valoración comunitaria de las transformaciones identitarias es desigual para hombres y mujeres, jóvenes y ancianos. Conviene recordar que la construcción de los géneros es correlativa, responden a un imaginario armonioso de complementariedad y por lo mismo, uno carece de sentido sin el otro.

⁷⁰ Por ejemplo, modificar un rol de género implica cambios en la construcción de la masculinidad y feminidad así como en las acciones concretas (tiempos, espacios etc.), a pesar de que estos dos ámbitos no sean generados en procesos simultáneos.

Es por ello que la modificación de significaciones de género femenino trastoca inevitablemente el significado de la masculinidad. Tanto así, que las prácticas diferenciadas de politicidad cotidiana no son ajenas a este sistema de valor desigual que se presenta como "natural". Para las mujeres indígenas en la ciudad, el control comunitario sobre la modificación de los significados de género femenino está estrechamente vinculado al papel femenino de "conservadoras" de la cultura en el contexto de lo ajeno.

Además las construcciones de género están mediatizadas por relaciones de poder y prestigio, son estructuras dinámicas en constante tensión, cuestionamiento y modificación. En este sentido, la identidad además de expresar formas específicas del ser, es el ámbito detonador de transformaciones de significación y acción, incluso ambas combinadas. Como ya se indicó, la identidad además de los márgenes de ser, hacer y soñar, confiere valor y estatus. Sin embargo, las prácticas cotidianas cuestionan y tienden a modificar lo asignado culturalmente a hombres y mujeres. Las agentes sociales no son autómatas, resignifican desde el sentido común propio en tanto viven la incongruencia entre normatividades dadas, vividas y deseadas. La identidad femenina no sólo refleja la posición subordinada sino que encierra en sí elementos de valor, poder y sentido subjetivo. Tanto así que la identidad asignada como la maternidad se convierte en los casos expuestos, en el motivo explícito para modificar las relaciones de género bajo las que se desarrolla su propia identidad femenina.

Existe una relación estrecha entre el papel y la imagen social de las mujeres, por un lado, y la forma como se han estructurado su identidad primaria, por otro (Serret, 2000: 240).

Ser las "amas de casa" implica para las mujeres organizar el ámbito de lo privado, afectivo y amoroso; trabajar por armonizar las necesidades de los integrantes de la familia concede un sentido de poder específico a las mujeres. Martínez Casas destaca la centralidad de las mujeres en tanto son las administradoras del hogar de Santiago y sus extensiones ciudadanas (2004:72).

Numerosas autoras han buscado en el análisis de la maternidad, un ámbito fundamental de la conformación de la subjetividad femenina. Destacan, que las tareas de cuidado de las que son las

mujeres responsables se vinculan al intercambio afectivo, estrecho, exclusivo y excluyente⁷¹. Siendo que este "deber ser femenino" vinculado al cuidado de otros trasciende el hecho mismo de dar a luz.⁷² Las mujeres, madres o no, cumplen un papel social regido por la moral maternal que consiste en ser cuidadoras, promotoras de los lazos primarios e íntimos, dadoras de bienestar "a otros". Esta moral es refrendada en las tareas femeninas: la crianza de los hijos y el cuidado de otros miembros del hogar (esposo, suegros, hermanos etcétera). El cuidado y la atención conforman la identidad de las niñas, las jóvenes, adultas y ancianas. Es deplorable ser mujer y no atender.⁷³

Siguiendo esta argumentación, la maternidad no sólo es un paso obligatorio para las mujeres de Santiago, es además una forma de expresar un tipo específico de vivir su identidad. La subjetividad femenina definida por y desde "los otros": esposo, hijos y comunidad. En esta condición de "mujeres de y para" ¿Es posible pensar en las necesidades y voluntades de una misma? Responde Burin: *"la función maternal se caracteriza por rasgos de postergación de sus necesidades y de propiciar el crecimiento del otro"* (1998:83).

A pesar de los límites, traigo aquí el planteamiento de Salles con respecto a la familia como principal espacio de transmisión cultural. La autora sustenta que los ámbitos de construcción de identidades son a la que vez espacios generadores de cambios y resistencia. Dicho de otro modo, no es posible observar los ámbitos de reproducción cultural, donde están incorporadas las relaciones de subordinación, sin entenderlos como espacios de lucha, cambio y resistencia trascendentales para el sentido de vida de las y los sujetos sociales

Cierto que las relaciones de subordinación entre los géneros atraviesan todos los espacios, y que prácticamente todas las mujeres están en desventaja, pero eso no significa que vivan en la indefensión y la impotencia, hay que espacios y funciones, hay mecanismos que les

⁷¹ "La producción de sujetos rige por leyes de intercambio efectivo estrecho. La deuda contraída es una deuda de gratitud. Una deuda personal, única e intransferible, que se mide sólo a partir de la prestación de servicios afectivos" (Bunn, 1998:77)

⁷² "La moral maternal suponía una subjetividad femenina domesticada, con características psíquicas de receptividad, capacidad de contención y nutrición no solo de los niños sino también de los hombres que volvían a los hogares luego de su trabajo extra doméstico" (Burin, 1998:75).

⁷³ Esta es una lucha central, actual y constante por el reconocimiento de mujeres como sujetos en sí y para sí: misma que es visible desde las lecturas de las mujeres más jóvenes de Santiago.

permiten tener poder e influencia; (...) donde hay dominación hay resistencia (Espínosa, 2005:5).

Es por ello, que en las historias de las mujeres indígenas en la ciudad, la influencia en las y los hijos se convierten en espacios de lucha. Éstos son el exponente de generación en cambio⁷⁴, y al mismo tiempo el *status* conferido a la condición femenina. Siendo, como indican las autoras la maternidad la jaula de oro de la subordinación femenina, las indígenas sustentan en el papel maternal las acciones de cambio y transformación de género. Las mujeres dicen trascender las restricciones de género no por ellas sino por sus hijos e hijas. El papel explícito de mujeres en tanto madres abre un espacio de permisividad comunitaria (hombres y mujeres) para desarrollar cambios referidos al bienestar del "hogar". En el caso de estas mujeres la maternidad como motor de cambio de sus condiciones femeninas implica: Apropiarse del espacio público, "trabajar", tejer redes de apoyo diversas, incluso dejar de lado al esposo.⁷⁵ Este espacio que pudiera ser criticado por reafirmar papeles y condiciones de subordinación para las mujeres, se convierte en un espacio femenino donde las subversiones de la vida cotidiana y de la subjetividad femenina se desarrollan a la par del sentido de la maternidad.

⁷⁴ En este sentido, el mejoramiento de las condiciones de cuidado y atención de niños y niñas al interior del hogar está estrechamente vinculado al papel de las mujeres (madres, abuelas y tías), de hecho, existen estudios donde se habla de inversión de mujeres en mujeres, ya que fomentar mayores índices de escolaridad para niñas resulta una estrategia generacional en modificación de las condiciones de subordinación de las mujeres-madres

⁷⁵ En varios testimonios se indica que la vida conyugal resultaba conflictiva por el alcoholismo del hombre y la violencia contra la mujer, las mujeres decidieron "hacer de lado a su compañero" cuando la situación de inestabilidad emocional y económica se empezó a reflejar en las/os hijos

CAPITULO 3. TRANSFORMACIONES COTIDIANAS: LAS MUJERES EN LA UNIDAD DOMÉSTICA COMO ESPACIO DE PODER Y SUPERVIVENCIA

El estudio del grupo doméstico⁷⁶ es central para el análisis de la situación de la mujer. Según Joan W. Scott (1996), contar la historia en femenino requiere de la aproximación a la vida cotidiana, a los espacios de privacidad definidos socialmente como ámbitos de dominio femenino. Lo privado, entendido como lo íntimo, invisible y natural en oposición de lo público, masculino y de interés común, es uno de los imaginarios dicotómicos que con mayor fuerza visibilizó el pensamiento feminista. Resaltar que las familias y unidades domésticas no son ámbitos naturales, armónicos e insignificantes para la comprensión de la realidad, nos obliga a pensar que las relaciones de poder se construyen también en las relaciones íntimas y cotidianas. *"El ejercicio de poder no es una estructura que se mantiene por siempre (...) sino que es un hecho cotidiano, se elabora constantemente, se transforma, se desorganiza y se vuelve a organizar"* (García Canal, 2005: 39). Así aún en constante modificación, la naturalización de la desigualdad y los conflictos por subvertirla, adquieren relevancia en el escenario de lo íntimo y amoroso.

"La reproducción de la unidad doméstica campesina está condicionada por factores socioeconómicos, la cultura y las relaciones de poder" (Espinosa, 1998:105) en (Acuña, 2001:174). La unidad doméstica es una construcción social que ha adquirido diferentes definiciones, funciones y representaciones a partir de contextos políticos, culturales y socio económicos concretos. Las estructuras familiares no son ni universales ni ahistóricas, dado que los colectivos organizan con base en las necesidades construidas o impuestas, los papeles diferenciados para los integrantes de la familia. La resistencia indígena a la colonización y la imposición de un nuevo pensamiento que devaluaba lo propio se gestó en gran parte en el hogar: *"los ritos y la práctica del idioma prehispánico se reprodujeron en la vida familiar. Como espacios de resistencia política, los hogares*

⁷⁶ La unidad doméstica es la institución social básica regidora de la reproducción y sexualidad social. *"La unidad doméstica es una unidad compleja donde se cristalizan los requerimientos para la reproducción generacional del grupo y los requerimientos para la reproducción de los ciclos de producción y consumo"* (Salles, 1988:80).

concentraron la manifestación de lo que en otros momentos podía haber sido motivo de manifestación pública" (Velasco, 1995:45).

La familia indígena es un espacio donde se expresan las relaciones de poder superpuestas, donde las diferencias de género y generacionales son significadas y negociadas a partir de la estructura de reproducción que sustenta además una identidad subalterna. Por ello, dirigir la mirada a los espacios cotidianos, es una tarea de reconocimiento, dignificación y significación de las mujeres como sujetos sociales que hacen historia.

i. Referentes de la unidad doméstica campesina

En Santiago Mexquititlán las unidades domésticas están dispersas entre sí; a excepción del barrio primero donde se encuentra el templo, el mercado y las autoridades, la extensión del territorio fomentó la dispersión de hogares. Esta dispersión ha caracterizado la centralidad de la familia en las estrategias de reproducción económica y social del pueblo. Las familias de Santiago Mexquititlán son de cohabitación extensa⁷⁷; la unidad doméstica campesina en el pueblo se caracteriza por la convivencia de al menos tres generaciones.

Las normas de residencia y pertenencia son un indicador fundamental para comprender la posición de las mujeres en la sociedad.⁷⁸ La pauta de patrilocalidad de la comunidad delimita las normas matrimoniales y de residencia que rigen formas de organización doméstica tanto en el pueblo como en la ciudad.⁷⁹ La patrilocalidad se traduce a filiación por vía masculina, lo cual significa que la adscripción identitaria de las mujeres de Santiago es asignada por la relación con los hombres de la familia: Primero por el padre, después por el esposo y en caso de viudez, por los hijos. Esta pauta a su vez está relacionada con la tenencia y herencia de la tierra, de la que las mujeres no son propietarias *"únicamente se las considera jefas de familia cuando han enviudado jóvenes y sus hijos todavía no se pueden hacer cargo de las responsabilidades agrícolas"* (Martínez Casas, 2004:62). Respecto al impacto de la exclusión femenina de los medios de producción indica Espinosa:

⁷⁷ Ampliamente documentado por Martínez Casas (2004).

⁷⁸ Ver autoras como Olier (1979) y Juliano (1998).

⁷⁹ Las normas están insertas en una tensión en la que tanto el contexto externo como los y las sujetos sociales están tratando de mantener o transformar

Para las mujeres del campo, el acceso restringido a la tenencia de la tierra no sólo dificulta la reproducción material de ellas y sus familias, sino limita su participación en el ámbito público y en la toma de decisiones, pues en las asambleas ejidales y comunitarias son generalmente los varones con tierra quienes discuten y deciden los asuntos colectivos; no ser titulares de la parcela restringe además su acceso al crédito rural y a programas de fomento productivo o comercial (Espinosa, 2006:35).

A diferencia de los hombres⁸⁰, para las mujeres convertirse en ciudadanas en la comunidad está estrechamente relacionado con el matrimonio, ya que las mujeres adquieren este estatus a partir del matrimonio o conformación de la familia.⁸¹ En este sentido, "el deber ser" femenino en comunidad, está regido por el matrimonio y la maternidad "obligatoria".

"La mujer no es una ciudadana, sino una ciudadana que materializa en su doble rol como madre y como esposa- hija: la mujer no es, si no es hija, esposa o madre" (Lagarde, 1997:363-388). Efectivamente, para el caso de las mujeres de Santiago, la adscripción patrilocal vigente en la ciudad refuerza los modelos de ciudadanía desde los "otros". Siendo que una condición ajena a ellas como personas es la fuente de estatus y valor comunitario. La mujer sola, soltera o sin hijos es una mujer a la que le faltan elementos sustantivos de su vida adulta, sin ser "hija de", "madre de" o "esposa de", la mujer "no es" mujer.⁸² La soltería o jefatura femenina es interpretada por la comunidad como una situación fuera de la "norma" y ajena a la voluntad femenina. Así, el papel de las mujeres en la comunidad está estrechamente vinculado al status que confiere el hogar y su gerencia.

⁸⁰ Lo cual no significa que sobre los hombres solteros no exista también una gran presión social, sin embargo, ni el matrimonio ni la paternidad son requerimiento para ejercer la ciudadanía masculina.

⁸¹ Refiriéndose a los procesos de consolidación de ciudadanía en comunidades zapotecas del valle de Oaxaca: San Jerónimo Tlacoahuaya y San Juan Guelavia; *"Para ser ciudadano en dichas comunidades se requiere haber nacido en ellas y adquieren dicho estatus los hombres al casarse. A través de la ciudadanía se articulan las familias teniendo como eje al hombre- jefe de familia, a las formas de organización sociopolítica y religiosa de la comunidad"* (Sánchez, 2000:217).

⁸² El siguiente testimonio ejemplifica este planteamiento. *"Vengo de una familia integrada por seis hermanos. Mis hermanas ya se casaron mientras que yo sigo soltera porque aunque no ha sido nada fácil, he concebido la vida de otra manera. Al paso de los años, la presión constante del matrimonio ha disminuido, pues mis padres, hermanos, amigas y amigos se han convencido de que soy feliz a mi manera; ciertamente en la comunidad no faltan las lamentaciones que señalan ¡pobrecita, no encontrará mando!"* Testimonio Marta Sánchez, líder indígena en (Bonfil, 2003:303).

Con el matrimonio⁸³, las mujeres de Santiago cambian de manera drástica sus vidas, pasan a formar parte de la familia del esposo y adquieren funciones de servicio o liderazgo femenino en el nuevo hogar, que en la mayoría de los casos comparten con los suegros. Al menos hasta que la pareja consigue trasladarse a una vivienda propia, la mujer cohabita bajo la supervisión de la familia del esposo. Esta transición es dolorosa para las mujeres ya que supone la ruptura con los vínculos familiares y la adaptación a un nuevo espacio regido por ajenos. Durante más o menos dos años, la recién casada convivirá y trabajará fundamentalmente con la suegra. Ésta se convierte en la figura que controla, apoya o guía la transición residencial e identitaria de las mujeres. Además, esta norma establece que las redes de apoyo femeninas se reducen a los vínculos con la nueva familia y aunque en la práctica, la red familiar de las mujeres continúa presente, la lógica de pertenencia al hogar del esposo es desventajosa para las mujeres.

Como varias autoras han indicado⁸⁴, con la migración y asentamiento citadino este estricto modelo de pertenencia y residencia virilocal se modifica considerablemente. A diferencia de la vida en el pueblo, las nuevas parejas generalmente no cohabitan en el hogar masculino; las pautas de patrilocalidad están siendo transformadas en la ciudad donde la irregularidad y pequeñas dimensiones de la vivienda no siempre ofrecen condiciones para la convivencia de familia extensa.

Además de las condiciones materiales considero que la modificación a esta norma desigual fue promovida por otras mujeres, y por ello se puede entender como una estrategia de mejoramiento de la posición femenina. Cuando las mujeres más jóvenes narran la forma en la que llegaron a los predios mencionan que sus madres las invitaron a vivir allí, estas últimas promovieron la vivienda para sus hijas permitiendo modificar las normas de residencia para las más jóvenes, quienes expresan la importancia de evitar la convivencia con la suegra y familia del esposo. Las mujeres en estos matrimonios enfrentan condiciones diferentes a las del pueblo, ya que por un lado, rompen con la obligación de servir a la suegra al no convivir con la familia del esposo y por otro lado, tener de vecinas a las madres y familiares permite tejer una red de apoyo femenino que anteriormente se

⁸³ *"El matrimonio es un hito fundamental en el ciclo de vida de los individuos, marca el tránsito hacia la vida adulta, el ritual matrimonial es el pase de entrada al ejercicio de una maternidad y una paternidad legítimas, donde se sancionan, a veces de por vida, el disfrute de los cuerpos de los servicios, de los saberes, del trabajo y de las capacidades de los cónyuges"* (Lagarde, 1997 443)

⁸⁴ Ver autoras como Oehmichen (2005), Velasco (1995) y Martínez Casas (2004).

desdibujaba. Por lo anterior, la modificación de la patrilocalidad en la ciudad puede leerse como una estrategia femenina efectiva de superación de las condiciones de desventaja que otorgaba la norma residencial para las mujeres.

En Santiago Mexquititlán, comunitariamente se fomenta el matrimonio endógeno, siendo lo deseable casarse entre paisanos. Según algunos autores, esta situación responde a normas comunitarias establecidas para promover la pertenencia identitaria. La vida en la ciudad ha facilitado el matrimonio con personas de otras comunidades y estados; varias mujeres de Santiago que residen en los predios se casaron con hombres migrantes de otros estados de la república. Aunque esta situación no parece indicar la pérdida de pertenencia, en el caso inverso en el que los hijos varones se casan con mujeres "de fuera", hemos podido constatar que esto no resulta deseable para la familia del esposo. Por un lado porque parece romperse la cohabitación con la familia del hombre y la relación de "servicio" entre suegra y nuera, pero también por el significado que adquiere engendrarse en un cuerpo femenino "ajeno".⁸⁵

Como se mencionó, el cuerpo femenino como gestor de vida adquiere un papel central en la consolidación del estatus adulto para la mujer, pero fundamentalmente para el hombre, su esposo y la familia del mismo, ya que el honor familiar está estrechamente vinculado a las relaciones interpersonales de las mujeres.

"Las mujeres deben saber cuidarse y respetarse. Los muchachos son como son". Para las mujeres "cuidarse" es tanto un principio de protección como una obligación, dado que la reproducción social se sustenta en la procreación social y simbólica desde el cuerpo de las mujeres⁸⁶, la sexualidad femenina restringida al matrimonio es un principio básico para el mantenimiento del orden comunitario. Por ello el comportamiento sexual de las mujeres, vinculado este al imaginario de la vida en sociedad, está bajo la vigilancia familiar; la movilidad femenina restringida a lo "doméstico" es una estrategia familiar y comunitaria de control sobre el cuerpo de mujer.

⁸⁵ El hecho de que la mujer-madre sea "de fuera" de la comunidad confiere un aspecto ambiguo sobre la pertenencia de la descendencia, vinculada ésta al cuestionamiento sobre la paternidad e indebido comportamiento sexual femenino.

⁸⁶ *"El cuerpo de las mujeres procreadoras es entonces del cuerpo procreador, cuerpo vital para los otros, cuerpo, útero, claustro. Espacio para ser ocupado material y subjetivamente, para dar vida a los otros"* (Lagarde, 1997:203).

División sexual del trabajo en la unidad doméstica campesina

El dominio de lo privado es el espacio privilegiado para la convivencia íntima de los miembros del grupo familiar, pero también es la base de la organización laboral que sustenta a todos sus miembros (Martínez Casas, 2004:75)

Además de espacio más próximo de reproducción cultural y emocional, la unidad doméstica es el principal ámbito de organización del trabajo. Aquí, normas estrictas regulan las tareas y espacios que ocupa cada integrante en el hogar. Los papeles, espacios y tareas asignadas a hombres y mujeres son traducidos en deberes que concretizan los ideales de masculinidad y feminidad. La división sexual es la norma reguladora de la organización social del trabajo que establece las tareas diferenciadas para mujeres y hombres en dos dimensiones de la vida social: pública y privada.⁸⁷

Esta ideología asocia, en forma universal, la identidad femenina con lo doméstico y, simultáneamente, con lo privado; así como la identidad masculina la asocia con lo extra doméstico y por lo tanto con lo público. La ideología de la división sexual del trabajo atraviesa los diferentes ámbitos de la vida social y produce una imagen genéricamente dicotomizada del orden social en lo público y lo privado, que se especifica de acuerdo a las ideologías étnicas (Velasco, 2002:203).

Así la división sexual del trabajo en ámbitos de lo público y lo privado contiene una valoración desigual de las tareas y sus protagonistas. La identificación de lo público con lo masculino, productivo y común, frente a lo privado como femenino, reproductivo e íntimo permite comprender la desvalorización del trabajo de las mujeres. La crítica feminista al sistema de interpretación público/productivo y privado/reproductivo, se fundamenta en el contraste con la realidad, donde la participación femenina en espacios públicos y actividades productivas resulta invisibilizada por la misma representación dicotómica. Destaca Orther, *"la dualidad o ruptura entre las esferas productivas y reproductivas sólo existe como una de las dimensiones de las ideologías de género"*

⁸⁷ La división sexual del trabajo corresponde a la ordenación del binomio productivo-reproductivo y público-privado asignado correspondiente y restrictivamente a hombres y a mujeres. Esta categoría como modelo de comprensión de la realidad ha sido ampliamente criticada, más aún en el caso del ámbito rural. *"La historia del desarrollo de la organización capitalista de la producción es también la historia del desarrollo de una forma específica de división sexual del trabajo"* (Pateman, 1983:12).

citada en (Velasco, 1995:64): en la de los hombres. Como veremos a continuación, tanto en el pueblo como en la ciudad, las actividades que realizan las mujeres trascienden el formato público/privado aunque su valoración no deja de estar mediatizada por esta división imaginada.

La reproducción de la unidad doméstica campesina, basada en la explotación y condicionada por el calendario agrícola, requiere de la integración de los ámbitos productivos y reproductivos para su supervivencia. Las tareas de los integrantes de la familia son diferenciadas por género y edad, y cada uno de los integrantes ocupa ámbitos imprescindibles para la reproducción del grupo. Su contribución resulta necesaria y obligatoria para la economía familiar.⁸⁸ La obligatoriedad traduce la división sexual del trabajo y la construcción de género a *"límites arraigados, tareas difícilmente modificables y naturalizadas"* (Bonfil, 2003:132) en términos de "deberes" diferenciados para hombres y mujeres al interior del hogar y la comunidad.

Vinculada a su deber femenino, en las unidades campesinas minifundistas la mujer transita constantemente de la producción a la reproducción. En la producción agrícola, las tareas femeninas son manuales, requieren de movimientos finos y contacto con la tierra y las plantas, la siembra, cosecha y desyerbe se realizan habitualmente junto con el resto de los integrantes de la familia (Marroni, 2000:145). Además del trabajo en la parcela, las mujeres habitualmente tienen un patio o solar donde diariamente atienden animales (guajolotes y pollos, en algunos casos, borregos), árboles frutales y plantas medicinales. Las mujeres son además gestoras de los cuidados básicos de la familia y responsables del hogar. Las tareas femeninas se vinculan con ser proveedoras de bienestar, cuidado y atención, además de educadora, transmisora de valores y costumbres. Las tareas de reproducción de la unidad doméstica son realizadas sólo por las mujeres (madres e hijas) y traducidas en su voz a la *"obligación de servir"*. Atender a los hijos, esposos y demás miembros de la familia es parte de la obligación femenina, servir y trabajar se confunden en infinidad de funciones de promoción de bienestar para los integrantes del hogar.

En el pueblo, lo reproductivo y lo productivo no tienen fronteras claras: en el hogar y el traspatio no sólo se realizan actividades reproductivas sino productivas y hasta mercantiles, como la artesanía y la ganadería en pequeña escala, cuyos productos pueden ser auto consumidos o destinados al

⁸⁸ Ver Bonfil Sánchez (2002) respecto argumentaciones sobre trabajo formativo de niños y niñas indígenas.

mercado; lo mismo ocurre en la parcela, donde la cosecha puede servir en parte para el consumo de la familia y en parte para el mercado. En este sentido, los espacios y tareas productivas y reproductivas se confunden y yuxtaponen en el contexto rural.

Otros espacios en la comunidad se asignan con criterios de género, como el río que era el espacio femenino por excelencia; en él las mujeres, niñas y ancianas lavaban los trastes, la ropa y llegaban a bañarse. En este espacio donde se desarrollaban las tareas de limpieza también se daban encuentros exclusivos para las mujeres. Lejos de los ojos masculinos, aunque bajo la vigilancia de otras mujeres, las últimas novedades y noticias eran contadas en forma de chismes. Las mujeres tenían en el río un espacio propio en el que compartir, comunicar, incluso consolidar redes femeninas. Hoy, prácticamente todas las casas en Santiago cuentan con toma de agua; con la llegada de la llave hasta la casa las mujeres *"ahorran"* trabajo y tiempo en la salida al río para su quehacer, *"es más cómodo tenerlo ahí cerca"*. Sin embargo también pierden ese espacio propio a la vez que restringen su movilidad al hogar, acentuando la sensación de aislamiento e incomunicación en las mujeres. *"Hablar de confinación de las mujeres no es afirmar que todas las tareas que se les han asignado socialmente se realicen en el ámbito de lo doméstico, sino que cualquiera que sea la labor que desempeñen, su importancia es siempre subvalorada y nunca son labores que gocen de reconocimiento como algo público"* (Serret, 2000:243).

Los hombres campesinos tienen la obligación de liderar el hogar, su tarea es proveer lo necesario para el bienestar del hogar. El trabajo masculino se desarrolla en los espacios públicos de producción agrícola, las tareas del campesino se dividen en dos grandes funciones: las tareas vinculadas a la fuerza física y al manejo de tecnología moderna (Marroni, 2000:146). A los hombres les corresponde *"trabajar"* y su papel está asociado al ámbito público y productivo, al ingreso económico para mantenimiento del hogar:

Mi hermano me defendió y discutió con mi esposo diciendo que él no era hombre porque ni trabajaba, se la pasaba tomando (Testimonio de anciana de Santiago Mexquititlán residente en la Ciudad de México).

La masculinidad se conforma a través del papel de autoridad.⁸⁹ Además del “trabajo” como fuente de ingreso y principal sustento de la familia, la masculinidad refiere también a la representatividad y mando al interior del hogar. Los hombres “deben ser” los líderes, proveedores materiales y tomadores de decisión al interior de la familia. Así como representantes y voceros hacia el exterior que se representa como público y comunitario. Los espacios tradicionalmente masculinos son los espacios comunes, los mismos que giran en torno a los cargos comunitarios y de representación de autoridad. Sin contemplar este ámbito de la masculinidad normada no entenderíamos los conflictos a los que se enfrenta la transformación cotidiana de las prácticas femeninas.

Inequidad y subordinación femenina

En las unidades domésticas existen múltiples voces, intereses genéricos y generacionales, así como una distribución desigual de recursos y tomas de decisión (Lazos, 2005:121).

La jornada femenina empieza con la oscuridad de la madrugada, el camino al molino inaugura un día lleno de actividades que finalizará igual en la oscuridad bordando servilletas y morrales o confeccionando muñecas. Sin embargo, las tareas agrarias femeninas que se mencionaron, se interpretan como poco relevantes y complementarias a la economía familiar promovida por el hombre campesino. Las tareas de reproducción doméstica a las que hace referencia son desvalorizadas y consideradas improductivas: “rutinarias, repetitivas e inacabables, sólo se hacen visibles cuando no se cumplen” (Bonfil, 2002:102).

Además de la subvaloración del trabajo femenino, la modalidad de tenencia de tierra y distribución de “funciones” al interior del hogar se traducen en desigual control de los recursos en el seno de la familia. Como lo muestra el siguiente testimonio, los hombres mantienen bajo su control la mayor parte de los recursos disponibles en la familia, siendo la propiedad de la tierra el recurso principal. Las mujeres por el contrario, en tanto responsables del hogar, destinan los recursos disponibles para la alimentación, salud, educación y vestido de toda la familia. Diferentes investigaciones han

⁸⁹ “A pesar de que los hombres son padre y esposo, la representación social de la masculinidad no se asienta en los roles familiares sino extra familiares, especialmente laborales, en la organización de la producción” (Burín, 1998:81).

concluido que la distribución sexual del trabajo refrenda a lo largo del mundo, que *"al interior del grupo doméstico son las mujeres quienes objetivamente son más pobres"* (Juliano, 1998:67).

La modalidad de tenencia de la tierra en Santiago excluye a las mujeres al no considerarlas herederas de la tierra. La exclusión femenina sobre el control del medio de vida básico en el campo tiene implicaciones importantes para la situación y posición de la mujer en la familia y comunidad. En tanto la normatividad comunitaria presupone que las mujeres acceden a los bienes familiares por mediación de los hombres: padres, esposos y/o hermanos, las mujeres sin derecho sobre la tierra son propietarias y herederas residuales. Esta situación, donde ellas carecen de títulos de propiedad resulta desventajosa y limitante. El manejo de los recursos comunes (tales como casas, coches, efectivo y tecnologías etc.) implica inevitablemente la negociación con el esposo. Como muestra el siguiente testimonio, lo anterior da lugar a múltiples circunstancias en los que las mujeres dependen de la voluntad masculina. Expresado como una situación injusta, la posición de subordinación dificulta la toma de decisión femenina sobre los bienes materiales comunes e inaugura conflictos familiares sobre el destino, uso y disfrute de los mismos.

Cuando se casó, se fue a vivir a la casa de sus suegros. Sus abuelitos le habían dejado un terrenito en herencia. Poco después de casada, su esposo y suegro vendieron este terreno sin consultarla, él nunca le dio el dinero por la venta. Cuando supo lo sucedido, su hermano confrontó a su esposo, recriminando que el terreno era herencia para los hijos y nietos y que no tenía porque vender. Años después, ella con su ahorro de la venta de muñecas y el apoyo económico de sus hijas, decidió comprar otro terreno junto a su casa. Su esposo estaba entonces en la Ciudad de México y ella quiso poner el terreno a su nombre, pero la acompañaba su suegro y él la obligó a que se pusiera en el nombre del esposo. En este año ella decidió participar en un programa de crédito para comprar borregos: le pidieron títulos de propiedad y su esposo rehusó prestarle el documento que establece la propiedad de este terreno, mismo que necesitaba para el crédito (Testimonio de mujer de Santiago Mexquititlán).

Los mecanismos que aseguran la subordinación de las mujeres⁹⁰ son numerosos, ya mencionamos por su relevancia la desvalorización del trabajo y la exclusión femenina del control de los medios de producción y conocimiento. La división sexual del trabajo norma las tareas femeninas y masculinas para la reproducción de la unidad doméstica, aunque la asignación sexual de las tareas es desigual. Las actividades femeninas son desvalorizadas al naturalizarse como la "obligación de servir" o interpretarse como apoyo al "verdadero trabajo" productivo de los hombres. En estas condiciones de inequidad, las mujeres en el nuevo contexto citadino han transformado las relaciones de género al interior de la familia, unas veces para adaptarse a las nuevas condiciones de la ciudad y otras para subvertir el orden inequitativo y mejorar su condición de género.

ii. Estrategias de supervivencia femenina: entre el fuego de la ciudad y la comunidad

Cuando la familia indígena migra y se asienta en la ciudad, las formas campesinas e indígenas de reproducción familiar y social se modifican profundamente. Los valores, las normas y la organización cultural y comunitaria son reinterpretadas ante la ruptura con el estilo de vida campesino. Las condiciones materiales y simbólicas para la reproducción de las familias vienen ahora marcadas por el nuevo espacio ocupado: la ciudad.

⁹⁰ Engels, citado por Scott (1996), interpreta el papel de la mujer en la unidad doméstica campesina destacando que su condición de subordinadas se inscribe en estructuras de dominación y relaciones de clase impuestas por el sistema capitalista. La unidad doméstica campesina se inserta en la forma de producción capitalista en condición de subordinación, la reproducción del campesinado se desarrolla en condición de explotación del sistema a la familia campesina. La explotación del trabajo de las campesinas (así como jóvenes y niños) se reproduce al interior del hogar como única alternativa de supervivencia familiar. Bajo estas condiciones estructurales de empobrecimiento y marginación, la supervivencia de la unidad doméstica campesina combina ambas estrategias, la integración de las actividades productivas y reproductivas y la explotación de la mano de obra de los integrantes de la familia. La valoración diferenciada al establecimiento de la división sexual del trabajo campesino responde, desde esta interpretación, a la irrupción del capitalismo en el mundo rural. Sin embargo, este planteamiento no explica por qué las condiciones de inequidad y desvalorización hacia las mujeres campesinas precedieron al capitalismo y subsistieron en las propuestas de socialismo real. Por otro lado, la mirada a las estructuras como imposición de un modelo de desarrollo específico, desde una lectura exclusivamente económica no considera las dimensiones de carácter ideológico y cultural que intervienen en la recreación de la exclusión de la mujer. Por ello la condición de explotación de las campesinas no es reducible tan sólo al ámbito material de organización de la unidad doméstica campesina ya que en la supervivencia intervienen además de condiciones materiales, otras dimensiones de carácter social y cultural, mismas que sin ser independientes del ámbito económico no están necesariamente supeditadas a éste.

Buscar empleo en la ciudad implica hacer frente a condiciones restrictivas y desfavorables del mercado formal, ya que los nichos laborales están altamente segmentados genérica y étnicamente. La discriminación que viven los indígenas en la ciudad acentúa la restricción al trabajo formal. Las mujeres, quienes presentan bajas tasas de escolaridad y alto índice de monolingüismo sufren la triple discriminación de género, etnia y clase. En estas condiciones de desventaja, los primeros migrantes de Santiago se incorporaron, en empleos mal remunerados y altamente desvalorizados. En la mayoría de los casos la economía informal fungió como ámbito de ocupación que aún hoy, continúa siendo el principal sustento de las familias.

"Los otomíes de Querétaro que viven en el centro, siguen conmutando entre su pueblo y la ciudad, y en ésta toman ocupaciones que consideran temporales para sobrevivir mientras permanecen fuera de su localidad de origen" (Molina y Hernández, 2006:43). Los autores destacan que la economía informal es una estrategia consciente para la reproducción comunitaria de las familias indígenas en la ciudad, argumentando que el trabajo asalariado y el calendario laboral son percibidos por los indígenas de Santiago como un obstáculo para mantener el vínculo con la comunidad y hacer frente a las obligaciones comunitarias. Al respecto es importante señalar que si bien durante las primeras migraciones la informalidad laboral podía ser vista como un mecanismo efectivo para mantener el vínculo comunitario, el asentamiento de las familias indígenas en la ciudad modificó considerablemente la relación pueblo ciudad. *"Antes la gente iba al pueblo porque no tenía en la ciudad donde vivir, hazte cuenta se quedaban en sus trabajos, ahora ya con las casas ya no regresan al pueblo. A lo mejor a las fiestas, a visitar a los familiares o de vacaciones pero ya no se van como antes, ya viven más aquí que en el pueblo"* (Testimonio de mujer de Santiago Mexquititlán residente en la Ciudad de México).

Para las mujeres y hombres de Santiago migrar a la ciudad ha cambiado condiciones de pobreza vivida en el pueblo, pero sin duda ha generado condiciones de carencia. La pobreza urbana muestra su rostro más duro creando situaciones de alta vulnerabilidad. Resulta necesario plantear que hoy la informalidad responde tanto a la forma específica en la que el grupo se insertó en la ciudad como a las condiciones de exclusión que limitan el acceso a empleos formales.

Desde las primeras salidas a la ciudad, los hombres de Santiago se ocuparon en el sector de la construcción, como yeseros y ayudantes de albañil. El trabajo en la obra está caracterizado por la baja remuneración y malas condiciones laborales. Los menos, han conseguido establecerse como empleados por cuenta propia, y en la mayor parte de los casos los jóvenes y hombres trabajan como peones en las obras. A las largas jornadas y baja remuneración de los contratos se le suma la alta inestabilidad del empleo, ya que los contratos, verbales en muchos casos, son por obra o por día. Además de albañiles, algunos hombres son comerciantes ambulantes, gestionan y atienden puestos familiares en la Zona Rosa. Algunos hombres se ocupan como limpia parabrisas en las calles de la ciudad: actividad, muy visible pero no generalizable. Realizada principalmente por niños, adolescentes y jóvenes con pocas posibilidades de acceder a otros empleos, limpiar vidrios no está bien visto por la comunidad, ya que el ingreso económico es limitado e inestable. Pero fundamentalmente por la significación que adquiere la calle en el imaginario cotidiano de la comunidad.

La crisis económica en la ciudad se refleja en altos porcentajes de desempleo e inestabilidad laboral para los sectores más desfavorecidos de la sociedad; esta crisis, afecta de manera contundente las opciones de trabajo masculinas y se traduce en una inconstante contribución de los hombres a los ingresos para la supervivencia del hogar indígena. En este contexto de exclusión, la resolución de las necesidades materiales ha dado lugar a estrategias familiares diversas, dinámicas y creativas para la reproducción de la familia y de la comunidad en la ciudad que ha trastocado los modelos establecidos al interior de la unidad doméstica campesina. La adaptación al mercado laboral, resultó un proceso conflictivo ya que ha supuesto profundas transformaciones de los modelos de organización y resolución indígena de la vida cotidiana. En la ciudad, los papeles de cada integrante en el hogar se modifican y adquieren nuevos significados llegando a reorganizar las características y dinámicas de unidad doméstica campesina. La inseguridad laboral y el desempleo se vive con angustia por parte de los hombres, quienes difícilmente pueden cumplir con su papel de proveedores del ingreso familiar.

Ante el inestable ingreso masculino, el papel femenino es central en la supervivencia familiar y comunitaria en la ciudad. Las mujeres aún constreñidas por las condiciones de género que imponen la comunidad y la ciudad, ponen en marcha formas creativas de supervivencia familiar,

convirtiéndose en agentes claves para la reproducción de la unidad doméstica. A pesar del referente étnico, las estrategias femeninas de supervivencia son heterogéneas y diversas. Las prácticas, que reflejan modos específicos de insertarse en la ciudad, están delimitadas por el mercado laboral, pero también por el ciclo de vida⁹¹, la historia familiar, y las relaciones interpersonales que vienen de ésta.

El reto de las mujeres indígenas es interpretar las nuevas condiciones de supervivencia que ponen en crisis las estrategias femeninas campesinas así como negociar las contradicciones de género impuestas por la ciudad y la comunidad. Insertarse laboralmente a la ciudad, implica para las indígenas dos estrategias encontradas y simultáneas entre sí: el reconocimiento y el desconocimiento étnico (Tharcker, 1997:26); aunque pueda resultar contradictorio, la mayor parte de las mujeres hablan de ambas como estrategias efectivas, siendo que el ciclo de vida femenino delimita el paso de una a la otra en la historia de vida de una misma mujer.

El imaginario social ha construido imágenes diferenciadas de los hombres y mujeres indígenas en la ciudad. Al contrario que con los hombres, donde el conocimiento campesino e indígena del que son portadores se desconoce y esconde tras la máscara de la marginalidad, para las mujeres la pobreza adquiere un rostro "etnificable". La discriminación étnica y de género en el mercado laboral no sólo delimita los márgenes femeninos de acceso al trabajo, sino que además define el valor del mismo. Ser las "Marías" en la ciudad implica incorporarse al nicho laboral más aceptable para las mujeres: la venta informal de artesanías en la vía pública.

Combinando las actividades compatibles con las exigencias comunitarias y ciudadanas, las mujeres de Santiago se dedican en su mayoría a la elaboración y venta de artesanías, actividad infravalorada tanto económica como socialmente. La producción y venta de muñecas tradicionales, neo artesanías o dulces, es la estrategia convertida en la principal fuente de ingreso femenino. El valor añadido del oficio rural, en este caso el de artesanías, que complementaba la economía de subsistencia

⁹¹ "Resulta necesario aplicar un modelo dinámico que ligue las transiciones y etapas de las biografías de las mujeres con, por un lado, las etapas y características de las organizaciones familiares domésticas de las cuales son miembros, y por el otro, con las transformaciones sociales, económicas y políticas que condicionan y determinan el campo de posibilidades para la elaboración de estrategias y proyectos vitales" (Jelin y Feijó, 1983) en (Ruiz, 2003:158).

campesina, pasa a convertirse en fundamental y a menudo único ingreso para la reproducción de la familia en la ciudad.

Como ya se indicó en el apartado referido a la migración, durante décadas las muñecas han sido acompañantes en las salidas femeninas de Santiago, además de la significación que las mujeres y pobladores de Santiago dan a las muñecas como forma de vida, hay otros aspectos de carácter material que ayudan a entender la importancia de esta artesanía en el ingreso familiar. El capital de inversión para realizarlas es relativamente reducido; aunque las mujeres venden a bajo costo su trabajo⁹², la desvalorización de la artesanía asumida por las propias mujeres hace que ellas vean la venta como “pura ganancia” a diferencia de los dulces y otros productos.

No todas las mujeres, sin embargo, saben hacer muñecas: realizarlas requiere de habilidades que generalmente son transmitidas al interior de la familia: se aprende haciendo. “*Mis hijos me ayudan a llenar la muñeca*”, en tanto las artesanías se realizan al interior de la casa, casi todos los miembros de la familia intervienen de alguna manera en la actividad. A pesar de la ayuda, las dobles jornadas se convierten en triples en la realización de la artesanía para la venta y las mujeres no dejan de ser las responsables de su realización. En los momentos de mayor necesidad económica se intensifican las horas de producción.

De igual manera, no todas las mujeres que realizan muñecas salen a la calle a venderlas, por diversas razones, entre las que destaca evitar la calle para ellas y sus hijos, algunas mujeres prefieren vender su mercancía a otras que la comercializan. Las mujeres que recurren a la venta ambulante lo hacen por diversos motivos; la venta ambulante femenina e infantil no sólo es la presencia indígena “permisible” para la ciudad, en algunas ocasiones, es la única o más eficaz vía de supervivencia para la familia indígena.

Aunque la condición familiar de la mujer determina la dedicación y la modalidad de producción y venta, prácticamente todas las mujeres son artesanas o vendedoras, para algunas es la actividad principal y para otras una actividad complementaria que sólo activan en caso de necesidad. Los hogares liderados por mujeres sin empleo asalariado son los más dependientes de la venta

⁹² Las muñecas que se venden como promedio entre 35 y 50 pesos.

ambulante, ellas le destinan mayor tiempo, tanto a la producción como a la venta y movilizan mayor número de integrantes de la familia, niños y niñas principalmente. Los hogares liderados por mujeres con empleo asalariado más o menos estable, restringen la producción y venta a momentos de crisis económica o familiar y venden sus productos entre conocidos (maestras de la escuela de los hijos, etcétera) casi nunca en la calle. Los hogares donde el ingreso artesanal femenino se complementa con el masculino asalariado, restringen la producción o venta a los horarios escolares de los hijos e hijas o bien a las condiciones de necesidad económica o familiar.

Los circuitos de venta son cotidianamente negociados, tanto con los policías, que las extorsionan, como con otros vendedores. Las mujeres establecen relevos de venta y horarios en puntos estratégicos, visibles y cercanos al hogar (Zona Rosa y Plaza de Insurgentes, principalmente). Sin embargo, no todas las mujeres pueden negociar un espacio en el que vender, las mujeres con menores redes de apoyo y mayor necesidad son quienes realizan la venta de la mercancía mientras caminan.

La triple discriminación limita el acceso al trabajo formal en la ciudad de las mujeres indígenas. Generalmente, las mujeres acceden a empleos feminizados, sólo realizables por mujeres, como por ejemplo, el servicio doméstico, la cocina, la limpieza, la costura o el cuidado de otros. Sin embargo, por las condiciones de género al interior de la familia y comunidad, el trabajo asalariado es sólo una estrategia efectiva para algunas mujeres en condiciones excepcionales, líderes de hogar y mujeres jóvenes. Es posible que las mujeres subviertan su condición porque carecen del apoyo y control masculino directo ejercido contra su movilidad, o bien porque están en condiciones de consolidar nuevas expectativas laborales y personales negociadas con el esposo, padre o compañero. No por ello, las mujeres trabajadoras asalariadas son para la comunidad, incluso para ellas mismas, mujeres en situaciones no deseables que consideran que están desatendiendo su deber femenino. Por tal motivo, el empleo asalariado para las indígenas no es la estrategia de generación de ingreso generalizada ya que implica la confrontación directa, dolorosa y no necesariamente efectiva con la familia y comunidad.

Redes femeninas y articulación del hogar, comunidad y ciudad

Además de las anteriores estrategias, las mujeres como responsables de la resolución cotidiana de la familia, generan mecanismos de articulación del hogar, la comunidad y la ciudad. Con sus prácticas no sólo posibilitan el mantenimiento del hogar, sino que además generan estrategias donde las redes femeninas son fundamentales para minimizar las situaciones de vulnerabilidad de ellas y sus familias. En condiciones de pobreza, las mujeres buscan, incluso fuera del círculo familiar y comunitario nuevos aliados en su lucha cotidiana. Establecen, cuidan y mantienen vínculos con las organizaciones e instituciones (como la Iglesia, el gobierno, las organizaciones sociales, entre otras) que les permiten tejer una red amplia de apoyo a la unidad doméstica.

El centro⁹³ es muy importante; cuando está la doctora y el dispensario médico, porque ya no compra uno medicamento; cuando se reparte leche, pan, cereal y queso. El donativo para mí es muy importante (Testimonio mujer de Santiago Mexquititlán residente en la ciudad de México).

Los apoyos no sólo se traducen a necesidades materiales, sino que permiten ampliar las fronteras de lo doméstico femenino a otros ámbitos públicos, como las instituciones de crédito a la vivienda, los centros educativos o de prevención de la violencia, entre otros. El papel de responsable del hogar en la ciudad trasciende las fronteras de lo doméstico. Esta negociación entre el hogar, la comunidad y la ciudad confiere a las mujeres nuevas capacidades además de funciones de liderazgo y articulación. Sin embargo, estas funciones no se traducen necesariamente en liderazgos femeninos reconocidos, ya que resultan admisibles en tanto se visibiliza la "motivación maternal" de las mujeres. A pesar de estos ámbitos de acción ampliados para las mujeres, tanto en las formas de organización comunitaria, como en las asociaciones de las que son parte en la ciudad, se reproducen los modelos de liderazgo masculino exclusivo.⁹⁴

⁹³ Referencia al "Centro Colibrí", sede del CIDES, en la misma colonia Roma.

⁹⁴ Puede ejemplificarse esta situación por los conflictos por el liderazgo de uno de los predios en la ciudad, donde una mujer disputaba la representación de la organización para encabezar el trámite con la institución encargada de otorgar permisos para la vivienda. El cuestionamiento comunitario al liderazgo femenino se trasladó a la discusión de las estructuras de mando y obediencia hombre- mujer al interior del hogar.

iii. Principales transformaciones en la unidad doméstica urbana

Al interior de las familias indígenas, un profundo proceso de cambio dimensiona y reinterpreta las transformaciones necesarias para la adaptación a la ciudad. La plasticidad cultural permite en la ciudad iniciar el juego de la negociación de ámbitos fundamentales de las y los sujetos indígenas: los significados culturales, simbólicos e ideológicos de la existencia cotidiana⁹⁵. Sin embargo, como estamos observando, no es sólo el mundo de lo simbólico y subjetivo lo que se modifica: la cotidianidad, las prácticas sociales, las formas de comunicación, las relaciones de género e intergeneracionales cambian radicalmente. ¿Cómo se relacionan estos cambios con la conformación del protagonismo femenino?

Ingreso como condición y hogar como obligación

El papel de la mujer indígena cambia radicalmente en la ciudad, donde accede a trabajos mejor remunerados y frecuentemente con mayor facilidad que los varones, por lo que muchas veces, en ella recae la manutención de la familia (Thacker, 1997:37).

Las actividades femeninas en la ciudad adquieren nuevas características que las convierten en protagonistas del hogar y su supervivencia: el trabajo, el uso del tiempo, los espacios y por supuesto de relación femenina con el resto de integrantes de la unidad doméstica, principalmente con el esposo, han sido trastocadas, entre otras cosas por la obtención de ingreso de las mujeres. El desempeño de las mujeres como una de las principales, y en el caso de las jefaturas femeninas única fuente de ingreso constituye uno de los cambios de mayor importancia para el análisis. ¿En qué sentido ha modificado el ingreso femenino las condiciones de supervivencia familiar y las relaciones al interior de los hogares?

"La incorporación de la mujer en el ámbito urbano le ha dado mayor autonomía con relación a su papel en el ámbito rural" (Thacker, 1997:35). Es importante destacar que el acceso al ingreso

⁹⁵ Refiriéndose a las familias de Santiago radicadas en la ciudad de Guadalajara señala Martínez Casas: *"En la comunidad hay un modelo cultural que se organiza como un complejo pero eficaz hábitat de significados que permite la persistencia de una identidad y una cosmovisión indígenas en las ciudades"* (2004:135).

femenino se realiza en condiciones de necesidad, como mencionamos en la introducción, el trabajo de todos los miembros del hogar indígena se hace imprescindible para la economía familiar en la ciudad. En este sentido, a pesar de que el imaginario de género establece que a las mujeres no les corresponde el papel de proveedoras, tanto en el pueblo como en la ciudad, el trabajo femenino no es una opción sino una condición de supervivencia familiar. Asimismo, la historia de las mujeres de Santiago como proveedoras no es reciente; como se indicó ya en los años 70 las mujeres salían del pueblo a la ciudad a emplearse o vender sus artesanías.

El debate en torno a la autonomía económica femenina, se cuestiona la forma en la que el ingreso económico modifica las relaciones de género al interior de la familia. Quienes abogan por esta argumentación, consideran que el liderazgo femenino en la resolución material de la unidad doméstica en la ciudad se ha traducido a una mejora de la condición relativa de las mujeres⁹⁶ así como a la transformación de las relaciones de género por la ruptura con la dependencia económica del hombre.

Sin embargo, en este análisis la argumentación anterior debe matizarse al destacar que si bien el ingreso de las mujeres permitió la reproducción del hogar, se destinó fundamentalmente a alimentación, salud y educación. Ya establecidas en la ciudad, los gastos del hogar aumentan; servicios (renta, teléfono, gas, agua), alimentación, salud y educación.⁹⁷ En estos casos, el ingreso femenino no ha concedido automáticamente autonomía femenina en la toma de decisión y gerencia del hogar.

Aunque sí es de destacar que cuando las mujeres cuentan con un ingreso, éste puede ser un elemento importante para modificar la posición ante los esposos respecto a la maternidad. En sus

⁹⁶ Es importante referir el debate de fondo en torno a la dependencia económica femenina. Son numerosas las autoras que indican que el mejoramiento de las condiciones de vida femenina en abstracto resulta contradictorio, en tanto parece estar cargado de una significación ideológica donde la menor dependencia económica y el acceso al ámbito público se convierten en "formulas mágicas" con base a la extrapolación de la historia específica de liberación femenina occidental.

⁹⁷ Respecto a esto último, las mujeres destacan que la escuela por el pasaje, los útiles y la ropa es un gasto importante para la economía familiar, el cual aumenta en cuanto las y los niños acceden a grados de secundaria y preparatoria; es en este contexto que muchos jóvenes se inician en el trabajo para cubrir el gasto escolar.

testimonios, las mujeres indican que la ausencia del ingreso masculino⁹⁸ las empujó a buscar mecanismos de supervivencia (empleo, venta, gestión de apoyos, entre otros) donde “no dependieran del esposo y pudieran sacar adelante a los hijos”. En este mismo sentido, el papel femenino en la supervivencia obligó a las mujeres hacerse de nuevas habilidades de intermediación con contextos más allá de la familia y comunidad.

Sin embargo, acceder al ingreso por parte de las mujeres no ha transformado las condiciones de redistribución del trabajo al interior de los hogares, y ha ampliado el trabajo a dobles y triples jornadas. A pesar de que las estrategias de supervivencia femenina son imprescindibles para la reproducción y supervivencia de la unidad doméstica en la ciudad, lo doméstico continúa siendo una obligación *natural* para las mujeres. El mayor impedimento para el acceso al trabajo asalariado es el peso del “deber de la mujer” es decir, las obligaciones del cuidado y atención del hogar, esposo e hijos.

Las mujeres tienen la obligación de dedicarse a un trabajo no asalariado a pesar de los pocos recursos que éste genera. El precio social a pagar es alto, ingresos bajos etcétera. sin embargo esta forma de trabajo les ha permitido vivir en forma comunitaria y conservar, una cierta forma de identidad (Audefroy, 2004:252).

Al contrario de lo que plantea el autor, el trabajo informal no es tan sólo una forma de reproducción de la identidad comunitaria, sino también de reproducción de la subordinación femenina. Si bien parece que estas condiciones están siendo transformadas por algunas mujeres, el peso del trabajo doméstico sigue siendo un aspecto que condiciona el papel de las mujeres en la ciudad. Aun en el caso de las parejas jóvenes donde el desenvolvimiento femenino en la ciudad comienza a leerse como una estrategia de mayor efectividad para la inclusión social y donde las mujeres comienzan a destacar el empleo como la posibilidad de acceder a espacios de crecimiento personal, lo doméstico continúa siendo un ámbito fundamentalmente femenino.

⁹⁸ Por ausencia física, como la creciente migración a los EUA, el desempleo, los conflictos y las adicciones, entre las que destaca el alcoholismo.

Yo perdí el miedo, cualquier cosa como involucrarme con otras personas, cambié desde que entré a trabajar. Si yo no le entiendo a algo, ahora le vuelvo a preguntar. Me dicen para qué vas a la escuela ya estás vieja, pero a mí no me importa porque yo quiero superarme y conocer muchas más cosas de las que ya conozco (Testimonio mujer de Santiago Mexquititlán residente en la ciudad de México).

La posibilidad de flexibilizar los horarios y tareas para alcanzar a "atender todo" es la razón de mayor peso para comprender la importancia de la estrategia femenina de la producción y venta de artesanías. *"La dinámica de venta diaria de artesanías permite a las mujeres conjugar las obligaciones del trabajo doméstico con las del comercio ambulante"* (Velasco, 1995:25).

A diferencia del trabajo asalariado, la producción y venta informal de artesanías permite la flexibilidad en la organización del trabajo de las mujeres, es decir, combinar las obligaciones domésticas con el comercio. Las mujeres trascienden la contradicción entre necesidad y restricción imponiendo la producción y venta como actividad femenina generalizada. Tanto en el caso de las productoras como de las vendedoras, cada mujer organiza el tiempo de trabajo flexibilizándolo a las necesidades familiares. Ninguna mujer sale a vender o produce artesanías sin antes realizar las tareas domésticas; la preparación de la comida, la limpieza de la casa y el aseo personal son tareas que se realizan antes o después, a las cuales se les presta mayor o menor atención, pero que no se dejan de realizar. En tanto las obligaciones de las mujeres son difusas e inagotables, la doble o triple jornada femenina es asumida como obligación natural a su condición de madres y esposas.

Las tareas de reproducción de la unidad doméstica son exclusivamente realizadas por mujeres. Para los hombres estas tareas resultan a menudo invisibles; vinculadas a la naturalización del deber femenino, las actividades femeninas son en pocas ocasiones valoradas.⁹⁹

⁹⁹ Esta situación de desvalorización ha sido refrendada en los talleres con los hombres, pongamos a exposición este siguiente caso: Se pretendía reflexionar en torno a la doble jornada femenina, para lo cual se propuso completar dos relojes que representaban la jornada masculina y la femenina: "¿A qué hora comienza la jornada de las mujeres?" Entre risas señalan los hombres que "las mujeres son muy flojas y debe de ser por ahí de la una de la tarde". Acto seguido, determinan que la jornada masculina inicia entre las 5 y 7 de la mañana ya que "se levantan temprano para salir a trabajar". Retomando la primera respuesta se insiste,

Como los dos trabajábamos, ya que llegábamos a la casa nos arreglábamos; uno lavaba y el otro la comida, el que lavaba se encargaba de levantar todo, a mi siempre me tocaba hacer la comida y al lavar los trastes y lavar la casa. A veces me apoyaba de ir a dejar los niños, pero casi no se podía porque él entraba muy temprano (. . .) Creo que el nuestro es un caso especial; lo normal es que digan "pues yo me casé para que me sirvieran no para servir" es algo muy machista (Testimonio mujer de Santiago Mexquititlán residente en la ciudad de México).

A pesar de que las parejas jóvenes están transformando esta situación, los hombres comienzan a identificar que el trabajo femenino es pesado y las propias mujeres promueven la visibilización y reparto de tareas pocos hombres asumen, aún desempleados, tareas al interior del hogar. La incorporación de los hombres a las tareas domésticas es cuestionada a partir de la construcción social de la masculinidad, por lo que su participación es excepcional. En algunos hogares jóvenes, los hombres pueden llegar a cuidar y atender a los hijos, es decir, tareas a relativas a la paternidad. Las tareas domésticas más pesadas y visibles como lavar la ropa o los trastes no las realizan.¹⁰⁰ Cuando se pregunta el porqué indican los hombres: "Al rato que a uno lo ven hacer algo ya lo llaman mandilón, o comentan que ya la mujer está mandando en la casa". La participación masculina en el trabajo doméstico es circunstancial, en todo caso percibido como una ayuda y no una obligación. Aunque como los propios testimonios revelan, los hombres participan en las tareas más de lo que pueden llegar a verbalizar, las tareas domésticas interpretadas como obligación natural de las mujeres refieren a relaciones de poder profundas: servidumbre y mandato. La presión social opera como control de las relaciones de poder y subordinación camufladas bajo la costumbre¹⁰¹. La crítica y los chismes en espacios de convivencia comunitarios son mecanismos de coerción efectivos para el inmovilizar los cambios en las relaciones de dominación y afirmación de la masculinidad. En este sentido, la resolución a las tareas del hogar en ausencia de la madre se resuelve con el trabajo de las hijas y parientas (suegra, hermana, madre etc.), lo que implica trasladar el trabajo femenino a

"¿Entonces ustedes mismos se hacen el desayuno?" "Bueno las mujeres se levantan primero que uno para tenerle listo el desayuno, calentar el agua etc."

¹⁰⁰ Por las características del asentamiento, los espacios para lavar trastes y ropa son espacios comunitarios y visibles para toda la comunidad de vecinos.

¹⁰¹ Cabe preguntarse si con la construcción de las viviendas donde los espacios comunes y visibles (como los lavaderos) se conviertan en espacios privados e internos de los hogares, los hombres lleguen a asumir con mayor facilidad este tipo de tareas.

otras mujeres. Como se vio en el testimonio que refería a las jornadas femeninas, aunque las parejas jóvenes están en condiciones de mayor negociación, las tareas domésticas y cuidado de los hijos continúa siendo la responsabilidad femenina por excelencia, la misma que dificulta condiciones de acceso a otros ámbitos laborales y de crecimiento personal.

El cuidado de los hijos es una obligación principalmente femenina. La maternidad está siendo moldeada por las condiciones de la ciudad. Las formas en las que se ejercen modelos específicos de "ser madre" están siendo modificadas tanto por las condiciones materiales como por los referentes identitarios de las y los hijos. Los niños y niñas que viven en la ciudad tienen referentes identitarios más allá de la familia y comunidad próxima.¹⁰² La relación maternal implica vínculos de ida y vuelta, y en este sentido los hijos están modificando las maneras en las que desenvolverse y mirarse como mujeres en la ciudad. En este sentido, la relación íntima entre hijos-madres se perfila no sólo en el presente y hacia futuro sino que además concede elementos de interpretación del pasado, la historia misma en la que fueron hijas.

Vivir en la ciudad es diferente, es otra cosa (...) yo quiero que mis hijos vivan mejor, no quiero que peleen, prefiero ponerles películas o irme con ellos al parque que muchas mamás no lo hacen. Cuando yo cobro los llevo a comer pizza familiar o me voy a Chapultepec con ellos, nos llevamos nuestro lunch... son cosas que mis papas nunca pudieron porque éramos bastantes, yo quiero hacer otras cosas, tengo que disfrutarlos a mis hijos (Testimonio mujer de Santiago Mexquititlán residente en la ciudad de México).

Por otro lado, la exclusión urbana traducida en pobreza y en servicios escolares mínimos, genera una situación de alta vulnerabilidad donde las y los niños indígenas se insertan a temprana edad en la generación de ingresos económicos. Las niñas y niños se convierten para algunas familias en acompañantes de las actividades de venta femenina. Salir a vender con las niñas y niños no es lo ideal para las mujeres, exponerlos a la calle es algo que realizan por las circunstancias económicas y familiares. La edad de los niños es determinante, lo más usual es que las mujeres salgan con los niños más pequeños a los que se les amamanta y carga mientras se vende. Cuando hay niños en

¹⁰² Resulta relevante observar los análisis de las autoras que mencionan la escuela, la colonia, los medios masivos de comunicación, entre otros, como referentes identitarios para las y los hijos de migrantes. Ver Martínez Casas (2003).

edad escolar, las mujeres acomodan sus horarios a los de la escuela para evitar la calle para los niños. Sin embargo, hay ocasiones en las que la venta es necesaria y no hay con quien dejar a los hijos. En estos casos, el cuidado se realiza en la calle: alimentación, atención y socialización.¹⁰³ La presencia infantil en las calles de la ciudad es un aspecto en debate entre organismos, gobierno, las organizaciones y familias indígenas urbanas. Algunos destacan que las y los niños son generadores de ingreso imprescindible para la familia, incluso que la actividad de venta ambulante resulta más efectiva con los hijos. Igualmente, se han escuchado voces indicando que las y los niños indígenas están insertos en redes de explotación por las propias familias. Situación que las organizaciones y familias han destacado que es falsa y se gesta como argumento en contra de los derechos de los artesanos indígenas de la ciudad.¹⁰⁴

En cualquier caso, vale la pena mencionar que la cuestión del trabajo infantil es un tema que las mujeres tratan de evitar en sus relatos. La presencia de los hijos en la calle es un asunto doloroso del que en pocas ocasiones hablan; cuando lo hacen generalmente han logrado crear estrategias de supervivencia femenina con el fin de "evitar la calle para los hijos e hijas".

A mi no me gusta que mis hijos vendan porque a la misma vez aprenden muchas cosas en la calle, que si a drogarse o no sé. ¡Les vaya a pasar algo en la calle! A mi no me gustaría que mis hijos pasen a eso (Testimonio mujer de Santiago Mexquititlán residente en la ciudad de México).

Cambios en las nociones público y privado

La construcción espacial y significativa de lo público y privado se modifican del pueblo a la ciudad; los propios requerimientos de supervivencia urbana se traducen a una nueva ordenación espacial. A diferencia del pueblo, las tareas de producción y reproducción no son integrales al ámbito doméstico. Lo público y lo privado, calle y hogar, se convierten en categorías ordenadoras de las actividades de

¹⁰³ Refiriéndose a las mujeres que se dedican al ambulante en compañía de sus hijos, "en la calle no sólo trabajan y permanecen la mayor parte del tiempo, también crían y educan a sus hijos, se acicalan, platican y conviven, comen y, los niños que no están trabajando también duermen" (Tharcker, 1997:6)

¹⁰⁴ Sobre dicha polémica. "También enfrentamos una campaña de desprestigio en algunos medios de comunicación, en donde se ha afirmado la renta de menores indígenas en la Zona Rosa para pedir limosna, afirmación que es falsa" (Acevedo, 2006:295).

supervivencia familiar. Adquiriendo cada uno de estos espacios nuevas significaciones para las familias, ambos se convierten en espacios urbanizados que muestran condiciones de exclusión e integración diferenciada para mujeres y hombres.

Lo doméstico se modifica. A diferencia de Santiago donde las familias residen dispersas en el territorio, en la ciudad, con el asentamiento en predios se inauguran formas de convivencia vecinal. La convivencia entre vecinos modifica desde la cotidianidad la vivencia del espacio; la ocupación del hábitat transforma relaciones familiares y comunitarias, incluso en el campo de lo subjetivo. Apropiarse de espacios de proximidad, vivir uno junto al otro, reconfigura sentidos de la intimidad, lo público y lo privado, lo propio y lo común. La vigilancia comunitaria, frente a la sensación de libertad del espacio abierto del pueblo, son elementos que pasan a ser consideraciones fundamentales de la vivencia personal, familiar y colectiva de la ciudad.¹⁰⁵ Este aspecto de la vigilancia será retomado en la descripción de los espacios ocupados como ámbitos comunitarios.

Las condiciones de ocupación y la vivienda en la ciudad, trastocaron profundamente los modelos campesinos de reproducción familiar. El espacio, los ritmos y formas impuestas por la ciudad impiden la reproducción de estrategias campesinas efectivas.

Las viviendas pequeñas y con escasos servicios básicos obstaculizan las tareas “femeninas” del cuidado familiar, alimentación y salud. En la ciudad la supervivencia maternal de la unidad doméstica se traduce exclusivamente al ingreso económico. La dependencia monetaria para la subsistencia incrementa la visibilización de las necesidades básicas en la ciudad, lo cual es claramente indicado por las mujeres quienes por su papel de género enfrentan cotidianamente esta nueva situación: *“En la ciudad todo se tiene que comprar, no hay de nada, aquí con lo que sale de la tierra, que los nopales, quelites, maíz... con eso se puede comer”* (Testimonio mujer de Santiago Mexquititlán residente en la ciudad de México). La pérdida del traspatio administrado por las mujeres en el pueblo, dificulta la reproducción de estrategias diversas como, por ejemplo, el uso de hierbas medicinales, cultivos diversificados y los animales que complementan la dieta y economía familiar.

¹⁰⁵ Cuando se pregunta sobre las diferencias entre el pueblo y la ciudad, casi todos (indistintamente hombres y mujeres) mencionan la cuestión del espacio y la sensación de hacinamiento: *“el pueblo también es mejor para los niños, porque en la ciudad está encerrados como animalitos, una tiene que preocuparse mucho, aquí pueden andar libres”*, (Testimonio mujer de Santiago Mexquititlán residente en la ciudad de México).

El pueblo me gusta bastante porque es muy tranquilo y todo lo que comes es de allá, tú vas y lo cortas o cuando vas por una lechuga tú misma la cortas. aquí no sabes ni cuantos días lleva cortada. Aquí, si falto una quincena de trabajar ¿de dónde agarro para darte de comer a mis hijos? (Testimonio mujer de Santiago Mexquititlán residente en la ciudad de México).

El espacio físico limitado en la ciudad dificulta la convivencia de los integrantes de la unidad doméstica. Esto ha implicado la ruptura con las formas "tradicionales" de cohabitación generacional, convivencia, cooperación y solidaridad, impactando de manera más contundente en las mujeres. Numerosas tareas femeninas como la elaboración de alimentos, artesanías y cuidado de los hijos en el medio rural son de carácter colaborativo; se realizan entre varias mujeres que cohabitan en un mismo hogar. Las tareas compartidas aligeran la carga de trabajo y responsabilidad de las mujeres. El hogar urbano y la menor convivencia intergeneracional, introduce una nueva dinámica de producción y reproducción contraria a la del pueblo, las tareas se asumen ahora de manera individualizada.

Con los departamentos ya no se convive tanto. por ejemplo el lavadero. yo ahora salgo en la mañana por el niño y en la tarde ya no salgo de la casa. por eso ya no sé mucho de los vecinos (Testimonio mujer de Santiago Mexquititlán residente en la ciudad de México).

Así la adaptación a la vivienda citadina generó que los espacios femeninos de encuentro se fueran modificando o perdiendo. En el caso de Guanajuato, único predio donde se construyeron los departamentos, algunas mujeres indican que *antes* se veían y convivían más, porque ahora "*una todo lo tiene en la casa*", y por lo tanto la salida a la calle se justifica sólo por la venta o por la salida de los niños y niñas de la escuela. Este aspecto es relevante ya que se vincula a elementos ya mencionados: redes de solidaridad femeninas y la movilidad restringida al hogar. Las propias condiciones del espacio urbano promueven procesos de individuación, que para el caso de las mujeres representa la pérdida de redes de apoyo. Al establecerse en los predios, las mujeres en la ciudad modifican los vínculos de apoyo que hacían posible y más satisfactoria la supervivencia de la unidad doméstica en el pueblo. En la ciudad las redes sociales y familiares para la supervivencia cotidiana se ven afectada por la pérdida de espacios de encuentro y generación de alianzas de las mujeres. Las vecinas adquieren un papel antes inexistente. Ante los conflictos con los esposos o la comunidad, las vecinas pueden llegar a ser aliadas, aunque obviamente esta red no resulta siempre

efectiva. Como los mismos testimonios revelan, lo doméstico implica en ocasiones un aislamiento para las mujeres. Esta "reclusión" ha sido analizada como uno de los elementos básicos de caracterización de la subjetividad femenina vinculada también a la reducción de las redes femeninas.

El espacio público en la ciudad es también femenino. En condiciones de supervivencia urbana, la calle se torna en espacio imprescindible para la reproducción familiar *"la calle es un espacio de resolución material de la supervivencia de la unidad doméstica"* (Thacker, 1997:23). El espacio extra doméstico ya no es exclusivo de los hombres. Las mujeres, responsables de la reproducción, subvierten las fronteras campesinas y adoptan la calle como un ámbito central en la resolución cotidiana. Esto, implica una nueva relación de las mujeres y hombres con las formas y ámbitos de reproducción; se traduce en mujeres que trascienden y transitan cotidianamente en las fronteras domésticas a pesar de las restricciones comunitarias. A diferencia de la percepción dicotómica de lo público y lo privado, la calle no necesariamente representa para estas mujeres un ámbito donde construir autonomía femenina.

Las mujeres enfrentan nuevos retos de supervivencia al ampliar sus estrategias más allá del hogar. *"Los referentes en torno a los cuales se construye la identidad femenina se multiplican en la ciudad"* (Serret, 2000:244). La calle en la ciudad adquiere un nuevo significado para las mujeres al convertirse en la extensión doméstica, en espacio fundamental para la reproducción social y familiar. La calle se destina no sólo para la venta sino para el conjunto de prácticas femeninas que sustentan la resolución cotidiana de las necesidades materiales. En este sentido, algunas autoras han mencionado que la calle es para las migrantes el nuevo ámbito domesticado¹⁰⁶, gestionado por las mujeres indistintamente como público y privado, en ella se realizan las tareas imprescindibles para la subsistencia, tales como la venta, la búsqueda de ingreso y apoyo. La calle representa nuevos espacios de tránsito, encuentro y resolución femenina a las condiciones familiares.

La calle es también un contexto donde cotidianamente se vive la discriminación; la ciudad delimitada étnicamente traduce la presencia indígena y campesina en exclusión. La Zona Rosa donde la mayor parte del comercio de las familias de Santiago se caracteriza por ser un lugar contradictorio donde al lado del consumismo se encuentra la exclusión para niños, jóvenes y ancianos indígenas. Este

¹⁰⁶ Ver uso del concepto en Thacker (1997).

lugar, donde muchas mujeres y niños salen a vender artesanías y dulces, es un espacio contrastante, percibido como peligroso ya que han acontecido numerosas situaciones de riesgo para las mujeres, niñas y niños.¹⁰⁷

La calle es también un espacio donde se crean imágenes y vivencias contrastantes; éstas van construyendo un nuevo referente para ellas en tanto mujeres. La discriminación a la cual ya se hace mención, es la parte negativa de este encuentro, la vulnerabilidad en un medio desconocido puede llevar al rechazo a la propia identidad étnica y femenina. Sin embargo, este encuentro tiene también el lado positivo de repensar lo propio, como la cultura y los papeles asignados en nuevos términos. Mirarse a través de este cristal que implica la "otredad" conlleva a procesos de reconstrucción identitaria compleja: cuestionar las certezas, unas veces para revalorarlas y otras para desecharlas, como se aprecia en el siguiente testimonio:

En la primaria le decían, 'si eres del grupo otomí tú no puedes bajar a participar'. Desde entonces mi hija no quiere aprender otomí, se acuerda y dice, 'no Mamá, yo sentí bien feo cuando me dijeron'. Yo le digo, 'pero hija siéntete orgullosa' Yo me siento orgullosa de ser otomí. ¡Cómo pueden respetar mi cultura si no la conocen! (Testimonio mujer de Santiago Mexquititlán residente en la ciudad de México).

La comunidad reinventada en la ciudad es un nuevo espacio entre lo público y lo privado. A la vez que espacios domésticos, los predios son ámbitos públicos de la comunidad. Como nuevos territorios de Santiago en la ciudad, adquieren de puertas para dentro una dimensión comunitaria y pública. En éstos se ha recreado un espacio de convivencia que los diferencia al resto de ciudadanos y salvaguarda la compleja reproducción social del pueblo en la ciudad. La comunidad en la ciudad es el ámbito donde se generan mecanismos para la reproducción familiar y socio cultural sin dejar de ser de Santiago. Los patrones migratorios, las relaciones de poder, los matrimonios y las alianzas conforman una estrategia consciente de preservación de identidad y vínculo comunitario en la ciudad.¹⁰⁸ Como menciona Oehmichen, la conformación de la comunidad en la ciudad trasciende

¹⁰⁷ Se mencionan varios casos de acoso, robo o desaparición de niños.

¹⁰⁸ "La comunidad indígena ya no puede ser definida como una unidad residencial ni como un mero agregado poblacional. La comunidad puede ser entendida como una colectividad cultural basada en un conjunto de relaciones sociales primarias significativas que permite a los migrantes residir fuera de la localidad, de la región o del país de origen, sin dejar de ser miembros de la misma" (Oehmichen, 2000 324).

los límites territoriales del pueblo y se intrinca en pertenencias identitarias, "*lealtades que implican criterios de membresía*" (2000:324).

Las transformaciones cotidianas de las relaciones de género se negocian también en este espacio de lo "comunitario" en la ciudad. Las prácticas adecuadas para hombres y mujeres no son ajenas a la tensión del proceso de reinención identitaria. Las redes sociales establecidas en la ciudad funcionan como *auspicios, guías y controles* (Martínez Casas, 2004:95) de las familias y por extensión de las mujeres migrantes; las relaciones interpersonales, familiares y vecinales, son vehículos de la normatividad comunitaria en adaptación. Las transformaciones cotidianas que se están visibilizando en el análisis se negocian en el contexto colectivizado. Así los cambios en la cotidianidad de la ciudad no pueden dejar de visualizarse al interior de este proceso de resignificación del que nos habla Martínez Casas y donde se negocian los significados de género, identidad y pertenencia.

iv.

El conflicto y la culpa en las transformaciones cotidianas de las mujeres indígenas

Los cambios en la construcción grupal de los significados de género son parte constitutiva de los procesos de cambio en la reproducción social del grupo ante la migración y enfrentamiento a la exclusión de la ciudad. Para las mujeres indígenas, ciudad y comunidad se convierten en ámbitos de lucha donde negociar la mejora relativa a su posición como mujer. Sin embargo, las transformaciones en las relaciones y sentidos de los géneros son procesos lentos y difícilmente verbalizados. La parte visible y latente de los cambios refiere a los conflictos y tensiones derivados de las transformaciones cotidianas; estas tensiones, se expresan a menudo, desde los espacios más próximos e íntimos de la cotidianidad familiar y comunitaria, como se tratan de presentar a continuación.

Si bien las mujeres generan acciones para mitigar las tensiones que producen las transformaciones con el esposo y la comunidad, el conflicto está presente en los relatos femeninos. "*El conflicto social es mecanismo organizador de la construcción, la apropiación y control de los espacios entre los géneros*" (Velasco, 2002:50), así el conflicto interpersonal es un mecanismo para ejercer control

sobre la posible subversión femenina. Sin embargo, el conflicto contra la transformación femenina, no se desarrolla en el vacío sino en un proceso migratorio que trastoca profundamente de los modos y estilos de vida indígenas. Entendiendo el papel fundamental de las mujeres como reproductoras del orden comunitario, el conflicto contra las mujeres es además de un mecanismo de subordinación, la expresión de la negociación comunitaria en la ciudad.

Las representaciones sociales de las mujeres como transgresoras del orden y desestabilizadoras del equilibrio social básico, funcionan como barreras simbólicas y normativas efectivas en la regulación del comportamiento de género. Acompañan las interpretaciones de las acciones válidas y delimitan los márgenes de lo esperado y aceptado para hombres y mujeres. El cuestionamiento comunitario a las mujeres que se traduce en formas diversas de vigilancia,¹⁰⁹ y el control se ejerce con diferentes mecanismos, el conflicto y la culpabilidad son dos elementos a destacar.

La violencia intrafamiliar es un mecanismo regulador de las prácticas femeninas; la violencia física contra las mujeres es expresión de la desestabilización en la nueva condición ciudadana para hombres. Los nuevos papeles adquiridos por las mujeres respecto al ingreso y la interlocución con la ciudad ponen en crisis la autoridad masculina. La violencia en sus múltiples manifestaciones es un mecanismo de control masculino sobre el cuerpo de la mujer.¹¹⁰ Además, la violencia comunitaria contra las mujeres adquiere forma de amenaza y descalificación. Como se mencionó, el honor de la familia está directamente referido al comportamiento interpersonal de las mujeres, y el chisme se traduce en acusaciones de sexualidad incorrecta. La descalificación es un mecanismo eficaz para el mantenimiento de la restricción a la movilidad femenina, ya que la apropiación del espacio público como la calle, implica enfrentar este control y poner en riesgo el honor familiar.

Cuando una sale a trabajar, muchos hombres piensan que las mujeres ya fueron a divertirse. '¿Con quién estás yendo?, ¿De dónde estás sacando el dinero?'. Ellos se sienten inseguros
(Testimonio mujer de Santiago Mexquititlán residente en la ciudad de México).

¹⁰⁹ La vigilancia comunitaria se traduce al control sobre las mujeres en manos de diversas figuras: el esposo principalmente pero también los hijos/as, vecinas/os, suegra etcétera.

¹¹⁰ La cuestión de la violencia física contra las mujeres es un tema importante, por esta consideración y debido a que la investigación no ha permitido profundizar con la atención necesaria el tema no profundizaremos sobre el mismo.

El imaginario normativo de género en la ruralidad se impone a la cotidianidad citadina; en este contexto, la movilidad y apropiación femenina en la calle es interpretada como un elemento desestabilizador y cuestionable para la comunidad. Las mujeres son claves en la reproducción social del grupo en la ciudad, su papel de género las convierte en principales garantes de la tradición y la reproducción grupal. En la ciudad las mujeres, sobre quienes se ejerce una presión comunitaria para mantener la tradición, transitan cotidianamente sin embargo en el ámbito que los amenaza como colectivo; es más, hacen uso de éste para sobrevivir. Acceder a la calle como mujer conlleva confrontar imágenes de las "mujeres de la calle".

Acceder sola al ámbito urbano puede implicar acoso y descrédito por parte de otros miembros de su propia comunidad, al suponerse que mantuvo relaciones sexuales mientras vivió fuera. Si una mujer sale sola y es violada, se considera que ella tuvo la culpa o provocó la situación (Thacker, 1997:38).

Las mujeres son cuestionadas no tanto por las actividades que desempeñan en la calle, sino porque en el medio urbano, a diferencia del rural, la supervivencia familiar implica la apropiación femenina de lo extra doméstico. La apropiación de la calle en la ciudad es cuestionada a partir del estigma de la "mujer pública", la norma comunitaria que restringe la movilidad femenina a lo doméstico está vinculada al control de la sexualidad femenina. En este sentido, la venta en la calle con los niños se convierte en un mecanismo de control comunitario, donde éstos se convierten en testigos de la actividad realizada por la mujer. Igualmente, la presencia infantil en la calle permite la defensa femenina frente al cuestionamiento, ya que son quienes que dan fe de las actividades de las mujeres en el ámbito extra doméstico. Por los ejemplos expuestos, el control sobre las mujeres se entreteje con mecanismos de mantenimiento de la subordinación femenina y la resignificación del papel femenino en el proceso de reconstrucción identitaria del colectivo en la ciudad.

El cuestionamiento a las mujeres por la falta de atención doméstica e infantil resulta dolorosa para ellas, y se convierte en sentimiento de culpa. Criticadas por la comunidad y la ciudad, las mujeres repiensen profundamente las condiciones en las que están desarrollando su maternidad en la ciudad.

Si yo no trabajara creo que mis hijos no se irían al parque sin que me avisen, o no estarían haciendo las cosas como la tarea solos en casa y estarían más tranquilos atentos solo a su tarea. Ahora yo siempre les digo que me ayuden, y me están apoyando muchísimo sobre todo con la tarea en la casa porque yo sola no puedo, entonces como que si veo con esa tristeza. Si yo no estaría trabajando pues mis hijos vivirían las cosas diferentes, porque no tendrían que estar al pendiente de sus hermanos (Testimonio mujer de Santiago Mexquititlán residente en la ciudad de México).

Las estrategias femeninas para subvertir estas situaciones de conflicto y culpa son limitadas. Los vínculos femeninos más cercanos tales como el esposo, familiares y vecinas concentran mayormente las situaciones de conflicto mencionadas. Para enfrentar estas, la red de apoyo con la que cuentan las mujeres es fundamental. La historia familiar como los logros obtenidos por otras mujeres de la familia o comunidad, el desenvolvimiento en la ciudad y el apoyo de otras personas fuera de la comunidad resultan fundamentales para superar los conflictos. En ocasiones donde la comunidad arremete contra el comportamiento femenino, algunas mujeres han optado por aislarse en lo posible de la comunidad e iniciar procesos de inserción ciudadana más individualizantes.

No quiero volver a pelear como hacíamos antes, yo quiero ser algo diferente, quiero lograr muchas cosas (Testimonio mujer de Santiago Mexquititlán residente en la ciudad de México).

v. Revisión de las transformaciones en las prácticas femeninas a la luz del cambio en las relaciones de género

Las mujeres indígenas en la ciudad han generado estrategias efectivas de supervivencia familiar. Han salvado para ello, restricciones impuestas por la ciudad y la comunidad, han negociado dentro de los márgenes comunitarios condiciones para mejorar su posición. Al revisar las estrategias de las mujeres, fue fundamental considerar la construcción femenina desde los referentes culturales del pueblo así como de la experiencia migratoria en el contexto de la conformación de la comunidad transterritorial. Los cambios cotidianos desde las mujeres no pueden dejar de percibirse en este contexto de movilidad y resistencia colectiva. Aun habiendo establecido su residencia en el medio

urbano, la reproducción de la unidad doméstica en la ciudad no se da en un vacío de significados, sino que al contrario se desarrolla en el campo conflictivo de reinterpretación de las normas y significados del pueblo frente a la vida en la ciudad. En este sentido, como ya destacaron otras autoras¹¹¹, insertarse a la ciudad como grupo étnico confiere sentidos específicos a la continuidad y cambio, dentro del cual se conforman las fronteras de género.

Al indagar sobre el papel de las mujeres indígenas en la ciudad nos encontramos con la constante tensión entre dos modelos de pertenencia, ciudadanía, desarrollo así como de feminidad y masculinidad. Lo rural y lo urbano como ámbitos objetivos y a la vez imaginados, inventados por la constante e insalvable comparación que representa ser de más de un lugar. Estos referentes son fundamentales en la cotidianidad de mujeres y hombres indígenas en la ciudad. La mirada hacia los sentidos de lo rural y lo urbano desde las mujeres, permite dimensionar la importancia de la redefinición de los límites de género en los procesos indígenas de incorporación a la ciudad.

Continuando con las estrategias femeninas de incorporación a la ciudad, observamos que siendo las mujeres portadoras de una subjetividad vinculada a la ruralidad y al origen étnico, la supervivencia en el contexto citadino no se agotó en procesos de "adaptación" de los modelos anteriores.¹¹² Al contrario, las formas de la unidad doméstica y las subjetividades de mujeres y hombres se construyeron en una constante negociación y tensión, o como menciona Martínez Casas (2004) resignificación de los valores y prácticas apropiadas para el manejo de las nuevas condiciones citadinas.

En la ciudad, el papel de las mujeres es clave para la supervivencia de la unidad doméstica y la comunidad en la ciudad. En la cotidianidad, ellas han generado estrategias creativas, diversas y

¹¹¹ Ver Martínez Casas (2004) y Oehmichen (2006).

¹¹² Si bien el referente de organización de la economía familiar en el pueblo es importante, no se puede indicar que las familias optan por el mantenimiento de sus estructuras comunitarias y familiares. Al argumentar la adaptación como mantenimiento estaría afirmando que las estrategias de supervivencia familiar se desarrollan en condiciones de armonía interna. Contrariamente, las propias condiciones materiales de la ciudad son un impedimento para la reproducción de los modelos campesinos en la ciudad. La experiencia urbana ha modificado las características de la unidad doméstica y de la participación de sus integrantes en el mismo.

eficaces por lo que resultan aún más indispensables para la supervivencia familiar en la ciudad. Para ello, han trascendido el espacio doméstico asignado por la cultura campesina, han ocupado espacios citadinos de los que se las excluía creando redes de apoyo con nuevos agentes en la ciudad y se han convertido en puente de intermediación entre la ciudad, la comunidad y la familia.

Las mujeres han transformado profundamente sus prácticas campesinas. Contrariamente a la idea de su papel de género como conservadoras de la tradición, las mujeres son las principales agentes transformadas. En este sentido, hacerse de la ciudad les ha permitido subvertir los límites de lo establecido, reinventar las certezas y los sentidos de género desde prácticas, espacios, funciones y sentidos femeninos en lo cotidiano. Con sus prácticas cotidianas las mujeres están modificando, a costa de críticas y culpas, la construcción étnica de lo femenino.

Me interesa destacar que en este proceso de resignificación o adaptación, se desataron en el caso de las mujeres procesos de subversión femenina anteriores incluso a la migración. Y que en este sentido, la migración y asentamiento a la ciudad fue el escenario en el que sus luchas adquirieron un sentido distinto sin que necesariamente fueran ni producidos ni agotados en este. La historia de vida de cada mujer, traza recorridos de lucha por transformar su condición que no pueden reducirse a los escenarios donde se actúa. Tampoco se puede olvidar que las transformaciones cotidianas en la ciudad se dan en un contexto de necesidad, urgencia y crisis sentida por las propias mujeres. Ser líderes de hogar y ocupar espacios públicos como la calle refiere a una subversión entre la voluntad y la necesidad. Tanto como el trabajo y el liderazgo, hay otros ámbitos transformados en las mujeres que son menos visibles pero que adquieren una gran trascendencia en la conformación de las subjetividades femeninas vinculadas a los procesos de desarrollo: los sentidos del matrimonio y de la maternidad.

El papel femenino referido a esta maternidad social de "ser desde y para los demás" es a primera vista mutilador de cualquier otra forma imaginada de subjetividad femenina. Sin embargo, en el caso de las mujeres que son madres, su papel socialmente asignado es contradictoriamente desencadenante de su subversión. La maternidad en un contexto de pobreza y exclusión abre un espacio de permisividad comunitaria, no exenta de conflicto, para la modificación de las restricciones

femeninas¹¹³. El caso de las mujeres indígenas apropiándose de las calles de la ciudad, es indicativo de esto.

Pero la maternidad no sólo es el ámbito permisible de la transformación femenina, ya que hay un componente subjetivo de la vivencia de la maternidad indígena en la ciudad que está llenando de sentidos los cambios y la mirada femenina al desarrollo, sean madres o no. En este sentido, resulta importante mencionar que para las mujeres de Santiago, las estrategias para la superación de las inequidades de género se traducen al interior del hogar en la inversión de mujeres en nuevas generaciones. Las mujeres posibilitan la estrategia generacional en modificación de las condiciones de subordinación femenina. Sin embargo, para sus vidas como mujeres, estos cambios resultan más ambiguos; en su papel maternal, las mujeres están dispuestas a luchar por el cambio de las condiciones de otras mujeres (hijas, nietas etc.), pero no necesariamente por las suyas (con sus esposos, padres, hermanos e hijos).

Es importante destacar que aun con los contornos “maternales” del desarrollo que se ha destacado, las mujeres en la ciudad han gestado papeles no sólo de “su deber ser femenino”. Ya que en este proceso de ocupación de lo ajeno, ellas mismas han sido modificadas; se puede decir que en la ciudad hay un papel femenino reinventado. Dado que en las experiencias ciudadanas han topado con nuevos significados de lo propio así como con nuevas veredas para caminar sus vidas y sentidos de futuro.

Retos en las transformaciones de género

En el análisis se ha señalado que las mujeres indígenas con sus prácticas cotidianas están subvirtiendo los márgenes de lo establecido transformando su accionar dentro y fuera de la unidad doméstica. Sin embargo, la práctica femenina transformada en la ciudad no necesariamente se está traduciendo en valorización, prestigio y autonomía para ellas. Los cambios en los papeles femeninos no se traducen necesariamente en relaciones con mayor equidad entre hombres y mujeres. Los cambios en la práctica femenina se desarrollaron en la medida en que asumieron el mantenimiento

¹¹³ Al respecto, existen numerosas experiencias latinoamericanas. Bogotá, Lima y La Paz, donde la politización de la maternidad ha resultado ser una herramienta efectiva de reivindicación y lucha de las mujeres de sectores populares.

del orden masculino. Como para las mujeres, para los hombres insertarse en la ciudad significa nuevas condiciones en las que reproducir papeles masculinos. En la medida en que las mujeres se convierten en trabajadoras y proveedoras del hogar, los hombres ven transformados los sentidos de su práctica y autoridad. Los conflictos pueden observarse, desde éste ángulo donde los papeles de mujeres y hombres comienzan a redefinirse y la autoridad masculina comienza a ser cuestionada, incluso por los mismos hombres.

Se ha destacado el protagonismo de las mujeres en la ciudad, sin embargo, pese a su papel secundario los hombres son portadores de la autoridad que delimita los márgenes de pertenencia a comunidad. El mejoramiento de las condiciones femeninas al interior del hogar inevitablemente pasa por cambios desde los hombres, esposos, hermanos, padres e hijos, quienes son fundamentales para transformar las condiciones de desigualdad que viven las mujeres. Las relaciones de género equitativas implican a ambos, hombres y mujeres. Que las transformaciones de las mujeres no sean interpretadas como transgresiones a la colectividad, sino como procesos en común deseables, conjuntos y sostenibles, requiere del esfuerzo de ambos. Las posibilidades de relaciones de género más equitativas, del crecimiento femenino sin el detrimento de los hombres, de un desarrollo incluyente, requieren hoy del movimiento de los hombres a los que he presentado como secundarios, a ellos les corresponde trabajar en la construcción de nuevas masculinidades.

REFLEXIONES FINALES: Migración, transformación y resistencia de las mujeres indígenas en la ciudad de México

En constante reinvención, el mito de origen es la referencia del pensamiento mágico de los acontecimientos históricos que delimitan el contorno de la identidad. Una historia de negación ha tatuado la identidad, el mundo a la mano y los modos de seguir recordando de hombres y mujeres indígenas que hoy viven en la Ciudad de México. Al adentrarnos en el imaginario de los indígenas en la ciudad encontramos mitos de origen superpuestos. Los "antes" se relacionan con lo propio y lo ajeno: la fundación del pueblo, la llegada del Santo Patrono, la llegada de las muñecas como forma de vida, la "ida y vuelta" del pueblo a la ciudad, las ausencias, el retorno soñado, la ocupación de los predios en la ciudad, la construcción de la vivienda, la calle y sus imágenes, entre otros. La migración reciente contribuyó a consolidar estrategias añejas de persistir ante estructuras y discursos excluyentes. Conocer y reconocer la historia comunitaria de las mujeres y hombres ahora insertos en un proceso de lucha por las pertenencias compartidas resultó un ejercicio necesario para dimensionar los sentidos que adquieren las veredas de las y los caminantes de Santiago Mexquititlán a la capital del país.

La migración forzada por el peso de la supervivencia recreó en la ciudad un imaginario del pueblo, un origen que rige en la ciudad las relaciones en la comunidad citadina, las relaciones familiares e interpersonales trascendiendo ya los propios procesos del pueblo de origen. La manera específica en la que hombres y mujeres se adaptan, complementan y debaten su inserción a la ciudad sería incomprensible sin su identidad heredada, recordada e imaginada. Un imaginario que en el caso de las y los migrantes es un proceso de relectura de sus pasos, de generación de estrategias de persistencia y cohesión traducidas tanto en elementos de reinvención y creatividad como de reproducción y normatividad. El pueblo imaginado se ha convertido en un contexto de ocupación de lo ajeno, en un elemento central de disputa y resistencia motivado por la voluntad de seguir siendo indígenas.

Las viviendas citadinas ocupadas por los indígenas son una extensión del pueblo que permiten consolidar modelos colectivos de adaptación y supervivencia. Adaptación que siempre se sostiene

sobre el inestable punto de negociación material y simbólica de la identidad: la conferida por la tierra, el paisaje, los rituales de origen pero también por la historia de despojo y negación, misma que en la ciudad adquiere nuevos contornos y se traduce en episodios cotidianos de discriminación.

Referirse a la historia que otorga protagonismos silenciados de las mujeres, reafirma el esfuerzo por rescatar la mirada desde ellas. Ser mujer imprime un sello específico a la vivencia indígena de la ciudad. En la comunidad transterritorial, los referentes del estilo y sentido de vida rurales constantemente se reconstruyen y negocian ante los beneficios de la continuidad o la innovación; las experiencias ciudadanas han confrontado algunos aspectos identitarios y han reafirmado otros. En este sentido, la redefinición colectiva de las fronteras de género es un aspecto constitutivo de este proceso, en tanto la modificación de los papeles de género, al interior y exterior del hogar, son procesos claves para la reproducción social del colectivo indígena ante la exclusión de la ciudad.

La resistencia frente a un modelo hegemónico y homogenizante, tiene además costos mayores para las mujeres. El papel de género tradicional que las convierte en conservadoras de la cultura a la vez que responsables del bienestar del hogar, representa formas contradictorias de ser y hacer en la ciudad. Estas contradicciones se trasladan a planos superpuestos donde negociar su condición, posición e identidad femenina.

La narración femenina de la migración y asentamiento en la ciudad muestra valoraciones con claroscuros. El proceso de movilidad crea cambios en hombres y mujeres, así como en las relaciones y significaciones entre ambos. Las mujeres viven estos cambios de manera contradictoria, la experiencia de la ciudad y sus nuevos requerimientos no necesariamente pasan a considerarse liberadores por sus protagonistas. Los nuevos papeles que adquieren las mujeres en la ciudad representan un aumento en la carga de trabajo y responsabilidades en la supervivencia del hogar. Aunque también existen aspectos positivos tales como la mayor movilidad, el acceso a nuevos conocimientos y la interlocución con nuevos agentes sociales, entre los cuales destaca por la relevancia en su identidad femenina, la presencia de otras formas de ser mujer.

Sin embargo, las transformaciones que permiten afirmar que en la ciudad se está conformando una nueva mujer no pueden entenderse sin considerar las limitaciones de la inequidad de género y

discriminación dentro y fuera del colectivo. El capítulo referido a los cambios cotidianos en las mujeres mostró que las estrategias femeninas tienden a evitar dos fuegos cruzados: el de la comunidad y la ciudad. Ante la exclusión social reflejada en un medio laboral hostil para los hombres y la imposibilidad de reproducir la unidad doméstica campesina en la ciudad, las mujeres generan estrategias diversas para la resolución del hogar. Estas estrategias implican mecanismos de inserción e integración en diferentes espacios con diversos agentes. La resolución de la vida cotidiana de la cual son responsables las mujeres, las lleva a transgredir los espacios asignados comunitariamente. A pesar de las restricciones, las mujeres reformulan y se apropian de los espacios ciudadanos, delimitan las fronteras asignadas y conforman nuevas geografías para la unidad doméstica en la ciudad. Como vimos, a diferencia de lo que ocurre en el ámbito rural, en la ciudad las mujeres transitan con mayor fluidez entre el espacio personal, doméstico, laboral, comunitario y político (Velasco, 1995:231).

A la par que las transformaciones de la práctica ciudadana de las mujeres, la subjetividad femenina se reconstruye y otorga nuevos sentidos a los cambios en la cotidianidad. Hablar del sueño o la voluntad como motor para entender los cambios fue fundamental porque permitió dimensionar la forma en la que los cambios adquieren sentido subversivo, entendiendo también que las mujeres no sólo se están adaptando a los nuevos requerimientos de la ciudad sino que están conjugando y trascendiendo los márgenes de su ser mujer sin dejar de ser indígenas.

Para ello recordamos que las identidades femeninas desde las indígenas desdibujan el perfil homogeneizador de "la mujer" del pensamiento occidental. Ser mujer indígena implica ser portadora de una historia propia de subversiones, resultado de la lucha de imposición y resistencia de las ideologías de género al interior y exterior del grupo. Así es como la identidad femenina no sólo refleja el papel de la dominación, encierra en sí misma elementos de valor, poder y sentido subjetivo. Tanto, que la identidad asignada como la maternidad se convierte en los casos expuestos, en el motivo explícito para modificar las relaciones de género bajo las que se desarrolla su propia condición como mujer. El papel explícito de mujeres en tanto "madres" abre un espacio de permisividad comunitaria para desarrollar cambios en las prácticas femeninas; esta permisividad encuentra eco en la ciudad donde las acciones de las organizaciones e instituciones refuerzan el papel maternal de las mujeres. La subjetividad femenina vinculada al "Ser desde y para otros" es

multitadora de otras formas imaginadas del ser mujer; aun así esta identidad concentra en su interior un germen transformador por el cual las mujeres están modificando las condiciones para sus vidas. En este sentido, las y los hijos se han convertido en motivo explícito de lucha para las mujeres, en ellos está puesta la mirada del cambio y del desarrollo.

Finalmente, respecto al principal cuestionamiento de la investigación, sobre la modificación de las relaciones de género en un proceso de migración como ámbito de movilidad y cambio, a la vez que de lucha y resistencia indígena, se puede concluir que el principal reto fue poner en el centro la voz de las mujeres y trascender visiones dicotómicas sobre el papel de las mujeres en los pueblos indígenas. Aida Hernández (2001) ha denominado a estas dos perspectivas etnocentrismo feminista y esencialismo étnico.

El etnocentrismo feminista considera que el mejoramiento de las condiciones de vida y posición relativa de las mujeres indígenas es identificable a la occidentalización¹¹⁴. El monopolio de la agenda de "mujeres" se legitima con la visión paternalista hacia los indígenas. Esta perspectiva, encabezada por el feminismo histórico, considera que las reivindicaciones femeninas desde las indígenas deben confrontar la pertenencia a su cultura, historia e identidad. Así, se interpreta que las condiciones de subordinación de las indígenas están inscritas en la costumbre y cultura como entramados ajenos a la historia de explotación. "Liberarse" para las mujeres indígenas implica desde esta lectura renunciar a ser indígenas para convertirse "en Mujeres": *"La occidentalización del mundo ha significado por en muchos casos la pérdida de patrones culturales más favorables para la mujer, sin embargo algunas tendencias dentro del feminismo, tienden a ver la situación de las mujeres de las más diversas culturas como peor, casi por definición. (...) A las mujeres de culturas diversas a la europea, sólo les reconocemos conciencia de género si realizan esta ruptura con su cultura"* (Juliano, 1998:71).

¹¹⁴ Léase esta occidentalización como lo "moderno", urbano, ciudadano. La historia mexicana ha estado caracterizada por la centralidad que considera a lo rural e indígena como la periferia de lo nacional representado por la Ciudad de México. Esta imagen de descubrimiento del mundo ignorado es también la reproducción de la "india maria" como icono de la indígena "inocente" y de buen corazón pero ignorante a las que las urbanas feministas pretendieron "concienciar"

Por otro lado, en oposición a esta perspectiva encontramos el romanticismo indigenista que considera que las comunidades y pueblos indígenas son espacios armónicos, donde hombre y mujer se complementan en un tejido de relaciones naturalizadas. Esta perspectiva esencialista, elaborada por el nacionalismo posrevolucionario retomó las imágenes del “buen salvaje” creadas desde la colonia por los evangelizadores franciscanos. Este imaginario que invisibiliza las relaciones de poder al interior de los pueblos indígenas fue retomado por el indigenismo oficial que reproduce la dicotomía entre tradición y modernidad, más aún para el caso de las mujeres indígenas a quienes se las infantiliza¹¹⁵. En la actualidad esta perspectiva, interpreta que las relaciones de subordinación que viven las mujeres son producto de la “intervención occidentalista” que pretende trastocar los modelos del orden cósmico indígena convirtiendo a sus mujeres en principales transgresoras del orden. Frente a la organización y liderazgo femenino al interior de los movimientos indígenas esta visión idílica de los pueblos indígenas ha adquirido nuevos voceros¹¹⁶ que se oponen a las reivindicaciones femeninas desde las indígenas considerándola una traición a la lucha común y descalificada como “intervencionismo feminista”¹¹⁷.

En esta investigación he pretendido mostrar que las mujeres son agentes activas de la sociedad a la que pertenecen, que su posición de “subordinación” es a la vez una posición estratégica donde a lo largo de la historia han tratado de mejorar su condición y posición. Las mujeres indígenas no son ajenas a la cultura a la que pertenecen, sin embargo tampoco son agentes “conformistas” de su condición de subordinación al interior de la misma. Centrar el análisis de las transformaciones de género desde las mujeres indígenas en la dicotomía de “permanecer a través de la tradición o cambiar a través de la modernidad”, es trasladar la construcción de un desarrollo alternativo a un falso debate. Como indica Hernández para las mujeres en el movimiento indígena *“se trata de una doble lucha en la que reivindican frente al Estado el derecho a la diferencia cultural y al interior de sus comunidades propugnar por cambiar las tradiciones que consideran contrarias a sus derechos. Su lucha es una lucha no por el reconocimiento de una cultura esencial, sino por el derecho a*

¹¹⁵ Ver sobre la construcción de las imágenes de las indígenas (Schülz, 2006).

¹¹⁶ “Visiones idílicas sobre cultura indígena permean discurso idílico de muchos de los integrantes del CDI, de varios líderes indígenas y de sus asesores (...) El movimiento indígena ha tendido a enfatizar los aspectos positivos de sus culturas como sobrevivencias milenarias, a partir de descripciones ahistoricadas de las mismas” (Hernández, 2001:11)

¹¹⁷ Respecto a la identificación entre “feminismo” y “occidentalización”, ver Espinosa (2006) y Hernández (2001).

reconstruir, confrontar o reproducir esa cultura, no en términos establecidos por el Estado, sino delimitados por los propios pueblos indígenas en el marco de sus pluralismos internos" (Hernández, 2001:13).

Como se ha observado en el caso de las mujeres de Santiago Mexquititlán en la Ciudad de México, su estrategia de mejoramiento de las condiciones de género en tanto mujeres no ha sido romper o negar su identidad y origen, sino ampliar los márgenes de género al interior su cultura, familia y sociedad. *"Pero las mujeres no sólo resisten o luchan a través de la organización y el movimiento, más silenciosa y discreta, la contienda se desarrolla cotidianamente, atomizada en todos los lugares donde la opresión aparezca" (Espinosa, 2006:6).*

Las reivindicaciones de las mujeres observadas en sus narraciones no han sido necesariamente mediatizadas por un discurso totalizador sino que son reivindicaciones y cambios expresados como parciales, que adquieren sentido desde su contexto, sin embargo, aunque discretas y silenciosas las transformaciones desde la cotidianidad están conformando nuevas reglas del juego de los géneros. Retomado el sentido de su historia recordada, vivida y soñada, puedo concluir que la mujer es corazón de la posibilidad de un desarrollo alternativo ya que la subversión está inscrita en su identidad de mujer.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- **Arias, P.** 2000, "Las migrantes de ayer y hoy", en Barrera y Oehmichen, *Migración y relaciones de género en México*, Gimtrap, México.
- **Arizpe, L.** 1975, *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las "Marías"*, SepSetentas, México.
- **Acevedo, J.** 2006, "Por la unidad y el reconocimiento de las y los indígenas en la ciudad de México. Los artesanos indígenas del centro histórico de la ciudad de México", en Yanes, P. et. al, (Coord.), *El triple desafío: derechos, instituciones y políticas para la ciudad pluricultural*, UCM, México.
- **Acuña Rodarte, O.** 2001, "Cafetaleras de la mixteca oaxaqueña. ¿Desarrollo con mirada de mujer?", en *Estudios agrarios*. Núm. 17, Revista de la procuraduría agraria. México.
- **Anzaldúa, G.** 1999, *Borderlands/ La frontera: The new mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco.
- **Audefroy, J.** 2004, "Estrategias de apropiación del espacio por los indígenas del centro de la ciudad de México" en Yanes et al, *Ciudad, pueblo indígenas y etnicidad. México*, UCM, México.
- **Ávila, J.** 2002, "Regionalismo, religiosidad y etnicidad migrante transnacional andina en un contexto de "glocalización": el culto al señor Qoyllur Ritti", en Fuller, *Interculturalidad y política*, Perú.
- **Banda, O. y Martínez, I.** 2006, "Residentes indígenas y espacio territorial", en Yanes, P. et. al, (Coord.), *El triple desafío: derechos, instituciones y políticas para la ciudad pluricultural*, UCM, México.

- **Barrera, D. y Oehmichen, C.** (Comp.), 2000, *Migración y relaciones de género en México*. Gimtrap, México.

- **Barrientos G.** 2004, *Pueblos indígenas del México contemporáneo: olomies*, Colección CDI y PNUD, México.

- **Bartra, A.** 1982, *La explotación del trabajo campesino por el capital*. Editorial Macheual, México.

- **Bartolomé, M. A.** 2005, *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América latina*, Siglo XXI, México.

- **Bonfil Batalla, G.** 1990, *México Profundo, Una Civilización Negada*, Lecturas Mexicanas, CONACULTA, México.

- **Bonfil Sánchez, P.** 1996, "Conocimientos y padecimientos: la salud como práctica política en el mundo indígena femenino", en *Revista Cuadernos Agrarios*, Núm. 13, México.

- **Bonfil Sánchez, P.** 2002, *Niñas indígenas: la esperanza amenazada*, Gimtrap, México.

- **Bonfil Sánchez, P. et al.** 2003, *Diagnostico de la discriminación de hacia las mujeres indígenas*, Colección mujeres indígenas, CDI, México.

- **Bourdieu, P.** 1997, *Razones prácticas sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona.

- **Brading, D.** 1973, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, SepSetentas, México.

- **Broda, J.** 2004, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México.

- **Burin, M.** 1998, "Ámbito familiar y construcción del género" en Meller y Burin, *Género y familia: poder, amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad*, Paidós, Argentina.

- **Castoriadis, C.** 1983, *La institución imaginaria de la sociedad*, Tomo I y II, Tusquets Editores, Barcelona.

- **Cornwall, A.** 2003, *Creando espacios, cambiando lugares: la ubicación de la participación en el desarrollo*, Institute of developments Studies, Londres.

- **D'Aubeterre, M. E.** 1995, "Tiempos de espera: emigración masculina, ciclo doméstico y situación de las mujeres en San Miguel Acuexcopan, Puebla", en Salles, V. y González, S. *Relaciones de género y transformaciones agrarias*. Colegio de México. México.

- **Del Valle, T.** (Edra.) 2000, *Perspectivas feministas desde la antropología social*, Antropos, Barcelona.

- **Díaz- Polanco, H.** 2004, *El Canon Snorri: Diversidad Cultural y Tolerancia*. UCM, México.

- **Dubet, F.** 1989, "De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto", en *Revista de Estudios Sociológicos* Vol. VII, México.

- **Durin, S.** 2006, "Indígenas en Monterrey: redes sociales, capital social e inserción urbana", en Yanes, P. et. al, (Coord.), *El triple desafío: derechos, instituciones y políticas para la ciudad pluricultural*, UCM, México.

- **Dussel, E.** 1993, *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, Abya-Yala, Quito.

- **Eliade, M.** 1951, *El mito del eterno retorno*. Alianza, Madrid.

- **Espinosa, G.** 2006, Cuatro vertientes del feminismo en México: cruces y disyuntivas entre el cuerpo y la política, Tesis de Doctorado en Antropología Social, ENAH, México

- **Fagetti, A.** 1995, "Los cambiantes significados de la maternidad en el México Rural", en Salles, V. y González, S. *Relaciones de género y transformaciones agrarias*, Colegio de México, México.

- **Freyermuth, G. y Manca, M. C.** 2000, "Invisibles y transgresoras: migración y salud reproductiva en los Altos de Chiapas", en Barrera y Oehmichen (Coord.), *Migración y relaciones de género en México*, Gimtrap, México.

- **Gall, O.** 2003, "Racismo y sexismo en la historia y el presente de México", en Revista *Nueva época*, No 5. México.

- **García Canal, M. L.,** 2005, *Foucault y el poder*, UAM. México

- **García Canclini, N.** 2000, "Escenas sin territorio: cultura de los migrantes e identidades en transición" en Valenzuela J. M. (Coord.), *Decadencia y auge de las identidades*, Colegio de la frontera norte, México.

- **Giménez, G.** 1998, *Territorio, cultura e identidades: la región socio cultural*, UNAM, México.

- **Giménez, G.** 2000, "Materiales para una teoría de las identidades sociales" en Valenzuela J. M. (Coord.), *Decadencia y auge de las identidades*, Colegio de la Frontera Norte, México.

- **González Rio, M.J.** 2001, "Algunas reflexiones en torno a las diferencias de género y la pobreza", en Tortosa, J.M. (Coord.) *Pobreza y perspectiva de género*, Icaria, Barcelona.

- **González Montes, S.** 2002, "Las mujeres y las relaciones de género en las investigaciones sobre el México campesino e indígena", en Urrutia, E., *Estudios sobre las mujeres y las relaciones de género en México: aportes desde diversas disciplinas*, Colegio de México, México.

- **Goldsmith, M.** 2002, "Feminismo e investigación social. Nadando en aguas revueltas", en Bartra E., *Debates en torno a una metodología feminista*, UAM- Xochimilco, México.

- **Hernández, A.** 2001, "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género", en *Debate Feminista*. Año 12, Vol. 24. México.
- **Hernández, A.** 2003, "Re- pensar el multiculturalismo desde el género", en *La Ventana*, Revista de estudios de género, No 18, Guadalajara.
- **Juliano, D.** 1998, *Las que saben: subcultura de mujeres*. Cuadernos Inacabados. Ed. Horas y Horas, Madrid.
- **Kemper, R.** 1976, *Campesinos en la Ciudad: Gente de Tzintzuntzan*, Sepsetentas, México.
- **Lagarde, M.** 1997, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, Colección posgrado, UNAM, México.
- **Lamas, M.** 1996, "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género", en Lamas M. (Comp.) *El género: la construcción sociocultural de la diferencia sexual*, Miguel Ángel Porrúa, México.
- **Lau Jaiven, A.** 2002, "Cuando hablan las mujeres", en Bartra E.. *Debates en torno a una metodología feminista*. UAM- Xochimilco, México.
- **Lazos, E.** 2005, "La tragedia de los individuales, el futuro ambiental y los devenires de las familias rurales del sur de Veracruz", en Massieu, Y. (Edit.), *Los actores sociales frente al desarrollo rural*, Praxis, México.
- **Lomnitz, L.** 1998, *Cómo sobreviven los marginados*. Siglo XXI, México.
- **López- Austin, A.** 1994, *Tamoanchan y Tlatocan*, Fondo de Cultura Económica, México.
- **Luna, I. y Villanova, M.** 1998, *Desde las orillas de la política: género y poder en América latina*, UB, Barcelona.

- **Mac Dowell, I.** 1999, *Género, identidad y lugar: un estudio sobre las geografías feministas*. Cátedra, Valencia.

- **Marroni, G.** 1995, "Trabajo rural femenino y relaciones de género", en Salles, V. y González, S. *Relaciones de género y transformaciones agrarias*. Colegio de México. México.

- **Marroni, G.** 2000, "Ajustes y desbarajustes familiares de la migración", en Barrera y Oehmichen (Coord.), *Migración y relaciones de género en México*, Gimtrap, México.

- **Martínez Casas, R.** 2002, "La comunidad moral como comunidad de significados: el caso de la migración otomí en la ciudad de Guadalajara", en *Revista Alteridades*. No 12, México.

- **Martínez Casas, R.** 2003, "De la orilla de la etimidad informacional a la atemporalidad del ritual: indígenas urbanos del siglo XXI", en *Revista Mexicana de ciencias políticas y sociales*, No 188-189, México

- **Martínez Casas, R.** 2004, *Vivir invisibles: la resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara*, Tesis de doctorado CIESAS Occidente, Guadalajara.

- **Martínez Casas, R. y De La Peña, G.** 2004, "Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara" en Yanes, P. et. al, (Coord.), *Ciudad, pueblo indígenas y etnicidad. México*. UCM. México

- **Mohanty, C.** 1991, "Under Wester Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses" en Mohanty, Russo, Torres (eds.) *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press. Broomington.

- **Montecino S.** 1996, "Identidades de género en América Latina: mestizajes, sacrificios y simultaneidades", en *Debate Feminista*, Año 7, Vol. 14, México

- **Molina, V. y Hernández, J.J.** 2006 "Perfil sociodemográfico de la población indígena en la Zona Metropolitana de la ciudad de México, 2000 Los retos para la política pública", en

Yanes, P. et. al, (Coord.), *El triple desafío: derechos, instituciones y políticas para la ciudad pluricultural*, UCM, México.

- **Moore, M.** 1992, *Antropología y feminismo*. Cátedra, Valencia.
- **Mouffe, C.** 1996, "Por una política de la identidad nómada". en *Debate Feminista*. Año 7, Vol. 14. México.
- **Nolasco, M.** 2002, "La reconstrucción de los pueblos indígenas: aspectos de 500 años de historia", *Revista Nueva Época*, No 2, México.
- **Oehmichen, C.** 2000, "Las mujeres indígenas migrantes en la comunidad extraterritorial", en Barrera y Oehmichen (Coord.), *Migración y relaciones de género en México*, Gimtrap, México.
- **Oehmichen, C.** 2005, *Identidad, género y relaciones interétnicas: Mazahuas en la ciudad de México*, UNAM/ PUEG, México.
- **Olivares M. A. y Díaz P. C.** 2006, *Reinventando espacios: Migración, y diálogo intercultural en la Ciudad de México*, Tesis de Maestría, UAM- Xochimilco. México.
- **Ortner, S.** 1979, "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?", en Harris y Young (Comp.), *Antropología y feminismo*. Anagrama, Barcelona.
- **Pateman, C.** 1983, "Feminismo y democracia", en *Debate feminista* año 1. Vol. 1. México.
- **Paz, O.** 1963, *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- **Pérez Nasser, E.** 2001, "El proceso de empoderamiento de las mujeres indígenas organizadas desde una perspectiva de género", en *Revista Estudios agrarios*, Núm. 17. México.
- **Redfield. R.** 1941, *The folk culture in Yucatan*, Chicago

- **Rosaldo, R.** 1991, *Cultura y Verdad: Nueva propuesta de análisis social*, Gñjalbo, México.

- **Ruiz A.** 2001, "La india bonita: Nación, raza y género en el México revolucionario", en *Debate Feminista*, Año 12, vol. 24, México.

- **Ruiz, E.** 2003, *Migración, curso de vida y sexualidad: Mujeres Inquis en una vecindad del centro de la ciudad de México*, Tesis de Licenciatura en Etnología, ENAH, México.

- **Sánchez, M. J.** 2000, "Espacios y mecanismos de conformación de la identidad étnica en situación de alta movilidad territorial: Reflexiones preliminares con migrantes zapotecos", en Valenzuela J. M. (Coord.), *Decadencia y auge de las identidades*, Colegio de la Frontera Norte, México.

- **Salles, V.** 1988, *Mujer y grupo doméstico campesino: notas de trabajo*, Instituto de investigaciones sociales, UABJO, Oaxaca. México.

- **Salles, V.** 1992, "Las familias, las culturas, las identidades", en Valenzuela J. M. (Coord.), *Decadencia y auge de las identidades*, Colegio de la Frontera Norte, México.

- **Salles, V. y González, S.** 1995, *Relaciones de género y transformaciones agrarias*, Colegio de México. México.

- **Serret, E.** 2000, "Género, familia e identidad cultural: orden simbólico e identidad femenina", en Valenzuela J. M. (Coord.), *Decadencia y auge de las identidades*, Colegio de la frontera norte, México.

- **Scott, W. J.** 1996, "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en Lamas, M. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Miguel Ángel Porrúa, México.

- **Shiva, V.** 1988, *Abrazar la vida: mujer, ecología y desarrollo*, Cuadernos Inacabados, Ed. Horas y Horas, Madrid.

- **Schütz, B. M.** 2006, *Historias de vida y de organización. Nuevas identidades de las mujeres indígenas en San Cristóbal de las Casas, Chiapas*. Tesis de Maestría, UAM, México

- **Stolcke, V.** 1990, *Las mujeres invadidas. La sangre de la Conquista de América*, Cuadernos Inacabados, Ed. Horas y Horas, Madrid.

- **Suárez, B. y Zapata, E.** 2004, "Ellos se van y ellas se quedan: enfoques teóricos de la migración" en *Remesas: milagros y muchos más realizan las mujeres indígenas y campesinas*. Gimtrap, México

- **Szasz, I.** 1999, "La perspectiva de género en el estudio de la migración femenina en México", en García, B. (Coord.), *Mujer, género y población en México*, Colegio de México, México.

- **Tharcker Moll, M. y Gómez Rivas, I.** 1997, *La mujer indígena en la ciudad de México*, Gimtrap, México.

- **Thompson, J.** 1993, *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de las comunicaciones*, México.

- **Tuñón, J.** 2002, "Las mujeres y su historia. Balance, problemas y perspectivas". en Urrutia, E., *Estudios sobre las mujeres y las relaciones de género en México: aportes desde diversas disciplinas*, Colegio de México, México.

- **Velasco Ortiz, I.** 1995, "La conquista de la frontera norte. vendedoras indígenas ambulantes en Tijuana", en *Estudiar a la familia, comprender a la sociedad*, AIF, México.

- **Velasco Ortiz, I.** 2002, *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México- estados unidos*, Colegio de la frontera norte, México.

- **Villoro, L.** 1979, "Lo indígena manifestado por la acción y el amor", en *Los grandes momentos del indigenismo en México*. CIESAS, México.
- **Warman, A.** 2003, "Los indios mexicanos en el umbral del milenio, FCE. México.
- **Yanes, P. et. al,** (Coord.) 2004, *Ciudad, pueblo indígenas y etnicidad*, UCM. México.
- **Yanes, P. et. al,** (Coord.) 2006. *El triple desafío: derechos, instituciones y políticas para la ciudad pluricultural*. UCM, México.

ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS

- **Alcaraz, Y.** "Encontraron vivienda entre los escombros", El Universal, 6 de septiembre 2005, México.
- **Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal**, "Compromiso del gobierno capitalino para traducir en políticas públicas la agenda en materia de no discriminación". Boletín de Prensa N° 79/2005, México.
- **Cervantes, C.** "Un Caracol Otomi en el corazón de La Roma". *Vecinet* Revista electrónica– No. 730 –20/07/05 <http://www.chasque.net/vecinet/noti730.htm>
- **Escobar, A.** "Extranjeros en su tierra: Mexquititlán". La jornada, 12 de noviembre 2000, México.
- **Escobar, A.** "Extranjeros en su tierra: Maxeí". La jornada, 15 de julio 2001. México.