

T/394

 **ARCHIVO HISTÓRICO**
SERVICIOS DE INFORMACIÓN

87069

UNIVERSIDAD

AUTONOMA

METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISION DE CIENCIAS Y HUMANIDADES



Casa abierta al tiempo

MUJERES TEJIENDO SU IDENTIDAD

La Recreación de La Identidad de
Mujeres Mazahuas Migrantes

T E S I S

Que para optar por el grado de

MAERTRA EN DESARROLLO RURAL

p r e s e n t a

ADRIANA WELSH HERRERA

Directora de Tesis: Beatríz Canabal Cristiani

México, D. F.

Diciembre 1999

*Este trabajo está dedicado a
las mujeres mazahuas que lo hicieron posible
quienes han narrado su vida, su ser y sus sueños.*

*A mi familia,
por su incondicional apoyo y cariño
que me fortalece y anima;*

*A Magali y Chayito
por su maravillosa ayuda
y compañía que nos ha hecho crecer
en las buenas y en las maías;*

*A mis amigos y amigas de la 7^a generación,
especialmente a Cony, Gaby Guzmán, Rosy y Bety,
por los logros compartidos.*

*A Bety Canabal,
Por su amistad y paciente asesoría.*

ÍNDICE

Introducción	i
Capítulo 1	
Principales planteamientos teóricos	1
1.1 Identidad	2
1.2 Identidad étnica	14
1.3 La identidad de género	20
1.4 Migración e Identidad	25
1.5 Construcción de identidad como sujetos sociales	28
Capítulo 2	
Mazahuas a través de la historia	31
2.1 Mazahuas en la época prehispánica: cultura de culturas	32
2.2 Mazahuas en la Colonia Española: adaptación a una nueva organización social y económica	39
2.3 Mazahuas en el México Independiente	48
2.4 El siglo XX: los mazahuas y la migración	52
Capítulo 3	
Mazahuas en la actualidad.	
Una doble realidad: la rural y la urbana.	64
3.1 Mazahuas en el Estado de México y Michoacán.	65
3.2 Los indígenas en la Ciudad de México	74

Capítulo 4

La identidad de las mujeres mazahuas.

Historia de tres generaciones. 83

Introducción 84

4.1 Primera generación: Desde la comunidad. 86

4.2 Segunda generación: Entre el campo y la ciudad. 94

4.3 Tercera generación: Desde la ciudad. 122

Capítulo 5.

Las organizaciones de mujeres indígenas

en la Ciudad de México. 131

5.1 Estrategias de sobrevivencia de indígenas migrantes. 132

5.2 Las organizaciones Indígenas en la Ciudad de México 133

5.3 Las organizaciones de mujeres indígenas; las
organizaciones artesanales. 137

5.4 El caso de la cooperativa Flor de Mazahua. 142

Conclusiones 155

Bibliografía 173

Anexo: Genealogía 179

INTRODUCCIÓN

El presente estudio ha nacido de la inquietud por conocer la realidad de las mujeres mazahuas migrantes en la ciudad de México, cuya presencia se ha hecho notar por las calles, en el comercio ambulante y en sus organizaciones. El objetivo principal es analizar el proceso de recreación de la identidad de las mujeres mazahuas en los diferentes tiempos y espacios. La finalidad es conocer cómo se ha recreado la identidad en dos aspectos principalmente: su ser como mujeres y como indígenas mazahuas.

Para esto se realizó una investigación documental de los antecedentes históricos de los mazahuas que aportan elementos para conocer más sobre los ejes fundamentales de su identidad étnica a través de su contexto histórico. En el segundo y tercer capítulo encontramos este recorrido a través del tiempo.

En el capítulo cuarto se presentan las historias de vida de tres generaciones de mujeres mazahuas con la finalidad de conocer en casos concretos los procesos de conformación y recreación de su identidad como mujeres indígenas mazahuas a lo largo de sus experiencias de vida. En éstas se profundiza sobre aspectos de género en su identidad, reconociendo cómo han vivido su ser mujer en su comunidad y en la ciudad, los procesos que las han transformado y las han hecho ser como son hoy.

Posteriormente, en el capítulo quinto, se hace un análisis sobre las organizaciones de mazahuas en la ciudad de México, en que las mujeres han tenido un papel protagónico, especialmente en el comercio ambulante y en las organizaciones de artesanas. Además, se hace un recorrido de la historia de una organización de artesanas de la que son socias las mujeres que se entrevistaron para las historias de vida, con el

objetivo de tener un caso concreto de experiencias de organización de las mujeres mazahuas haciendo un análisis de su proceso. Este capítulo nace con la idea de reconocer el papel de las mujeres indígenas mazahuas, en las organizaciones de indígenas migrantes y hacer un análisis en los procesos de conformación de su identidad como sujetos sociales.

Por último, las conclusiones presentan un análisis general de los capítulos anteriores donde se retoman los aspectos más importantes de la investigación, exponiendo cuestiones de la identidad de los y las mazahuas en general, la comparación de los aspectos de identidad de las tres generaciones de mujeres mazahuas y una crítica y rescate de las aportaciones de las experiencias de organización para las mujeres indígenas.

La presente investigación nace del trabajo realizado con un grupo de artesanas mazahuas y el contacto con diferentes organizaciones de mazahuas que han migrado a la Ciudad de México. En esta búsqueda de alternativas para seguir permaneciendo como indígenas, como mujeres, como madres, como trabajadoras, como seres humanos, se van entretejiendo diversas estrategias en donde se recrean identidades y se generan nuevas formas de vida.

Dicha investigación es el intento de ilustrar la realidad de las mujeres indígenas migrantes desde la forma en la que ellas la perciben y la viven, desde su propio planteamiento de las problemáticas a las que se enfrentan y desde sus estrategias construidas y anhelos para su futuro y el de sus hijos e hijas.

Sin embargo, para poder enmarcar el objetivo del presente estudio se señalan algunas de sus limitaciones de manera que, quien lo lea, tenga una visión más clara de lo que va a encontrar en su contenido.

Por lo tanto, el presente estudio no es un análisis de la depredación económica de las comunidades rurales e indígenas. No es tampoco un análisis antropológico exhaustivo desde la lengua de las mujeres mazahuas ya que la cultura e identidad fue expresada por ellas en castellano. Se aclara también que en los capítulos de la historia de los mazahuas no se trazan con precisión líneas claras de identidad hasta hoy, sino que es un marco histórico que permite ubicar a este pueblo indígena a través de su historia y algunos elementos de su identidad en determinados contextos.

Si bien, a lo largo del contenido de este estudio estos temas aparecen en la realidad que se deja ver, no es la intención en esta ocasión, profundizar en ellos sino enfocar la atención a los procesos de recreación de la identidad de las mujeres mazahuas. A lo largo de las siguientes páginas se buscan los elementos que nos permitan formular hipótesis sobre este proceso de creación y recreación, donde las mujeres mazahuas van tejiendo su identidad.

miembros de la misma sociedad. Retomemos a manera de síntesis la definición de Gilberto Giménez sobre cultura, además de la distinción que hace sobre cultura objetivada y cultura subjetivada, que nos da elementos que retomaremos en el análisis de esta investigación. Para Giménez la cultura es "el conjunto complejo de signos, símbolos, normas, modelos, actitudes, valores y mentalidades a partir de los cuales los actores sociales construyen entre otras cosas, su identidad colectiva".¹

Ahora bien, la cultura objetivada se refiere a las instituciones y prácticas observables de una sociedad y cultura subjetivada o internalizada se considera a los *habitus* o esquemas mentales y corporales que funcionan como matriz simbólica de prácticas, pensamientos, sentimientos y juicios.

Es una cultura indígena la que enmarca a este estudio: la cultura mazahua. Esta cultura se ha recreado a través de la historia manifestándose hasta hoy no sólo la riqueza de lo que se observa: su lengua, su vestido, sus ritos en las fiestas patronales, sino lo que éstos elementos de su cultura objetivada llevan detrás, es decir, el significado de lo que para ellos simboliza su vestido, sus fiestas, las mayordomías y lo que interpretan a través de su lengua. Su cultura es también la manera en que interpretan su mundo y su realidad cotidiana, en la comunidad o en la migración en la ciudad. Esos esquemas mentales con los que hacen juicios propios sobre lo que deben hacer como hombres y mujeres mazahuas, su quehacer y su deber ser en el mundo de hoy.

Así pues, dentro de toda cultura se viven los procesos de recreación de identidades, la identidad de cada individuo y de su colectividad. Es la identidad un elemento clave en toda cultura, ya que es la forma en que los sujetos la internalizan de manera específica y distintiva, que les permitirá definirse a sí mismas para "sí mismas " y para "los otros";

¹ Giménez, Gilberto; "*Cultura política e identidad*"; Instituto de Investigaciones Sociales; UNAM; Manuscrito sin fecha; p. 3.

1.1 Identidad.

Es esencial conocer a las diferentes culturas desde sí mismas para comprender cuáles son sus demandas y el porqué de su actuar, sobre todo en este tiempo en donde los modelos económicos y sociales hegemónicos han impuesto sus formas y modos de vida sobre toda cultura en el afán de homogeneizar todo aquello que sea diferente. Es evidente que los procesos de modernización han provocado respuestas en donde estas diferencias se hacen presentes y en donde las culturas que no han sido escuchadas, alcen la voz para reclamar su lugar y el valor a ser ellas mismas.

En el caso de las culturas indígenas, no se trata sólo de un proceso de dignificación, sino de una concepción diferente de ver la vida en donde está siempre presente un origen que hace redimensionar la realidad y la vida misma en un ciclo continuo de muerte y vida; se trata de un destino preconcebido por dichas culturas que marcan su andar en el mundo, pero que también se enfrentan a otros destinos, que las harán transformarse en un intento por permanecer o quizá también por cambiar.

En todo este encuentro de "mundos" diferentes, están en juego los aspectos culturales que envuelven la formación de identidades individuales y colectivas, y que a la vez recrean y resignifican a la propia cultura. Quizá sea conveniente definir qué estamos entendiendo por cultura y sobre todo qué entendemos por identidad, que será el elemento central de la presente investigación.

La cultura es la manifestación de toda sociedad que la hace evidente, no sólo se refiere a los productos materiales, sino al aspecto subjetivo que son los símbolos y significados que una sociedad construye, crea y recrea en la cotidianidad. Es también lo que la hace ser ella misma: el lenguaje, la forma de pensar, sentir y actuar que se transmite entre los

CAPÍTULO 1

Principales planteamientos teóricos

como menciona G. Giménez, como matriz de unidad (*ad intra*) y de diferenciación (*ad extra*).²

El término de identidad lo utilizan primero los psicoanalistas y psiquiatras. A finales del siglo XIX, fue aplicado por Sigmund Freud en teorías sobre *crisis en la Identidad*. Erickson utiliza el término para hacer referencia a los procesos sociales de grupos étnicos minoritarios o grupos especiales como los jóvenes. Los sociólogos T. Luckman y P. Berger, de origen alemán, aportan al término de identidad étnica junto con otros antropólogos como Cardoso de Oliveira y G. De Vos (antropólogo y psicólogo), quienes explican algunos procesos importantes de la identidad de los migrantes que más adelante retomaremos. La psicología social ha estado muy interesada en el proceso de formación de la identidad, George Herbert Mead en la década de los treinta, habla sobre la Identidad (*Self*) de la cual desarrolla una teoría que más adelante será retomada por Turner y Goffman en sus estudios sobre imagen e identidad del individuo. Los psicólogos de la fenomenología se interesaron en las transformaciones de identidades en las sociedades modernas, en donde sobresalen los estudios de Schutz y sus seguidores. Es hasta la década de los setenta cuando surgen las teorías de los movimientos sociales y se retoma el concepto de identidad, ya no sólo como un proceso del individuo, sino de colectividades. Los estudiosos europeos de las ciencias sociales son quienes han hecho valiosas aportaciones como Alain Touraine, A. Melucci y A. Pizzorno, P. Bourdieu, así como Habermas quien introduce el concepto a su teoría de la acción comunicativa en el plano de la subjetividad.

Se mencionó anteriormente que la identidad es la manera en que se internaliza la cultura, y que ésta se refiere a aspectos objetivos y subjetivos que han sido creados y recreados por los sujetos sociales;

² Giménez, Gilberto; Op.Cit, p.3.

pues bien, la identidad es en sí, la manera en que el sujeto (individuo o colectividad) se percibe, se reconoce y se define a sí mismo. Pero para que esto pueda ser posible, es necesario siempre una diferenciación y un distanciamiento con un otro, es decir que para reconocer el "yo", tiene que distinguirse del "otro", en un ámbito de interrelaciones constantes, en un tiempo y un espacio determinado, esto es en un contexto histórico y un espacio social. Expuesto por Gilberto Giménez, "la identidad es la autopercepción y el autorreconocimiento de los propios sujetos sociales, supone el punto de vista subjetivo de los actores sociales acerca de su unidad y sus fronteras simbólicas; respecto a su relativa persistencia en el tiempo, así como en torno de su ubicación en el mundo, es decir en el espacio social... la identidad subjetiva emerge y se afirma sólo en la medida en que se confronta con otras identidades subjetivas durante el proceso de interacción social, en el Interjuego de las relaciones sociales"³. Menciona también, "en cuanto representación de un sí mismo o de un nosotros socialmente situados, la identidad es esencialmente distintiva, relativamente duradera y tiene que ser socialmente reconocida"⁴.

Giménez hace hincapié en el aspecto subjetivo de la Identidad, en el sentido de que está definida desde el propio sujeto social y no desde el observador externo que describe rasgos o características objetivas que muy probablemente no sean igualmente valoradas por los mismos sujetos sociales para autodescribirse o autorreconocerse. Es por esto que cuestiona categorías que se han utilizado por los psicólogos, sociólogos y antropólogos en los estudios de las ciencias sociales, como lo son los conceptos de "*personalidad*", "*rasgos culturales*" o "*carácter social*" con

³Giménez, Gilberto (1996); "La Identidad social o el retorno del sujeto en sociología"; en Méndez y Mercado, Leticia Irene (coord.) *Identidad III. Coloquio Paul Kirchhoff*, U.N.A.M.- Instituto de Investigaciones Antropológicas. pp. 13 -15.

⁴Giménez, Gilberto (1994) "Modernización, cultura e identidad tradicional en México"; *Revista Revolución Mexicana de Sociología*; No.4, 1994, p. 261

los que los estudiosos definen la identidad de los sujetos sociales y que pueden no ser igualmente significativos para la definición de la identidad “desde el punto de vista subjetivo de los propios actores sociales”.

Incluso menciona cómo los mismos sujetos sociales son capaces de definir rasgos culturales que son objetivamente inexistentes e incluso tradiciones que ellos mismos inventan en este autorreconocimiento de su propia identidad que resulta ser como un super-ego idealizado, como lo llama Giménez, con el cual los sujetos sociales se espejean para recrear su identidad.

Esto es evidente cuando los actores o actrices hablan sobre sí mismos, en las historias que cuentan sobre su propia vida, en la descripción que hacen sobre sí mismos, de los de su pueblo o su grupo. Durante la narración de las historias de vida que se presentan más adelante, las mujeres hablan sobre sí mismas, sobre lo que son y han vivido; en su plática se reflejan muchas veces formas descritas sobre lo que ellas creen que deben ser, sobre todo frente al otro, en este caso, quien las entrevista.

Volviendo al aspecto de que la identidad es subjetiva y que se recrea ante la subjetividad del otro, hagamos una analogía para poder explicar el proceso de su formación y retomaremos, como lo hace Giménez, la teoría de las “Representaciones Sociales” de los psicólogos sociales europeos (especialmente de Serge Moscovici): Tomemos la idea de un espejo, la identidad tiene similitud con un espejo, ya que es la imagen de sí mismo que se refleja ante el sujeto social y que éste percibe reinterpretándola y reconstruyéndola para formarse de sí mismo una definición. Ahora bien, ese espejo es también “el otro” con el que interactúa y se relaciona, el cual le refleja lo que él no es, porque es el otro diferente. A la vez, el sujeto social es espejo de “el otro” que se define igualmente distinto. Las imágenes que se reflejan en esta relación

intersubjetiva, son lo que los psicólogos sociales han denominado representación social.

Estas representaciones sociales son "imágenes que condensan un conjunto de significados; sistemas de referencia que nos permiten interpretar lo que nos sucede, e incluso, dar un sentido a lo inesperado; categorías que sirven para clasificar las circunstancias, los fenómenos y a los individuos con quienes tenemos algo que ver; teorías que permiten establecer hechos sobre ellos... una manera de interpretar y de pensar nuestra realidad cotidiana, una forma de conocimiento social. Lo social (o bien, la cultura) interviene ahí de varias maneras: a través del contexto concreto en que se sitúan los individuos y los grupos; a través de la comunicación que se establece entre ellos; a través de los marcos de aprehensión que proporciona su bagaje cultural, a través de los códigos, valores e ideologías relacionados con las posiciones y pertenencias sociales específicas".⁵

Es importante mencionar que la formación de las representaciones sociales parte de la experiencia vivida, de la cultura y las ideologías en un determinado espacio y contexto histórico.

En conclusión, la identidad es la representación social que un sujeto (individual o colectivo) tiene sobre sí mismo. Cabe mencionar que abarca también las representaciones sociales del grupo social al que pertenece, así como las representaciones sociales que tiene del "otro" y su grupo.

Un ejemplo podría ser la definición de los roles que se tienen para cada género en las diferentes culturas, en donde las representaciones sociales de cada cultura son una imagen que reflejan su concepción de ser

⁵ Retornado de Jodelet, Denise (1984) "La representación social: fenómeno, concepto y teoría" en Psicología social. II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales, de Moscovici, Serge; Edit. Paidós; Barcelona, España; pp.472-473. El paréntesis es de la autora del presente estudio.

hombres y mujeres (en este caso, mazahuas) enmarcando así las identidades de género dentro de su cultura.

La representación social que no es más que la concepción o la imagen que el sujeto tiene sobre sí mismo se construye sobre dos principios básicos: *Principio de la diferenciación* y el *Principio de la Integración unitaria*.

Del primero ya se mencionaron algunos aspectos básicos anteriormente, y se refiere a que la identidad implica un proceso de toma de conciencia de ser diferente con respecto al otro/otros grupos, y se autoidentifica cuando se afirma distinto y se define contraponiéndose en esa relación de dos: X/no-X, soy mujer/no soy mujer, soy mujer/soy hombre; soy indígena / no soy indígena; soy mazahua/no soy mazahua. Esta diferencia se hace notar en todo el sistema de significados y símbolos del grupo social, en su lenguaje, sus códigos, en su forma de organización, reglas, costumbres y en los roles sociales que les toca a cada individuo jugar en su sociedad y que definen a ésta cómo es hacia dentro y la distinguen de otras sociedades o grupos sociales hacia afuera.

El *Principio de la Integración unitaria* o reducción de diferencias, hace referencia a un fenómeno que se da paralelamente al de diferenciación, y que aunque es contrario, es complementario dentro de la formación de la representación social de sí mismo. Este principio trata de la tendencia de todo individuo o colectividad a borrar toda diferencia para integrarse en una unidad identitaria, en donde intenta subordinar las diferencias a un principio unificador que las neutralice, las "maquille" y más adelante las olvide. Este proceso comporta códigos y reglas que tienen que ver con la cooperación y solidaridad interna del grupo.

Ahora bien, para la formación de una representación de la identidad de sí mismo, el sujeto necesita que ésta tenga cierta continuidad a través del tiempo, y de esa manera pueda hacer referencia a un "yo" o a un "nosotros" en el tiempo. Esta permanencia a través del tiempo hace posible que el sujeto relacione sus experiencias en el pasado con las que está viviendo en el presente y las pueda proyectar hacia su futuro; es el vínculo que tiene sobre sí mismo a través de su tiempo, es decir, de su historia, personal o colectiva (a lo que llamamos entonces, memoria colectiva).

Giménez retoma también a una socióloga Italiana Loredana Sciolla que explica tres funciones (o dimensiones) que la identidad tiene para la vida cotidiana de los sujetos sociales:

- a) La identidad tiene una función locativa: sitúa al sujeto en un espacio social revestido de símbolos, o más bien, el sujeto es quien va construyendo un sistema de símbolos y relevancias que le permite situarse en ciertas circunstancias y delimitar sus fronteras que definen "el territorio de su mismidad".
- b) La identidad tiene una función selectiva: permite al sujeto, una vez claras sus fronteras, realizar un orden en sus preferencias y escoger entre diferentes alternativas ó determinar tales o cuáles acciones, descartando unas y optando por otras.
- c) La identidad tiene una función integradora: le ofrece al sujeto un marco interpretativo que permite engarzar las experiencias del pasado a las del presente con las del futuro, en la unidad de una biografía en el caso del individuo, o de una memoria colectiva en el caso de un grupo social.

Estas tres funciones: locativa, selectiva e integrativa tienen que ver con los principios que se mencionaron anteriormente: principio de diferenciación, de asociación unitaria y el sentido de continuidad o permanencia:

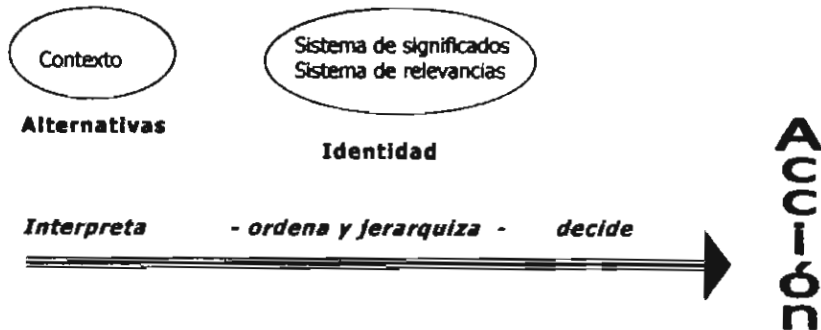
**Función locativa.
Principio de diferenciación.**

*El sujeto se define
diferente al otro y
del mundo,
determinando sus
fronteras*

**Dimensión Integrativa.
Sentido de continuidad.**

*El sujeto se define a sí
mismo en el tiempo,
integrando su
pasado, presente-futuro
en una misma historia.
(Biografía o memoria
colectiva)*

La dimensión selectiva es particularmente estudiada ya que redimensiona el concepto de Identidad como un concepto que va más allá de ser simplemente descriptivo, sino que puede explicar la conducta y las opciones que el sujeto social realiza en determinado momento y siempre en función de su identidad. Alessandro Pizzorno comenta que se pueden comprender mejor las opciones de un sujeto social si se le reidentifica al actor en un contexto cultural propio.



Gilberto Giménez describe algunas características de la identidad que se deben tener presentes en todo análisis:

1. La Identidad está **condicionada a ciertos contextos y procesos históricos** socialmente estructurados, dentro de los cuales se constituye y se redefine; es decir, no es un proceso dado, ni estático, ni determinado por etapas.
2. La Identidad tiene un **carácter relacional** porque se concibe como la autopercepción de un sujeto en relación con los otros; "la identidad subjetiva emerge y se afirma sólo en la confrontación con otras identidades, en el proceso de una Interacción social que frecuentemente implica relación desigual y, por ende, luchas y contradicciones".
3. La Identidad trae consigo **cargas valorativas**, pues todo reconocimiento de Identidad comporta la formulación de un juicio de valor, conlleva a las clasificaciones sociales a las que los sujetos atribuyen un significado cultural particular, que permiten crear las diferencias sociales que arrastran consigo constelaciones de significados, de creencias y de sentimientos que definen y dan sentido a estas diferencias.
4. La Identidad individual o colectiva puede ser **pluridimensional**, ya que un individuo o una colectividad puede definirse a sí mismo (misma) de diferente manera, dependiendo con respecto a qué se defina, o frente a quién se defina. Puede ser una mujer mazahua, artesana, y también puede ser mujer campesina pobre; o un grupo puede ser campesino.
5. La Identidad tiene la característica de tener gran **plasticidad**, es decir la capacidad de adaptación, de variar y reconstruirse. "Las identidades nacen, crecen, se transforman, mueren y a veces resucitan"

Pues bien, hasta ahora se ha descrito lo que es la identidad, sea individual o colectiva. Sin embargo, si entendemos que ésta no es un proceso estático y que está en relación a un contexto histórico en un determinado espacio y tiempo, ¿qué pasa con los cambios en las identidades?, ¿cómo son afectadas ante procesos sociales y económicos impuestos desde otras perspectivas y que no las toma en cuenta?, ¿qué sucede con las identidades en un contexto de movilidad social, en los procesos de migración que se han dado a lo largo de la historia por diferentes causas sociales, políticas y económicas?

Indudablemente las identidades no están exentas de cambios, y hay que recordar que están en un constante proceso de creación y recreación de acuerdo a sus contextos, porque los sujetos (individuos o sociedades) aprenden de las experiencias que son indispensables para crecer y reconstituirse, muchas veces a pesar de las circunstancias.

Siguiendo con la teoría desarrollada por Gilberto Giménez, en donde describe la dinámica de las identidades, se conciben dos posibilidades de cambios que pueden darse: la identidad puede cambiar por transformación refiriéndose a procesos graduales de adaptación o por mutación que significa las alteraciones cualitativas del sistema identitario, que puede ser la asimilación o la diferenciación.

Estos aspectos arriba mencionados, dan elementos para analizar y poder formular algunas hipótesis sobre el proceso que viven las mujeres mazahuas desde su comunidad hasta la vida en la ciudad. A lo largo de la historia de los mazahuas puede reflejarse una identidad como grupo indígena que se va recreando ante las circunstancias sociales, políticas y económicas que les ha tocado vivir en cada época. Diferenciarse del otro, indígena no mazahua o mestizo, los ha definido hasta hoy como una cultura que se ha mantenido aún en la migración, y que ahora se caracteriza con nuevos elementos apropiados en una realidad urbana.

Así también, se aprecian estos aspectos en la recreación de las identidades de las tres generaciones de mujeres mazahuas, en las cuales se distingue una clara diferencia entre cada una de estas generaciones revelando una identidad que ha cambiado a lo largo del tiempo, pero que sin embargo, se van definiendo también con una cierta continuidad y permanencia como mujeres de una misma entidad.

Además de los conceptos de cultura e identidad, es necesario también hablar sobre identidades étnicas e identidad de género específicamente de mujeres indígenas que ayuden a plantear hipótesis sobre su problemática en la migración. A continuación se describen estos elementos.

1.2 Identidad étnica.

Si bien en este trabajo, la identidad ha quedado definida como un concepto clave, es importante ampliar el concepto a un grupo específico, con características muy particulares como son los grupos étnicos. El interés es aún más evidente hoy en día, por ser las identidades étnicas las que cuestionan hoy en nuestro país los planteamientos de un modelo de vida que impone un modelo cultural, que atenta directamente la identidad de los pueblos indígenas. Nos estamos topando con circunstancias que han hecho que estas identidades se confronten de manera más drástica con "el otro" mestizo, urbano, occidental, y no sólo en el ámbito citadino con los migrantes a la ciudad, sino en el mismo ámbito rural en donde la globalización ha llegado sin fronteras, violentando la dinámica del campo, y poniendo a las culturas indígenas en situaciones aún más drásticas de sobrevivencia.

Pero tratemos de definir entonces lo que entendemos por identidades étnicas, presentando a continuación una serie de definiciones de diferentes autores, que aportan elementos importantes para después reflexionarlos:

La Antropología, a finales de los sesenta, intenta explicar la identidad étnica o mejor dicho al grupo étnico desde un concepto culturista. F. Barth⁶ define los grupos étnicos como categorías de adscripción e identificación utilizadas por los mismos actores; este autor se preocupa por la interacción entre los individuos. Una valiosa aportación de esta teoría es el concepto de frontera étnica que define al grupo y no tanto por el contenido cultural. Además aporta algunos conceptos como el de contacto social para estudiar las situaciones migratorias.

⁶ Giménez Gilberto, 1991, "Cambio de identidad y cambios de profesión religiosa", en Guillermo Bonfil Batalla, coord. Nuevas identidades culturales en México, Consejo Nacional para las culturas y las artes, Seminario de estudios para la cultura, Pensar la cultura, México, pp. 44 y 45.

Giménez hace una definición de identidad étnica, que dice así: "...entendemos por identidad étnica una especificación de la Identidad social basada en la autopercepción subjetiva que tienen de sí mismos los actores llamados "grupos étnicos" de unidades social y culturalmente diferenciadas, constituidas como grupos "involuntarios" que se caracterizan por formas "tradicionales" y no emergentes de solidaridad social y que interactúan en situación de minorías dentro de sociedades más amplias y envolventes... En el caso de las etnias Indígenas de nuestro país agregaríamos como características: de origen preestatal o premoderno, con fuerte territorialización y con ritos religiosos tradicionales como núcleo de identidad... Identidades preferentemente orientadas al pasado ya que comportan lealtad a una tradición basada en el pasado ancestral, incluyendo raza, religión, lengua y otras tradiciones culturales".⁷

Otros autores definen a "la identidad étnica como una forma ideológica de representaciones colectivas, un fenómeno que emerge de la dialéctica entre individuo y sociedad. La identidad es formada por procesos sociales y una vez cristalizada, es mantenida y modificada y remodelada por las relaciones sociales" (Cardoso 1992). Así pues, se considera a la Identidad étnica como una Identidad social de un ámbito colectivo. De Vos define entonces la Identidad étnica como una continuidad dinámica de las tradiciones culturales, en un conjunto de condiciones sociales, económicas y políticas que entran en interacción con una dimensión psicológica representada por la familia y más tarde por los grupos sociales de referencia.

Ahora bien, si retomamos algunos elementos que consideramos importantes de las definiciones anteriores, podríamos concluir que la

⁷ Giménez Gilbertó, "Modernización, cultura e identidad tradicional en México"; Op.Cit.; pp. 265-272.

identidad étnica es aquella autopercepción de un sujeto social con una cultura vuelta hacia sus costumbres y tradiciones, que no son estáticas porque se encuentran en constante interacción social, y que está envuelto en una cosmogonía religiosa, que tiene una referencia territorial, un lenguaje, una simbología, signos y representaciones colectivas que caracterizan a un grupo social específico, con un origen premoderno.

Estamos hablando de una dinámica de las identidades étnicas considerándolas no estáticas, ni definidas absolutamente, sino en constante recreación y resignificación según su contexto histórico en un espacio y tiempo determinado. Tal y como se hacía referencia anteriormente, en el caso concreto de la identidad mazahua.

En este contacto con "el otro" se generan relaciones sociales que van creando nuevos códigos, con ciertos aspectos valorativos y nuevas representaciones sociales de esa interacción del uno con el otro. Devereux⁸ menciona un aspecto que llama la atención con respecto a lo anterior, menciona que las identidades étnicas se desarrollan después de que se da la diferenciación con "el otro" definiéndose más específicamente después que han reconocido la existencia de este "otro", de aquel que es diferente de sí mismo. Pero al reconocer algunos rasgos de sí mismos, los rasgos que son distintos llevan consigo connotaciones valorativas, es decir de ser "buenos" y "malos", de ser "más" o "menos", o "ser inferior" o "superior" entre sí mismo y "el otro". Con esto, puede entonces reconocerse con respecto "al otro", como portador de una identidad distinta.

Esto anterior, se ejemplifica en las relaciones entre diferentes culturas: entre los grupos indígenas y los mestizos, que llevan consigo una serie

⁸ Devereux, Georges (1975), *Etnopsicoanálisis complementarista*; Amorrotu; Buenos Aires, en Giménez Gilberto (1996); La identidad social o el retorno del sujeto en sociología; Op. Cit.

de valoraciones que han sido negativas para las identidades indígenas. Toda la serie de representaciones sociales que se hacen los mestizos de los indígenas o viceversa, han marcado la dinámica cotidiana, y más aún, todas las medidas y las políticas de los grupos dominantes (en este caso los mestizos) que no han favorecido a los indígenas. Además, en este caso, el efecto sobre la formación o recreación de las identidades de muchos individuos en grupos indígenas se ve en el fortalecimiento de connotaciones "negativas" de inferioridad e inequidad social.

La formación y reformación de las identidades étnicas están influenciadas por estas relaciones con "los otros", y en este aspecto con fenómenos sociales, políticos y culturales que les afectan y las van obligando a reconstituirse para permanecer y sobrevivir ante las circunstancias que experimentan.

No en vano ha sido la creación de espacios donde familias extensas de mazahuas reproducen formas de sobrevivencia como el comercio ambulante, las alianzas con instituciones, personas y organizaciones sociales ó la utilidad de la vestimenta mazahua de las mujeres que la ocultan para no ser discriminadas, o la muestran para obtener recursos o beneficios destinados a los indígenas. Las diferencias de formas de vida y de expresión, así como la triple discriminación que describen las mujeres mazahuas que han migrado a la ciudad, permean fuertemente en la recreación de su identidad étnica, recreando su ser como mujeres mazahuas.

Sin embargo es sorprendente la plasticidad de las identidades, en este caso de las identidades de grupos indígenas. Frente al neoliberalismo ellas han creado un sin fin de estrategias que les han permitido sobrevivir y la respuesta ha sido en muchas ocasiones, de resistencia y reafirmación de identidades, más que de mutación o desintegración.

Sin embargo, es también conocido los procesos que han vivido grupos étnicos que han tenido que enfrentarse a un contexto que ha forzado a cambiar ejes centrales de su identidad y que gradualmente se han transformado de tal manera que pareciera que al cabo de varias generaciones, han sido absorbidas por otras sociedades. Tal es el caso de quienes son despojados de su territorio de manera violenta, o en donde las nuevas generaciones se han perdido en la migración sin retorno, o bien aquellas comunidades atrapadas en el monstruoso proceso de globalización.

Con respecto a esto, algunos estudiosos de las ciencias sociales que ven a las identidades étnicas como regeneradoras de sus propias identidades hablan de un proceso de adaptación frente a la modernidad, y se han atrevido a romper con la dicotomía entre lo tradicional *versus* lo moderno, en donde lo tradicional está representado por lo estático, la pasividad y resistencia al cambio, lo atrasado, apegado a las costumbres y en un afán conservador; y por otra parte, lo moderno como aquello a favor del cambio, de mano al progreso y al desarrollo, con sociedades muy activas, individualizantes y plurales. Y aclaran que si bien hay culturas tradicionales cerradas y de poca receptividad, y sociedades modernas meramente individualizantes, también podemos encontrar sociedades de tradiciones abiertas, que buscan el cambio para recrear sus costumbres y adaptar nuevos elementos a su cultura y sociedades modernas que buscan encontrar sus raíces tradicionales y están rescatando su pasado para crear nuevas alternativas.

Giménez diría: "Por lo tanto, tradición y modernización sólo se oponen como tipos ideales polares, pero históricamente no son del todo incompatibles ni excluyentes; no sólo pueden entremezclarse y coexistir, sino también reforzarse recíprocamente. Lo nuevo a menudo se mezcla con lo antiguo y la tradición puede incorporar y aún estimular la

modernización. Para identidades tradicionales, la identidad "se define primariamente por la continuidad de sus límites; es decir por sus diferencias y no tanto por el contenido cultural que en un momento determinado marca simbólicamente dichos límites o diferencias, por lo que pueden transformarse con el tiempo las características culturales de un grupo sin que se produzcan mutaciones de identidad. Por lo tanto la modernización por aculturación o transculturación no implica por sí misma y necesariamente la mutación de identidad, sino sólo su redefinición adaptativa"⁹. Balandier menciona también "Toda modernidad pone de manifiesto configuraciones que asocian entre sí rasgos modernos y tradicionales; la relación entre ambos no es dicotómica, sino dialéctica"¹⁰.

En este sentido, nada más ilustrativo que ver a las nuevas generaciones de jóvenes de familias mazahuas, vestidos con camisetas largas y pantalones de mezclilla, aretes o con los cabellos pintados, que viven la cultura de sus padres y abuelos y que visitan la comunidad de sus antecesores para las fiestas patronales. O las mujeres mazahuas que visten de pantalones y que platican en su lengua, que nada tiene que ver con la pérdida de su identidad étnica. Más adelante se describe la vida de estas generaciones de mujeres y jóvenes en donde se podrá observar con más claridad esta recreación de su identidad como mazahuas, en donde la apropiación y combinación de elementos del campo y la ciudad, de su cultura indígena y la cultura urbana - mestiza se hacen presentes.

⁹ Giménez, Gilberto (1994); "Modernización, cultura e identidad tradicional en México", Op. Cit.

¹⁰ Balandier, Georges en Giménez, Gilberto (1994); "Modernización, cultura e identidad tradicional en México" Op.Cit.

1.3 La identidad de género

La identidad de género es un aspecto que ha retomado énfasis en las últimas década de este siglo sobre todo frente a los cambios estructurales en las políticas económicas, que han dado lugar a verdaderas revoluciones sociales. Una de éstas es la aparición en escena de la mujer como protagonista en los procesos sociales. Los estudios con perspectiva de género han permitido evidenciar lo invisible y hacer escuchar el silencio de las mujeres: mujeres en un proceso acelerado de urbanización e industrialización, como obreras y trabajadoras asalariadas; mujeres en el campo como trabajadoras agrícolas; mujeres en la migración como comerciantes ambulantes en las calles o trabajadoras domésticas. Pero sobre todo mujeres en organizaciones civiles que han generado cambios significativos en la sociedad y en la cultura de donde pertenecen.

Hablar de identidad de género es el reto de tratar de definir en medio de estos cambios ¿qué es ser mujer y qué es ser hombre hoy cuando los esquemas sociales han variado?, ¿qué nuevos roles sociales se han definido para las mujeres y cuáles para los hombres?; es decir, qué nuevas identidades definen a las mujeres y hombres de hoy en las diferentes culturas.

El género es un aspecto social que se define según patrones y esquemas que las diferentes sociedades van determinando para lo que es femenino y lo que es masculino.

Margaret Mead¹¹ describe la formación de la identidad como un doble proceso: sociocultural y psicológico, ya que considera que la identidad es la creación de códigos que la sociedad percibe para cada género y es un

¹¹ Mead, Margaret en González Montes, S. (1994) *"La maternidad en la Consecución de la identidad femenina"* en Salles, V. y McPhail, E. Nuevos textos y renovados pretextos; Colegio de México.

proceso de asimilación e introyección del modelo cultural para cada género que se retoma en la relación con el padre y la madre, por lo tanto, considera que la identidad de género es un proceso cultural.

En este sentido la mujer va definiendo su propia identidad basada en lo que en la familia y en su sociedad se considera como lo adecuado para su género. Sin embargo, esto no es un proceso determinante y estático, por lo contrario, la identidad femenina es un proceso transformable, que se va adecuando a las circunstancias en tiempo y lugar a las que se enfrenta. La identidad femenina es un proceso histórico.

Al hablar de la identidad de la mujer indígena, se piensa en la cultura a la que corresponde, como una forma de concebir el papel de la mujer, de acuerdo a su género. Por lo general, en las culturas latinoamericanas, la identidad de la mujer se relaciona con la de sus funciones biológicas y su capacidad natural para dar la vida, por lo que el ser madre está íntimamente ligado a la identidad de la mujer, y por lo tanto a ejercer el rol de crianza y de velar por el bienestar de sus hijos. El rol femenino se vuelve un rol altruista, en donde la mujer es capaz de sacrificarse y sacrificar su bienestar, incluso sus deseos por el otro.

Pero, como se mencionaba anteriormente, este aspecto cultural se va transformando dependiendo de las circunstancias que se viven en una sociedad, y se va reconstruyendo. Así mientras la realidad de las comunidades indígenas se ve transformada por una serie de situaciones provocadas por las políticas de reestructuración para el campo en los procesos de modernización para nuestro país, marcan indudablemente cambios en las funciones de las mujeres dentro de sus comunidades.

Los procesos de cambio en la comunidad van transformando los roles de cada género; entre los factores que han sido y siguen siendo determinantes para la transformación de la identidad de las mujeres, podemos encontrar: cambios en las actividades económicas, tener acceso

a la educación para las mujeres jóvenes, programas o proyectos para el control de la natalidad¹² (que amplían la información de opciones para las mujeres en las comunidades rurales con respecto su sexualidad y poder escoger cuándo y cuántos hijos desea tener). Así también, el acceso a espacios fuera de su esfera privada para organizarse con otras mujeres, el acceso a la propiedad con mayor facilidad en las nuevas generaciones y sobre todo la migración.

Éstos, entre otros factores, van haciendo que las mujeres incorporen nuevas ideas, nuevas formas para vivir e ir transformando lo que ellas quieren para sí. Algunas mujeres jóvenes están adoptando nuevos parámetros que van transformando los esquemas para la educación de sus hijos, en la relación de pareja, en las relaciones con sus padres. Sin embargo, esto no se vive de la misma manera en todas las comunidades indígenas, cada cultura es diferente y lo que puede ser admitido en una, para otra puede ser un hecho inaceptable.

Las tareas para las mujeres en las comunidades rurales son arduas pues continúan con las labores de sus casas, en la cocina, moliendo el maíz para la tortilla, cargando leña, en la crianza de sus hijos, en las labores de la siembra y cosecha de su tierra. Además participa en las labores del trabajo para el sostén económico de su familia, ya sea como complemento o como la única responsable de los gastos en el caso de la ausencia del compañero.

En las culturas indígenas por lo general ha sido difícil que las mujeres cambien su rol y adopten nuevas actividades dedicadas a sí mismas, pues por lo general se les critica y no es bien visto que se reúnan para platicar o para tener un rato de diversión para ellas. Los espacios de reunión entre mujeres tienen relación con cultos religiosos o tradiciones

¹² Ver González Montes, S. (1994) "La maternidad en la consecución de la identidad femenina"; Op.Cit.

(en la preparación de las fiestas o cargos religiosos), con actividades de trabajo cotidiano (cuando van a moler el maíz, a la hora de lavar la ropa, en la plaza cuando venden sus productos).

Por ejemplo, las mujeres mazahuas de la segunda generación que relatan su historia en el presente estudio, son las que representan de manera más significativa el cambio drástico de vida y en la forma de ser mujeres en la migración. A ellas les tocó vivir entre el campo y la ciudad confrontando sus parámetros de ser mujeres en una cultura donde sus opciones se veían limitadas, pero que se fueron ampliando en cuanto la comunidad vivió cambios en sus estructuras sociales y económicas. Diferentes condiciones dieron paso a nuevas oportunidades para ellas, y ante la experiencia de migración a la ciudad, las mujeres de esta generación fueron apropiándose de nuevos esquemas para sí mismas y en las formas de educación hacia sus hijos e hijas.

Las organizaciones que han surgido y que han alcanzado niveles de organización sorprendentes han sido las relacionadas a proyectos productivos y artesanales (como es el caso de las organizaciones de artesanas, o las cooperativas para comercializar los productos de sus parcelas u hortalizas). Es así como con muchas dificultades que afrontar, se han manifestado como organizaciones de mujeres y van adquiriendo poco a poco una nueva identidad como sujetos sociales, que alzan la voz en contra de la triple discriminación: por ser mujeres, por ser pobres y por ser indígenas.

Sin embargo, muchas mujeres indígenas al agruparse y reconocerse con su propia identidad étnica, pero como mujeres que quisieran cambiar y optar por formas de vida de otras culturas, van dando lugar a la conformación de una identidad diferente. Lo anterior provoca cambios en sus relaciones familiares y con su comunidad, que significan conflictos para volver e incorporarse nuevamente a su comunidad. Un ejemplo es el

caso de una de las hermanas de las mujeres mazahuas de la segunda generación, que al regresar a su comunidad fue fuertemente criticada por la familia de su compañero y sus vecinas; le fue muy difícil incorporarse de nueva cuenta a las tareas cotidianas en su comunidad y defender lo que quería para sí misma.

Hoy las mujeres indígenas son base de nuevas organizaciones y movimientos sociales, lo que evidentemente ha hecho que las mujeres redefinan su identidad, sus nuevos roles en el hogar, frente a sus compañeros, como jefas de familia, como líderes o dirigentes de sus grupos u organizaciones, en el campo y en la ciudad.

Esta redefinición de ser mujer y estos nuevos parámetros de la identidad de las mujeres son los que conforman el eje sobre el cual gira la presente investigación: esta identidad de ser indígenas (su identidad étnica) que se suma al proceso de ser mujer y que viven condiciones drásticas de cambios como es la migración, para superar su condición de pobreza.

Las preguntas a responder son varias: ¿cómo se define la identidad del ser mujer indígena hoy? ¿qué roles juegan hoy en día las mujeres indígenas en su familia y en su comunidad? ¿qué pasa con las mujeres indígenas en la ciudad?, ¿cómo se reconocen?, ¿son diferentes las demandas de las mujeres indígenas en sus comunidades y las de las mujeres indígenas migrantes?

1.4 Migración e identidad

La humanidad ha sido testigo del fenómeno de grandes migraciones a lo largo de este siglo XX, lo que ha llevado a las diferentes culturas a confrontarse y convivir. El hecho de las grandes ciudades pluriculturales se hace presente en casi todo el mundo. Son los norteamericanos, por su realidad social de sociedades compuestas por las más diversas culturas de todo el mundo, como lo es Nueva York o Los Ángeles, California, quienes comienzan a estudiar con mucho énfasis a las culturas que migran a sus ciudades; en especial se preocupan por lograr la integración, la interacción y la identidad étnica de estos grupos. Crean entonces teorías sobre la asimilación, en donde el fin es que las identidades étnicas y de otras culturas que llegaban a los Estados Unidos se asimilaran a la sociedad norteamericana con la cultura anglosajona basada en conceptos de la democracia entendida a la manera inglesa.

Posteriormente se dejan a un lado estas teorías ante el fracaso de la asimilación y se crea una teoría de "*melting pot*", en donde las diferentes culturas de origen que componían a la sociedad norteamericana lejos de desaparecer, se fusionarían con ésta creando una nueva identidad en común. Hasta los años sesenta esta teoría es abandonada por ser ineficiente para la explicación de diferentes conductas defensivas de las identidades así como de las conductas racistas que se mostraban como un evidente problema a resolver.

Surgen nuevos enfoques sobre las formas de integración de los migrantes a la sociedad norteamericana que son ahora referencia obligada para el análisis de las situaciones de las identidades en situaciones de migración. La Escuela de Chicago con el modelo trigeneracional ha brindado grandes aportes sobre todo al análisis de las nuevas generaciones de jóvenes que se enfrentan a serios problemas de identidad.

Así también encontramos en Francia teorías muy interesantes, ante la gran población de inmigrantes en las ciudades francesas, en donde se ha optado por la aceptación y respeto de las diferencias culturales. Sociólogos como Allain Tourraine han aportado reflexiones sobre la situación de la Inmigración en Francia.

En México son dignos de mencionarse los estudios de Lourdes Arizpe, quien ha realizado teorías sobre la migración como estrategia de sobrevivencia de los indígenas a las grandes ciudades. En especial, ella estudia el proceso de las mujeres y la problemática cotidiana de su identidad como mujeres campesinas, trabajadoras y "jefas del hogar" ante las situaciones de migración. Estos estudios han aportado valiosos antecedentes al conocimiento de la realidad vivida por mujeres mazahuas que comenzaron a migrar a la Ciudad de México durante la década de los setenta. En el presente estudio son estas mujeres las actrices principales; la intención es seguir ahondando en los procesos de recreación de su identidad ahora a lo largo de tres generaciones que han vivido la migración.

En la migración, los procesos de asimilación y de integración a otras culturas permean la identidad étnica, ya que cuando dos o más culturas se encuentran en una relación de desigualdad, necesitan hacerse un espacio dentro de la sociedad urbana que representa un grupo mayoritario. La resistencia que tengan como individuos y/o como grupo para enfrentar las presiones de la sociedad mayoritaria, determinará qué tanto conserven su identidad. En estos ámbitos las generaciones de indígenas que han migrado a la ciudad, concretamente retomando el caso de los mazahuas, han construido sus espacios propios de redes familiares en donde han conservado su identidad como grupo indígena minoritario.

Barth estudia esta relación interétnica y la permanencia de los rasgos de una cultura a lo que denomina como frontera étnica; ésta es conservada

por la persistencia en la diferenciación de dichos rasgos culturales y sus cambios dependerán de los factores históricos, económicos, sociales y políticos que enfrenta el grupo. Otros autores como Cohen, definen a esta relación intercultural como etnicidad, definiéndola como la forma de interacción entre grupos culturales que operan dentro de contextos sociales comunes.

De Vos, psicólogo social, dice que la etnicidad debe ser entendida como una respuesta a un cambio de situación social. De esta interrelación debe de determinarse una conciencia de permanencia que debe de ser constante para que un grupo persista. Así, los individuos de una cultura crean mecanismos de defensa en contra de aquellos aspectos que les son amenazantes para su integridad y su propia identidad, poniendo una barrera como forma de represión, a lo que De Vos llama una "permeabilidad selectiva". Muchas veces se muestra ante la resistencia de adoptar o utilizar elementos que vengan del otro, como el caso de algunas mujeres mazahuas que mencionan si rechazo a medicamentos o que prefieren la atención de su madre o parteras para dar a luz.

También describe una manipulación en esta identidad étnica frente a la cultura dominante, lo que no significa que cambie por completo o pierda su identidad, sino que la cambia dependiendo de las circunstancias que pueden ser recuperados en momentos en donde la situación no sea tan amenazante y menos presionante. De esta manera, en ocasiones ocultan su identidad indígena, su lengua, su vestido, etc. frente a la amenaza de un trato discriminante.

En otras ocasiones puede darse que, por presiones externas, los individuos abandonen características de su identidad étnica y adopten los ajenos; pero este proceso de cambio en la identidad es gradual debido a que es un proceso de aprendizaje que no se lleva a cabo aceleradamente.

1.5 Construcción de identidad como sujetos sociales.

¿Por qué nos interesa hablar de una identidad como sujetos sociales? Quizá es por el interés de ver a los actores y actrices sociales de esta investigación, en un proceso de construcción de alternativas para enfrentar su vida cotidiana. Es la búsqueda de respuesta a la interrogante de si las mujeres indígenas, y entre ellas las mujeres mazahuas migrantes, se perciben como parte de estos nuevos sujetos sociales que surgen en este ámbito nacional.

Según Zemelman, el sujeto social se debe concebir como producto de su historia y al mismo tiempo, como quien produce nuevas realidades, es decir "un sujeto producto y producente a la vez" el cual no está totalmente definido y es cambiante. Zemelman pone el acento en la capacidad potencializadora de los sujetos sociales, en cuanto son capaces de crear una relación dialéctica entre la memoria y la utopía, la cual puede llegar a la conformación de proyectos.

Para esto explica un proceso muy interesante del sistema en el que se constituye la subjetividad social, que tiene base en "el mundo de las necesidades". Éstas se originan por una parte de la memoria y por otra en su visión del futuro. De esta manera, en el momento en que se construye la relación dialéctica entre la memoria - la utopía, es el momento en que el sujeto a partir de lo que Fue - Es y Podría Ser, tiene la capacidad de reconocer opciones que son viables y crear proyectos: Memoria - Utopía - Proyectos.

La capacidad de reconocer opciones viables para resolver necesidades da direccionalidad a la potencialidad del sujeto que se transforma. Al hacer esas opciones prácticas es cuando una dirección realizada concretiza la capacidad producente del sujeto.

" La subjetividad es apropiación en función de un sentido que en tanto no se convierta en práctica sigue siendo direccionalidad. La práctica en cambio, es una dirección realizada."¹³

Este sujeto potencial se convierte en sujeto actuante en cuanto esas opciones se concretizan, también lo llama sujeto como poder. Sin embargo, no siempre es así, ya que puede ser que el sujeto esté influenciado por factores externos que imposibiliten la capacidad de reconocer su propia subjetividad, y realice interpretaciones según las subjetividades de otros que lo lleven a crear proyectos que le sean ajenos. A este sujeto, Zemelman lo llama sujeto movillizado o sujeto como proyecto.

"Si en la concreción de una alternativa particular hay factores externos que alteren su dinámica interna, es posible que se impongan determinadas interpretaciones de la realidad, que pueden moldear un deseo de futuro sobre lo que hay de potencial en el sujeto. La utopía se convierte entonces en meta externa al movimiento constitutivo de la subjetividad que responde a una ideología para trascender la realidad dada en vez de ser un mecanismo de reconocimiento de la potencialidad que se tiene en esa situación dada. Su transformación se hace con base en la construcción de un proyecto que es impuesto sin que medie el desenvolvimiento de su capacidad para reconocer opciones y de establecer su viabilidad."¹⁴

En la historia de las organizaciones indígenas y campesinas, se ha visto la intervención de externos que vuelcan sus necesidades e interpretaciones personales en los proyectos de estos grupos. Sólo algunas organizaciones han sobrevivido a éstos casos. Y como el caso de la cooperativa artesanal de las mujeres mazahuas, se evitó el desarrollo

¹³ Zemelman, Hugo (1996); Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento; El Colegio de México; Centro de Estudios Sociológicos; México, D.F.; p. 108.

¹⁴ Zemelman, Hugo, Op.Cit. p.107.

de la capacidad para que las mujeres como grupo crearan opciones viables y exitosas para su organización.

En este sentido, Zemelman es muy claro al momento de explicar de qué manera los sujetos se convierten en sujetos sociales potenciales y también actuantes siendo entonces constructores de nuevas realidades. Éstas se recrean en la medida en que los sujetos vayan interpretándose a sí mismos, desde su pasado en relación a su presente, reconociendo sus opciones a partir de su visión de futuro.

Zemelman entrelaza en las necesidades, las experiencias y las utopías del sujeto social, el mundo de necesidades cotidianas que enmarcan una dimensión microsocial e individual con las experiencias que retoma de su pasado, de su memoria en relación a sus vivencias en el presente que se potencializan en su visión de futuro.

En este sentido, no habría que hacer a un lado las experiencias de organizaciones mazahuas en donde las mujeres son dirigentes y líderes que tienen propuestas concretas a sus problemáticas: para la vivienda, el comercio ambulante, la defensa de sus derechos como mujeres y como indígenas, y en la creación de alianzas con otras organizaciones indígenas.

Francesco Alberoni¹⁵ habla del sujeto como sujeto histórico portador de proyecto y constructor de un estado naciente que supera el utilitarismo. Esto lo logra cuando se hace consciente de lo imaginario, lo ideológico, lo religioso, es decir, de la subjetividad social y la hace manipulable desde sí y no desde los intereses de quienes lo explotan. Este sujeto histórico retoma esta subjetividad para crear la solidaridad y nuevos proyectos que produzcan nuevos imaginarios que lleven a la construcción de un estado naciente cargado de nuevas potencialidades.

¹⁵ Alberoni, Francesco (1984); *Movimiento e Institución; Cultura y sociedad*, Edit. Madrid, España pp. 361-363. Alberoni sugiere sustituir el concepto de clase social por el de sujeto histórico para comprender los movimientos sociales del pasado y los actuales.

CAPÍTULO 2

Mazahuas a través de la historia

2.1 Mazahuas en la época prehispánica: cultura de culturas.

Existen diversas interpretaciones de la historia del origen de los mazahuas y se ha intentado reconstruirla por los documentos que se han encontrado de los primeros historiadores españoles o de escritos y códices náhuatl: de los estudios realizados por historiadores, antropólogos y etnólogos se ha determinado que la etnia mazahua es producto de la relación de dos antiguas etnias, la tolteca y la chichimeca. Además, se llevaron a cabo una serie de estudios arqueológicos en busca del origen de los mazahuas a través de los estudios de los vestigios de zonas arqueológicas y artesanías encontradas en la zona, tratando de determinar el tiempo de estas civilizaciones.

Los escritos de los primeros historiadores como Clavijero, afirman que los mazahuas ocupaban desde antes de la llegada de los españoles, el área que actualmente ocupan en el municipio de San Felipe del Progreso así como áreas colindantes a éste. Para el siglo XVI, dicha área se describía como las montañas y valles al occidente del Valle de México, al norte y oeste de los valles de Toluca y de Ixtlahuaca, así como parte de este último valle sobre la Sierra de San Andrés.

En las descripciones de las etnias indígenas por parte de los primeros historiadores españoles, existe una confusión entre ñahñús y mazahuas, ya que encontraron rasgos similares como los religiosos, económicos, la vestimenta y la zona geográfica en donde habitaban. Quizá también se deba a que ambas etnias coinciden históricamente y debido a que los mazahuas son resultado de mestizajes con gran influencia ñahñú.

Sobre los primeros pobladores de la región de los valles de Toluca y de México, se menciona a los ñahñús¹⁶ como quienes poblaron esa zona incluso antes que los toltecas. Se mencionan también a los chichimecas como los "naturales de esa región, pero que posiblemente por ser nómadas, vivir en cuevas y de la cacería, no fueron reconocidos como primeros pobladores"¹⁷. Esta interpretación pudiese ser dada por la influencia ñahñú de los chichimecas o porque para los nahuas, todo aquel que no hablara su idioma, lo nombraban "chichimeca", entre éstos, a los ñahñús.

Los ñahñús emigraron del oriente del país hacia los valles de Tula en el siglo VIII, así como al valle de México y Toluca. Llegaron a tener gran dominio en el Altiplano, pero lo perdieron a la llegada de los nahuas, quienes conformaron su gran Imperio Tolteca.

Sin embargo, la historia del origen de los mazahuas parece tener mayor relación con el fenómeno de mestizaje en el tiempo en que los toltecas fueron dominados por los chichimecas de Xólotl, por lo que se describen como un grupo tolteca chichimeca.

Los mazahuas retoman rasgos característicos de los toltecas y los chichimecas (de Xólotl) que se influyen entre sí, aunque éstos resulten opuestos. La descripción de cada uno de estos grupos, nos ilustra elementos que los distingue: por una parte, los toltecas de esta zona son migrantes que llegaron a poblar la zona, en tiempos del Imperio Tolteca,

¹⁶ Otomí es otra forma de designar a los ñahñús. El vocablo "Otomí" según lo menciona Sahagún se utilizaba para nombrar a los guerreros de la Triple Alianza (México, Texcoco y Tacuba), pues se le daba como título de "otomí" a aquél que se distinguía por capturar a prisioneros de guerra. Sin embargo, según los escritos de Sahagún, también como despectivo como torpe o inhábil. (Ver Chávez Ruiz, Gláfira (1981) *Acerca de los mazahuas del Edo. de México*, INAH ; México, p. 21)

¹⁷ Ver la versión tomada del Códice Ramírez en Gutiérrez y Vera, Silvia (1978); *Patrón de asentamiento en el valle de Ixtlahuaca: los mazahuas antes de la conquista europea*, Tesis de maestra en Arqueología ENAH; México 1978; p. 24

con origen y lengua nahua. Los chichimecas de Xólotl que llegaron posteriormente a dominarlos, son de origen pame-otomí con lengua otomiana.

Los Toltecas se caracterizaban por ser una gran civilización sedentaria que practicaba la agricultura, encontrase con los chichimecas a los que los españoles y los mismos nahuatlacos reconocían como salvajes que vivían en las montañas semidesnudos cazando animales. Los chichimecas eran grandes guerreros con estrategias bélicas muy hábiles que hicieron su conquista muy difícil. Los nahuatlacos utilizaron incluso el nombre de chichimeca para nombrar a todo aquel que no hablara nahua, entre éstos a los ñahñús. Es por esto que existe confusión en los orígenes de los mazahuas, pues existen varias interpretaciones sobre la historia.

La historia que se retoma para ilustrar el origen de los mazahuas comienza con la llegada de los toltecas (tultecas) que migraron hacia lo que actualmente es la zona del norte del valle de Toluca, en el municipio de San Felipe del Progreso, en el tiempo del gran Imperio Tolteca. Alva Ixtlixóchitl describe a los toltecas como los segundos pobladores después de los Gigantes.

Los tultecas salieron en el año 900 d. C. (ó 386 D.C.) de la ciudad de Huey Xalac¹⁸, cabecera del Imperio Tolteca, debido a conflictos entre los habitantes de aquella ciudad. Siete hombres de linaje fueron desterrados junto con toda aquella gente que les seguía. Estos siete caudillos

¹⁸ La fecha exacta es confusa, para Alva Ixtlixóchitl la describe en el año 386 D.C., aunque en los relatos hechos por Jiménez Moreno *et. al.* a cerca de las conquistas hechas por este grupo de toltecas chichimecas, a los que describe como un grupo nahua, las ubica en el año de 900 D. C. Un mito mexicana dice: "como un pedernal que cayó del cielo y se fragmentó en 400, o sea, "innumerables" pedazos, que se convirtieron en otros tantos 'chichimecas'. Este grupo nahua acaudillado por Mixcoatl, llegó a Acolman y Teotihuacan y realizaron numerosas conquistas en todas direcciones (entre estas la de las 'Siete Cuevas' (Chicomóztoc) entre Tula y Jilotepec). Estos tolteca-chicimecas fueron los que constituyeron posteriormente el imperio tolteca, de raíces nahua-otomianas.

Chalcatzon, Ácatl, Ehécatl, Coahuatzon, Mazacohuatl, Olxiuhcohuatl, Tlalpahuitz y Huitz se trasladaron del norte de Jalisco y sur de Zacatecas hacia el centro, descubriendo nuevos territorios en donde edificaron pueblos y sembraron tierras, dejando alguna gente que fundaría ciudades con nombre de sus caudillos.

Las descripciones de Jiménez Moreno *et al* sobre las conquistas hechas por los tultecas se relacionan con la caída de las culturas clásicas en el año 800 d. C., caracterizando la migración de estos pueblos del norte hacia el valle de México, y fundando su capital en el Cerro de la Estrella.

Mazacohuatl (del náhuatl *mazatl*: venado y *cohuatl*: serpiente) se encuentra como el caudillo del grupo que fundó los poblados de la actual zona mazahua, descrito por Chavero como Mazatzin o por Sahagún como Mazatl Tecutli que significa Señor Venado. Es por esto que se nombra a la región Mazahuacan, lugar donde habitan 'los del venado'.

Durante el reinado de Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl se cambió la capital, primero a Tulancingo y posteriormente a Tula a donde siguió poblándose con otros grupos étnicos, y en el siglo X alcanzó su mayor resplandor. Pero en el momento de tratar de imponer el culto al dios Quetzalcóatl, y la prohibición de los sacrificios humanos para el culto a Texcatlipoca, llevaron a Topiltzin Quetzalcóatl al exilio en el 987 d. C. (año 1 Caña), y con él a la decadencia del Imperio Tolteca en el 1156 D.C. (término del año 1 Pedernal), lo que dio lugar a la entrada de otros grupos al Valle de México como los chichimecas de Xólotl, del grupo pame que merodeaban al norte de este valle.

Los chichimecas de Xólotl, llamados así por su caudillo Xólotl, fundaron la ciudad de Xoloc y posteriormente la de Tenayuca. Ahí Xólotl ordenó

realizar y recorrido para el reconocimiento de todo el territorio y construir nuevas ciudades. Según la descripción de Alva Ixtlixóchitl¹⁹:

*"Acordó tomar posesión de toda la tierra de una mar á otra, y para esto juntó a los seis Señores sus vasallos Acotomatl, Quahuatlalpal, Coxcaquauh, Miliztacc, Tecpan, Ixtaquauhtlila y su hijo Nopaltzin. (...) se fue derecho a un monte que se dice Xoxotl, que cae hacia el Poniente de aquella ciudad muy alto, se subió sobre él, y fue la primera parte que hizo las diligencias que ellos usaban, tirando un Señor Chichimeca cuatro flechas con todas sus fuerzas por las cuatro partes del mundo. Occidente, Oriente, Norte y Sur; y después atando el esparto por las puntas y haciendo fuego, y otros ritos y ceremonias de posesión que ellos usaban, se bajó del cerro, que es en el pueblo de Xocotitlan."*²⁰

La región de Mazahuacan cuyo nombre significa en náhuatl "donde están los del venado, fue un nombre respetado por los chichimecas pues aunque dada a los señores Izcacuauhotli y Tecpa, éstos no impusieron su nombre a los toltecas que ya vivían ahí.

"Xólotl mandó repartir toda la tierra que estaba dentro de esta primera demarcación a todos sus vasallos, dándole a cada noble la gente que le cupo y un pueblo para que fundase con ellos... poniendo a cada pueblo el nombre del noble que la poblaba, y en los lugares señalados de los Tultecas, como eran las ciudades, no quitándoles el nombre"

¹⁹ Citada en Ruiz Chávez, Gláfira (1981); Acerca de los Mazahuas del Edo. de México; pp.25-26.

²⁰ Xocotitlán que hoy lleva el nombre de Jocotitlán, se considera como cabecera de la región de Mazahuacán, pues en el código de Xolotl se ubica al pie del cerro Xócotl el pueblo de dicho nombre (Xocotitlán) donde tomó posesión de su reinado el caudillo chichimeca Xolotl.

Los chichimecas no dominaron aniquilando a la cultura de los toltecas, por lo contrario, tenían un gran respeto por esta cultura y decidieron incorporarla a la suya para enriquecerla y mejorar sus habilidades, pues los toltecas poseían grandes conocimientos. Entre las prácticas toltecas destacaba la agricultura que fue retomada por los chichimecas que se habían caracterizado por ser principalmente cazadores nómadas que se trasladaban de un lugar a otro luciendo vestimenta de pieles, la cual perduró hasta tiempos de la colonia.

Por lo mismo se procura el mestizaje entre ambas culturas, dando lugar a un grupo Tolteca-chichimeca. Los chichimecas superaban en número a los toltecas quienes fueron incorporados lingüísticamente al otomiano de los chichimecas dando origen a la lengua mazahua, no nahua sino mayormente otomiana.

Sin embargo, los mazahuas se identificaban más como chichimecas, ya que como se mencionaba, éstos superaban en número a los toltecas e impusieron sus dinastías a los toltecas. Los mazahuas son pues, resultado de una transculturación, pero que desde entonces se identifican como tales, con lengua, vestido y costumbres propias; se definen como mazahuas.

Es por la raíz común con los ñahñús con los que fácilmente existe la confusión con los mazahuas, aunque estas culturas sean distintas entre sí. Así también se encuentra desde sus orígenes, una alianza entre sí para enfrentar enemigos comunes, en un frente conformado por varias etnias de la región. Los ñahñús sin embargo, fueron los más poderosos por un tiempo, manteniendo el control sobre sus vecinos.

Durante el reinado de Xólotl, se conformaron 3 señoríos, ya que éste ofreció a 3 príncipes del linaje de Citin, que venían de Teacoahuacan

(cerca de Amaquemecan²¹) que reinaran en sus tierras y les ofreció a sus 2 hijas y una doncella para que conformaran sus señorías. Uno de ellos Chiconcuahtli, se unió con la princesa menor Cihuaxóchitl conformando el señorío de Xoltocan de donde pertenecieron los mazahuas.

Los mazahuas fueron sujetos al vasallaje tras la derrota del reino de Xoltocan por los de Atzapotzalco en el año de 1400 d. C., bajo el reinado de Tezozomoc. Fueron desde entonces confinados al noroeste del valle de Toluca, donde hasta hoy se define y se encuentra la zona habitada por ellos.

Posteriormente, pasan a ser parte del vasallaje de Tenochtitlán, al ser derrotados por los mexicas en el reinado del hijo de Tezozomoc. Al gobernar Axayácatl (VI Gobernante de los mexicas) pasan a ser incorporados al dominio azteca y formar parte de la Triple Alianza (en el reino de Tlacopan, junto con los antiguos señores de Atzapotzalco); el señoría de Tenayuca, capital Xaltocan y la provincia de Mazahuacan (principales localidades: Temascalcingo, Atlacomulco, Chiapan, Xiquipilco, Xocotitlán, Malacatepec e Ixtlahuaca)

El imperio mexica era un mosaico de ciudades autónomas política y administrativamente, pues seguían conservando su propia organización y costumbres, sin embargo los mazahuas, como otras etnias sometidas, tenían que pagar tributos.

Al desplomarse el Imperio Azteca quedaron sometidos a la corona española. La historia de los mazahuas se caracteriza por estar sujeta desde un principio a dominios y avasallajes, pero siempre identificándose como mazahuas.

²¹ Esta región era otra región que los chichimecas admiraban por sus conocimientos pues la consideraban una de las poblaciones más culta y civilizada, después de los toltecas.

2.2 Mazahuas en la Colonia Española: adaptación a una nueva organización social y económica.

Después de la caída de la gran Tenochtitlán el 13 de agosto de 1521, comenzó la avasallante conquista del territorio de México para consolidar la Nueva España, el nuevo mundo a manos de los españoles con Hernán Cortes a la cabeza, quien fue el primer gobernador hasta 1526. Su gubernatura personal fue sustituida por los gobiernos de los Oficiales Reales que no resultaron del todo satisfactorios. Debido a esto, por decreto Real el 1º de enero de 1529, comenzó el gobierno de Audiencias para la Nueva España que no trajo beneficios para los indígenas dominados, hasta la segunda Audiencia presidida por el Obispo de Santo Domingo, Don Sebastián Ramírez de Fuenleal.

Poco después, el 17 de abril de 1535, el Rey Carlos V decidió realizar un cambio en el sistema de gobierno creando el virreinato que tuvo su duración a lo largo de toda la época colonial. En el virreinato se dividió el territorio en 10 secciones con 242 partidos o alcaldías mayores. El virrey, representante de la Corona en la Nueva España, al igual que los encargados de las alcaldías o corregidores nombrados por el rey o el virrey, eran siempre españoles de la península. De estas alcaldías mayores dependían las alcaldías menores que eran los ayuntamientos o cabildos en donde podían ser presididas por los caciques o nobles de la región, por lo que era común encontrar a indígenas que en alianza o favorecidos por los españoles, fungían como autoridades, y su título era hereditario.

Esta forma de gobierno que se instauró por la orden real en la tercera década del siglo XVI, constituyó las Repúblicas de Indios, en donde se consideraba la posibilidad de que los indios pudiesen tener autoridades indias, y en donde se escogían aquellos indígenas que demostraran especiales habilidades para poder cumplir estas funciones. Por lo mismo,

se encuentran algunos casos en donde esto es favorable y las autoridades indígenas buscaban proteger sus tierras comunales y sus costumbres; sin embargo, paradójicamente, se encuentran caciques indígenas que por temores o por ganancias personales daban lugar a los abusos de sus propias regiones. Durante el siglo XVI, estas autoridades y caciques indígenas estuvieron bajo el mando del ayuntamiento y después del encomendero, sin embargo, la nobleza indígena fue eximida de la encomienda. Esta forma de gobierno permitió a las comunidades tener cierta autonomía y la posibilidad para algunas regiones de que siguieran con las prácticas y costumbres tradicionales.

Sin embargo, con el régimen de las encomiendas, los indígenas estaban sujetos a trabajos y tributos que tenían que pagar a los españoles a cambio de que éstos les otorgaran la tutela y protección, pues la encomienda significaba la labor de evangelización de los españoles a cambio del trabajo indígena, que rápidamente se convirtió en la explotación de éstos. El régimen de encomienda se suspende en 1570 para ser sustituido por el de repartimiento, en donde dependiendo de la mano de obra requerida, se distribuía a la población por un determinado tiempo y a cambio de un jornal.

En este sistema de tributos los mismos indígenas fueron utilizados como cobradores, lo que provocaba pleitos entre ellos. Aparte del trabajo físico y del tributo, se les hacía dar una contribución semanal para el pago de maestros (aunque no tuviesen hijos), así como dar prestaciones a la colonia con el diezmo y las primicias y dar servicios a la Iglesia para la construcción de los templos.

En el siglo XVIII, con el régimen borbónico, se introducen grandes cambios de la forma de gobierno en la Nueva España, el Despotismo Ilustrado tiene gran influencia en todo el mundo colonial cuyo territorio fue estudiado y reestructurado de acuerdo a los recursos explotados para

la colonia. Por lo mismo, se reorganiza el territorio; de ser parroquias pasan a ser cuarteles bajo las alcaldías que administraba los servicios y tenía el control de la población que es reacomodada en las nuevas Ordenanzas de Intendencia creando 12 Intendencias y 3 provincias.

Los mazahuas en el inicio de la época colonial en 1521, formaron parte del territorio dominado por Hernán Cortés, pero al reorganizarse en Reinados y Provincias éstos pasaron a formar parte del Reino de México que se dividía en 5 provincias mayores: La Provincia de México, Puebla, Tlaxcala, Antequera (Oaxaca) y Valladolid. El territorio mazahua que se localizaba en la Provincia de México, comprendía la zona entre Tlacopan, Michoacán Tollocan (Toluca) y Jiquipilco, teniendo por vecinos a los mexicas al oriente (Tlacopan), a los purépechas al poniente (Michoacán), matlazincas al sur (Tollocan-Toluca) y los ñahñús al norte (Jiquipilco). Posteriormente, fueron siendo arrinconados hacia el valle de Ixtlahuaca, más cerca de Michoacán, ya que esta fue una de las alcaldías mayores.

Gonzalo de Sandoval instaura el nuevo régimen de la colonia en la zona por lo que dicho territorio pasó a ser parte de la encomienda, junto con Atlacomulco, Almoloya de Juárez y Jocotitlán.

Al principio, las alcaldías de Ixtlahuaca y Metepec quedaron sujetas a caciques y principales de Toluca, posteriormente les otorgaron sus propias autoridades. Entre los mazahuas, los caciques indígenas más sobresalientes recaen en las familias Ruiz López o López Tapia, quienes estuvieron en pugna por el poder y el control de la región de San Felipe del Progreso en el siglo XVIII. En 1716, fue elegido como primer gobernador indígena de San Felipe a Antonio Ruiz López, cuya familia siguió gobernando en la zona hasta 1726, cuando los López Tapia pelean por el poder hasta 1778. Así también se habla de la historia de cacicazgos indígenas en la zona, que más que favorecer, dieron lugar a arbitrariedades y abusos entre los mismos indígenas.

Los franciscanos tuvieron primeramente bajo su encargo la mayor parte de la región, posteriormente fueron llegando los jesuitas en Almoloya de Juárez, y los dominicos en la zona de El Oro.

La zona mazahua fue centro de atención para los españoles por ser un territorio de grandes riquezas naturales, entre las que se encontraban zonas mineras pasando a ser parte de uno de los mayores distritos mineros de la Nueva España que abarcaba desde Taxco hasta Tlalpujahua. En la zona mazahua, las principales minas se encontraban en Ananagueo, Tlalpujahua y El Oro. También era una región de bellos bosques y grandes valles, que los españoles codiciaban por ser propios para la agricultura y la ganadería, actividades distinguidas en los valles de Ixtlahuaca y Temascalcingo.

La población fue distribuida de acuerdo a los asentamientos de los españoles, que por una parte respetaron algunos de los antiguos pueblos indígenas que favorecían para su organización y la explotación de los recursos, pero también fueron reubicando a la población indígena y formaron nuevas poblaciones o *congregaciones*. Así, los indígenas pasaron a formar parte de la nueva organización de los españoles de acuerdo a las necesidades de éstos aún en sus antiguos pueblos, siendo aglutinados en los barrios indígenas. Incluso se formaron poblaciones con fines militares para la protección de los poblados y caminos en defensa de los 'indios bárbaros'.

Las grandes haciendas de esta región se caracterizaban por su vasta producción agrícola-ganadera, minera y artesanal, sobre todo en el trabajo de obraje y explotación de la lana y la explotación del maguey pulquero del cual se obtenía esta bebida tan característica de la región desde épocas prehispánicas, así como la fibra del ixtle. Los indígenas mazahuas eran considerados por los españoles como "una buena mano

de obra" para estas producciones ya que sus características étnicas concordaban con dichas labores pues al tener habilidades para la cacería y la agricultura, se les consideraba astutos para la cría de ganado y el obraje de la lana, así como las habilidades del campo; además de que soportaban el clima frío y lluvioso y estaban acostumbrados al ayuno o a comer poco. Claro está que al igual que otros pueblos indígenas, los mazahuas, al ser sometidos a tales condiciones de explotación, cambio de su territorio y a otro régimen de organización económica y social, disminuyeron alarmantemente. Para el siglo XVIII se registra en la zona de Ixtlahuaca un descenso de la población mazahua a menos de la mitad de la que existía en el momento de la conquista española.

Aunque en las haciendas se comenzó a contratar a los indígenas como jornaleros o peones a partir del siglo XVI, con el paso del tiempo y la extensión de las propiedades españolas, las haciendas contrataban jornaleros libres (tlaquehuales del náhuatl *tlaquehualtia ninote* que significa alquilarse) para el trabajo agropecuario y minero, así como trabajadores libres asalariados para el servicio doméstico que venían de las poblaciones cercanas a la hacienda.

Posteriormente, los hacendados rentaban la tierra a sus peones jornaleros, para que ellos las trabajaran; les proporcionaban anticipadamente los recursos económicos y lo necesario para la producción con el fin de mantenerlos bajo su control pues con esto muchos indígenas se veían obligados a seguir trabajando para el hacendado a quien debían de pagarle, permaneciendo endeudados por generaciones, ya que el jornal pagado era insignificante. De esta manera, la hacienda pasó a sustituir el régimen de encomienda e instaurando una nueva relación económica en la colonia, la utilización del pago monetario, la creación de mercados locales y sobre todo una mayor

incorporación y utilización del trabajo de los indígenas a la economía española.

Los mazahuas eran sometidos a dichas actividades, por lo que se vieron obligados a adecuarse a las circunstancias de la Colonia, en los trabajos de las minas en donde también se recurrió a la mano de obra negra quienes eran destinados a los trabajos más riesgosos ya que se consideraban como esclavos (es decir como objetos y no como humanos). Aunque posteriormente se tratara de suspender legalmente esta actividad para los indígenas ya que muchos morían en estas labores, en la práctica eran sometidos al trabajo minero, como el caso de los mazahuas de Acámbaro, Jilotepec, Jocotitlán, Altacomulco e Ixtlahuaca que se solicitaron como 'reserva' para la explotación de las minas de Siñú en 1597, o también el caso de los mazahuas de Ixtlahuaca que en 1633 fueron asignados a las minas de Temascaltepec. En 1689, los mazahuas de San Felipe se rebelan contra las condiciones de ese trabajo en contra de los mineros de Real de Minas de Temascaltepec, y vuelven a imponerse en 1704, logrando suspender las órdenes que los sometían a tal labor. Sin embargo, se siguió observando que en algunas regiones los indígenas mazahuas preferían el trabajo minero, muy probablemente debido a que éste llegó a ser una de las labores relativamente mejor pagadas o simplemente por asegurarse un pago estable, aunque las condiciones fuesen de extremo peligro para ellos.

Así también los mazahuas eran sometidos al trabajo de obraje, ya que poseían conocimientos tradicionales desde la época prehispánica, por lo que sabían el trabajo de cardado e hilado del algodón, del pelo de conejo y otros animales, además de conocer sobre el teñido de las fibras, logrando incorporar fácilmente las técnicas que los españoles les enseñaban. Sin embargo, el obraje por lo que se conoce de otras regiones, se consideraba una labor mayormente deshumanizada que el

minero, pues se describe como una labor impuesta como castigo a delincuentes, para esclavos negros o para aquellos indígenas rebeldes. Las condiciones de trabajo eran totalmente insalubres, los trabajadores eran recluidos en cuartos oscuros y sujetos a constantes maltratos. Una de las haciendas en la región de Ixtlahuaca que destaca por su producción textil era la Hacienda del Obraje de Tepetitlán en 1595, en la región de San Felipe del Progreso, y que por supuesto no sería la única de esta región, ya que el trabajo del obraje y la producción de lana siguen siendo hasta la actualidad una de las principales artesanías de los poblados mazahuas.

De las poblaciones indígenas que fueron respetadas por los españoles fue Ixtlahuaca, la cual fue constituida como una de las principales alcaldías mayores. Otras poblaciones fueron constituidas, como la de San Felipe (actualmente San Felipe del Progreso) en 1536 con las tierras otorgadas a Don Juan de Cuevas el 26 de octubre de ese año.

El municipio de San Felipe del Progreso tuvo su origen en un paraje llamado 'Los Acipreces', entre el pueblo de Ixtlahuaca y Taximaroa. Su extensión comprendía una legua²² que el virrey don Antonio de Mendoza le dio en posesión a don Juan de Cuevas el 9 de abril de 1541. Era una tierra con bellos paisajes en donde cruzaba un arroyo junto al Camino Real que iba de Michoacán a México, al borde de un bosque espeso y una loma con árboles frondosos que sirvió como mojenera para delimitar aquel territorio.

Así pues, Don Juan de Cuevas se fue haciendo de más propiedades en compra de más tierras a otros viejos conquistadores (como Don Juan Dávila) y muy probablemente, mediante el despojo de tierras a indígenas y otros españoles menos poderosos. A su muerte, parte de su territorio

²² Una legua = 5 572.7 m. (Diccionario Santillana de la Lengua Española; 1991)

se desmembró, sin embargo, otras tantas posesiones quedaron en manos de sus herederos quienes lo nombraron 'Mayorazgo de Cuevas', en donde se construyó la Hacienda de Ocotepeque, que hoy se conoce como Hacienda de Mayorazgo.

Pronto se necesitó de la mano de obra para este gran latifundio y otras fincas aledañas, pues había que cubrir las tareas agropecuarias, las domésticas y las artesanales. Para la mano de obra no especializada trajeron a los indígenas de las comunidades cercanas: Atlacomulco, Jocotitlán, de Iztlahuaca y Jiquipilco. Para la mano de obra especializada, como lo era la artesanal y la administrativa, mandaron llamar a españoles, que fundaron San Felipe lindante al Camino Real de Michoacán a México. Otros europeos que realizaban algunas actividades auxiliares como comerciantes, maestros, mesoneros, etc. también se fueron a vivir a este poblado.

Los indígenas fueron ubicados en localidades cercanas a los pueblos que ya existían y en otros nuevos que se crearon en ese entonces. Así se congregaron los indígenas en 12 pueblos alrededor de San Felipe, y se les otorgaron 600 varas de tierra a cada uno de los poblados (502.80 mts.), además de una legua de tierra aparte para uso comunal, para obtener de ahí su leña, agua y para el pastoreo de los pocos animales que tuvieran. Es así como nace lo que hoy se conoce como el municipio de San Felipe del Progreso.

San Antonio Pueblo Nuevo fue una población que se creó durante la colonia no como una congregación sino de manera especial se constituyó por petición de los mismos indígenas mazahuas que trabajaban en la Hacienda de San Nicolás del Monte. El 25 de abril de 1682, un pequeño grupo de 4 hombres y 1 mujer mazahuas se acercaron al cura de Ixtlahuaca para solicitarle ayuda, pues querían fundar un pequeño

pueblo en la loma y cañadas que estaban adelante de la Hacienda de San Nicolás del Monte, en donde ellos vivían.

El cura hizo un escrito para la familia Garduño, dueños de aquella tierra quienes concedieron el permiso. Así, el 28 de mayo de aquel año, se realizó una gran celebración, en donde se ofició una misa y la gran inauguración de aquel pequeño pueblo. Juntos el cura, la familia Garduño y los mazahuas recorrieron la loma para colocar las mojoneras que delimitaron al Pueblo Nuevo de San Antonio de Padua (como fue nombrada su parroquia), hoy mejor conocido como San Antonio Pueblo Nuevo.

Aunque los mazahuas eran más que los españoles, la población sólo creció entre 1790 a 1873 en un 0.14%²³ ya que muchos morían por el trabajo extenuante en las minas y las enfermedades, muchos otros migraban en busca de mejores condiciones de vida. Desde entonces la migración fue una estrategia para su sobrevivencia.

²³ Ver Ruiz Chávez, Gráfica (1981) Acerca de los mazahuas del Edo. de México. Vol II; Toluca; Gob. del Estado de México.

2.3 Mazahuas en el México Independiente.

Aunque en general se conoce poco de la participación de los mazahuas en el movimiento de independencia debido a que en los documentos existentes no se hacen referencias específicas sobre los grupos étnicos que se integraban a la lucha, sino que se describen como indios en general, se cree que los mazahuas se unieron a las distintas batallas junto con otros grupos indígenas que se incorporaban en la lucha. Sin embargo, las demandas indígenas no se hicieron escuchar debido a la pugna entre criollos liberales y conservadores, en donde la mayor preocupación se centró en la creación de una nación mestiza.

El indígena sólo fue retomado como la imagen de un pasado glorioso que con aires melancólicos por los tiempos prehispánicos y por la necesidad de los criollos de realzar su antepasado argumentaron la maravilla de una raza mestiza con raíces culturales ancestrales que no necesitaba depender de las culturas europeas. Sólo que, había que "mejorar la raza", hacer que el indio dejase de serlo para salir de su atraso y "mestizarse" buscando una cultura en común para todos los mexicanos.

El esfuerzo por hacer de México una nación, dirigió la educación a la construcción de una cultura mestiza con símbolos y lenguaje en común.

En la Constitución de 1824 desapareció el Juzgado General de Indios quedando la población indígena supeditada al Ayuntamiento y retomó las ideas liberales para la legislación de todo el país en donde todos los ciudadanos mexicanos adquirieron los mismos derechos y obligaciones por igual, incluyendo a los indígenas sin diferencia étnica (sin tomar en cuenta diferencia de lengua, costumbres ni tradiciones). Hasta 1849, los pueblos indígenas que quedaron inmersos en organización territorial de la ciudad de México, perdieron su propia forma organizativa y por lo tanto, su personalidad jurídica como pueblos autónomos.

Esta situación se extiende hasta el gobierno de Juárez a fines del siglo XIX, en la época de la Reforma que empezó con la Ley de Lerdo de Tejada, la cual limitó la posesión y administración de tierras.

Las grandes haciendas seguían produciendo granos básicos como el maíz y frijol, incluso haba, y algunos cereales como avena y cebada. Algunas haciendas habían desarrollado la ganadería, como la Hacienda de Boximó; incluso algunas llegaron a funcionar como pequeñas empresas en donde la producción se exportaba. En el caso de la región mazahua, específicamente en San Felipe del Progreso, la producción de la raíz del zacatón fue muy importante. En la Hacienda del Progreso en este municipio se llegó a exportar zacatón a Estados Unidos y Europa.

La hacienda no murió con la lucha de Independencia, por lo contrario, siguió rigiendo la organización social y económica de la región de San Felipe del Progreso hasta el siglo XIX.

La división del trabajo dentro de las haciendas para este tiempo seguía siendo jerárquica ocupando mejores lugares los mestizos, como capitanes y capataces.

Los indígenas trabajaban todo el día como peones acasillados (con salario de \$1.00 al día o pago con 12 cuartillos de maíz); otros que poseían tierra trabajaban como peones del día y no se les pagaba con productos, pero eran los únicos que aunque trabajaran para una hacienda, podían pedir empleo en otra complementando su salario. Había también talladores que lavaban y acomodaban el maíz, también eran indígenas pero tenían mejor salario pues ganaban hasta \$3.50 al día.

En general, el trabajo en las haciendas para los indígenas era exhaustivo y en condiciones desfavorables ya que por lo general no recibían buenos tratos y el endeudamiento con los patrones en la tienda de raya seguía siendo común.

Los peones no acasillados que poseían tierra tenían la posibilidad de trabajos alternativos además de la agricultura en las haciendas. Su producción de maíz era pobre y sin muchos recursos por lo que compraban el grano en Ixtlahuaca en donde se vendía lo que se producía en las grandes haciendas (como la de Atacomulco y Acambay). Estos jornaleros alternaban el trabajo de peones con el de las minas, o con el pequeño comercio en los mercados de la región.

El comercio en pequeña escala era una actividad muy común entre los mazahuas; incluso hay documentos de finales de siglo que relatan como eran los mercados regionales en donde se trasladaban a los centros comerciales a vender sus productos y la costumbre de viajar a las grandes ciudades como Toluca o México a vender fruta, carbón o aves de corral y silvestres.

Llegada la Revolución, los indígenas en muchas regiones del país fueron sorprendidos por la guerra sin comprender del todo la complicación de la situación nacional; algunos indígenas se incorporaban a los diferentes ejércitos con los que se sintieran identificados; en la región mazahua específicamente en Ixtlahuaca algunos indígenas se integraron con los zapatistas mientras que otros se incorporaron a las fuerzas del ejército federal, dando lugar a conflictos armados entre éstos.

En San Felipe del Progreso, los indígenas en general no participaron en la lucha armada, aunque por la zona se veía pasar a los diferentes ejércitos revolucionarios que saqueaban las cosechas y se robaban a las mujeres. La población optaba por emigrar, los mestizos a las urbes, la ciudad de Toluca o México, y los indígenas mazahuas al monte.

En los años de la lucha revolucionaria entre 1915 a 1920, se registró en la zona un gran descenso en la población, no sólo por la migración, sino

también por las epidemias (principalmente de gripe) y por un terremoto que sacudió a la región en este tiempo.

Los centros mineros decayeron entre 1910 y 1927; una razón más para la migración hacia las ciudades en busca de trabajo para complementar el ingreso de las familias ya que el trabajo minero había sido una alternativa para mejorar su situación económica. A pesar de tener un alto riesgo, el ingreso calculado en esta labor era de \$1.50 al día, lo que superaba el salario de los jornaleros agrícolas a quienes les pagaban \$1.00 diarios.

2.4 El siglo XX: los mazahuas y la migración.

Después de la Revolución, las condiciones económicas cambiaron drásticamente para los indígenas mazahuas, ya que además de la falta del trabajo minero y la migración, el pequeño comercio tan común en la región se alteró y los mercados regionales cambiaron su dinámica.

La organización política cambió de gobiernos distritales a gobiernos municipales. San Felipe del Progreso ya no dependía de Ixtlahuaca, pasando a ser un municipio libre. Las cabeceras de los municipios eran centros más urbanizados que concentraron el comercio. Las viudas de la Revolución migraron a estas entidades como trabajadoras domésticas, dependientes en tiendas o vendedoras en los mercados; ya para la década de los cuarenta se registraba un mayor número de mujeres en las cabeceras.

Para estos años post-revolucionarios hay un ascenso de población en las cabeceras y un descenso en las otras comunidades; por ejemplo, Ixtlahuaca percibió a muchos migrantes que habían huido por la Revolución. Muchos jóvenes migraron a las ciudades de Toluca y México principalmente de manera temporal. El comercio ambulante se convirtió en una alternativa para trabajar, y por la cercanía, muchos iban y venían al mercado de La Merced o en las calles para vender su fruta o artesanía.

El reparto agrario en 1929 marcó en gran medida las condiciones de vida de los mazahuas, así como la de todo el país. El desmantelamiento de las haciendas y la instauración de nuevas formas de tenencia de la tierra, implicó no sólo el hacer realidad la demanda revolucionaria sobre la tierra para los campesinos, sino el comienzo de una nueva etapa de lucha: la readaptación y reorganización social, además de todas las dificultades para el cumplimiento del reparto en las diferentes regiones.

En esta zona de la región mazahua, se repartieron las tierras de las grandes haciendas como Mostejé, Nijimi, Boximó, Sila y Herejé a los campesinos mazahuas, fundándose nuevos pueblos. En San Felipe del Progreso les fueron otorgadas tierras a los mazahuas de San Antonio Pueblo Nuevo con títulos de ejidatarios a 451 hombres. Algunas tierras conservaron su organización comunal. En Pueblo Nuevo cualquiera podía ir a pastorear sus animales y pescar truchas en el río, así como explotar la raíz del zacatón para comercializar con ella y obtener la comunidad más recursos económicos.

En varias comunidades ocurrieron conflictos armados entre ex-hacendados y los ejidatarios por el reparto de tierras quienes buscaron nuevas formas de control en la zona, aliándose con las autoridades locales y reprimiendo a la población. Así también los conflictos internos entre familias dieron lugar a migraciones masivas de quienes perdían la batalla; las viudas junto con sus hijos, tuvieron que migrar a la Ciudad de México. Este es el caso de Dotejlaré en donde se registraron varias luchas violentas en 1937 hasta 1952, en donde 25 familias tuvieron que emigrar a la ciudad.

Otro caso es el de San Antonio Pueblo Nuevo en donde no todos querían la tierra para uso común; Eulalio Gutiérrez que junto con otras familias que le apoyaban, creían que parcelar esa tierra permitiría trabajarla y no sería acaparada por algunos cuantos. Sin embargo, existía otro grupo encabezado por don Anastasio Pineda, que no dejaba fraccionar la tierra, pues para ellos mantenerla en comunidad, haría que ésta se protegiera más y así produciría más para todos. Los pleitos entre las familias de San Antonio Pueblo Nuevo no se hicieron esperar, cerca de 100 personas fueron muertas en el conflicto, incluso el ejército de Toluca intervino. El pleito terminó con la expulsión de las familias que apoyaban a Eulalio Gutiérrez; a las viudas de los muertos se les arrebataron las tierras

argumentando que ni ellas, ni sus hijos podían trabajarlas y se les desterró de su comunidad.

Estas mujeres con sus hijos salieron de San Antonio Pueblo Nuevo hacia la Ciudad de México en busca de un sitio donde vivir y trabajar, era el año de 1949. Muchas personas que migraban se instalaron en vecindades en la zona céntrica de la ciudad, en donde hasta hoy acogen a los parientes y amigos que llegan a la ciudad para vender formando redes migratorias que asegura su estancia ante las difíciles condiciones urbanas.

En 1952 se consolidó el poder de un cacique en esta región tras fuertes conflictos, provocando el éxodo de las 25 familias del bando opositor que emigraron también a la Ciudad de México. Dominó gran parte de la región de San Felipe del Progreso durante los 50's y 60's aproximadamente con un tinte represor y militar, obligando a los pobladores de la región a seguir las reglas.

La migración en la década de los treinta era de manera temporal, como es común, se alternaba con el ciclo agrícola. El acelerado ritmo de la modernización se hacía presente en México; la industrialización reclamaba mano de obra y el afán de urbanización llevó a los países latinoamericanos a desarrollar programas a favor del crecimiento de grandes ciudades provocando fuertes migraciones del campo a las urbes a partir de la década de los cuarenta. El Programa Bracero fomentado por el gobierno mexicano junto con el gobierno norteamericano para facilitar la mano de obra a la industria de Estados Unidos, promovió de sobremanera la migración al exterior cambiando el patrón migratorio, ya no sólo se trasladaban a las ciudades cercanas en busca de trabajo, sino la migración se extendió al país vecino trayendo consigo consecuencias en la transculturación de nuevos patrones culturales, además de las

dificultades y discriminaciones a la población latinoamericana que a través del tiempo se agudizaron cada vez más.

En la década de los cuarenta, algunos decidieron migrar a la frontera norte vendiendo su mano de obra a las industrias norteamericanas o como vendedores ambulantes en las ciudades de la frontera, como Ciudad Juárez. Se combinó así la migración interna hacia las ciudades con la externa hacia los Estados Unidos, dependiendo de los ciclos agrícolas y la tenencia de la tierra. Quienes todavía poseían su parcela, podían ir y venir a las ciudades, o dejar a su familia en la comunidad en donde las mujeres suplieron el trabajo de los compañeros, mientras éstos regresaban en tiempos estratégicos para la producción en sus parcelas o para las festividades y mayordomías. Otros migraron definitivamente a las ciudades al no tener posibilidades de poseer tierra, sólo regresando a sus comunidades para las festividades o mayordomías que tuviesen que cumplir y para visitar a sus parientes.

La migración femenina se incrementa en este período, ya que son las hijas jóvenes las que pueden moverse con mayor facilidad a las ciudades y trabajar en el comercio ambulante o como trabajadoras domésticas en las ciudades y regresar al igual que los varones, en tiempos estratégicos para la producción agrícola a sus comunidades y complementar el ingreso familiar, en algunos casos las remesas de los hermanos o padres que estuvieran en el extranjero.

Esto ha permitido cambiar el patrón de las actividades de las mujeres que comenzó a incrementarse, ahora teniendo que cumplir con una doble jornada; en el hogar con sus labores de cuidado y reproducción familiar, a la vez que en tareas del cónyuge ausente, y en los espacios laborales que se abrieron para las mujeres en las ciudades o agro-industrias de la región.

Además de la migración que se desarrolló en la década de los treinta y cuarentas, hubo otras actividades laborales²⁴ permitían suplir a aquellas desaparecidas:

- La construcción de carreteras y el empleo en las agro-industrias e industrias de la construcción, ya mencionados anteriormente.
- La construcción de las presas y infraestructura de irrigación en las zonas, lo que llevó a muchos campesinos mazahuas incorporarse a las tareas de excavación y construcción de grandes presas como la de Colorines, Embajomuy, Brogman y el Canal de Lerma.
- Las empresas madereras que explotaron los bosques de la región, como los grandes aserraderos de El Contado, Los Hoyos de Vázquez y Las Lágrimas en el Estado de México.
- Los servicios en las comunidades como zapadores, barrenderos y veladores, entre otros.
- En el trabajo agrícola, la explotación de la raíz del zacatón, daba la posibilidad a muchos de trabajarla comunitariamente para venderla en los mercados locales o urbanos. Incluso se crearon industrias de explotación del zacatón.

Para el censo de 1950 se registra un incremento en la población. Ixtlahuaca registra un 4.5% y San Felipe del Progreso un 4 %. Había un incremento en la actividad comercial de las cabeceras de la región y la migración era ya parte de la vida cotidiana de los mazahuas. En esta década se cerró el canal que había abierto el programa Bracero por lo que muchos regresaron a sus comunidades, aunque la migración se enfocó entonces más hacia las ciudades cercanas.

²⁴ Arizpe Lourdes, Op Cit.

La tenencia de la tierra fue también un factor determinante para la migración, ya que con el crecimiento de la población resultaba para algunas comunidades una situación difícil, pues al cabo del tiempo, el acceso a la tierra para las nuevas generaciones era muy limitado, llegando a poseer sólo de 0.5 a 2 ha promedio. Además, se reporta²⁵ entre 1950 y 1970 un crecimiento significativo en la población de la región mazahua con un promedio de 7 hijos por familia. Arizpe comenta que si se calculaba un 2.5 ha por persona, en la segunda generación de ejidatarios a principios de los cincuenta era de una o menos ha. por persona (heredando preferentemente a los hijos varones pues no era usual que las mujeres poseyeran tierras). Las nuevas generaciones ya no migraban sólo temporalmente, sino que comenzaron a migrar definitivamente para las ciudades cercanas, especialmente la Ciudad de México, regresando sólo en tiempo de fiesta o para cumplir con las mayordomías. Estas generaciones que se establecieron definitivamente en las ciudades constituyeron importantes redes migratorias que resultan de gran utilidad para la dinámica económica y social de las comunidades, pues son el enlace entre la población que se encuentra en las urbes con la comunidad, para mantener información, mandar o recibir mandados, contactar y hospedar a familiares o amigos de la comunidad en la ciudad, etc.

En Dotejiare, recibieron un promedio de 3 ha. a cada campesino, en cambio en San Antonio Pueblo Nuevo, el promedio fue menor: 1ha para cada campesino. Describen los campesinos de la zona que quienes pudieron tener mayores recursos económicos, pudieron obtener mayor cantidad de tierra, así como quienes ocuparon cargos públicos.

²⁵ Arizpe, Lourdes(1985); Campesinado y migración; SEP; México, D.F. pps142-144

Muchos encontraron en la ciudad de México una alternativa de trabajo en el mercado de La Merced en donde más tarde, para la década de los 80's se habían desarrollado 5 vecindades de familias mazahuas migrantes. Otro centro fue Xochimilco en donde encontraron trabajo como jornaleros agrícolas y otros fueron formando barrios en Ciudad Nezahualcóyotl.

A mediados de siglo, el paisaje de la región mazahua se había transformado por el afán de modernización con la construcción de caminos, carreteras y medios para comunicar la zona con las principales ciudades. Los principales ríos fueron canalizados para abastecer de agua a la ciudad de México. Las industrias madereras habían acabado con los bosques de la región que se convirtió en zona con un alto grado de erosión por lo que se afectó la tierra.

El ferrocarril, que comunicaba los centros mineros de la región construido a finales del siglo, fue perdiendo su funcionalidad con el decaimiento de las minas y se fue sustituyendo por otros medios de comunicación; en San Felipe del Progreso las minas de El Oro fueron explotadas hasta mediados de siglo y clausuradas hasta 1954 y la línea férrea dejó de funcionar.

Aquel camino real que delimitó el territorio que pasaba por la región y comunicaba Michoacán con la Cd. de México fue transformado siglos después, hacia 1945, en la carretera principal que unía esta misma ciudad con la zona del bajío. El paso de esta carretera hizo de Altacomulco e Ixtlahuaca los centros de comercialización más importantes de la región. Para 1960 fue construida la nueva carretera que transita hasta hoy desde la Cd. de México a San Juan del Río y llega a la ciudad de Querétaro.

Las "nuevas" actividades económicas suplieron a las anteriores, tanto en la ciudad como en el campo. Entre de las actividades desarrolladas en la región mazahua a lo largo de este siglo (a partir de 1930's) encontramos:

- Comercio a pequeña escala principalmente fruteros
- Artesanía (bordados trajes tradicionales, tejido de palma y trabajo de la lana en ropa)
- Recolección
- Minas
- Construcción
- Cultivo del maguey
- Peonaje
- Cría de animales
- Raíz del zacatón
- Empleos en servicios comunitarios
- Servicio doméstico
- Empleados en fábricas

En las ciudades, los mazahuas han encontrado oportunidad de trabajo en las siguientes labores:

- Comercio ambulante de alimentos (frutas especialmente), artesanías o "chucherías"
- Macheteros, cargadores y bodegueros en los mercados citadinos (especialmente La Merced)
- Albañiles en las industrias de la construcción
- Empleados en comercios pequeños, imprentas, etc.
- Trabajadoras domésticas
- Trabajos varios: veladores, porteros, pintores, choferes, sastres, costureras, mecánicos, zapateros, carpinteros

Por lo tanto, el destino de la región mazahua en las siguientes décadas ha estado fuertemente determinado por la migración de sus habitantes, quienes han sido afectados, no sólo por la modernización en un plano macroeconómico, sino también por su expresión regional particular y buscan cómo poder sobrevivir.

No obstante, la migración ha sido por mucho tiempo para los mazahuas una estrategia para complementar el trabajo agrícola, ya que como se mencionaba, el comercio entre las comunidades de la región y hacia las ciudades cercanas les era muy común. En este periodo de las décadas de los treinta y los cuarenta, la migración se enfatiza de manera significativa, debido a varios factores:

- 1) El reparto agrario que cambia la dinámica de las comunidades y en aquéllas en donde hay poca tierra, el tamaño de las parcelas ejidales fue muy pequeño 2.5 has.²⁶ Para las generaciones posteriores, el tamaño fue mucho menor, por lo que la migración se hizo una necesidad.
- 2) El proceso de industrialización del país, que abrió nuevas posibilidades de trabajo a los mazahuas justo en el momento de la crisis minera.
- 3) El programa Bracero en la década de los cuarentas que fomentaron tanto el gobierno de Estados Unidos como el mexicano, que promovieron la migración hacia el extranjero.

²⁶ Según estudios de Lourdes Arizpe (1980) el reparto de tierras realizado en 1928 en Santiago Toxi, municipio de Ixtlahuaca, de 413 has. fueron repartidas entre los campesinos mazahuas a quienes les correspondió 2.5 has. a cada ejidatario. En 1937 en Dotejiare, municipio de San Felipe del Progreso, donde la lucha fue muy violenta entre los mestizos terratenientes y los mazahuas por el reparto de la tierra que culminó hasta 1952, a cada ejidatario le correspondió una parcela de 3 has.

- 4) El cierre de centros mineros que fueron sustituidos por labores de construcción de caminos o de obreros en industrias de construcción en las ciudades, o aserraderos en la región.
- 5) La apertura de carreteras que facilitaron el traslado a las ciudades para la venta de productos en los mercados urbanos. Estas carreteras comunicaban a las cabeceras con las ciudades principales: se abrieron las carreteras de Toluca a Villa Victoria, y la de Toluca- Ixtlahuaca -Atlatomulco en 1945; en 1950 se terminó de construir la carretera de Villa Victoria – San Felipe - el El Oro.

Como se observa, la identidad étnica mazahua se ha recreado y resignificado según su contexto histórico. Como lo menciona Giménez en el capítulo anterior, la identidad étnica se desarrolla en una cultura en la que han permanecido sus tradiciones, sus costumbres y su lengua.

Durante el transcurso del tiempo, se han reapropiado de elementos del "otro" que han hecho parte de su cultura, aún cuando algunos les fueron impuestos, como el obraje que ahora es parte de sus actividades cotidianas. Así pues, desde épocas prehispánicas, conservan su identidad como agricultores y en el cuidado de animales, además del tejido de fibras y la explotación del maguey y la migración a zonas cercanas para comercializar sus productos; todas estas permanecen hasta hoy. En cambio, otras actividades que les fueron importantes en un tiempo, como la minería, han desaparecido casi por completo al dejar de ser una herramienta útil para la sobrevivencia. Los cambios en la identidad étnica mazahua son, como se menciona por el mismo autor, "redefiniciones adaptativas" que les han permitido permanecer.

A pesar de la migración existe una referencia territorial reflejada en un constante retorno al lugar de origen, considerando que hasta la época

hasta ahora descrita, los mazahuas mantuvieron un territorio constante y su migración no era definitiva, sino temporal.

Más adelante se verá cómo esta referencia territorial es trasladada, con la migración, a los espacios urbanos en donde se siguen reproduciendo y recreando otros aspectos en su identidad como mazahuas.

En esta historia se muestra la relación dialéctica entre lo "moderno" referido a lo urbano, y los aspectos de vida de una comunidad rural que han redefinido la identidad étnica de los mazahuas, tanto en el campo como en la ciudad. Esto continúa en la época actual, como lo veremos en los siguientes capítulos, donde hablar de una identidad étnica de los y las mazahuas tiene que ver con ambos espacios. Mazahuas campesinas ó comerciantes ambulantes.

CAPÍTULO 3

Mazahuas en la actualidad.

Una doble realidad: la rural y la urbana.

3.1 Mazahuas en el Estado de México y Michoacán.

Los mazahuas en la actualidad siguen habitando en la "región mazahua", la cual continúa siendo aquella zona habitada por sus antepasados tolteca-chichimecas en la antigua Mazahuacan. Esta región comprende lo que hoy es el noreste del Estado de México y una pequeña porción al oriente del estado de Michoacán, comprendiendo 12 municipios, 11 de los cuales son del Estado de México: Almoloya de Juárez, Atlacomulco, Donato Guerra, El Oro de Hidalgo, Ixtapan del Oro, Ixtlahuaca, Jocotitlán, San Felipe del Progreso, Temascalcingo, Villa de Allende y Villa Victoria, y el municipio de Zitácuaro del Estado de Michoacán (aunque pueden encontrarse algunos poblados de manera más dispersa en los municipios de Ocampo, Susupuato, Tlalpujahuá y Angangueo). La región mazahua está limitada al norte por el estado de Querétaro, con los municipios de Acambay y Timilpan del Estado de México; al sur con los municipios de Zinacantepec, Toluca, Amanalco de Becerra, Valle de Bravo e Ixtapan del Oro; al oriente con Temiáya, Jiquipilco y Morelos; al poniente con el municipio de Morelos en el Estado de Michoacán.²⁷

En el Estado de México se registra una alta densidad de población. En el censo de 1990, se registraron 9 815 901 habitantes y una población indígena de 312 595 personas. Para el Censo de Población y Vivienda de 1995, la población total registrada fue de 11 704 834 habitantes²⁸. En este Estado se registra una población de diferentes etnias indígenas y aunque predomina en la actualidad la población mestiza, resaltan sobre todo los indígenas mazahuas y ñahñús, los cuales comúnmente son confundidos. En los 11 municipios mazahuas cuentan con una población

²⁷ Carro, Xochipa, María; Ángeles María Guadalupe (1994) *Pueblos Indígenas de México. Mazahuas*. INI; México, D. F.

²⁸ Fuente: Censo de Población y Vivienda INEGI 1995 en Los municipios de México; Sistema Nacional de Información Municipal; del Centro Nacional de Desarrollo Municipal- Secretaría de Gobernación, Enero 1998; CD-Disco Compacto.

aproximada de 600 000 personas en donde el 19% es de hablante de lengua mazahua.

En sí, los habitantes de lenguas indígenas en el Estado de México alcanzaban en los registros del censo de 1990 una cantidad de 312, 595 personas (151,292 hombres y 161,303 mujeres) lo que representa el 3.18% de la población estatal²⁹, sin contar aquellos que no manifestaban hablar otra lengua, ni a las personas que migran de manera temporal; las lenguas ñähñú y mazahua son las más representativas. De 127,826 personas de 5 años y más hablantes de mazahua en todo el país, se han calculado 109,205 personas habitan en el Estado de México (85.43%).

En San Felipe del Progreso se presenta una población de 155 989 habitantes de los cuales 45 349 personas son indígenas³⁰ que representan el 23 % de la población de este municipio y el 2.65 % de la población del Estado de México³¹. Del total de la población indígena municipal, 44 633 personas hablan el mazahua³², es decir el 98.42%.

La región ha sido influenciada por el crecimiento de las grandes ciudades que se encuentran cercanas; Toluca y la Ciudad de México principalmente, por lo que las carreteras y caminos de las principales cabeceras municipales se han pavimentado. Como se mencionaba anteriormente, las grandes carreteras como la autopista Toluca-Morelia atraviesa los municipios de Ixtlahuaca, Jocotitlán, Atlacomulco y Temascalcingo, o la autopista Toluca-Morelia-vía Zitácuaro, otra principal

²⁹ Fuente: Censo General de Población y Vivienda INEGI 1990 en Los municipios de México; SNI del Centro Nacional de Desarrollo Municipal - SG; Op.Cit.

³⁰ Fuente: Censo General INEGI 1990 en Los municipios de México; SNI del Centro Nacional de Información Municipal - SG; Op.Cit.

³¹ Fuente: Información Básica Municipal; Comité Ejecutivo Nacional; Secretaría de Estudios y Programa - PRD; Junlo de 1998; CD- Disco Compacto.

³² Fuente: Censo General de Población y Vivienda INEGI 1990; en Los municipios de México; SNI del Centro Nacional de Desarrollo Municipal - SG; op.cit.

es la carretera Panamericana que enlaza los municipios de Ixtlahuaca, Jocotitlán y Atlacomulco y la carretera Morelia-vía El Oro, comunica los municipios de Temascalcingo y El Oro. Estas vías de comunicación sin duda siguieron favoreciendo los medios para la migración y la ida y venida de la población mazahua que regresa a sus comunidades en las festividades, y los que tienen tierra para las épocas importantes de siembra y cosecha.

Así también, las grandes presas que fueron construidas desde mediados de siglo, siguen influyendo la vida actual de las comunidades; en San Felipe del Progreso se encuentran la presa de Embajomuy que fue la primera presa construida en 1867 para riego, además de bordos como los de la Purísima, Nimaní y la Quebrada, acueductos y pozos profundos. En el municipio de Villa Victoria que colinda con los barrios de San Antonio Pueblo Nuevo, se encuentra la Presa Villa Victoria la cual alimenta el sistema hidráulico Miguel Alemán e Ixtapantongo el sistema Cutzamala. Sólo en el municipio de El Oro existen 18 presas construidas³³. Las comunidades que viven cercanas a ellas suelen obtener pescado para autoconsumo o venta.

En esta región se produce principalmente para autoconsumo maíz, papa, haba, frijol y el maguey de donde se extrae el pulque que es la bebida tradicional, así como chícharo y algunos cereales como el trigo, la cebada y la avena en menor cantidad. En los huertos familiares en los que las mujeres siempre están buscando nuevas alternativas para complementar el alimento cotidiano, se encuentra la calabaza, alguna fruta como durazno, limón, manzana, higos y capulín, así como hierbas medicinales y flores de ornato. El quelite suele ser alimento común "en caso de no

³³ Fuente: "Los Municipios del Estado de México"; Enciclopedia de los Municipios de México; Secretaría de Gobernación y Gobierno del Estado de México; 1988.

tener que comer "el quelite es la carne" pues siempre habrá quelite en el campo".

El maíz es el alimento básico y su ciclo de siembra - cosecha marca la dinámica de las comunidades mazahuas, al igual que las comunidades campesinas en general de nuestro país. En San Antonio Pueblo Nuevo se prepara el terreno para sembrar en abril; en marzo se realiza el barbecho, en junio se segunda, para volver a pasar la yunta y remover la tierra, los meses de julio y agosto se limpia el terreno y se deshierba, y es hasta diciembre que se cosecha. Por lo general, los hombres de la comunidad que aún viven en ella y que migran temporalmente a la ciudad por el fuerte desempleo en el campo, lo hacen en los meses de marzo, o en julio y agosto en tiempo de limpia y deshierbe porque son tareas que realizan las mujeres y los hijos fácilmente, o cuando la milpa ha crecido, antes de cosechar, entre septiembre y octubre.

Entre los mazahuas quedó la tradición de la cría de borregos y aunque en algunas regiones suelen explotar la lana, en muchas otras regiones, como en San Antonio Pueblo Nuevo, se cría para consumo de su carne o para venta. Son comunes los animales de carga como el caballo y el burro elementales para el acarreo de mercancía, del agua o como medio de transporte. La cría de animales de traspatio como pollos y guajolotes es importante para autoconsumo principalmente en días de fiesta o para su venta. También se acostumbra la crianza de animales domésticos como los gatos y perros que ayudan al pastoreo y vigilancia de las casas. Pocos son los que poseen ganado bovino, aquellos con mejores condiciones económicas.

La artesanía que se fabrica es para uso personal principalmente, aunque algunas mujeres que tienen parientes en la ciudad o que ellas mismas migran por temporadas, elaboran prendas para vender.

El desempleo en las comunidades es grave. En San Felipe del Progreso el PIB en 1993 era de \$761 981.00, que por persona era de \$5 410.00, contrastando con el nacional por persona de \$14, 591.00. El ingreso por persona en el municipio en 1995 era de \$2 152.00 al año, lo que corresponde a \$179.00 mensuales. De la población ocupada, el promedio de ingreso por persona anual era de \$9 829.00, es decir \$819.00 mensual (apenas 1 salario mínimo). Las actividades económicas más comunes son la agricultura, ganadería, la construcción y sobre todo el comercio, en donde se ocupan el 71% de la población del municipio; el sector manufacturero ocupa el 9% y el de servicios el 20%.

Uno de los empleos más significativos en San Felipe es la explotación de la raíz del zacatón que sigue siendo tradicional en la región, pero es mal pagado ya que se paga a 3 pesos el kilo, por lo que se prefiere buscar otro tipo de empleo, además que en muchas zonas ha disminuido su crecimiento y se ha cambiado a otras actividades; en otras comunidades de San Felipe del Progreso en donde la producción de la raíz del zacatón pasó a ser primordial en la producción, se crearon estrategias para reproducirla y procesarla en mayor cantidad. Entre las actividades que se realizan se encuentra especialmente la albañilería en construcciones de la misma región o en la ciudad, migrando por temporadas; los servicios comunitarios o el comercio local o regional, los cuales tienen un ingreso menor al que obtienen en empleos urbanos. Está el trabajo comunitario de faena que no es retribuido, ya que es obligación para todos los miembros de la comunidad en la construcción de casas, iglesia, escuela, etc.

En el campo, las posibilidades de sobrevivencia se han agudizado, el clima no favorece la producción de temporal por lo que la mayoría de los campesinos están en constante riesgo de perder la cosecha. La venta de productos, de animales, así como el pago por su fuerza de trabajo es una

alternativa para obtener recursos, por lo que la migración se ha incorporado desde siempre como una estrategia para sobrevivir.

Como se observa la identidad étnica de los mazahuas en su comunidad ha conservado muchas prácticas que giran en torno a una lógica de sobrevivencia que constantemente se ve amenazada por las condiciones de pobreza. Su identidad ha permanecido a pesar de las circunstancias, y esta permanencia es paradójicamente posible debido a la capacidad de cambiar en un constante proceso de creación y recreación. En este sentido, la búsqueda de alternativas económicas los ha llevado a incorporar a su vida cotidiana estrategias que entrelazan su visión del mundo con la dinámica social y económica externa. Su identidad muestra una singular plasticidad y adaptación frente a las relaciones con el otro.

En la región mazahua, la tenencia de la tierra es mayoritariamente ejidal con un total de 78,942 ejidatarios que comprenden un total de 256,954 has., de las cuales dedicadas a la agricultura son sólo 131,675 has. (101,009 has. de temporal y sólo 30,666 has. De riego; el resto, es decir, 125,279 has. es de cerro, montes y pastizales). Son de propiedad privada 36,400 has., de las cuales 12,699 has. están destinada a la agricultura (1,902 has. son de riego y 1,072 has. son de temporal) y el resto 23,701 has. se consideran monte y pastizales. Las personas que son dueñas de sus tierras son sólo 270, obviamente algunas familias poseen terrenos de más de 1,000 has. Las tierras comunales comprenden sólo 38 comunidades de 7 municipios diferentes, con un total aproximado de 1,519 has. las cuales se destinan para trabajo comunitario, recolección de leña o pastoreo de toda la comunidad. El conflicto por la tierra ha estado presente y lo sigue estando en la región mazahua, ya que muchos se han beneficiado por los cacicazgos o puestos públicos que han ocupado, que han ganado terreno a sus propiedades o han vendido la

tierra comunal de la comunidad y han limitado a la compra de nuevas tierras.

La estructura familiar dentro de la cultura mazahua se basa en la familia nuclear: padre-madre e hijos, en donde cada uno tiene su función que cumplir dentro de la dinámica familiar y del trabajo productivo del campo que se determina por el sexo, edad y lugar que ocupan en la familia. A los hombres se les asignan las labores más pesadas del campo; la compra de semilla, la siembra, el barbecho y la cosecha. Por lo general, complementan su trabajo con la migración temporal. Las mujeres y los hijos son elementales para el trabajo de producción agrícola y junto con los hombres ayudan a la siembra, la limpieza y deshierbe del terreno y aún en la cosecha; se encargan del cuidado de los animales y del pastoreo en donde los niños pequeños participan, así como en la recolección de hongos y semillas, en cargar la leña, ir por el agua y moler el maíz para la tortilla de todos los días. Las mujeres tienen a su cargo el cuidado de sus hijos y de todas las labores domésticas: elaboran los alimentos, lavan la ropa y los trastes además de tener a su cargo un pequeño huerto familiar para poder producir algunos alimentos complementarios, plantas de ornato y hierbas medicinales esenciales para la cura de las enfermedades que se presenten, pues el acceso a los servicios médicos es más difícil para las rancherías más alejadas de las cabeceras.

Sin embargo, esta estructura ha sido fuertemente afectada por la migración ya que ha cambiado la dinámica de las familias en la región y ha introducido nuevos valores culturales. Las nuevas generaciones que no tuvieron acceso a la tierra han migrado en su mayoría, definitivamente a la ciudad, ya que por tradición es el hijo varón menor el que se queda al cuidado de los padres, y quien al contraer matrimonio vive con ellos, por lo que tiene mayor posibilidad para heredar la tierra.

Los hijos mayores tienen que comprarla o migrar y las mujeres sin posibilidad de heredar tierra, tendrán el destino que su pareja les ofrezca: vivir en la comunidad con los padres de su esposo, o en tierra que éste logre comprar, o migrar a la ciudad juntos en donde por lo general, ambos tendrán que trabajar para sostener a su familia.

Ahora la migración no es exclusiva para los varones, muchas mujeres, especialmente las jóvenes, salen a buscar trabajo en la ciudad; mujeres ya no solo solteras, sino viudas o aquellas que han sido abandonadas por sus compañeros y que la alternativa que encuentran es el trabajo en las ciudades dejando a sus hijos encargados con su madre, hermana o prima o incluso llevándose a sus hijos consigo.

En las comunidades de la región mazahua permanecen las tradiciones religiosas en las que participan aún quienes ya no viven en ella. Pero es el sentido de pertenencia y de arraigo que aún permanece entre los mazahuas lo que los reúne en su comunidad cada fiesta. Más aún, como es sabido, es en gran parte por el capital que ingresa a las comunidades gracias a la migración, como se costean las celebraciones en la comunidad.

En San Antonio Pueblo Nuevo, se encuentran en la fiesta patronal, todas las organizaciones de migrantes mazahuas que se han formado en la ciudad de México. Automóviles y camiones repletos de gente llegan a la comunidad el 13 de junio para celebrar, coincidiendo con otras tantas personas que han viajado de los barrios y rancherías a la cabecera para la fiesta.

Así también, acostumbran reunirse en las celebraciones principales de los barrios o comunidades de la región como son la fiesta principal en San Felipe y Santiago que es la de Nuestro Padre Jesús el 3 de enero; en San Antonio Pueblo Nuevo la fiesta de San Antonio de Padua el 13 de junio;

la Fiesta de San Nicolás en septiembre. Además, se celebran las fiestas comunes del calendario litúrgico como es la de la Semana Santa o la importante celebración del Día de los Muertos en noviembre que marca la cosecha del maíz y el tiempo de inicio para preparar la tierra para la nueva siembra.

Las mayordomías son uno de los compromisos más arraigados en la comunidad mazahua, aunque se han transformado y perdido importancia para las nuevas generaciones que migran a las ciudades, especialmente cuando no cuentan con las posibilidades económicas para cumplir con el cargo o porque prefieren a ya no se comprometerse y continuar con la tradición.

Sin embargo, es principalmente este compromiso lo que hace regresar a los mazahuas a su comunidad. En Pueblo Nuevo, las mayordomías se nombran y otras se heredan, así se asume por los hijos, principalmente el menor, el compromiso de cumplir con la celebración junto con otros mayordomos. El día en que se celebra el santito al que tienen su compromiso, realizan un ritual en el que intercambian entre los mayordomos pasados y los nuevos, panes y collares de flores. Al terminar ofrecen comida: pollo, mole, tortillas y por supuesto pulque y/o cerveza y refrescos.

3.2 Los indígenas en la Ciudad de México.

En la actualidad los mazahuas representan uno de los grupos étnicos con mayor presencia en la ciudad, calculado en 17,109 personas³⁴. La cantidad de habitantes de pueblos indígenas en la Ciudad de México ha sido difícil de calcular, debido a que los Indicadores que se utilizan³⁵ siempre se han visto limitados para reconocer a las personas de los diferentes grupos étnicos. Los censos reportan cifras que varían entre 218,739 y 370 mil indígenas³⁶ tomando en cuenta aquellos que ya no hablan la lengua de sus antepasados. Otros estudios hablan de 450 mil indígenas de las diferentes etnias del país, es decir el 5.3% del total de indígenas a nivel nacional y el 5.4% de la población del D.F.; la mayoría proviene de los estados de Veracruz, Oaxaca, Hidalgo, Puebla, Michoacán, Estado de México y Querétaro.

Sin embargo, se calcula que actualmente, el número de indígenas en la Ciudad de México y zonas conurbadas rebasa ya los 600 mil indígenas³⁷, incluso se ha llegado a mencionar la presencia de casi 2 millones de personas de grupos étnicos. Las delegaciones con mayor presencia en el D.F. son Iztapalapa (23.31%), Gustavo A. Madero (12.81%), Coyoacán (8.36%), Cuauhtémoc (7.99%), Tlalpan (7.14%). Posteriormente le

³⁴INEGI, Censo de población 1995. Los mazahuas se ven superados en cantidad de habitantes por los nahuas con 58,365 personas, los ñāhñū con 36,406 personas, los mixtecos con 31,244 personas y los zapotecos con 29,634 personas.

³⁵ Las diferencias en las cifras se estima que es debido a la variación de los indicadores; para algunos censos se toma en cuenta únicamente la lengua (hablante de lengua indígena, HLI), en otros la edad (de 5 años y/o mayores de 5 años) o el autorreconocimiento de ser indígena.

³⁶Cifras del DIF-DF, 1997.

³⁷Documento inédito, CATIM. 1998.

siguen Xochimilco (5.31%), Venustiano Carranza (4.75%) y Benito Juárez (4.51%).^{38 39}

Tomando en cuenta la zona conurbada del Estado de México, la presencia de indígenas se encuentra mayormente en Iztapalapa con 22 mil 242 personas indígenas, el municipio de Naucalpan con 18, 112 indígenas, Nezahualcóyotl con 17, 584 indígenas, Ecatepec con 16, 112 indígenas y la Gustavo A. Madero con 13, 743 indígenas.⁴⁰ Milpa Alta y Xochimilco son también municipios que se consideran importantes en presencia indígena por la presencia de indígenas originarios, y con mayor porcentaje de hablantes de lengua indígena con respecto a la población de 5 años o más, junto con la delegación Cuauhtémoc

El mazahua es una de las lenguas indígenas que predomina en el D.F. (7.05%); la superan el náhuatl (22.91%), el ñāhñú (14.79%), el zapoteco (12.62% y el mixteco(12.19%).

Según los estudios de Marjorie Thacker y Bazúa⁴¹, describen que a partir de 1980 el 4% del total nacional de hablantes de lengua indígena se encontraban en el Distrito Federal, lo que representaba el 2.7% de la población total de esta ciudad, mencionando que se repite esta situación en las zonas conurbadas a la Ciudad de México y las capitales y principales ciudades de los estados de la República Mexicana. En este estudio de 1980 encontraron que sólo el 62.1% de los mazahuas vivían en su región.

³⁸Estas cifras están tomadas del Censo de 1995, INEGI, tomando en cuenta la población de 5 años y más hablante de lengua indígena (HLI).

³⁹Documento Gobierno del DF, 1997

⁴⁰Gobierno del DF, Op. Cit.

⁴¹En Thacker Moll, Marjorie; Gómez Rivas, Iliana B. (1997) La mujer indígena en la Ciudad de México; Cuadernos de trabajo GIMTRAP; México, D. F.

Los mazahuas son una de las etnias migrantes que más se evidencian, no sólo por ser una de las etnias más numerosas, sino también por su pasado histórico, la presencia en los mercados como comerciantes y su organización. Su vestimenta (aunque muy parecida a la ñähñú) ha llamado la atención de los habitantes de la ciudad que difícilmente reconocen el origen de ésta ni de su lengua, pues se ignora de dónde vienen y quiénes son (para los capitalinos, todos son "indios"), sin embargo, son las mujeres mazahuas a quienes más se ha representado como las "Marías" que se observan en la calle⁴².

Los y las mazahuas que han migrado se encuentran principalmente en la zona del Centro Histórico, en la delegación Cuauhtémoc, en La Merced, delegación Venustiano Carranza y en zonas conurbadas como Chimaluacán. Se han organizado en grupos que principalmente se dedican al comercio ambulante, en la venta de frutas y verduras, hierbas medicinales o de cualquier otro producto que compran y revenden; en la producción y venta de artesanía y en el trabajo doméstico.

El ser comerciantes desde épocas prehispánicas les ha hecho mantener un contacto constante con 'los otros'. En este contexto del mercado en el cual se expresa no sólo un ámbito económico sino también social, los mazahuas han desarrollado en su identidad la habilidad para relacionarse con diferentes actores y establecer alianzas. En la migración a la ciudad, han hecho propio diferentes espacios en los que comercializan sus productos y en donde han reproducido y recreado sus prácticas mercantiles, especialmente en el ámbito de un mercado informal. Así pues, en La Merced, en las calles con el comercio ambulante o en los espacios que sus organizaciones han conseguido para la venta de artesanías, se observan a los y las mazahuas con esta identidad que constantemente se va recreando de acuerdo con el contexto de estas

⁴² En el personaje chusco de las películas mexicanas de la India María, personifica a una mujer indígena mazahua, vestida con el traje tradicional.

relaciones de mercado. Más adelante se profundizará un poco más sobre este aspecto, en el capítulo sobre las organizaciones en la Ciudad de México.

Las condiciones de los y las mazahuas en la ciudad son resultado de la adaptación de la vida del campo en espacios urbanos. Si bien muchos hábitos perduran, otros se van modificando en la medida que se presenta la necesidad de acoplarse ante las circunstancias que van teniendo que afrontar en donde los roles de los integrantes de la familia se van transformando en algunos aspectos.

En el aspecto familiar, el cambio entre lo rural y lo urbano es significativo. Si en el campo cada miembro tiene un papel que cumplir, donde las tareas están divididas por edad y por género, en la ciudad estos roles se reestructuran. Nuevos patrones se incorporan para afrontar la vida cotidiana y tradiciones que las mujeres solían preservar como parte de su cultura, son cambiados al no ser útiles ante las necesidades vividas o por ser devaluados en la cultura urbana. Las nuevas generaciones ya no adoptan los valores tradicionales; por una parte, puede deberse al acceso a la educación y capacitación para trabajar. Nuevos valores y patrones de conducta se confrontan con sus padres y abuelos cuyos conocimientos y formas de transmisión y práctica se diferencian de tal manera que se crea una brecha generacional que puede crear rupturas en las familias.

La migración actual es de familias completas que se incorporan a la ciudad por vínculos de parentesco consanguíneo o por compadrazgo⁴³, teniendo que intervenir todos los miembros de la familia en la

⁴³ Entre la cultura mazahua, se acostumbra nombrar como parte de la familia no sólo a parientes consanguíneos sino también a quienes se han unido en compadrazgos, con quienes se tienen ciertas obligaciones y consideraciones que cumplir. Incluso a las mujeres de mayor edad se acostumbra llamarles "tías".

adquisición de recursos económicos. Las mujeres con sus hijos e hijas se ven obligados a incorporarse a sectores de trabajo informal sustituyendo su rol restringido sólo al espacio privado por el de madres trabajadoras cubriendo dobles y hasta triples jornadas de trabajo. En ocasiones, son las mujeres quienes encuentran más fácilmente trabajo con un pago de salario estable, ya sea como empleada doméstica, de comercios y fábricas o cualquier otro que requiere de capacitación mínima.

Muchas mujeres mazahuas se han visto en la necesidad de migrar ya sea porque han quedado viudas, han sido abandonadas o han tenido que separarse de sus parejas; para otras, la migración se les presenta como una mejor opción de vida. Estas mujeres se agrupan con otras más, ya sea sus tías, hermanas o primas que se encuentran en la misma condición formando familias extensas, en las que son ellas las que toman el lugar como jefas de familia.

Aquellas jóvenes que optan por migrar a la ciudad para trabajar son quienes van marcando en gran medida los cambios en las costumbres o ser incluso, quienes pueden valorar y reforzarlas. Ellas marcan la diferencia de ser jóvenes, sin tener que brincarse esta etapa y de no vivir, como es común en sus comunidades el matrimonio y la maternidad a corta edad. Son ellas quienes acceden a ámbitos de educación formal o talleres de capacitación con mayor facilidad y quienes dependiendo de sus experiencias de vida, valoran o devalúan las costumbres o prácticas de su cultura de tal forma que las recrean o modifican consigo mismas y hacia con las generaciones venideras.

La realidad vivida por los mazahuas migrantes, al igual que los demás indígenas migrantes en la ciudad de México, es alarmante. Sus viviendas se encuentran en estado deplorable, muchas en predios invadidos que están en alto riesgo de caerse, con demandas de desalojo, o en viviendas de cartón o lámina, sin servicios básicos. Las instalaciones de luz y gas

se encuentran en malas condiciones y con ninguna medida de seguridad, siendo propensas a incendios o accidentes. Pocas cuentan con baños, la mayoría son baños comunes que utilizan varias familias. Los cuartos por lo general en donde habitan la familia extensa, son habitación y cocina con dimensiones muy pequeñas. Las familias se amplían abrigando a los familiares que llegan; hermanos, primos, ahijados, etc. En el caso de las mujeres, los hijos se quedan en el hogar de las madres que se los cuidan mientras ellas trabajan, a las que vienen solas o las nuevas madres solteras o abandonadas quienes tienen que enfrentar el cuidado y mantenimiento de sus hijos por sí mismas, y que encuentran refugio en estos espacios para vivir.

Los niños y niñas que acompañan a su madre son una gran ayuda para el trabajo en el comercio ambulante; los y las hijas mayores por lo general cuidan de los hermanos y hermanas más pequeños. Algunos acceden a las escuelas públicas, pero pocos permanecen y es que para las madres es muy difícil cubrir los gastos de materiales y uniforme que les solicitan. Además quienes se incorporan a la escuela viven situaciones de desventaja y discriminación por ser indígenas con diferentes costumbres y lengua.

En un estudio de niños callejeros de 1992, en donde se censaron 11,172 niños se informó que el 6.42 % eran niños y niñas indígenas del Estado de México, sobre todo niños entre los 5 y 6 años de edad. En la delegación Cuauhtémoc es donde se encuentran más niños y niñas mazahuas; además están las delegaciones Gustavo A. Madero, Benito Juárez y Venustiano Carranza que agrupan el 66.2% de niños y niñas que trabajan en la calle.⁴⁴

⁴⁴ Fuente: Comisión para el Estudio de Niños Callejeros. Ciudad de México: Estudio de los niños callejeros. Resumen ejecutivo. México, 1992 en La mujer indígena en la Ciudad de México; Op. Cit.; p. 24.

En el caso de las mujeres, la escolaridad ha variado según la edad. Como se mencionó anteriormente, son las más jóvenes quienes acceden más fácilmente a la escuela, incluso "los mayores grados de escolaridad se registran entre la población joven de los grupos mazahuas"⁴⁵. Las mujeres de mayor edad por lo común no saben leer ni escribir. Las mujeres jóvenes que llegaron hace 15 ó 20 años siendo niñas, por lo general tienen los primeros años de la primaria cursados, aquellas que han pertenecido a alguna organización por lo general, han asistido a alguna capacitación e incluso a sistemas abiertos donde han llegado a terminar su primaria y algunas hasta secundaria, pero son sólo algunos casos.

Uno de los problemas más severos entre la población indígena es los altos grados de desnutrición y el nulo acceso a sistemas de salud eficientes y confiables. Las mujeres en las comunidades enfrentan una precaria asistencia en los servicios de salud y en muchos casos, no existe confianza en médicos y enfermeras. Esta desconfianza puede deberse a que se han vivido malas experiencias de atención, discriminación y malos tratos; en varias comunidades se registran casos de esterilización a las mujeres de manera involuntaria que ha sido muy difícil documentar. Hay preferencia por la atención de parteras y curanderos para atender los embarazos y cualquier enfermedad, y es que tiene que ver con la cosmovisión de cada cultura en donde las causas de las enfermedades y formas de curación tienen origen en las creencias religiosas, mitos y costumbres que aún se conservan y que incluso permean a nuestra sociedad.

En la ciudad esta preferencia parece mantenerse recurriendo a la medicina tradicional que las mujeres conservan, atendiendo sus partos ya sea por las madres o familiares mayores y parteras en sus casas o en sus

⁴⁵ La mujer indígena en la Ciudad de México; Op. Cit. p. 30

comunidades, o buscando a algún curandero que se encuentre en la ciudad.

Los centros de salud son visitados pero por lo general no hay permanencia en el seguimiento de los tratamientos y consultas. En casos de emergencia, hay quienes prefieren incluso pagar médicos particulares que les atienden a costos que pueden cubrir. Es más común verles asistir a los centros de salud o dispensarios parroquiales en busca de medicamentos.

Las organizaciones de mazahuas en la ciudad de México tienen fuerte presencia, incluso han establecido un control en el comercio ambulante reproduciendo patrones de dominio de sus mismas comunidades de origen.

Las alianzas y relaciones que establecen con otras organizaciones, con instancias gubernamentales y organizaciones civiles, son parte de las estrategias que les han permitido afrontar problemáticas de vivienda, laborales y de beneficencia social, de salud y educación. Y aunque la realidad en la ciudad es difícil, la migración seguirá siendo una manera para los mazahuas de perseverar, aún más cuando las condiciones en el campo siguen siendo desfavorables para ellos y ellas, y los mercados se centren en las urbes. La organización de mazahuas migrantes es una manera de construir alternativas para ellos y ellas, siempre y cuando sea una organización que nazca a partir de necesidades y estrategias desde los y las indígenas, y que los valores que fortalezcan las decisiones democráticas y la integridad de cada uno como personas, hombres y mujeres, niños y niñas sean los que prevalezcan.

CAPÍTULO 4

**La identidad de las mujeres mazahuas.
Historia de tres generaciones.**

Introducción

Este capítulo muestra los casos de mujeres mazahuas de tres generaciones; aquí encontramos experiencias de vida sobre lo que en el capítulo anterior se expuso. El objetivo del presente capítulo es realizar el análisis del proceso de recreación de la identidad en las mujeres mazahuas a través del tiempo y del espacio, es decir, las experiencias de tres generaciones, en el campo y la ciudad.

Se busca conocer cómo a través de la historia, estas mujeres han vivido cambios significativos de su mundo y su realidad, reflejo de los procesos económicos, sociales y políticos del país que han permeado su cultura y con ella, la identidad. El interés es poder escuchar su vida y comprender desde ellas, sus experiencias y anhelos sobre su ser mujer. Quiénes fueron, son y desean ser. Qué vivieron, viven, y desean vivir. Qué desean para la siguiente generación, para sus hijas.

En las historias de vida y entrevistas realizadas se han retomado experiencias desde la infancia de cada una, los procesos de socialización y la transmisión de los roles para cada género, según el momento y espacio de cada generación. Así también, sus voces relatan las relaciones con la familia, la comunidad, el compañero y las personas de otras culturas y de la ciudad. Cabe mencionar que el presente estudio se llevó a cabo con mujeres mazahuas de una familia de San Antonio Pueblo Nuevo, municipio de San Felipe del Progreso, en el Estado de México; por lo tanto, el estudio se basa en estos casos particulares, cuidando hacer generalidades en los casos de experiencias que se consideran representativas para las mujeres mazahuas, y considerando las limitaciones que se tiene al hacer un estudio de caso. Así pues, este estudio se presenta como un ejemplo que muestra la realidad que viven mujeres mazahuas y que visualiza su contexto y sus problemáticas.

En la primera generación se narra la vida de Benita, una mujer de 60 años aproximadamente, que aún viste el traje tradicional; ella es la madre y abuela de las mujeres que aparecen las siguientes generaciones. Ella no habla casi español; su historia la ha narrado en mazahua y ha sido traducida por su hija durante las entrevistas.

En la segunda generación, aparecen las historias de las 5 hijas cuyas historias fueron retomadas en las visitas a la comunidad y la cooperativa donde trabajan en la ciudad, en entrevistas directas con ellas y retomadas de otro documento, además de los relatos dentro de la historia de vida de Teresa, la tercera de las hijas. La historia de Teresa muestra un proceso muy positivo durante sus experiencias en la migración. Es una mujer de 39 años y tiene una pareja estable desde hace 20 años; es madre de 2 hijos y 1 hija. La decisión de retomar las historias de las demás hermanas, se hizo con la intención de rescatar historias más representativas de las mujeres mazahuas, tal es el caso de María, la cuarta hermana, quien tiene 28 años y es madre de 4 hijos que mantiene sola.

En la tercera generación aparecen las historias de dos mujeres jóvenes: Celia de 16 años, la segunda hija de Teresa que nació y vive en la ciudad; y Rosaura, la hija mayor de María, de 13 años, que ha crecido entre la comunidad y la ciudad.

Esta es la historia de mujeres, mujeres que han vivido diferentes tiempos y espacios y sus experiencias dejan ver sus más profundos sentimientos, sus lamentos, sus sueños, sus alegrías, sus problemas y sus logros cotidianos que las han hecho ser como son.

4.1 Primera generación: desde la comunidad.

a. Infancia.

En el camino de San Felipe de la Rosa, entre las milpas ya crecidas a punto de espigar, camina apresurada Benita que en su rostro trazado por el tiempo se marca una sonrisa algo melancólica;

"Aquí era un lugar tupido de árboles, había un caminito que llegaba a la carretera vieja; de repente ya no sabía para donde jalar y me volvía a regresar" ⁴⁶. Actualmente la tala ha hecho este lugar muy diferente.

"Tenía 7 años cuando venía por acá a cuidar de los borregos de mi abuela".

Benita vivió una infancia dura y solitaria, era una niña de 5 años cuando asesinaron a su madre como una venganza a su padre, posiblemente por un pleito de tierras. Así fue como ella y sus dos hermanas más pequeñas se quedaron huérfanas de madre y su padre decidió encargarlas con su abuela y otras tías.

La infancia de Benita se desenvuelve en el contexto de los finales de los treinta. Hace 60 años, se vivía una época post-revolucionaria en donde muchos indígenas vieron frustrados sus ideales; las demandas por la tierra para los campesinos llevó a un reparto agrario que no se cumplió de igual manera para todos. El país vivía una sociedad que se reacomodaba a nuevos esquemas; nuevas políticas económicas, la apertura a la industrialización y el comienzo del auge industrial y la urbanización eran el espejismo del progreso.

⁴⁶ Todos los relatos de la primera generación son retomados de la entrevista realizada a Benita; traducida por su hija Teresa; durante los meses de octubre 1996, abril y junio 1997.

Para las familias empobrecidas del campo, las condiciones de sobrevivencia eran drásticas. En las comunidades mazahuas del Estado de México, en donde vivía Benita, la migración se presentaba como una opción para los hombres de la comunidad que iban y venían para vender sus productos en poblaciones o ciudades cercanas.

Las mujeres no salían de su comunidad, ellas estaban destinadas a las labores domésticas. Desde niñas acarreaban la leña, el agua, la preparación de alimentos, el cuidado de otros hermanos más pequeños y demás tareas para auxiliar a las mujeres mayores.

"Cuando llegamos acá tenía 7 años, mis hermanas eran más chicas que yo. A esa edad ya éramos responsables de hacer por lo menos nuestra comidita. A mí me tocaba cuidar los borregos, traía agua, cocía mi nixtamal, molía; como que vivía solita, tenía que hacerlo todo, ir a cuidar, lavar mi ropa, bañarme (que aunque estuviera así nublado y con frío, me bañaba)".

Pero también Benita aprendió a trabajar la lana, hacía hilos de colores. Aprendió a bordar, a hacer las fajas y cobijas,

"Yo nomás veía a mi tía cuando estaba haciendo la faja y cuando mi tía se levantaba a hacer algo, yo agarraba el telar y entonces lo hacía. Mi tía me decía "no vayas a agarrar mis cosas porque me las desarmas", pero ahí aprendí, viendo y agarrando el telar de mi tía.

Pero mi principal tarea era de cuidar los animales, esa era una responsabilidad a los 7 años, se tenían que entregar completos, que no faltaran."

Benita era responsable del cuidado y la reproducción de los borregos que le encargaba su abuela. Ahí se acostumbraba que los padres, abuelos o

parientes recogían a nietos, sobrinos o ahijados para que cuidaran de sus animales. A cambio les daban alimento y habitación.

"Mi abuelita no sabía cuántos borregos tenía pero cuando venían, me preguntaban cuántos borregos tenía, yo les decía cuántos. Como yo no sabía vender ni nada, nunca vendí. Eran 150 borregos.

Toda esta milpa era de mi abuela, aunque ella estaba siempre en su casa en San Antonio Pueblo Nuevo. Aquí vivía yo, y por aquí cuidaba a los borregos", dice señalando.

Andábamos por caminos de San Felipe de la Rosa, que es un barrio o ranchería de San Antonio Pueblo Nuevo. Se escuchaba cómo el viento soplaba entre las hojas del maíz y entre los ladridos de los perros de las casitas cercanas al camino.

"Una de las niñas con las que yo cuidaba, es una de las primas que viven ahí y la otra vive arribita de la casa", las dos G!J s, eran primas. "A mis hermanas las llevaron a otro lado. Mis primas sí tenían papá y mamá, pero tampoco les hacían caso."

Benita recordaba, "Tenía un tío, su esposa Maura era la que nos cuidaba. Cuando llegaba mi tío, le decía a su esposa, "Dales jabón a las niñas para que se bañen, y si no tienen maíz ve y dáselos". Mejor era él quien nos daba maíz porque la abuela casi no venía. Cuando se nos acababa el maíz, mi tío era quien nos daba. Pero cuando encontraba algún primo que se iba por allá, a San Antonio Pueblo Nuevo, le encargaba que le dijera a la abuela que nos trajera maíz porque ya no teníamos qué comer. Luego ya nomás venía a dejarnos el maíz, se acababa y otra vez a mandarle a decir, y así, hasta que me casé.

Mi tío cuando iba allá al pueblo, le reclamaba a mi abuelita. Le decía, "Usted señora, no hace cargo de la niña, de su nieta, que la dejó allá.

No tiene ni para comer, no tiene ni para jabón, pero ya le dije a Maura que les dé. Y usted, ni siquiera se acuerda de ella. Le reclamaba porque ellos eran compadres.

Luego nos fuimos a Pueblo Nuevo a vivir; íbamos por allá por el panteón a cuidar, pero siempre perseguida por la mamá Maura, porque era buena persona, siempre se preocupó por mí. Un mes de abril me pidieron, y me fui”.

b. Matrimonio

Como era la costumbre, la vida de la hija tendría el destino que sus padres decidieran ante la propuesta de algún pretendiente que la pidiera en matrimonio. El matrimonio marcaba su adultez y el término de su infancia. Con esto podría ya “asegurar” su vida futura, que ahora dependería totalmente de su esposo. Tendría que cumplir su papel de madre y reproductora de su cultura, cumplir con las tareas domésticas, pero también como compañera de su cónyuge, participar en las actividades económicas como la agricultura y otras que por lo general se tenían para complementar el gasto cotidiano, como la venta de productos o de pulque.

“Desde chiquita conocí a mi esposo. De los 7 a los 15 años viví con mi abuelita, a esa edad me casé, y dejé de cuidar, entregué los 150 borregos allá en casa de mi abuelita”.

Sin embargo, la vida no se solucionó para Benita, al principio su esposo no la maltrataba. Ellos eran comerciantes, vendían pulque.

“Mi esposo y yo íbamos hasta San Diego, otro rancho de Pueblo Nuevo, el sábado y el domingo. Cuando empezamos a vender, vendíamos 4 días, y si nos iba bien porque cada 8 días veníamos a vender y nos llevábamos una buena cantidad de dinero en un pañuelo rojo, pero todo mi esposo se lo ahorra y después se enfermó, quién

sabe dónde metió el dinero, no sé qué hizo con eso, porque sí nos iba bien en las ventas. Y ya después empezó a tomar y se enfermó. Luego se iba y no sabía dónde andaba.

Luego me tuve que ir a vivir con mi papá, porque ya se ponía muy mal mi esposo, cuando se enfermó su hermana, tuvo que vender las tierras de mi esposo para curarlo. Y allá donde lo fueron a curar le dijeron que él se había enfermado por medio de brujerías. Pues se quedó sin nada y tuvo que ir allá a vivir con mi padre. Mi papá acababa de también quedarse viudo, su tercera esposa se había muerto”.

Benita continuó con su vida difícil, su esposo se emborrachaba, la maltrataba y la golpeaba. Ella tuvo que cuidar y buscar cómo mantener a sus hijos, sus hermanos, su padre y su esposo.

Junto con su hermano salían a escondidas a vender pulque a unos parientes que tenían; juntaban 20 litros que les pagaban con algo de dinero ó con maíz y frijol.

El alcoholismo obscurecía la vida cotidiana de las familias de la comunidad. Los hombres gastaban lo poco que lograban ganar para beber y las mujeres sólo aguantaban; ellas buscaban salir adelante y velar por el cuidado de sus hijos. Sin embargo, estas experiencias dieron a la identidad de las mujeres mazahuas una fortaleza interna que al paso del tiempo les ayudó para desenvolverse como jefas de familia.

Durante su relato Benita recordaba con tristeza y mientras caminábamos con paso lento, Teresa que traducía lo que su madre contaba, recordó también,

“Los señores tomaban mucho y les pegaban a sus esposas. Los de allá abajo, los de acá y los de allá y los de acá arriba, pero es que los señores tomaban juntos en una sola casa, y luego se iban a golpear a

sus mujeres. Todo eran puras peleas, puras broncas, la gente de aquí puro tomar y tomar. Cada 8 días era lo mismo, nada más trabajaban para tomar y pelearse”.

Recordar esto no era fácil ni para Benita, ni para Teresa. Ésta última después de un rato comenzó a reflexionar:

“No sé si era bueno o malo, pero las mujeres de antes no se iban, como que eran más resistentes, aguantaban. Aguantaban porque antes de pensar en sí mismas pensaban en los hijos. ¿Qué iba a ser de los hijos si se iban? Había mujeres que tenían 3 ó 2 hijos, ¿dónde los iba a meter?, ¿en qué lugar iban a quedar esos niños? Yo creo que en parte, estuvo bien que no se fueran, que no dejaran su casa, que no abandonaran su casa, por eso ahorita siguen aquí, porque si toda la gente se hubiera ido a buscar otro lado... El único lugar donde sabían irse, pues era la ciudad, se hubieran salido todas vagas”.

c. Sus tareas

Y en la misma idea, en la que las mujeres reciben una educación en la que no deben contemplar sus necesidades como prioritarias, sino las de los demás; que tendrá que atender y sacrificarse por los otros, es como cede sus tierras. Aunque legalmente parte de las tierras del abuelo materno le correspondían a su hija Benita, ella otorgó sus terrenos a sus medios hermanos varones, siguiendo la costumbre de quienes poseen la tierra son los hombres, ya que son quienes tendrán que mantener a sus esposas e hijos; las mujeres están más sujetas a lo que le corresponde al esposo.

Teresa comenta " Como me mamá ya había repartido sus tierras entre sus hermanos, los hombres, aunque ellos se las habían dejado a mi madre porque era la primera hija, pero mi madre no quiso conservar

esas tierras que le correspondían y se las dio a sus hermanos; tuvo dos medios hermanos mi madre.

Pero para Teresa, ella piensa que, "Si mi madre hubiera querido, era a ella a la que le correspondían las tierras y repartírsela a sus tres hermanas, pero mi mamá dijo, "no voy a abandonar a mis hermanos que no tengan nada, mejor yo no tengo nada, pero darle a mis hermanos".

Teresa recuerda a su madre siempre trabajando, ella hacia sus fajas y cobijas bordadas de lana, y las vendía para comprarles de comer.

Pero cuando su tercer hija se fue a la ciudad, y de repente no supieron de ella pensando que se había muerto, Benita comenzó a beber también. Fue hasta entonces que su esposo la dejó de golpear.

Más tarde, murió su esposo y ella dejó de tomar.

Volvió a recuperarse y siguió trabajando en el bordado, ahora junto con sus hijas que trabajaban en una cooperativa en la Ciudad de México. Ella gusta de ir a verlas y ayudar en la producción.

Además del bordado, continuó con su labor de partera, y va y viene para ayudar a dar a luz a mujeres en la comunidad. También ayuda a sus hijas, que prefieren "aliviarse" con su madre.

Benita vive con su hijo menor, Isabel, su nuera y sus nietos. Es la mujer mayor de la casa y sigue sus labores en la cocina, en el campo, en el cuidado de los hijos y nietos, en el pastoreo de sus animales, en la curación y recolección de plantas medicinales.

Benita continúa con sus tradiciones, las vive en este tiempo en que se ven combinadas la vida del campo con la de la ciudad. En las idas y venidas.

d. Anhelos para sus hijas

Comenzamos a platicar sobre lo que a Benita hubiera deseado para sus hijas y sobre lo que a ella qué le gustaría hacer o vivir como mujer ahora.

"Yo hubiera querido lo mejor para mis hijas, les dije que se portaran bien, que no fueran malas mujeres, fueran unas esposas obedientes y respetuosas a sus compañeros; pero fueron algunos compañeros los que no se portaron bien. Fueron ellos que abandonaron a sus esposas, a sus hijos. Los padres siempre querrán lo mejor para los hijos. Qué más quisiera que toda la gente despertara, estudiara y todo. Ora falta que la gente lo quiera hacer, ora sí que es cada persona la que decide lo que va a hacer y cómo va a vivir".

Benita comenzó a platicar. De repente hubo un largo silencio... y comenzó a llorar; hablaba llorando, mientras seguíamos caminando por las milpas ya cortadas. Luego de un rato continua,

"Lo que quisiera es ser joven otra vez, trabajar. Desearía tener un lugar donde trabajar aquí, mi hijo no gana lo suficiente, a veces no tiene ni trabajo y quisiera ayudar a mi hijo, que es el único que tiene. Y a las mujeres, luego les voy a dar su vueltecita, pero no tengo dinero para el pasaje. Y ya las voy a ver, y quisiera verlas más seguido. Sufro mucho por todo lo que le ha pasado a mis hijas, que han vivido, ahora sí, que una vida tan difícil.

Estoy muy sola. Tampoco tengo ya marido, ya nadie decide venir a verme. Aunque vivo con mi hijo, a Isabel, mi nuera que está embarazada, tampoco la vlenen a visitar. Y le va a venir la niña, se va a aliviar y yo quisiera tener fuerza y conseguir un trabajo y trabajar.

Y sufro mucho por los de María.

Ora sí que los problemones de los hijos los cargamos los padres".

4.2 Segunda generación: entre el campo y la ciudad.

a. Contexto nacional

Entre la década de 1960's a 1980's, la migración se acentuaba en las comunidades rurales. Muchos hombres se empleaban en las industrias o en construcciones y su regreso a la comunidad lo determinaba el ciclo agrícola y las fiestas importantes o compromisos de los cargos o mayordomías. Muchos comenzaron a migrar incluso al extranjero.

Pero los patrones de migración se fueron modificando; las imposibilidades de tenencia de la tierra para las nuevas generaciones, las complicaciones en condiciones de producción del campo, el desempleo y la pobreza creciente, entre otros factores, fueron abriendo para las familias campesinas, perspectivas atractivas de vida en las ciudades.

Para las décadas de 1960 y 1970, fueron las mujeres de las comunidades las que decidieron ir a trabajar a las ciudades. La migración femenina fue creciendo y las mujeres indígenas y campesinas se hicieron ver por las calles de las grandes ciudades, evidenciando la pobreza del campo.

Las mazahuas del Estado de México fueron de las más representativas, es esta generación la que cuenta ahora su historia: entre el campo y la ciudad.

b. La Infancia

Esa mañana de sábado era asoleada. Entre los edificios de la ciudad, cerca de avenidas transitadas, se encuentra el local de la cooperativa. No todas las mujeres estaban en el taller, sólo las dos hermanas, que aprovechaban ese día para adelantar algún pedido. Entre las telas, hilos de colores, máquinas de coser y las muñecas que esperaban que se les bordaran sus caritas, Teresa contaba su vida:

"Desde que tenía 5 años, recuerdo que vivíamos en El Pintado y después mis papás se fueron a otro lugar, nos llevaron ahí cerca de Palizada, donde ahorita actualmente viven; yo creo que fui la última de los hijos que nació en El Pintado, porque ya mis otros hermanos ya nacieron en Palizada".⁴⁷

Teresa es la cuarta hija de 8 hermanos, aunque Benita, su madre, tuvo 9 embarazos. Ahora sólo viven 6: 5 mujeres y 1 hombre. un hijo murió en un accidente trabajando la raíz del zacatón, con lo que fabrican escobetillas; otros dos niños murieron, como muchos otros, por complicaciones al nacer, y el otro por falta de atención de una enfermedad curable.

A pesar de ser la cuarta hija, cumplió el papel de "hija mayor" de "la segunda parte" de su familia, sus cuatro hermanos menores. Tiene alrededor de cuarenta años de edad, es una mujer con una fuerza, alegría y libertad que supo conservar desde niña. Habla de su infancia con mucho agrado, dice que fue muy feliz y recuerda que aunque vivió experiencias muy difíciles, fue una niña alegre y libre.

Teresa recordaba que sus padres vivían también de trabajar las tierras de otra familia, que parecía que eran parientes de su padre; les dieron un espacio donde vivir y les pagaban por barbechar, sembrar y cosechar sus tierras.

Las tareas de Teresa, aunque no eran todas de su agrado, giraban alrededor del hogar.

"En aquel tiempo las niñas eran para aprender a hacer de comer, de cosas que hacen en el pueblo, las costumbres. Te digo que yo traigo una rebeldía desde chica, y a mí no me gustaba moler, odiaba que me dijeran "oye, ¿quieres hacer esto?", "¡Ay no! ¿por qué yo?". Lo

⁴⁷ Los relatos de la vida de Teresa son retomados de las entrevistas realizadas en julio 1997.

que a mí me gustaba hacer era barbechar las tierras, tampoco soy machorra... era muy rebelde, te digo que a mí me gustaba montar, no me gustaba aprender a bordar. No sé ni cómo aprendí a bordar, no era mi oficio. A mí me gustaba cular, traerle leña a mi madre, eso sí ¡había de leña en la casa!, yo le recogía y todo; le traía el agua, ya ves que la casa está lejos del pozo, cargaba mis burros, los garrafones, le traía bastante agua y por eso es que mi mamá estaba contenta."

De cualquier manera, Teresa tuvo que suplir la labor de hijos varones que ya se habían ido de la familia nuclear. Las actividades que realizaba se combinaban con lo que en su comunidad le correspondían tanto a las niñas (moler, bordar, ir por la leña, el agua y cular) como a los hijos varones (barbechar, cuidar, montar a caballo, etc.).

c. La oportunidad de escuela

A comparación de las mujeres de generaciones anteriores, ya en este tiempo los niños y las niñas podían asistir a la escuela en su comunidad, aunque en muchas ocasiones sus estudios se interrumpían por la falta de recursos o la necesidad del trabajo infantil en las labores del campo, como parte de la dinámica de las familias campesinas. Esto es algo que hasta hoy se sigue presentando.

"Yo fui a la escuela tres años, iba a cumplir 6 años; me llevaron porque yo ni conocía el camino; todavía me llevaba mi papá, me dejaba ahí. Ya a la salida, ya me venía con los muchachos, mis vecinos y me venían a dejar a la casa. Creo que estuve hasta 3º año de primaria, ya para pasar a 4º, y ya no pude, porque otra vez mi familia tuvo necesidades, y otra vez me sacaron de la escuela para cuidar en una casa, porque falleció uno de mis hermanos (un niño de 7 años, más grande que Georgina, todavía era más chico que yo)

falleció entonces. A mis papás les urgía dinero para enterrar a mi hermanito, consiguieron ese dinero, pero a cambio de que yo les cuidara a los animales de estas gentes, entonces ya dejé la escuela. Yo fui, culdé en esa casa, como más de 6 años, pero tuve una niñez hermosa, a pesar de todo”.

d. Las relaciones familiares

Las condiciones de la familia eran difíciles, no sólo por su pobreza, sino también por la relación entre los padres y hacia con los hijos.

Todos temían al maltrato del padre, aunque Teresa cuenta que era ella en especial quien defendía a su madre. Su papá no la golpeaba a ella cuando se interponía entre los dos, cuando aquél llegaba borracho. Teresa recuerda cómo en su casa se vivió siempre con el temor y la agresión del padre.

“Mis hermanos siempre tuvieron un miedo espantoso a mi padre, estaban aterrados; tenían un miedo así tan feo. Georgina no podía ver a mi padre, se escondía. Te digo que yo fui la única, que yo creo que nací con la rebeldía... Entonces mis hermanos no se metían; ni siquiera mi hermano grande, menos él, porque mi papá tenía una forma de decir las cosas tan fea...

Mi madre no era una persona que se rebelara, mi madre era una persona que nada más se agachaba y lloraba. Yo le decía, “¡Ya contéstale, dile algo! nomás te dice - me fui a emborrachar. Que no venga a regañarte, pero idle algo mamá, no te quedas así, ó vámonos de esta casa!, -¿A dónde nos vamos a ir?, ¿Qué vas a hacer con tus hermanos? Y luego los casados, pues ¿qué van a decir?, ¿qué va a decir la gente si yo abandono a tu padre a esta edad? y ¿dónde nos vamos a meter?”

El alcoholismo ha sido un problema fuerte en la comunidad, ya no sólo en hombres sino también en las mujeres. No sólo fue el pulque, los comerciantes locales tuvieron más facilidades para la venta de otras bebidas alcohólicas. Junto con el alcohol, la violencia intrafamiliar siguió presente, sólo que ahora, se combina con nuevos patrones culturales especialmente aquellos adoptados en la migración que modificaron las relaciones familiares. en donde nuevos problemas aparecieron.

"Era mucho problema, era por la bebida que ellos tomaban. Al principio, los hombres eran los únicos, pero después ya todos iban, hombres y mujeres. Hace como unos veinticinco años que empezó el problema. Era una locura".

Pero también, en la redefinición de las formas de relacionarse entre hombres y mujeres y el cambio de roles entre sí, han dado diferentes salidas a esta problemática. Teresa platica pensativa lo que vivieron los hombres y mujeres de su generación:

"Pero, fíjate que los hijos no salieron como los padres, porque ahora mis primos, todos tienen una familia y ninguno de ellos maltrata a su esposa; yo creo que mas bien es porque lo pensaron (por lo que ellos vivieron con sus papás). También una de las cosas es que las 'chavas' con las que ellos se casaron son del pueblo, pero ya son hijas nacidas aquí, ya son mujeres nacidas aquí de México ¿no?. Entonces ellas no no les dieron la oportunidad de pegarles; ellos no tuvieron la oportunidad de pegarles a sus mujeres, mas bien ellas les pegan", y se ríe bromeando.

e. Realidad de pobreza y opciones de trabajo: Pastorear o migrar.

El alcoholismo presente en la comunidad agravaba la situación de la familia. Con el trabajo de la madre y los hijos lograban completar para el

gasto familiar y así sobrevivir. Las necesidades de la enfermedad del padre habían hecho que se vendieran las tierras que le correspondían a éste; y por otra parte, Benita había cedido sus tierras a sus hermanos. La costumbre de que las mujeres deben sacrificarse por todos, parece que las mujeres de la segunda generación comienzan a cuestionarla.

"Vivíamos donde cuidábamos, ahí nos dieron un terreno para vivir, para hacer unos cuartos y vivir ahí y cuidar los animales. Yo cuidé hasta los 13 años, pero cuando yo tenía 13 años ya tenía algo mío: tenía mis borregos, que me compraron de culdar; teníamos ya el terreno donde vive ahorita mi hermano Alberto, ese lo compramos entre las tres, mi hermana Georgina, mi madre y yo cooperamos y compramos esa tierra. Uno de mis tíos nos lo vendió. Y luego fuimos comprando otros pedazos de tierra. Pero es cuando ya dijimos, ibueno ya!, ya estuvo que la familia pa' allá, pa' acá, qué tal si la gente nos corre y ¿dónde nos vamos a meter?"

Ante la situación de pobreza y desesperanza que vivían en el campo, los problemas de alcoholismo, las necesidades de tierra, las dificultades para la producción agrícola, la desnutrición, la muerte por falta de atención a enfermedades curables, la falta de oportunidades de trabajo, casa y tierra para las nuevas generaciones, éstas tuvieron la opción de seguir buscando alternativas en el campo, o la posibilidad de probar nuevas experiencias en otros lugares. La migración se hizo entonces una oportunidad atractiva para hombres y mujeres abriendo nuevas perspectivas de vida y nuevos esquemas a las costumbres de su cultura.

"¿Por qué crees que yo me vine?, ¿Tú crees que a mí me gustaba la ciudad?; yo era una chamaca tan feliz en el campo, que yo jamás pensé venirme a la ciudad. Yo decía, voy a comprar mis tierras, voy a trabajar, voy a vivir en el campo, como ya había cuidado y todo, ya tenía mis borregos, ya creciendo éstos, vendía y se podían comprar

otras cosas. Ésa era mi idea. Pero sí, un día no aguanté, y me dije, hay que ser más abusada si quiero vivir, me retiro. Y ya que me vine. Le decía yo a mi mamá, pero como ella estaba tomando, le valía lo que le dijera. Y cuando ya estaba consciente nos decía, "Pues sí los quiero mucho, pero nomás crecen y se van". Y yo le decía, "Mamá, pus nos vamos porque no hay dinero aquí, no hay qué trabajar. Si hubiera trabajo, nomás no nos iríamos, aquí nos quedábamos. Pero, ¿qué quieres, que nos muramos de hambre todos, o vamos a trabajar?", "No pus, váyanse a trabajar, pero pues ahora sí que nomás pidan que Dios las cuida". Y así ya nos venimos. Yo me vine con Georgina."

f. La ciudad.

Teresa siguió a su hermana y a su tía. Un día despertó en un cuartito cerca de la Merced, donde vivían las tres con el niño de su hermana. Su nuevo hogar tenía condiciones muy distintas a las de su casa de la comunidad. Hogar de mujeres que se enfrentaban a una ciudad y a miles de personas con lenguaje y costumbres diferentes. Las mujeres mayores la orientaban para que supiera por dónde caminar y por dónde no. La introdujeron a un nuevo mundo del cual tuvo que aprender sus lenguajes, símbolos y formas.

Pronto conoció a otras mujeres y hombres que venían, como ella, en busca de opciones. Cada quien encontraba sus espacios: los hombres en la construcción, de albañiles, o como cargadores, en la venta de fruta, artesanía o cualquier cosa vendible en mercados o por las calles; algunos con mayor grado de escolaridad y suerte, encontraron trabajo en oficinas de servicios o como policías. Las mujeres participaban igualmente en la venta ambulante o en los mercados, como trabajadoras domésticas, o en personal de intendencia de oficinas o instituciones educativas o como empleadas en tiendas.

Pero como por esos años las mujeres indígenas se volvieron "un problema más", los programas gubernamentales no se hicieron esperar. El Departamento del Distrito Federal promovió algunos programas con las políticas Indigenistas del momento, tratando de incorporar al "indio" que venía a la ciudad a la producción industrial. A muchas mujeres indígenas migrantes se les introdujo a una capacitación en talleres artesanales con un esquema de producción en maquila.

*"Cuando me vine con Georgina ya tenía su bebé y lo cuidábamos entre las dos. Y luego, llegué al **Centro Mazahua**; estuve en la guardería, y ahí yo lo cuidaba al niño. Y ya creció el niño, ya tenía, ¿Qué será? unos 3 añitos, 4 años.*

Ya sabía bordar cuando entré al Centro Mazahua, yo entré cuidando los niños de las mazahuas. Pero en las tardes, me acuerdo que salíamos a las cuatro y yo me iba a vender. Mi tía me compraba la fruta, estaba todavía en las bodegas aquí en la Merced. Ahí ella me la compraba, cuando me iba yo en las tardes, recogíamos mls cajas y a vender. Ahí vendía ella, donde está el cine Sonora, y yo en el Hospital General. Vendía frente al Hospital Juárez, el que se cayó. Yo estuve ahí vendiendo y conocí a unas personas y me fui de ahí. Vendía fruta, tuna, manzana, mandarinas. Ahí conocí a la gente que me invitó a trabajar en el hospital de Sonora y me fui hasta Sonora"

Muchas mujeres se quedaron en las calles o mercados vendiendo, el comercio ambulante fue la actividad primordial para las familias mazahuas que vivían en vecindades del centro de la ciudad de México. Estas familias se fueron organizando para recibir los beneficios de los programas gubernamentales o de asociaciones sociales.

Por otra parte, el Centro Mazahua albergó a casi ochocientas mujeres, sin embargo, no persistió después del sismo del 85, cuando el gobierno decidió cerrarlo. Algunas mujeres se quedaron en las instalaciones en donde se formó una organización de artesanas, de la cual se hablará en el próximo capítulo, y en donde participaron cuatro de las hermanas de esta segunda generación.

g. Oportunidad de seguir estudiando, capacitándose en cursos y talleres.

"Cuando me fui a la ciudad me fui a una escuela para seguir estudiando, pero los chamacos de la escuela creo que me vieron tan indita, tan.., pues tan..., se me notaba mucho lo indígena, que me dejaron encerrada en la escuela, y me dio mucho miedo y oí a los muchachos, pensé "¡Ay! y ahora, ¿por qué me dejaron encerrada?" Pero yo pensaba otra cosa, "¡Ay!, a lo mejor quieren aprovecharse de mí", pero luego se fueron todos y me dejaron. La puerta se cerró y yo no supe abrirla. Y ahí estuve chille y chille, pero no, no me pasó nada, nomás me habían dejado la puerta cerrada y ya no quise ir a la escuela."

Cuando entró a la cooperativa, tuvo la oportunidad de terminar la primaria abierta, y cuenta que quería estudiar la secundaria, pero le era imposible comprar su material y el de sus hijos, así es que decidió dar prioridad a sus hijos y seguir trabajando.

No sólo tuvo oportunidad de estudiar la primaria sino también de asistir a cursos sobre primeros auxilios, y hasta de entrar a trabajar a una clínica en donde siguió capacitándose.

"Mientras estuve en mi casa, después de que regresamos de Jalapa, tomé un curso sobre alimentación para los niños en el DIF. El curso

*duró cuatro años. Me dijeron que cuando terminara mi primaria podía ir a pedir mi constancia de participación en el curso. Y otro sobre derechos de la mujer*⁴⁸.

Todos los días me iba al curso, entonces mi suegra me decía, -pues si quieres, deja a los niños, yo te los cuido mientras vas al curso. -No señora yo me los llevo mire que allá hay maestras que están jugando con los niños mientras nosotros damos las clases. "Ah!", dice, "pues si no puedes déjamelos o cuando quieras ir al médico, Teresa, con confianza déjame a los niños para que te puedan atender".

h. Cómo se viven las relaciones de pareja, el matrimonio y desarrollo de la sexualidad.

Entre esta generación y la anterior, hay diferencias en la toma de decisiones de las mujeres sobre sí mismas. Si para la generación anterior las reglas de matrimonio eran establecidas según los acuerdos entre los padres y el hombre que pretendiera a la hija, para la siguiente generación se distingue la posibilidad de que ambos, hombre y mujer, decidan. Este cambio no ha ocurrido de manera radical entre una generación y la otra, sino que han sido patrones culturales que se han modificado de generación en generación, en donde la adopción de nuevos esquemas es evidente. Esta generación ha tenido mayor acceso a información, que le ha permitido ir modificando los patrones en la toma de decisiones de las mujeres, aunque esta información no llegue por igual a todas. Los programas educativos o de salud (considerando sus limitaciones), los medios de comunicación, las experiencias de grupo fuera de su ámbito privado y en este caso, analizando concretamente la migración son, entre otros factores importantes, los que han influenciado para este cambio.

⁴⁸ Retomado de Torres Cadena, Verónica I. ; Op.Cit. p. 176.

Por lo pronto, la migración significó para las mujeres de esta generación un cambio significativo: vivir su adolescencia.

Para aquellas jóvenes que tuvieron la opción de elegir, la vida cambió radicalmente, pudiendo decidir no casarse a los 12, 13 ó 15 años, sino irse de la comunidad y enfrentarse a nuevas experiencias para su vida.

Sin embargo, los casos son diferentes para cada una. Aunque ahora sólo se analiza el caso de unas mujeres mazahuas y es difícil hacer generalidades, conocer la vida de las 5 mujeres de esta segunda generación nos aporta una idea de lo que ha sucedido a través del tiempo y el espacio.

i. Reglas de las relaciones de pareja y el matrimonio

Esa mañana hacía mucho frío, cruzamos el río cerca de Palizada, para llegar a casa de Eugenia que está en una lomita. Las mujeres que lavaban y se bañaban en el río nos saludaron y Benita intercambió algunas palabras con ellas. Subiendo la loma, vimos una mujer muy delgada en la puerta de su casa. Su rostro era triste, aún con la sonrisa que lo iluminó al ver llegar a su madre y a su hermana.

Eugenia platicaba con su madre; sus palabras interrumpidas por una tos constante; hablaban de su vida. Su esposo no estaba, desde hacía varios días que se había ido, y ella no sabía en dónde estaba. No era la primera vez. Él solía irse y no regresar incluso en meses. Eugenia tenía que buscar la manera de mantener a sus hijos; así había sido siempre, los 10 hijos habían vivido lo mismo.

Quizá para Eugenia las cosas no variaron mucho en relación a su madre, la posibilidad de tomar decisiones para ella, no fue igual que para sus hermanas menores, con las que hay varios años de diferencia. Eugenia tuvo la oportunidad de ir a la ciudad y no quiso quedarse ahí, sino decidió volver a su comunidad. El matrimonio ha sido para ella una

experiencia poco agradable. Ella siguió los mismos patrones de su madre: obedecer a sus padres, a su marido y aguantar resignadamente. Su hermana Teresa recuerda:

"La primer pelea que tuvo mi hermana la mayor, ¿sabes lo que le hicieron a mi hermana? Mi hermana se peleó con su esposo porque el señor era uno de esos que les gusta andar allá, acá (haciendo una seña de andar beblendo). Entonces mi hermana fue a la casa a decirles a mis papás pues que ¿qué iba a hacer, porque su marido le había pegado? Y agarraron mis papás y le dijeron "No, tú te quisiste casar, agarra tu rebocito, y regrésate con tu marido".

María vivió una situación parecida, pero su historia es diferente. Caminando rumbo a casa de Paty, pasamos entre árboles del escaso bosque que todavía queda en la comunidad. Recogiendo algunas piñas y ramitas, María cuenta también una parte de su vida, el relato lleva una carga de coraje y tristeza. Recuerda que después de que sus hermanas se habían ido a la ciudad, la situación en su casa era todavía más difícil. Su madre la trató con más dureza, y volviendo a retomar la costumbre, insistió para que su hija se casara con otro pretendiente que era un primo mayor que ella.

María contaba que a ella le gustaba otro muchacho más joven, que era de la comunidad, pero sus padres no estaban de acuerdo. En ese tiempo, la comenzó a pretender el muchacho con el que se casó, pero a ella no le agradaba. Él iba a casa de María a conversar con sus padres; su madre le decía que lo atendiera y le diera de comer. Finalmente ella aceptó irse con él, pensando que sería una forma de salir de su casa sin mayores conflictos.

"Al que sí aceptaron fue a un primo hermano mío, yo no sabía que era mi primo, hasta que me di cuenta que sus tíos y primos eran los mismos que los míos. Mis papás sí sabían que era mi primo pero

nunca me dijeron nada. Cuando llegaba a mi casa, mi mamá me decía que lo atendiera y que le diera de comer, con él sí me dejaba platicar. Como mi mamá me pegaba mucho, pensé que si me casaba, mi mamá ya no me pegaría... y él tampoco. Y que me voy con él después de unos días que estuvimos platicando. No hubo noviazgo, yo no lo conocía ni lo quería. Él es de mi rancho, pero trabajaba en México; él me lleva como tres años. Después de que me fui con él, viví un año en una casita que él hizo en el terreno de su papá. Me faltaban dos meses para cumplir quince años cuando tuve a mi hija Rosaura. Al año de que nació mi hijo Manuel, me casé por la Iglesia y bautizamos al niño. Él nunca quiso casarse por el civil, ni tampoco quería registrar a los niños, decía que no eran sus hijos".⁴⁹

"Nos regresamos otra vez a México mi esposo y yo cuando mi hija Rosaura tenía como tres meses de nacida. Él no quería venir pero en el rancho vivíamos de arrimados, unas veces con sus papás y otras con los míos; allá no había en qué trabajar y él no hacía nada para buscar trabajo. Él antes también ya había venido porque trabajaba en la obra, pero yo le dije -Vamos con mis hermanas, a lo mejor allá ellas nos pueden ayudar a encontrar trabajo. Y llegamos con mi hermana Georgina. Yo entré a trabajar de nuevo al Centro Mazahua y mi esposo fue con unos de sus hermanos. Pero después mi esposo tuvo que irse a vivir a Toluca porque allá tenía trabajo, también decían que era porque allá vivía con otra señora, tal vez sí, porque a mí no me ayudaba en nada, yo pagaba el cuarto, el gas, la luz y la comida. Él me decía que si yo trabajaba, que yo debía de hacer todos los gastos, si acaso me daba cuarenta pesos a la semana o cuando venía cada quince días. Él decía que por qué me iba ayudar si él no ocupaba el cuarto. Así nos la pasábamos peleando y luego me

⁴⁹ Retomado de Torres Cadena, Verónica I.; Migración y proceso de adaptación en una cooperativa mazahua; Tesis de Licenciatura; ENAH; 1997, pp.73 y 74.

*golpeaba, se enfurecía más cuando tomaba y a veces también les pegaba a mis hijos”.*⁵⁰

Tuvieron tres hijos, pero ella no se resignó al abandono. Después vino la separación y con su trabajo en la ciudad pudo sostener sola a sus hijas e hijo. En la ciudad tuvo otra pareja, pero fue una experiencia que, como la de su hermana Georgina, no tuvo más futuro que otro nuevo embarazo para María.

Esta historia es especial en cuanto a que la experiencia de María puede asemejarse a muchas otras mujeres que han migrado y que se encuentran como madres solteras, abandonadas, viudas ó sin compañeros y que tienen que afrontar con gran dificultad el cuidado, y crianza de los hijos solas, teniendo que conseguir trabajo para obtener ingresos al mismo tiempo de tener que vivir su maternidad.

Sin embargo, para Teresa las cosas fueron diferentes. Ella escogió con quién quería tener una relación de pareja, y optó por el matrimonio con una persona de otro lugar, que conoció en la ciudad, un hombre varios años mayor que ella y que a pesar de la oposición de sus padres, se casó con él. Llevan 20 años de estar juntos.

“Yo tuve novios desde muy chica, a los 13 años o 12, pero nunca me llamó la atención de casarme tan joven. Ahí en la casa se usaba casarse muy joven, y más cuando los padres se conocen, -No pues que ése pretende a mi hija; de una vez platican los papás, y se ponen de acuerdo.

(Con Pepe, en la comunidad) ya mis papás y sus papás ya nos querían casar. Él sí se quería casar, pero hasta que tuviéramos por lo menos 17 años, y te estoy hablando de cuando yo tenía 13 años, y

⁵⁰ Op. Cit. p. 182

todavía faltaba mucho. Entonces decía (él), - Nunca te vas a salir, no te vayas a México, no te vayas a ir con tus tías, no te vayas a ir con tu hermana. Y yo le decía, -¿Por qué?, - Es que cuando la gente se va de aquí, ya no regresa, decía el chavo ese.

Era un novio muy respetuoso, según era mi novio y nunca me tocó, que de la mano, ni nada, nomás hablábamos, -¡Hola!, ¿qué tal, cómo estás?, nos saludábamos; nada de que abrazos y besitos, no se acostumbraba. ¡No, imagínate! Nos viera la gente, nos casan inmediatamente. No falta quien ve, pues toda la familia está al pendiente. Antes, porque ahorita ya no, pero antes nomás estaban viendo, -¡ay!, que tu hija ya está platicando con fulano. Como que todos estaban al pendiente de los hijos en las comunidades; entonces todo mundo ya sabía que ese era ya mi novio, y era mío, y ese ya no podía hablarle a otra chamaca de ahí de la comunidad, se veía mal, ni yo a otro muchacho; pero yo era bien rebelde, porque mientras éste iba a Pueblo Nuevo porque allí vivía, yo me conseguía a otros amigos de por ahí cerca de Palizada, pero eso era mal visto. ¡Uy! mis hermanos, imi hermano el mayor!, -¿Por qué andas de loca? Pobre de ti cuando te vea el Pepe; -¿Qué me va a ver?, ¡Nada, nada, que me vea! Y sí era la costumbre, esa de respetar para que también ellos te respetaran.”

Pero Teresa se fue a la ciudad, viajó a Sonora y regresó. Durante este tiempo conoció a otros jóvenes que la pretendieron. Hasta que conoció a Juan que vivía cerca de la casa de los doctores donde ella trabajaba.

"Fue tan diferente el trato que me dio la familia de Juan y entonces me dijo la señora, - Cuando quieras venir, Teresa, puedes venir el día que tú quieras, podemos comer y platicar. Él era tan diferente, te digo, no me demostraba celos a pesar de que era más grande que yo y luego me decía, - ponte a estudiar, todavía estás joven, todavía

estás a tiempo; puedes hacer algo todavía. Y ya lo conocí y lo traté y me dije, con éste me caso. Ful a la casa y le digo, -Sabe qué mamá, me voy a casar. Me dice, -¿Con quién? -Pues con un muchacho que nació en la ciudad, pero su papá es de allá y su mamá de allá y se quiere casar conmigo, y me dice -¿Cuántos años tiene?, -me gana diez años; -i'tas' loca!, qué vas a hacer tú con un viejo, a lo mejor ya hasta fue casado y ya dejó quién sabe cuántos hijos por todos lados. Entonces yo regresé y le dije a Juan, -Oye, ¿no será que ya dejastes hijos por todos lados?, -iiOye!!, ¿Pues qué te pasa?, ¿por quién me estas confundiendo?. Le dije, -Bueno, pues sí nos casamos, total. Y que lo llevo a mi casa y mi mamá que se enoja. Luego mi mamá: -No, ¿cómo te vas a casar con ese señor?, imenos con ese señor! Ése no es pobre, tiene, se ve que está bien y tú eres una muchacha de la provincia; él nada más quiere, pues divertirse contigo y ya que te vea embarazada o algo, ya te deja por otra persona. Se enojó mucho. Pero cuando me casé, le dije bien claro a Juan, -¿Sabes qué Juan? Nos vamos a casar y el día que no nos entendemos, que yo me porto mal o que tú te quieres andar como siempre, que te quieras ir, te vas, aunque tengamos los 20 hijos, lo que sea, pero no me vas a maltratar. El día que te decides, te vas. Yo no te voy a estar rogando; tampoco me voy a humillar que tú vengas cuando quieras. Yo tengo costumbres raras pero tampoco soy menta porque el día que tu quieras irte con otra persona me lo dices, porque no estoy pintada. Pero no me vayas a salir con babosadas después: 'que ahora sí te quiero y al rato me voy'(...). Nos casamos y la familia de él pues estaba feliz con nuestro matrimonio".

Teresa vivió en casa de su suegra, después de intentar vivir en Veracruz; ella lo recuerda con agrado.

j. La sexualidad, ¿cómo se vive?

La experiencia de Georgina, la tercera de las hijas, muestra la problemática de algunas mujeres jóvenes que al migrar a la ciudad, enfrentan situaciones nuevas en las relaciones de pareja. Si bien tiene la oportunidad de optar con quién desea tener una relación, no contó con la información suficiente para vivir el desarrollo de su sexualidad de manera que le permitiera realmente escoger lo que hubiese querido.

Si en la comunidad no conoció lo que sucedería consigo misma, ni la manera de reconocer su cuerpo, ni poder ejercer su sexualidad con seguridad y libertad, su estancia en la ciudad no cambió el destino de sus experiencias. Georgina, como otras tantas mujeres que migran, tuvieron que enfrentar el embarazo y la maternidad solas.

Georgina decidió irse de la comunidad cuando era una niña de 8 años. Ella recuerda que su padre la mandaba a cuidar los animales de otras casas, y casi no estaba con su madre y sus hermanos. Quiso irse a la ciudad con su tía, quien la llevó para que le cuidara a su hijo.

No fue fácil para ella adaptarse a la ciudad, no hablaba español, le resultaba un mundo completamente diferente. Vendía cacahuates que le daba su tía, y recuerda que fue difícil porque la maltrataba mucho. Más tarde comenzó a trabajar como empleada doméstica.

Conoció a un muchacho de Guerrero. Ilusionada se fue con él a su pueblo. Seis meses después tuvo que regresar, estaba embarazada sin saberlo y tuvo que mantener a su hijo sola.

"Durante un mes me mandó dinero y después ya no lo hizo. Yo ya estaba embarazada de mi hijo Pedro, pero no lo sabía y me volví a regresar a la casa de la familia de los 5 niños, a trabajar. Allí estuve hasta que nació mi hijo, porque después ya no me quisieron dar trabajo, por el niño. Al otro día que nació mi hijo me dijeron que me

fuera a mi pueblo. Me fui a mi pueblo un tiempo, pero mi papá me corrió porque llevaba un hijo sin padre.⁵¹

Después de seis años de que tuve a mi hijo Pedro, me encontré con la segunda persona con la que me junté, era mi vecino en el edificio donde vivía. Yo desde que tuve a mi hijo no quería andar con ningún hombre porque pensaba que todos eran iguales. En una ocasión lo encontré en las escaleras y me abrazó, como le pegué duro, se enojó y me dijo que cómo era posible que una india lo rechazara si otras mujeres lo buscaban para andar con él y me dijo que se las iba a pagar. Se metió en una ocasión en mi departamento y se quedó conmigo a fuerzas. Con esa ocasión que se quedó conmigo, quedé embarazada".⁵²

Teresa fue muy afortunada porque en la ciudad tuvo oportunidad de estar con gente que la cuidó, la guió cuando ella no sabía lo que le sucedía. Ella llegó a la capital y luego se fue a trabajar a Sonora. Las personas con las que estuvo, prácticamente la adoptaron como hija.

"Ahí yo me empecé a..., primero me bajó la regla, -¡ay! pues ¿qué me pasó?, y luego dice (la señora, doctora) -Ay, ahora tú ¿porqué no has comido?, le digo, -No tengo hambre doctora. Yo no sabía. Y luego, ella me veía yo creo toda "sogocita", y me dijo, -No hija, te voy a dar una pastillita, que quién sabe qué... Pues ¡santo remedio!

A mí la doctora con la que me fui a trabajar en Sonora, me explicó acerca de la menstruación y del uso de las toallas, ella me explicó lo que pasaba. Mi mamá nunca me dijo nada de la menstruación porque en esa época no se acostumbraban esas cosas y uno se entera de diferentes formas allá en el rancho.⁵³

⁵¹ Retomado de Torres Cadena, Verónica; Op.Cit. p.163.

⁵² Op.Cit., p.168

⁵³ Retomado de Torres Cadena, Verónica I.; Op.Cit. p174

k. La maternidad, ¿opción o condición de la mujer?

Una de las mayores interrogantes para las mujeres indígenas es su identidad de ser mujer a partir de la maternidad. El hecho de tener y criar a los hijos es uno de los roles principales de la mujer en las comunidades indígenas, ya que se le valora a partir de su capacidad de tener hijos, educarlos, cuidarlos y ser transmisora de su cultura en las siguientes generaciones. Aunque podemos observar que es en esta generación cuando se vive un cambio significativo al respecto. Las mujeres se enfrentan a nuevas tareas, a cubrir los roles masculinos ante la ausencia de hombres en la familia y en la comunidad, a migrar y trabajar fuera de su ámbito privado y por lo tanto a enfrentar en sus vidas decisiones diferentes para sí mismas.

La maternidad no puede ser asumida de igual manera cuando tienen que afrontar situaciones diversas que complican el cumplimiento de sus roles.

En esta generación la opción de ser madre, en qué momento querer tener a los hijos y cuántos hijos desea tener, ya es una realidad. La información sobre anticonceptivos y la posibilidad del aborto llega hasta ellas de manera que cuestiona cómo vivir sus relaciones sexuales y su maternidad.

Sin embargo, es necesario mencionar que también es una realidad que la mayoría de las mujeres indígenas difícilmente tiene acceso a esta información, y sigue viviendo su sexualidad como algo oculto y vergonzoso, ignorante de su propio cuerpo, de lo que sucede en cada momento de su desarrollo sexual y durante sus relaciones.

Es una realidad la cantidad de casos en donde siguen cumpliendo un papel como objetos sexuales de sus parejas. Es una realidad que todavía los programas y servicios de salud dirigidos a las mujeres indígenas

dejan mucho que desear, y no sólo eso sino que aprovechando el desconocimiento de las mujeres aplican métodos anticonceptivos sin su consentimiento; obligan a cierta atención médica a cambio de recibir los apoyos de programas gubernamentales.

A continuación hablamos de algunos casos de las mujeres de la segunda generación y cómo han vivido la opción de utilizar o no anticonceptivos, de optar por el aborto o no. En el caso de Teresa, difícilmente generalizable, se presenta una reflexión interesante sobre sus propios cuestionamientos.

Teresa platicó su experiencia, estaba sentada bordando rostros de muñecas de trapo, y en momentos dejaba su labor para narrar lo que vivió.

"Georgina cuando ya regresó, de la 'perdida' que se dio, regresó y ya traía al niño y todo, como que eso me hizo pensar, si me voy de la casa, al rato llego con un hijo, mis padres me la van a armar igual que a mi hermana. Y para mí Valente (el hijo de su hermana Gerogina) era como un juguete, porque yo decía -Yo ¿hijos? pues no."

Cuando se casó, se cuidó para tener a su primer hijo dos años después, luego nació Cella pero a los dos meses volvió a embarazarse.

"Decía mi suegra, - Si quieres te acompaño al médico; y yo le decía, - No señora, no voy al médico."

Y es que nos pasó con mi hijo el más chico, yo tuve a Juan y al año nace Cella y a los dos meses, me voy al médico y me dice el doctor que ya otra vez estaba yo embarazada. Me dijo mi suegra, -Mira hija, si ya no quieres tener el bebé, yo te apoyo. Voy a vender mis joyas y voy a vender unas cosas que le dio mi abuelita a mi mamá y lo pagamos. Entonces nos fuimos a ver un médico, me iban a hacer un

legrado. Quién sabe cómo se enteró mi suegro y mi marido, y Juan me dijo, -¿Sabes qué? No vas a hacer eso. Si el bebé ya viene, deja que el bebé nazca. Yo decía, -Es que son 3 bebés y yo pues ¿cómo les voy a dar de comer?, ¿cómo voy a pelnar a 3 bebés?

Y se enojó mi esposo, ¡ahí sí se enojó! No me hablaba; pero yo dije, -No seas así, pues él no estaba gordo, ni nada. -No se qué quieres, me dice, mira, yo te traigo todas las cosas, -Sí, yo sé, ¡pero mientras preparo las cosas, los bebés están llorando sin poderlos atender todos al mismo tiempo!. Y se fue y le dijo a su papá y su papá se enojó también con su señora. Le dijo, -¡Ah! conque tú le estás ayudando. No, no hagan eso. Y mi suegra viene de una familia muy religiosa, todo mundo la regañó. Y me dice mi suegra, -Tú piénsalo bien, lo que decidas yo te apoyo.

Me dijo mi marido, ¡No voy a firmar, no voy a firmar! Porque lo único que él iba a hacer era firmarme la hoja por si me moría ahí, porque como dicen que es peligroso eso, no quiso. -No, dice, yo no voy a firmar, no. Ya ves que yo no estoy de acuerdo que hagas eso. Tuviéramos más hijos, pero si nada más con ése son 3. -¡Ay. pues con sólo 3!

Yo quería 4, realmente sí, yo quería 4, pero dije, ay no, por lo menos que llegaran después de 10 años, pero éste llega rápido. Entonces ya estuve ahí y me fui a sentar al camellón a chillar y dije, -¿Qué hago Dios mío, díme algo; si es pecado lo que voy a hacer?; porque ninguna de mi familia ha abortado. No sé si se usaba. Bueno, mi mamá dice que ha atendido gente pero son accidentales por ejemplo que cargas algo y te caes, pues eso ya es accidente pero, que lo hicieran a propósito, pues no. Entonces me fui a sentar un buen rato y pensé también, si mato al bebé, pues pobrecito, él no tiene la culpa. Y lo imaginé también cómo era y todo, y dije, si lo dejo que viva, pues no sé, Dios sabe por qué vienen los hijos. Yo no soy quién

para quitarle la vida a un bebé, y me regresé a mi casa. Luego le dije al doctor, -Sabe qué doctor, devuélvame el dinero que le di. Ya no me voy a hacer nada. Voy a tener a mi hijo, decidí tener a mi hijo. Aliviándome de Pedro, me dijo (mi marido) desde el hospital, -Ahora sí puedes hacer lo que quieras, te apoyo en todo. ¿Quieres operarte? ¿Quieres ir a control?. Tenía yo 22 años y dice, -Ahora sí, yo te apoyo lo que quieras. Tú hazte lo que quieras pero no mates niños. Y ya fuimos con el doctor y me dice, -¿si le doy pastillas? -No, le digo, es que yo soy muy nerviosa y además se me olvidan esas cosas, y él me dijo, -Pueden usar eso; -No, no algo más.

Duré en una plática un año, casi desde que estaba embarazada de Pedro me iba a las pláticas (para decidir) cuál era el que me quedaba a mí. Y sí me operaron para no tener más familia. Y le dije (a mi marido) -ahora sí, ya no voy a tener hijos. Luego empezamos: -Qué, ahora yo sí y tú, ¿porqué no?, dije; Luego dice Juan, -pa' que estemos iguales, yo también. Y se hizo la vasectomía para que ya no discutiéramos por esas cosas y ya estuviéramos iguales, según nosotros.

Yo te digo que de la familia nadie se ha hecho un aborto ni legrado y es como que la gente no lo acepta y entonces yo digo que a lo mejor hubiera estado mal, hubiera sentido remordimientos."

Hay que reconocer que el caso de Teresa, es más una excepción que una regla, pero la intención es poder analizar cómo también las experiencias han aportado otros esquemas culturales, que aunque se contraponen a los de la comunidad, son retomados para redefinir las decisiones de las mujeres sobre lo que ellas pueden decidir para sí mismas.

María, al quedar embarazada de su cuarto hijo fue asesorada por otras mujeres de una organización no gubernamental para que tuviera la información sobre la opción de abortar. Ella decidió tener a su hijo.

Paty, la más joven cuenta:

"Yo me he hecho el papanicolau dos veces nada más, y me han dicho que estoy bien. Actualmente uso el dispositivo para no tener hijos, aunque yo sí quiero tener otro hijo para que le haga compañía a mi hijo, pero mi esposo no quiere, mi hijo va a cumplir cuatro años, pero mi esposo quiere que nos sigamos esperando.

Mi hermana Georgina fue la que me explicó acerca de la menstruación; mi mamá nunca me dijo nada, lo único que me dijo fue que las mujeres cuando tienen sus hijos sufren mucho y que algunas mueren por sus hijos cuando nacen.

Hasta que me junté, tuve mi primera relación sexual, también fue mi hermana Georgina la que me habló del tema.

A mi hijo lo tuve en Michoacán. Mi mamá no me pudo atender, porque no podía nacer mi niño y el médico de Palizada no tenía lo necesario para el parto. En ambulancia me llevaron a Michoacán; al cuarto día nació mi hijo y fue parto normal. A mí me hubiera gustado que mi mamá me atendiera porque ella te puede decir cuando tienes el primer hijo, cuántos hijos vas a tener".⁵⁴

Así, esta generación sigue navegando entre la costumbre de su pueblo y la ciudad. Aún ante la opción de la maternidad, Paty quisiera saber por labios de su madre, cuántos hijos va a tener pues para ella, eso es algo que está predicho por la naturaleza.

Teresa lo piensa, y aunque desea 4, decide tener 3 y operarse.

Y María deja que el embarazo concluya para tener a su hijo, y decide afrontar el mantenimiento de sus 2 hijas y 2 hijos, sola; aunque ahora sus hijas son sus compañeras de vida y son quienes ayudan al ingreso cotidiano, trabajando con ella en la cooperativa o consiguiendo trabajo

⁵⁴ Retomado de Torres Cadena, Verónica I.; Op.Cit.; p. 175.

aparte. Sus hijas y su hijo han crecido a ratos en casa de la abuela en la comunidad, en casa de las tías en la ciudad o en su casa, su mamá, en momentos del trabajo, confía en que solos puedan atenderse. Los padres de sus hijos no se hacen responsables; sólo su esposo viene de repente por su hijo o por la hija menor y se los lleva por un tiempo, luego los regresa a la madre, quien es la que prácticamente vela por ellos.

I. Quiénes se van y quiénes se quedan.

Todas las mujeres de la misma generación de esta familia tuvieron la oportunidad de migrar a la ciudad. Algunas lo hicieron temporalmente y regresaron a la comunidad. Otras se fueron y teniendo la opción de regresar a la comunidad, decidieron quedarse en la ciudad.

Georgina (la 3ª hija de Benita) se fue con su tía Mago, "Ella le dice mamá a mi tía, por eso juntó para comprar su terrenito. Nadie le dijo que se fuera, nada más que cuando vino mi tía le dijo que se fuera con ella y ella se quiso ir. Después yo me fui como a los 14 años. Mi hermana Eugenia (la primera hija de Benita) también se había ido pero no duró mucho, pero ella estaba enferma y regresó. Luego mi hermano (el 2º hijo) se había ido también a trabajar y luego mi hermano el más chiquito que seguía de mí y que falleció, también se fue y regresó, se fue con mi hermano. Y luego ya Georgina se fue y luego regresó, bueno ella se iba y regresaba, iba y se regresaba porque no se hallaba allá; y yo no, yo nada más me fui una vez y me quedé."

El regreso a la comunidad es difícil para las jóvenes que han migrado, y más aún cuando regresan siendo madres. Tienen que afrontar las críticas de los familiares y vecinos además de afrontar el rechazo en general de toda la comunidad.

"Ella regresó cuando iba a tener a Valente, el papá no respondió, el malvado; regresó mi hermana; vivió mi hermana también una cosa muy difícil, y en la casa no la aceptaron con el bebé, entonces mi papá se enojaba mucho; bueno, más mi papá y mi hermano; como que mi hermano también intervenía ahí".

Teresa contaba cómo cuando se van, la gente de la comunidad las juzga mal:

Creo que fueron como dos meses de vacaciones en mi casa y luego ya decidí, ya me iba a casar en el pueblo con Pepe, que me estaba esperando, y nos fulmos con sus papás, ya a presentarme, casi se podría decir que formalmente. Pero la señora, creo que había muchos chismes en la casa, que las gentes que salíamos del pueblo ya no éramos las mismas muchachas decentes, ya éramos no sé qué cosa, más a mí, que ya había ido quién sabe hasta dónde y quién sabe con quién estuve. Entonces, cuando yo llego a la casa de este muchacho, la señora no me aceptaba, la saludo y me dejó con la mano estirada y la señora hizo de comer y yo comí ese día, pero ya y dije no, si ahora pasa esto, qué será cuando yo de veras me case con su hijo".

Pero, ¿quiénes deciden quedarse? Paty decidió casarse con un hombre de su comunidad, y a pesar de las críticas de sus parientes, ellos quisieron casarse. Esta pareja ha vivido entre el campo y la ciudad, adaptándose a los esquemas entre ambas partes. Adoptaron costumbres de la ciudad que ya no corresponden de igual manera a las de su comunidad.

Paty tuvo que regresar a la comunidad, ella no estaba segura de querer regresar y tener que vivir con la familia de su esposo, donde era muy criticada. Ella ya no se acoplaba tan fácilmente a la obediencia ciega y resignada de las mujeres.

Luego de un tiempo, lograron tener su tierra para construir su casa y sembrar, ahora viven independientes, cerca de su hermana Eugenia. Mucho tiempo pasó para que Paty se volviera a sentir bien en su comunidad. Las vecinas la criticaban mucho.

Ella no quería regresar a la vida de excesivos trabajos, sin servicios y en el desempleo de su comunidad. Ella quería trabajar y valerse por sí misma, ayudar a su compañero a sostener a su hijo. Poco a poco fue readaptándose nuevamente a su comunidad, pero mantuvo formas de vida que aprendió en la ciudad.

m. Qué es lo que desean para sus hijas

"Ahora tengo una niña que tiene 16 años y nada más estoy pensando que no se salga por ahí a convivir con gente que nada más le quiera hacer daño, o que se vaya a tomar y la engañen y al rato pues tenga hijos. Yo platico mucho con ella, aquí en la ciudad pues es diferente (...) –"tú no puedes ir Celia", –"pero ¿por qué no puedo ir, y a tus hijos sí les das permiso y a mi no?", –"por qué tus hermanos son hombres". Y vuelve a pasar lo de la casa y todo eso. Y es que ellos son hombres, la niña se revela. "No", le digo, "hija pero pues debes de cuidarte porque aquí es diferente".

Ahorita en todos lados ya es difícil vivir, allá en el pueblo también.

Yo no quisiera que mis hijos hicieran lo que uno, se quedaran como uno, sin estudios. Y por otra parte, sí me hubiera gustado que mis hijos vivieran en el campo, fueran más sanos, más tranquilos. No digo que son enfermlzos y nada, pero por lo menos que vivieran más tiempo en la comunidad, que supieran hablar su lengua, la mía, que ellos ya no hablan; que hubieran aprendido de eso. También a desenvolverse en las comunidades como en la ciudad eso me hubiera gustado.

Yo a mis hijos les digo, "Por lo menos, ustedes no tienen una familia como yo", más bien, mi familia no se desintegró porque mi madre se aguantó, pero yo pude haber sido una niña sin papá, y les digo que no tienen ese tipo de problema, aunque sea con golpes y estirones, nosotros tratamos de darles a los hijos comida y escuela.

Yo les enseñé a lavar su ropita, ordenar su cama, hacer un poco de quehacer de la casa, porque nos corresponde a todos, porque ellos no trabajan. Pues sí, a cada quién le di su trabajo, no quiero que me hagan a mí las cosas, pero por lo menos que atiendan sus cosas. Yo no tengo problemas con eso, cuando yo no estoy ellos se preparan de comer, hacen el quehacer de la casa, nos ayudamos y no hay problema por ese lado y nunca me han reprochado, porque nunca los dejé solitos de chiquitos, siempre me hice cargo de ellos. El papá me dio para atenderlos, para darles de comer hasta en la boquita, pues estaban chiquitos. No trabajé mientras ellos fueran chiquitos, yo trabajé apenas hace diez años, desde que se organizó esta cooperativa.

Yo los trato igual hombres y mujeres, porque a mí no me gusta que mis hijos maltraten a mi hija, primero que es mujer.

En el pueblo te dicen, no le faltes al respeto a tu hermano, pláñchale la ropa, hazle de comer, atiende a tu hermano; como que la mujer todo hace y eso yo no lo tengo, nada de que haz y hazme. No en la casa, mis hijos cada quién lava su ropa y mi hija namás lava lo suyo porque es de ella, mi hija no tiene hijos, mi hija tiene hermanos pero no hijos".

n. Cómo ve a su hija, su relación con ella.

"Tampoco quiere moler, a ella no le gusta. Nos vamos, se sienta hasta la puerta, como tenemos que hacer lumbre y todo para calentarlo, ella se va y se sienta hasta la puerta.

Dice ella que le gusta más estar con la gente en la comunidad, por que luego dice –"¡Ay mamá!, luego me voy así a lugares donde la gente se viste muy bien y como que son muy payasitos, no sé", dice – "a mí me gusta tratar más a la gente de la comunidad, me siento más segura", y con la gente de acá, pues sí, pero hay gente que nada más habla mal de la gente pobre, de que somos flojos", entonces pues esas cosas pues choca oír, "la gente no es floja lo que pasa es que la gente no tuvo la oportunidad de realizarse en otra cosa, porque pudo haber sido médico mi abuelita, pues es médico, nada más que no está titulada, pero te aseguro que sabe más que una doctora". Pues sí ha ayudado a mucha gente, no nada más uno, muchísimos niños que han nacido vivos y otros fallecieron pero no por culpa de un parto sino por enfermedades. Entonces eso le molesta, que cuando va a otros lugares a convivir con sus amigas que emplezan a decir, que los indígenas son bien flojos, no quieren hacer nada, no quieren trabajar, es que les gusta la vida fácil, nada mas estiran la mano y ya. Eso le molesta a ella, que hablen de la gente.

Ella esta más despierta a lo que yo viví de chica, por ejemplo, yo de chica me vine a la ciudad sin ver más allá, sin ver en la gente que está igual que yo, sin saber dónde vivir. Yo llegué, tuve un cuarto por parte de mi hermano, de mi tía, pero si no también hubiera estado viviendo con otra gente. Y ve gente que no puede hablar el español, pues dice ella, es que la gente habla así, porque habla otra lengua, y entonces si apenas habla español es por que le está haciendo la luchita."

4.3 Tercera generación: desde la ciudad.

a. Quiénes son.

Mujeres nacidas en la década de los ochentas, esta generación corresponde a las hijas de mujeres que migraron y que las vieron trabajar en la ciudad. Crecieron entre hilos, estambres y muñecas, entre puestos de fruta, cargueros y automóviles. Algunos son niños y niñas que viven a ratos con las abuelas en la comunidad, y a ratos en la ciudad, entre la escuela y el trabajo, para ayudar a sus padres en los gastos cotidianos.

Viven una sociedad que entra a un sistema económico donde los indígenas son completamente excluidos. Su mercado poco interesa al mercado que rige al mundo y al país. Sus mercancías sólo se introducen a través del intermediarismo, o se incorporan a la industria como mano de obra. Sin estas posibilidades, sólo queda la construcción de alternativas de mercado que les permitan tener acceso directo a sus clientes a través de estrategias de organización o mediante el comercio informal como vendedores ambulantes.

Pero también les ha tocado vivir la aparición en escena de miles de organizaciones civiles; las ONG's que en los ochentas buscaban la manera de seguir con la lucha de los movimientos populares de las décadas anteriores. Y sobre todo, vieron renacer los movimientos indígenas que han logrado reivindicar a las culturas de sus pueblos de tal manera, que han dejado marca para el devenir político y social del país. Muchos programas gubernamentales y proyectos de organizaciones civiles se enfocaron a los indígenas, que se hicieron visibles ante toda la sociedad mexicana. Así también, la revolución silenciosa de las mujeres indígenas tomó voz y fuerza. Las madres de esta tercera generación

vieron y vivieron un tanto descontroladas esta etapa de la historia, pero han sabido aprovechar para sus estrategias de sobrevivencia.

Las nuevas generaciones están en un conflicto existencial ante su realidad. Han vivido las costumbres de sus padres, pero cuestionan si éstas les serán de utilidad para afrontar los problemas que viven diariamente en la ciudad o en el campo. Es una generación joven aún.

Las mujeres jóvenes valoran algunas costumbres, pero definitivamente no quisieran volver a pasar los sufrimientos y dificultades que sus madres y abuelas han vivido.

Las actrices de esta parte del capítulo, son 2 principalmente: Celia, la segunda hija de Teresa con 16 años de edad y Rosaura hija de María, de 12 años.

b. La niñez. Entre la ciudad y el campo.

Sentada en el taller Celia, nerviosa, contaba cómo cuando era niña jugaba con sus hermanos entre los puestos del mercado, porque en aquel tiempo la cooperativa mazahua se encontraba en La Merced. Para ella, ese lugar marcó una infancia llena de olores. Celia siempre ha sido introvertida, siempre observa y cuando habla lo hace sin mayores rodeos.

“Cuando iba en la primaria no tenía muchas amigas y luego leía, pero no fuerte, y ya los maestros me decían que hablara un poco más fuerte. Me daba pena. Cuando salíamos de la escuela, ahí mismo iban mis hermanos, de ahí nos pasábamos a la cooperativa que estaba en La Merced. Ahí jugábamos con otras niñas que también iban ahí, y algunos maestros que también nos ayudaban y nos enseñaban. Dibujábamos. Me llevaba mejor con las niñas de la cooperativa. Había veces de que mi mamá me pelnaba así con mis dos trenzas y en la escuela había niños que me decían luego, “simplemente María”. Cuando llegamos a la cooperativa, nada más nos las pasábamos con

*las otras niñas, nomás ahí, con mis hermanos y ellas y yo, y jugábamos. Jugábamos a las escondidillas y así, a varios juegos. De La Merced me gustaba que estaba adentro de un mercado; y salíamos luego todos a comprar cosas. No nos llevábamos con la gente del mercado. Luego mis hermanos se peleaban con otros niños que vendían jitomate y cosas así”.*⁵⁵

La niñez de Rosaura fue muy distinta, ella creció con su abuela en la comunidad, porque su madre María la encargó allí mientras iban a la ciudad a trabajar.

Sentada en un tronco jugaba con una pequeña vaina que recogió entre las espigas, Rosaura había venido a la comunidad acompañando a su madre y su tía que tenían que cumplir con su mayordomía. Recordando su infancia, Rosaura platica mirando los campos donde creció, mientras el viento le golpeaba la cara,

“Yo estaba aquí con mi abuelita, me llevaba a donde ella iba, nos íbamos al pueblo a visitar a sus comadres, a sus parientes. Aprendí a hacer tortillas y a veces me mandaban por el agua”.

Rosaura recuerda con ilusión cuando vivía aquí con su abuelo, es lo que más le gusta recordar de cuando era niña.

“Porque aquí estaba más tiempo. Me gustaba ir con mi abuelita. Cuando yo estaba aquí, estaba el difunto de mi abuelito con todos mis tíos. Aquí nada más me acuerdo que estaba (viviendo en la casa) yo, mi abuelita, mi abuelito, mi tía y Miguel.”

Rosaura vivió en la comunidad desde los dos a los diez años. No veía a sus papás, sólo a veces. *“Un día, creo que cumplí años y vinieron ellos. Cuando vino fue cuando me llevó, me llevó a mí y a Manuel.*

⁵⁵ Los relatos de la tercera generación se recogieron en entrevistas con Celia; Rosaura y María. Abril y junio 1996; Agosto 1997.

María estaba ahí (con mis papás). A ella fue la que se llevó desde chiquita. Fuimos a México, ya no me acuerdo dónde era, no me gustaba”.

A partir de los diez años, comenzó a vivir con su mamá. No entendió del todo la separación de sus padres. Sin embargo, tuvo que adaptarse a su nueva vida en la ciudad, en la escuela y al mismo tiempo ayudando en el trabajo de su madre, en la cooperativa.

Esta es una generación con oportunidades de escolaridad y acceso a la información, mucho mayor que sus pasados, aunque eso no asegure que pueda realmente contar con los conocimientos que le oriente o ayude a elegir lo mejor para sí misma.

Aún así, la escuela les da mayores posibilidades para emplearse e interactuar con otros. Sin embargo, la permanencia en las escuelas para los y las jóvenes se dificulta: algunos tienen que dejarla por tener que trabajar; a otros el sistema educativo no favorece el aprendizaje en algunas materias o temas que les son difíciles de aprobar, teniendo problemas para pasar a los siguientes grados; otras veces, no logran adaptarse a los compañeros que los agreden ó a maestros que los burlan por sus costumbres; y en los últimos años, se ha complicado el acceso a planteles cercanos a sus casas teniendo que recorrer grandes distancias en horarios que hacen más problemático el traslado.

”A parte de las clases, ahí iba a la escuela en la mañana y en la tarde íbamos a la cooperativa. Salíamos (de la cooperativa) como a las 5 ó 4:30 p.m. Yo terminé la primaria por mi casa.

En la primaria, pues casi no tenía amigas, nomás me hablaban en el salón, pero en el recreo ya no, no estaban conmigo. Hasta sexto, cuando ya iba a salir, una que otra se empezó ya a juntar conmigo.

Entonces ahí me quedaba, nada más veía cómo jugaban ahí los niños. Hasta sexto y en la secundaria empecé a tener más amigas.

En la secundaria cuando entré, pues también era igual casi que en la primaria, pero ya después no. Ya después me empecé a juntar con otras (amigas) que luego ya nos íbamos ahí de pinta. Nos íbamos a Chapultepec o a otros lados.

La secundaria estaba cerca de mi casa, como a quince minutos caminando. Y después entré a preparatoria hasta el Rosario. Hice examen en la Alberca Olímpica. (Para la asignación del plantel que querías) tenías que poner varias opciones, y donde hubiera cupo, ahí te metían. Nunca imaginé que quedaba lejos de la casa. No quería ir tan lejos. En el primer semestre, pues sí ya iba así, contenta. Pero en el segundo ya no, ya me daba flojera, y luego pararme bien temprano; cuando entro a las 7 a.m., me paro como a las 5:30, o como a las 5. Hago como una hora de camino. Como a la una salgo. A veces me voy para la casa, o a veces me vengo para acá (la cooperativa). Yo quiero cambiarme a uno más cerca; pero que para cambiarme, necesito pasar todas mis materias. Estoy recursando ahorita. Algunas materias las veo difícil, como física, taller, literatura y redacción, y métodos; porque casi no le entiendo”.

Rosaura cuenta que primero fue a la escuela en la comunidad. Al llegar a la ciudad siguió asistiendo. Sin embargo, la preocupación de su madre es que muchas veces no tiene para sus útiles y se ausentan para ayudar a su madre en la cooperativa, a cuidar a su hermanito o en la venta cuando hay eventos importantes.

“Iba a la escuela que está por casa de mi abuelita, pero a veces no entraba, no me gustaba. Iba con mi hermano Manuel. No jugaba mucho con los niños de la comunidad. Ya en la ciudad volví a asistir. Cuando vivíamos en Pantitlán es cuando fui a la escuela de los Niños

Héroes de Chapultepec. Ahí fui, empecé primero, segundo; en tercero fui en Jaime Torres y en cuarto pues fui otra vez en Niños Héroes de Chapultepec. Ahí sí tenía amigas. Me acuerdo cuando estaba con mis amigas y con una maestra que era buena conmigo. Cuando vivíamos ahí, (ella) nos llevaba en taxi, nos bajábamos en Viaducto porque ella vivía por ahí, cuando salía mas temprano; pero cuando salíamos nosotros más tarde, ya nos íbamos solitos. Tomábamos el metro, nada mas era un metro. Entonces de ahí ya nos íbamos. Me gustaba la escuela y los maestros. Ahora voy a la escuela en quinto; la maestra que tengo en quinto la tuve en tercero."

María cuenta que su hijo Manuel, de 6 años de edad, ya dejó la escuela, porque prefirió trabajar ayudando a unas personas que venden comida en la calle. Ahí le dan de comer y le pagan algo. Además Manuel interrumpía comúnmente la escuela cuando su papá venía por él y se lo llevaba.

c. Entre la comunidad y la ciudad, qué es lo que las jóvenes piensan, qué es lo que ellas quisieran para sí mismas.

Platicando con Celia, ella cuenta:

"Ahorita, ya no me gusta ir tanto, porque no hay lugar donde te bañes. Y luego te tienes que bañar en el río y eso a mí no me gusta mucho. Y cuando era más chiquita pues sí, porque te podías meter así, sin nada. Pero ahorita ya no tanto.

La lumbre no me gusta. El olor no me gusta. No me da miedo, es el humo, el calor. Por eso yo cuando voy, me siento casi hasta la puerta.

A mí me gusta cuando me subo a un caballo.

Casi no me hablo con mis primos.

De la ciudad, aquí tienes más cerca todo, la tienda y todo. Aquí puedes ver algo que te entretenga, la televisión. Y pus, que hay lugar donde te bañes. Aquí puedo tener más amigos y amigas. Allá no conozco, casi no.

Pero lo que no me gusta de aquí de la ciudad es que aquí cuesta más caro todo.

(A las personas de allá del pueblo), pues les gusta otro tipo de cosas, como la forma de vestirse, lo que comen. A veces acompaño a mi mamá a los bailes que hacen allá, y no me gustan porque no me gusta la música que ponen.

Del pueblo me traería el paisaje. Me gusta de la costumbre los cuentos que luego cuentan.

La diferencia de cómo viven las mujeres de allá y de aquí, es que las de aquí tienen más conocimientos o más preparación, y pues tienen un trabajo; y las de allá, casi siempre se dedican al hogar y a cuidar a los hijos”.

De la costumbre, el vestido, la lengua, no me gustaría conservarlo. Cambiaría de allá, de las mujeres: de las muchachas, en que piensan en los muchachos, y así, bueno igual que todos, pero que piensan casarse más rápido y tener hijos, y atender al marido, y a mí no me gusta; de las señoras,(que) se dedican a la casa. (No me gustaría sólo) hacer de comer, y que se dediquen nada más a atender al marido. Yo creo que nada más es eso lo que hacen y se me hace muy poco”.

Rosaura regresa a la comunidad en vacaciones, ayuda a su abuela y visita a sus tías y tíos. Sentada en un tronco, con el aire jugando con su cabello se queda pensativa sobre lo que prefiere entre el campo y la ciudad.

"Es que aquí (en la comunidad) no voy a tener amigos ni con quién jugar. Es que aquí no hay amigos, no hay nada. Ningún lugar aquí. Yo no sé nadar, antes sí sabía, pero ahora ya no. La ciudad me gusta porque sí puedo jugar, hay campos para jugar fútbol y hay muchas cosas que ahora sí me gustan.

d. ¿Dedicarse a la artesanía?

¿Continuar con el trabajo de sus madres? Celia piensa sobre esto:

"Ahorita la artesanía en México no llama tanto la atención. Me gustaría trabajar en otra cosa, en algo que tenga preparado. Al principio quería ser maestra, pero ahorita, me gustaría periodista. Ahorita, pues sí le ayudo a mi mamá a bordar. Mi papá no me da dinero para comprarme nada, tengo que trabajar para comprarme lo que quiero, y le ayudo a mi mamá".

Rosaura ha sido compañera de su madre ahora que ha regresado del pueblo; le ayuda mucho a vender y sobre todo a cuidar a su hermano menor.

Recuerda con gusto "Con mi mami un día fui a la Villa, todavía no estaba mi hermano se lo había llevado mi papá. Fue cuando fuimos a buscar a Manuel, cuando nació mi hermanito chiquito".

Muchas veces tiene que solucionar los problemas cotidianos, ya que su madre no puede atender a los cuatro hijos y trabajar. Así como su hermano de 10 años o su hermana de 8 años, cuando se queda sola en su casa, se cocina sus propios alimentos, se traslada sola o con ellos en el metro y de ella depende si cumple con sus estudios o no, aunque sabe que eso le servirá.

CAPÍTULO 5

Las organizaciones de mujeres indígenas en la Ciudad de México.

5.1 Estrategias de sobrevivencia de indígenas migrantes.

Los y las indígenas que comenzaron a migrar a la ciudad quedándose en ella definitivamente fueron conformando redes migratorias en donde quienes migraron en un principio se instalaron en predios abandonados, en vecindades del centro de la ciudad o en cinturones de colonias populares y zonas colindantes a la zona metropolitana.

Las familias que migraron en un principio aseguraron un lugar para los familiares que llegaron posteriormente. La migración y el comercio fueron estrategias de sobrevivencia por excelencia para los mazahuas, que desde tiempos ancestrales se practicaban, y que en tiempos actuales son predominantes entre las familias de migrantes mazahuas en la Ciudad de México. Aunque se encuentren otras actividades económicas que ya se mencionaron en los primeros capítulos, podríamos decir que estas dos actividades han marcado la vida actual de los y las mazahuas de los municipios del Estado de México, como lo es San Felipe del Progreso.

Las viviendas de los y las mazahuas son viejas vecindades en edificios derruidos o en predios abandonados que invadieron y que con el tiempo han pasado a ser prácticamente de su propiedad. También se encuentran en terrenos que han logrado comprar y en donde han construido viviendas sencillas de material o cartón y láminas. Las vecindades de la mayoría de los y las mazahuas se encuentran principalmente en el centro histórico y en zonas conurbadas como Chimaluacán.

Las condiciones de vivienda son miserables y algunas tienen alto riesgo de derrumbarse. Los servicios básicos como luz, agua, drenaje y gas son insuficientes, y por lo general, se instalan de manera improvisada e insegura, con altas probabilidades de accidentes e incendios. Todo esto aunado a la difusión de enfermedades por condiciones de insalubridad.

5.2 Las organizaciones indígenas en la Ciudad de México

Los aspectos en torno a los que se han organizado los migrantes indígenas han ido marcando el devenir de las estrategias que se han construido por los y las mazahuas como alternativas que les permitan permanecer en un ambiente que les fue ajeno y que ahora han sabido apropiarse. Algunos de estos aspectos giraron en torno a sus necesidades principales, vivienda y ocupación en las actividades económicas en que se abrieron paso, principalmente en el comercio en su mayoría ambulante. Estas demandas no han sido un asunto resuelto y constituyen los más graves problemas de los y las indígenas en la Ciudad de México en la actualidad.

Muchos grupos y organizaciones se han reunido a partir de los beneficios o apoyos que otorgan programas gubernamentales impulsados desde las ideologías que se han manejado a través de los diferentes estilos de gobierno para resolver de manera urgente, la aparición cada vez mayor de indígenas que venden y mendigan por las calles de las ciudades. Los indígenas significaron para los gobiernos una problemática ya no meramente rural, sino urbana en la medida que la migración ha aumentado en las últimas cuatro décadas.

Actualmente localizamos en la Ciudad de México un número significativo de organizaciones indígenas; por una parte están aquellas de los pueblos indígenas originarios que se encuentran en las zonas semi-rurales de Xochimilco y Milpa Alta. Además se hacen presentes las organizaciones de indígenas migrantes que provienen de diferentes estados de la República Mexicana; estos grupos y organizaciones son de diferentes grupos indígenas y se encuentran distribuidos por toda la Ciudad de México.

Aunque es difícil identificar con precisión la localización de los diferentes grupos indígenas, se conocen algunas zonas en donde se han distribuido por lugar de origen. Por ejemplo, en el centro histórico y en general la delegación Cuauhtémoc, encontramos grupos mazahuas del Municipio de San Felipe del Progreso principalmente, ñahñús de Santiago Mezquitlán, del Municipio de Amealco, Querétaro y triquis, de Oaxaca, muchos de ellos miembros del MULT. También encontramos ñahñús de este mismo municipio en la colonia Roma. Los mixes y zapotecos se encuentran principalmente en la delegación Benito Juárez.

En un estudio realizado de 40 organizaciones indígenas en la Ciudad de México⁵⁶, ubicadas principalmente en las delegaciones Cuauhtémoc; Venustiano Carranza, Iztapalapa, Gustavo A. Madero, Benito Juárez, Azcapotzalco, Ixtacalco y Ciudad Nezahualcóyotl, se encontró que 15 organizaciones eran mazahuas (37%), 10 ñahñús (24%), 8 triquis (19%), 2 purépechas, 1 mixteca, 1 zapoteca, 1 mixe, 1 mazateca y 1 nahua.

Sin embargo, hay una mayor cantidad de mujeres y hombres indígenas que han migrado a la ciudad y no están organizados por lo que, es más difícil detectar y conocer sus necesidades y demandas. Muchos de ellos son excluidos de los apoyos o recursos que los programas gubernamentales ofrecen.

Las demandas son diversas y las alternativas requieren de la participación de todos aquellos involucrados, desde los propios indígenas, las instituciones gubernamentales, organizaciones civiles, institutos de investigación y académicos.

Sin embargo, las relaciones entre los diferentes actores y actrices son muy complicadas, involucran alianzas entre sí que han formado

⁵⁶ Flores Félix, Joaquín; sistematización de datos del Centro de atención al indígena migrante; documento inédito; 1998.

verdaderas redes y cotos de poder hacia dentro y fuera de las organizaciones.

Lamentablemente, intereses políticos y económicos determinan en gran medida el manejo de apoyos y presupuestos destinados para los grupos indígenas lo que ha impedido en gran medida, la creación y consolidación de verdaderas propuestas y alternativas para los y las indígenas en la Ciudad de México.

Las relaciones de clientelismo y corporativismo entre organismos gubernamentales y organizaciones de indígenas han marcado una serie de escisiones en éstas, creando otras asociaciones en las que en muchas ocasiones figuran los mismos miembros que, con tal de recibir los recursos gubernamentales, repiten su membresía.

Otras causas de las divisiones de organizaciones indígenas son los conflictos entre dirigentes o diferentes fracciones en pugna por el manejo de recursos o bien por la necesidad de crear espacios que les permita nuevas alternativas laborales o de vivienda debido al crecimiento de sus miembros o a la competencia con otras organizaciones.⁵⁷

A pesar de esto, las organizaciones indígenas en la Ciudad de México han creado también propuestas y alternativas para enfrentar sus problemáticas. Muchas de éstas giran en torno a proyectos con relación a la actividad económica y comercial que realizan. Sus propuestas puntan estrategias que por medio de negociaciones con autoridades y sociedad civil, vayan creando espacios propios donde puedan subsistir económica y culturalmente hablando.

Muchos buscan seguir reproduciendo su identidad étnica aún en el ámbito urbano y recrean su identidad retomando elementos urbanos que trasladan a sus comunidades.

Las organizaciones tienen un papel importante en esta creación y recreación de identidades, porque en ellas se buscan alternativas para continuar con costumbres o festejos de sus comunidades, ya sea en la ciudad o para regresar en grupo el día de las principales fiestas donde el recurso económico aportado por los migrantes permite sustentar los gastos de las mismas.

Como en el primer capítulo Zemelman menciona, las organizaciones de indígenas, en este caso mazahuas se muestran pues como sujetos sociales producto de su historia y productores de nuevas realidades, en un proceso cambiante y no estático. Las organizaciones de mazahuas han desarrollado la capacidad potencializadora que se manifiesta en la capacidad para crear sus propias estrategias que fortalecen su identidad, retomando sus tradiciones y costumbres en un presente como indígenas migrantes, que proyectan sus utopías en proyectos que les lleven a permanecer como pueblo mazahua en la ciudad o en sus comunidades.

En la medida en que los sujetos van reconociendo sus opciones, han creado sus proyectos, aunque también se ha presentado casos en que las organizaciones de mazahuas han sido sujetos movilizados, como Zemelman los nombra, han sido sujetos como proyectos que no han logrado construir alternativas propias sino de acuerdo con lo que externos han interpretado sobre su realidad. Han desarrollado proyectos no propios cuyo fracaso les ha desmotivado y ha complicado el reconocimiento por sí mismos de verdaderas opciones que les sean viables.

⁵⁷ Flores Félix, Joaquín, Op.Cit.

5.3 Las organizaciones de mujeres indígenas; las organizaciones artesanales.

Mujeres y niños aportan en muchas ocasiones el principal ingreso para muchas familias de indígenas migrantes en la Ciudad de México, según el estudio realizado en algunos predios⁵⁸ en donde la población total fue de 1036 personas. Los niños (235) con un 23%, las niñas (217) con un 20% y las mujeres adultas (211) con un 21% representaban la mayoría de la población. En el estudio se encontró una presencia significativa de madres solas o solteras. Las familias registraron un promedio de 5 miembros y la mayoría de estas familias estaban en edad reproductiva.

En este sentido, las mujeres indígenas en la Ciudad de México son una población bastante activa y de sus ingresos dependen en gran medida sus familias. Esto significa que la aportación económica que realizan las mujeres a sus familias ha dejado de ser sólo un complemento del gasto, sino que es un aporte importante para el sustento diario de la unidad doméstica.

Esto ha permitido que la mujer tenga un ingreso propio y que ella misma controle el destino de los recursos. Este cambio ha trascendido también en términos de los roles determinados por la cultura indígena de origen para cada género, y con ello, la relación entre éstos. Desaparece la dependencia de las mujeres hacia la presencia y recursos de su compañero, y aparece la necesidad de nuevos acuerdos entre ambos para establecer una nueva organización del espacio doméstico. Así, la

⁵⁸ Datos recabados en estudio de 7 predios indígenas; resultados sistematizados en Flores Félix, Joaquín; Op.Cit.; la población infantil en estos predios es un 43%, los y las jóvenes son un 19% , la población adulta es 38%. En este estudio se consideró como mujer adulta no por un criterio de edad, sino que en consideración a las costumbres; en este sentido el matrimonio, la maternidad y el papel como jefas de familia determina la adultez de las mujeres.

identidad para cada uno, hombres y mujeres, se ha recreado ante las circunstancias y la necesidad de que ambos participen como proveedores del sustento, aunque esto muchas veces le signifique a la mujer una doble o triple jornada de trabajo.

En caso de la ausencia de un compañero, las familias se organizan en torno a las mujeres como jefas de familia. Muchas mujeres indígenas migrantes se enfrentaron a esta situación de abandono por parte de sus compañeros, ya que les significaba romper drásticamente con los roles asignados en sus comunidades, y en donde muchas tuvieron que vivir el descontrol de verse en nuevas tareas que resolver, a pesar de las críticas de sus familiares y de su comunidad. En este sentido, establecer relaciones con jóvenes de su comunidad o de otra, demandaba nuevos pactos en los roles que muchos no quisieron asumir. Por lo tanto, el surgimiento de familias indígenas dirigidas por mujeres en el ámbito urbano ha crecido; al menos, en el caso de las mazahuas, las mujeres han demostrado una fuerza y toma del poder en el ámbito familiar y de sus organizaciones asumiendo un nuevo papel social ya que donde ha desarrollado habilidades para dirigir y organizarse.

Es por esto que las mujeres han buscado espacios de organización en donde ellas tengan la posibilidad de trabajar. Sin embargo, existen diferentes experiencias de organizaciones de mujeres indígenas; en algunas de ellas ha sido importante no sólo el trabajo en sí, sino la creación de un espacio fuera de su ámbito privado (su casa) para pasar al público, en donde las mujeres han tenido la oportunidad de convivir con otras personas, enfrentarse a resolver problemas de su organización desarrollando habilidades para negociar, demandar y decidir para sí y sus compañeras.

Estas experiencias le han dejado un aprendizaje sobre sí mismas que las transforman y les permiten establecer nuevas o diferentes relaciones con

los demás, con sus familias, con sus hijos y compañeros, e incluso con su comunidad.

Entre las organizaciones de mujeres indígenas que se han creado, las artesanales han sido unas de las más significativas ya que se retomó una actividad realizada principalmente por las mujeres para uso tradicional y se ha transformado en una actividad productiva y económica que ha dado la posibilidad de nuevos ingresos a sus familias y comunidades. Su entrada al mercado ha sido difícil; la dinámica de un comercio neoliberal, donde la ganancia y la producción de bajos costos y de calidades son especificadas según las necesidades de quien compra, hacen que la producción artesanal quede reducida a una producción prácticamente de maquila y donde interesa principalmente el uso de mano de obra de las artesanas. Los costos de producción y el trabajo real invertido por las mujeres, muchas veces ayudadas por toda la familia (hijos, hijas, nueras, en incluso los compañeros para alguna parte del proceso de producción, la venta o traslado de la mercancía) no son pagados por el mercado de una manera justa. La relación comercial se realiza entonces en condiciones de desigualdad y desventaja; muchas veces los recursos que se ganan en la producción artesanal se utilizan en un ámbito meramente de subsistencia.

En este sentido, se conservan las estrategias similares al ámbito rural campesino, donde la producción se realiza por todos los miembros de la familia, y los recursos obtenidos de las cosechas y de los productos que producen, son para su autoconsumo y su sobrevivencia.

Sin embargo, las organizaciones de mujeres artesanas han logrado consolidar verdaderas estrategias que les han permitido no solo sobrevivir, sino la conformación de nuevas identidades, de nuevos valores para sí mismas desde donde han logrado conformar propuestas

para mejorar sus condiciones de vida, las de sus familias e incluso de sus comunidades.

Las mujeres indígenas que han migrado, jóvenes y adultas, madres solteras, viudas, casadas con hijos y solteras han buscado espacios fuera del espacio doméstico y se han incorporado a organizaciones conformadas por más mujeres que, como ellas, buscan alternativas que les permitan sobrevivir en la ciudad. En las organizaciones, las mujeres están recreando su identidad ya no sólo en el cumplimiento de tareas dentro de su hogar, de su rol materno o relacionadas con su actividad agrícola, sino como mujer trabajadora, capaz de producir, comercializar, dirigir y organizarse como grupo.

Esto muestra a estas mujeres con una nueva identidad como sujetos sociales con una gran potencialidad para generar sus propios proyectos. Ser sujetos sociales producto y transformadoras de su historia, como menciona Zemelman. Y como también dice Alberoni, en la capacidad desarrollada de reconocer su subjetividad, de hacer conscientes de lo que piensan, del proceso de recreación de lo que son y lo que desean, está también la capacidad de crear proyectos solidarios que produzcan nuevos imaginarios que lleven a una realidad cargada de nuevas potencialidades.

Es importante, sin embargo mencionar que existen diferentes experiencias de las organizaciones de mujeres indígenas y, concretamente en la Ciudad de México, muchas siguieron la misma ruta de las organizaciones indígenas que se ha descrito anteriormente en este capítulo.

La experiencia de cada organización ha dependido en gran parte del desarrollo de las habilidades de sus miembros para aprender a desempeñar tareas de producción, administración y comercialización de

sus productos, además de la capacidad para organizarse, superar los conflictos internos, el surgimiento y la eficiencia de liderazgos que puedan impulsar y encausar las acciones del grupo; además de establecer las alianzas con instituciones gubernamentales y de la sociedad civil en general, que les han permitido la captación de recursos económicos, capacitación y asesorías para el desarrollo de sus organizaciones.

Así como desde hace cuatro décadas se ha visto el surgimiento de muchas organizaciones, son sólo algunas las que han subsistido y son las que en la actualidad están encabezando muchas acciones y propuestas actuales para la creación de alternativas de solución ante las problemáticas que viven. Muchas se han desintegrado, otras se han dividido y han dado paso a otras nuevas que resurgen con nuevas propuestas.

A continuación se presenta la experiencia de una organización de mujeres artesanas mazahuas migrantes que aunque en la actualidad se ha reducido a un grupo pequeño, más bien de producción familiar, muestra el contexto histórico de su surgimiento, en un momento en que muchas otras organizaciones se conformaban también. Además, muestra el devenir de muchas mujeres, las opciones que se les presentaron y cómo fueron retomadas por ellas para preservar un espacio que utilizaron, pero que difícilmente lo transformaron a una verdadera organización.

La historia de la cooperativa **Flor de Mazahua**, es parte de la vida de las mujeres a las que escuchamos en el capítulo anterior. Las hermanas de la *segunda generación*, vivieron el proceso de la cooperativa y ellas mismas han sido testigos de esta experiencia.

5.4 El caso de la cooperativa Flor de Mazahua.

La cooperativa Flor de Mazahua tiene sus antecedentes en la década de los setenta cuando se crearon programas e instituciones para resolver la problemática de los hombres y las mujeres indígenas que migraban de sus comunidades en demanda de empleo y mejores condiciones de vida. Las políticas de dichos programas se sustentaban en una ideología que respondía a la época con un afán integracionista y capitalista planteando soluciones desde las necesidades del sistema que poco tenían que ver con las de los pueblos indígenas que migraban. Obviamente no se contemplaba una perspectiva pluriétnica ni de respeto hacia sus necesidades y demandas reales, desde sus diferencias culturales.

La finalidad de los programas era promover la integración de los indígenas migrantes al sistema. Se incrementaron las subvenciones a las instituciones creadas para la atención hacia los indígenas como el INI y el Departamento de Educación Indígena de la SEP, con el fin de educar y capacitar a los indígenas, además de poder controlar los movimientos y organizaciones indígenas que cobraban fuerza en ese momento.

El Departamento del Distrito Federal impulsó estudios e investigaciones sobre los indígenas migrantes en la ciudad⁵⁹. Se levantaron varias encuestas en las que se encontraron que la mayoría de los y las indígenas, sobre todo de La Merced, eran mazahuas y ñāhñús, no tenían escolaridad y vivían en condiciones de grave pobreza con altos niveles de desnutrición. La mayoría de estas indígenas mazahuas venían del Estado de México, de los municipios de Atlacomulco, Temascalcingo y San Felipe del Progreso.

⁵⁹ Muchas investigaciones sobre este tema en la Escuela Nacional de Historia y Antropología se fomentaron en la década de los 70's y 80's, así como un número considerable de tesis.

En tiempos del presidente López Mateos se creó una "Unión de Mariás" por parte de la Dirección General de Mercados y posteriormente se les congregó en la Confederación Nacional de Organizaciones Populares (CNOP).

En las décadas de los setenta y ochenta se comenzó a promover por parte de instancias gubernamentales del Distrito Federal el apoyo para estos grupos. Los programas para labores artesanales enfocados hacia las mujeres abrieron nuevos espacios de empleo.

El Departamento del D.F. les otorgó entonces una licencia para vender y no ser reprimidas por la policía cuando éstos pasaban a "levantarlas". Las licencias se tramitaban en cada delegación.

Otra solución fue la de impulsar puestos ambulantes, por lo que El DDF puso a disposición "carros ambulantes" de las mazahuas, pero éstos resultaron poco prácticos para ellas pues era difícil que los pudiesen empujar y cuidar allí su mercancía. Además, la distribución de éstos pronto se prestó para la negociación corrupta por parte de quienes los distribuían y no llegaron precisamente a manos de las mazahuas.

Pronto se impulsaron programas que trataron de dar solución al asunto y en 1971 se creó en el Departamento de Programación del D.F. un "Programa de ayuda social" para la atención de las mujeres migrantes mazahuas y ñähñús en el Distrito Federal. Su finalidad era *"proporcionar los medios necesarios para su educación y capacitación en actividades sociales y productivas del ente urbano, a fin de lograr al mismo tiempo su integración armónica al medio y/o de ser factible, su reincorporación a*

las comunidades de origen, para actuar en ellas como promotoras del desarrollo".⁶⁰

Se creó entonces un Centro de Capacitación para las mujeres en donde se les prometía capacitación y trabajo. Este Centro: el Centro de Capacitación para Marías, estaba ubicado junto al Palacio Nacional, en la calle de Moneda. Ahí las indígenas mazahuas aprendían a hacer trabajos con papel; flores y piñatas, además de aprender costura o artesanías, y el trabajo con máquinas de coser. Se les proporcionó materia prima. Contaba con consultorio médico, comedor y guardería, en donde las mujeres mazahuas y ñahñús prestaban también sus servicios para cocinar, cuidar a los niños o cubrir los trabajos de aseo.

Este Centro llegó a concentrar hasta ochocientas mujeres mazahuas y ñahñús, con sus hijos e hijas. El que pudiesen tener comida y guardería para sus hijos e hijas era atractivo para las mujeres, que podían entonces trabajar sin tener la preocupación de dónde poder dejarles. Las mujeres trabajaban a destajo y no sabían qué ocurría con toda la mercancía que ellas producían. Su trabajo era pagado con bajos sueldos y la producción era encausada a otras instancias gubernamentales para su comercialización. El tono paternalista de estos programas se refleja en el discurso de presentación del programa, que se presenta a continuación:

"Los productos generados, son comercializados a través de dos tiendas propias y de FONART, revirtiéndoles Integralmente de antemano, el más alto valor que el mercado acepta pagar por su esfuerzo, recuperando al mismo tiempo el costo de la materia prima empleada. Es importante dejarlo claro: no hay plusvalía, por lo que

⁶⁰ Texto tomado de un artículo inédito escrito por el Lic. Fernando Menéndez Garza, "Programa para la atención de migrantes mazahuas y ñahñús. Departamento del Distrito Federal!"

*no hay explotación; la venta de sus artículos es un beneficio social más que les evita tener que realizar dicha actividad por sí mismas. En cuyo caso, hemos aprendido, sus necesidades inmediatas y el chantajista regateo de la gente urbana, las obliga a malbaratar sus artículos*⁶¹.

A principios de la década de los 80's, el Centro de capacitación pasó a manos de la Delegación Venustiano Carranza; la situación empeoró ya que se dejaron de dar subsidios para el pago de médicos y maestros; la materia prima comenzó a faltar y muchas mujeres volvieron a la calle a vender ya que no había la posibilidad de emplearlas a todas.

En 1985, las instalaciones del Centro Mazahua se vieron afectadas por los sismos, la delegación optó por cerrarlo y no dejar trabajar a las mujeres, la razón que se dio fue la falta de presupuesto. Las mujeres decidieron pedir el espacio para poder seguir con su trabajo artesanal. Muchas mujeres no continuaron en los talleres y buscaron otras opciones, volviendo a la calle a la venta ambulante o como trabajadoras domésticas. Para entonces el grupo era de menos de 100 mujeres.

En 1986 presentaron algunas denuncias a la delegación, pero fueron ignoradas. El 1º de junio de ese mismo año, la Delegación decidió cerrar el Centro Mazahua. En las instalaciones se quedaban las 25 máquinas de coser, materia prima y mercancía que se encontraba en el local, ya sin ningún uso.

Las mujeres solicitaron varias veces que se les permitiera seguir trabajando ahí y que les dieran las máquinas de coser para que ellas pudieran trabajar. Llenaron 20 solicitudes pero no tuvieron respuesta. Pudieron entrevistarse con el delegado, quien las recibió sólo para

⁶¹ Op. Cit.

confirmarles que el Centro no sería abierto nuevamente por órdenes superiores, pues no había suficiente presupuesto, y les sugería regresar a sus comunidades.

De cualquier manera, las indígenas mazahuas y ñähñús siguieron insistiendo ante las autoridades. Una de sus estrategias fue acudir a los medios de comunicación para Informar a la sociedad civil lo que les estaba ocurriendo. Organizaciones no gubernamentales les apoyaron. Se creó el *Comité de Apoyo al Centro Mazahua* formada por personas independientes que reunieron un fondo económico para el sustento momentáneo de las mujeres mazahuas y ñähñús. Otro apoyo recibido fue de la ENAH, que les permitieron cocinar y vender la comida para poder obtener recursos mientras estuviesen en esta situación Indefinida.

Las demandas a la delegación eran muy concretas, ellas pedían lo siguiente:

- 1) Que les fueran devueltas las máquinas de coser, el material y la mercancía a los que no les habían dejado tener acceso.
- 2) Que les dejaran el local para que pudiesen trabajar por su cuenta.
- 3) Que les devolvieran el dinero que se había obtenido de la venta de la artesanía en un bazar, el cual se encontraba en una cuenta bancaria a nombre de la directora del Centro.

Pidieron apoyo jurídico a ONG's pues al no ver respuesta por parte de la Delegación decidieron realizar una demanda y llevar a cabo un proceso legal para conseguir lo que reclamaban.

Una vez que lograron obtener el local, se repartieron las diferentes actividades para poder llevar a cabo el trabajo. Reorganizarse fue una tarea muy difícil porque no tenían los recursos económicos suficientes para realizar la artesanía. Nunca antes habían tenido que encargarse de todo el proceso: producir, comercializar y enfrentarse al mercado.

Además, la organización entre ellas no fue fácil; tenían que constituirse como grupo y lograr nuevos acuerdos entre sí para mantenerse trabajando juntas. Algunas mujeres asumieron este proceso como una lucha por obtener el espacio y lograr que se les cumplieran sus demandas. Otras tantas se fueron, al ver la poca posibilidad de trabajar ahí y decidieron separarse.

Con la ayuda del INI pudieron recuperar las máquinas. Con asesoría de ONG's buscaron obtener un registro legal como asociación civil, y en 1987 se constituyeron como tal. Este proceso lo siguieron acompañando diferentes organizaciones que les asesoraron también para realizar un proyecto para su organización: "El proyecto integral de educación y trabajo colectivo del Centro Mazahua A.C."

Dicho proyecto plasmaba las inquietudes de las mujeres mazahuas y ñahñús, cuyo afán era reorganizar el trabajo como lo tenían en el Centro Mazahua: poder hacer y vender la artesanía, tener la guardería para los niños, el comedor e impartir cursos de alfabetización, salud y atención médica, haciendo énfasis en el rescate de tradiciones y la lengua de las mujeres mazahuas. Para su funcionamiento se crearon 5 áreas diferentes: producción, salud, educación infantil, alimentación y educación de adultos.

El proyecto comenzó a funcionar con apoyo financiero de muchas organizaciones civiles nacionales y extranjeras. Sin embargo, fue muy difícil para las mujeres indígenas reorganizarse y lograr con el tiempo una verdadera independencia en la realización de las tareas. A pesar de las diferentes asesorías, el acompañamiento a las mujeres no previó el desarrollo de todas las habilidades en las mujeres, que les permitiera asumir de manera eficiente la dirigencia, la administración y las tareas no sólo de la producción sino de incorporarse a la búsqueda de mercado y la comercialización de sus productos. Elfas continuaron con una

producción en maquila, sin que realmente se apropiaran de todo el proceso. Siguieron dependiendo de las personas y organizaciones que las asesoraban y financiaban, bloqueando las posibilidades de autogestión por parte de las mujeres mazahuas y ñähñüs. La dependencia económica evitó que los proyectos de las diferentes áreas no pudieran continuar al momento en que se terminaron los financiamientos.

Eran tiempos en los que el gobierno promovió la formación de las sociedades cooperativas⁶² como estrategia para destinar los recursos y apoyos gubernamentales. Por tal motivo se les sugirió a las mujeres mazahuas que cambiaran su figura jurídica a una sociedad cooperativa para tener la oportunidad de recibir los apoyos de los programas de las instancias gubernamentales. Además, con esta figura jurídica podían recibir pago por la venta de su trabajo artesanal, sin estar sujetas a

⁶² En México se impulsaron por parte del gobierno en el año de 1933 con la creación de la Ley General de Sociedades Cooperativas, posteriormente Cárdenas la modificó el 15 de febrero de 1938. Las cooperativas cumplían la función de ser reguladoras entre los sectores populares y el gobierno, el cual veía en ellas una nueva manera de integrarlas a sus intereses políticos y económicos. Se creó un Fondo Nacional con créditos a través del Banco Nacional Obrero de Fomento Industrial. Se formó también en 1942 la Confederación Nacional Cooperativa, cuya finalidad fue promover y difundir las bases de la cooperativa y realizar programas económicos y sociales que fortalecieran a la misma Confederación, pero sus acciones se vieron empañadas por el afán de control y el burocratismo del sistema gubernamental.

Este énfasis por impulsar las organizaciones cooperativas se retoma en el gobierno de Luls Echeverría durante la década de los setentas y fue el período en el que se integraron más cooperativas a la Confederación Nacional. Para el siguiente sexenio del Pdte. López Portillo se llevó a cabo un Plan Nacional de Fomento Cooperativo en el que diferentes secretarías intervienen, entre ellas, la de trabajo y prevención social, para impulsar el sistema de cooperativas. Se dieron nuevamente facilidades de créditos, sin embargo la crisis económica frustró el intento y el Plan Nacional de Cooperativas dio marcha atrás. El movimiento de cooperativas se redujo ante el surgimiento del poder económico y político de las empresas privadas. Las cooperativas se estimularon en gran parte por el gobierno y hubo el apoyo necesario, pero dependió también de las circunstancias económicas y políticas por las que atravesaba el país; posteriormente a López Portillo ya no le interesaba que los sectores populares se organizaran, sino se dio mayor apoyo a la privatización y a las grandes industrias con capacidad de competir en el mercado internacional. México entraba al GATT y posteriormente al TLC, el sistema neoliberal y la globalización comenzaron a reinar en la realidad nacional, en donde los sectores con menos posibilidades económicas no tenían cabida.

donativos. Para esto, nuevamente fueron asesoradas por personas independientes y organizaciones no gubernamentales, entre éstas La Casa de los Amigos, quien tuvo un papel importante en la reorganización de la cooperativa.

Se llevaron a cabo varios cursos sobre cooperativismo para que las mujeres conocieran lo que era una cooperativa y cómo funcionaba.

Así pues, el 20 de diciembre de 1988 formaron la *Asociación Cooperativa Flor de Mazahua*. En un inicio fueron 13 mujeres las que se registraron como socias de la cooperativa. El registro de la cooperativa les fue otorgado hasta abril de 1989.

Se conformó un comité en el que algunas de ellas asumieron los cargos directivos. Se asesoró y capacitó a las mujeres para la organización de la cooperativa, y la formación de las líderes del grupo. Se siguieron conservando las diferentes áreas de trabajo aunque éstas se centraron en producción, educación para los niños, alfabetización para ellas mismas y rescate de la medicina tradicional. En 1992, se incorporaron más socias a la cooperativa, la cual logra abarcar hasta 24 familias.

Se siguieron realizando proyectos para las áreas mencionadas y recibiendo apoyo financiero de diferentes organizaciones tanto gubernamentales como ONG's, nacionales y extranjeras. Para el proyecto de educación de los niños, las apoyó una organización extranjera. Tenían 3 grupos de diferentes edades: maternal, preescolar y escolar, en los que les enseñaban trabajos manuales. Asistían las hijas e hijos de las mujeres que trabajaban en la cooperativa además de muchos otros niños y niñas del mercado que se unían a las actividades del taller. Pero nuevamente en 1993, al terminarse el financiamiento, el proyecto terminó también.

"Yo entré en ese tiempo. Era muy chica y no me dejaban trabajar en la producción y me ponían a cuidar a los niños en la guardería. Había

una muchacha que se llamaba Inés y el maestro Panchito que me enseñaron a tratar a los niños. Teníamos como tres grupos. Había muchos niños porque nos dejaban a cuidar a los demás niños del mercado".⁶³

A pesar del apoyo recibido, la venta de la artesanía no fue fácil, y muchas de las mujeres que se habían capacitado decidieron buscar otro empleo, abandonando la organización. Las líderes que llevaban a cabo las principales tareas, centralizaron el control y las demás mujeres no participaban en la organización y toma de decisiones. Esto determinó que nuevamente se cayera en la dependencia, esta vez hacia las líderes, que al concluir su período en los cargos, no transfirieron su aprendizaje a las nuevas dirigentes y seguían manteniendo el control de alguna manera.

"Yo iba y venía del pueblo, pero me acuerdo que había una señora que recogía la mercancía y nos pagaba, nosotras no sabíamos a donde la llevaba; sólo mi prima, que entonces era la presidenta, y mi hermana llevaban las cuentas de todo. Ellas junto con esa señora hacían los proyectos, pero las demás no sabíamos cómo lo hacían".⁶⁴

La dificultad para conseguir un mercado estable, el bajo pago de la artesanía, la dificultad para la adquisición de insumos y materias primas baratas fueron los problemas que las artesanas enfrentaron, además de su proceso organizativo.

Ellas no vendían en la calle, sino producían algunas veces bajo pedido y otras veces para venta en espacios que conseguían con apoyo de

⁶³ Testimonio de una artesana de la Cooperativa Flor de Mazahua. Entrevista en 1996.

⁶⁴ Op.Cit.

instituciones gubernamentales y académicas, así como con apoyos de una difusora de radio.⁶⁵

En este año de 1994, se impulsó por parte de algunas de las personas que apoyaban de manera independiente a la cooperativa Flor de Mazahua, un trabajo colectivo de I.A.P. (Investigación-Acción Participativa) con el fin de analizar conjuntamente con todas las mujeres indígenas que formaban la cooperativa, la situación y problemáticas de ésta para que se buscaran soluciones por parte de todas las socias, así como fomentar la participación de todas. El trabajo estuvo coordinado e impulsado principalmente por una trabajadora social que laboraba de manera independiente con la cooperativa.

Se organizó dentro de esta estrategia de Investigación-Acción, un taller de análisis que ayudó a la cooperativa a mejorar en su participación y democratización.

Además de seguir con el apoyo de ONG's e instituciones gubernamentales de manera más independiente. El cambio de presidenta fue otro aspecto importante para la transformación de la dinámica de la organización, aunque la dirigencia la asumían principalmente artesanas de la misma familia.

"Después de mi prima, se quedó mi hermana como presidenta y cuando ella salió me tocó a mí..., ella ya nos explicó a las demás que se debía, y cómo estaba todo porque no entendíamos cómo hacer los proyectos ni cómo hacer los informes y preferimos no seguir con eso de los proyectos y sólo dedicarnos a la venta así que nos aguantamos sin dinero y repartimos la artesanía para que cada quien vendiera.

⁶⁵ Vendían en espacios de venta que les concedía la UNAM y el INHA; en eventos que el INI organizaba, en escuelas particulares y el apoyo de algunas radios alternativas como Radio Educación.

*Fue cuando le pedimos ayuda a Carmen para que nos explicara lo de la administración”.*⁶⁶

En junio de 1995 la Red Barnet las benefició con la donación de un local en la colonia Viaducto Piedad. Las artesanas dejaron las instalaciones de La Merced y en el nuevo local instalaron sus talleres donde hasta ahora producen su artesanía.

Para las mujeres era importante conservar su trabajo de manera independiente, elaboraron nuevos proyectos con intención de mantener las áreas, con los siguientes objetivos:

1. Producción:

- Abrir un espacio de trabajo que nos permita elaborar nuestros productos y comercialización en forma organizada.

2. Salud:

- Atender áreas curativas y preventivas de la población mazahua que habita en la Ciudad de México.
- En el aspecto de alimentación, proveer un comedor popular para las mazahuas y sus hijos en el que puedan preparar alimentos a bajo costo y lograr una dieta balanceada.

3. Alfabetización:

- Atender a los adultos en primaria intensiva, para brindar un apoyo en su educación y el aprendizaje de lecto-escritura.

Lograron obtener algunos recursos y coordinarse con otras organizaciones para llevar a cabo algunas de las tareas que se plantearon.

Se organizaron cursos de capacitación en salud alternativa y preparación de alimentos con soya, con una organización no gubernamental con

⁶⁶ Testimonio de dos artesanas de la cooperativa Fior de Mazahua. 1996.

quienes han mantenido una relación constante y que instalaron un consultorio en el local de la cooperativa.

Consiguieron el apoyo del DIF para la instalación de una cocina económica en donde preparaban comida tanto para las artesanas de la cooperativa y sus hijos, así como a otros niños de bajos recursos de la misma colonia. Sin embargo, no funcionó y se les retiró el apoyo.

En el área educativa, han recibido apoyo de un profesor que de manera independiente, ha colaborado con la preparación de las mujeres de la cooperativa para realizar sus estudios de primaria.

El INI ha apoyado a las mujeres artesanas de la cooperativa, en la asesoría y defensa legal en ocasiones, en donde ellas lo han requerido y en la elaboración de catálogos para la venta de sus productos. En la actualidad les brinda apoyo financiero principalmente para la compra de materia prima para la producción.

En la producción han pedido los recursos de los programas gubernamentales para la compra de materia prima. En la comercialización de sus productos han conseguido diferentes espacios en eventos en donde se les permite exponer su artesanía, y mediante el apoyo de ONG's que los contactan con personas interesadas en la compra de éstas, tal es el caso de La Casa de los Amigos, que las apoyaron hasta 1997 para la venta en el extranjero. Esta organización les auxilió también en la organización interna, ayudando la resolución de conflictos, asesorando a la nueva dirigencia y evitando que las líderes anteriores asumieran el control absoluto de la cooperativa.

Actualmente sólo existen 5 mujeres trabajando en los talleres de la cooperativa Flor de Mazahua, que a pesar de los esfuerzos por continuar, se ha vuelto un espacio más bien familiar de producción artesanal. Siguen elaborando productos textiles y muñecas que han alcanzado una

muy buena calidad y mantienen algunas relaciones y contactos con otras organizaciones indígenas, civiles, académicas y gubernamentales con las que se apoyan para realizar sus ventas.

Podemos evaluar un proceso que, como otras organizaciones, difícilmente superó la dependencia económica, las dificultades para asumir el control y manejo de su propia organización interna, el manejo de sus conflictos, liderazgos mal encausados y dirigencias mal llevadas. Si bien, es un proceso que muestra también la dificultad de las mujeres indígenas para insertarse en un mundo con diferentes reglas de organización, con nuevos patrones para el comercio y con las dificultades de un mercado que con el paso del tiempo, retomó esquemas que no contemplaron la integración de las productoras en condiciones de pobreza.

Hoy podemos rescatar la experiencia de un grupo de mujeres que han permanecido en un espacio que les permitió desarrollar habilidades en lo individual y vivir experiencias como grupo. Las mujeres que continúan mantienen la posibilidad de contar con espacios para la venta de sus productos que les permiten obtener ingresos para ellas y sus hijos. Además, se rescata también el desarrollo de la capacidad de producción de artesanía con calidad, de habilidades administrativas, de comercialización y la capacidad de relacionarse con otros.

Ahora continúa para las artesanas el reto de seguir buscando alternativas que les permitan seguir comercializando sus productos aún cuando éstos siempre han sido poco valorados por el mercado. Permanecer y buscar alternativas creativas son retos que las artesanas hoy en día buscan superar.

CONCLUSIONES

La identidad mazahua a través del tiempo

Si retomamos la historia de los mazahuas desde sus inicios, son producto de dos culturas: la tolteca y la chichimeca de quienes rescatan ejes fundamentales de su identidad que conservan hasta la actualidad. Por una parte, los toltecas migrantes que llegaron a poblar la zona que fue posteriormente nombrada Mazahuacan, se reconocían como una gran civilización sedentaria agrícola, en contraste con los chichimecas, grandes guerreros y cazadores, que respetaron a los toltecas y de quienes retomaron los conocimientos de la agricultura. De este antecedente surgen los mazahuas que conservan su identidad como agricultores y los conocimientos del cuidado de animales.

Cuando los españoles llegaron a México, consideraron a los mazahuas como buena mano de obra para la cría de ganado, el obraje para la lana, las habilidades del campo, la explotación minera, el cultivo del maguey para el pulque y la fibra de ixtle, así como la creación de artesanía. Estas actividades permanecieron después de la colonia. Incluso, el comercio se hace presente ya que iban a las poblaciones cercanas, a los mercados locales a vender sus productos. El comercio era una actividad común entre los mazahuas a finales del siglo.

En épocas actuales, los mazahuas conservan la agricultura como actividad principal en el campo, es para el autoconsumo. Se le suma la explotación de la raíz del zacatón, la explotación del pulque y la creación de artesanía. Además de la agricultura, el comercio y la migración son las principales actividades que marcan la vida actual de esta cultura.

La historia de los mazahuas ha sido una historia de dominaciones ya que han sido avasallados por otras culturas: primero por los chichimecas,

después por los de Atzacapotzalco, luego por los aztecas, después por los españoles y por último los mestizos.

En ellos, se conservó el sentido de permanecer como grupo, seguir con sus costumbres y tradiciones que se reflejan hasta hoy en día, aún cuando los distintos contextos a través de la historia han hecho que éstos cambien, algunos se conserven e incluso otros, desaparezcan. Por eso podemos hablar de una identidad que no es estática, sino que se ha redefinido a través del tiempo y los espacios del campo y la ciudad.

Hoy la identidad mazahua se ha recreado. Hoy su realidad es una combinación entre la pobreza del campo y la de la ciudad. Los mazahuas migrantes han transferido formas de vida del campo a la ciudad, reestructurando sus códigos, lenguajes y significados al espacio urbano.

Como se mencionaba anteriormente, es difícil pensar en mazahuas que no tengan relación con la migración. Además de ser comerciantes por excelencia, otras actividades que generalmente alternan con ésta son: en el campo continúan con la agricultura, pero complementan con el comercio y la migración; en la ciudad, aunque los hombres encuentran trabajo como albañiles y las mujeres en el trabajo doméstico, su actividad principal es el comercio ambulante. Algunas mujeres han retomado la artesanía que se ha recreado con técnicas aprendidas en la capacitación generalmente de programas gubernamentales y que han apropiado para la creación de textiles y de muñecas y la venta.

El comercio ambulante forma parte de la vida cotidiana de los mazahuas migrantes, quienes han tenido que aprender cómo lidiar y hacer alianzas con otros. La vida en la calle es el contexto para muchos mazahuas en donde se recrea su identidad que se caracteriza por: condiciones de explotación de los líderes indígenas o de comerciantes cuando les cobran cuotas para conservar su lugar en la calle o para pertenecer a

organizaciones con el beneficio de recibir apoyos gubernamentales; la extorsión de policías y autoridades; la discriminación por ser pobres, indígenas, y la condición de "ilegalidad" en la que se encuentran como comerciantes informales; a las mujeres se le suma la discriminación por su género.

Estas condiciones les hacen construir estrategias grupales de resistencia y sobrevivencia. Permanecer en grupo asegura la protección de su grupo ante el otro amenazante. La identidad como colectividad les da fuerza para sus demandas, presencia para sus alianzas y seguridad como minoría.

La pertenencia a su grupo es importante y se refleja en el sentimiento de arraigo a su comunidad que se conserva en la generación adulta actual. La relación entre sí se establece por redes de parentescos consanguíneos o por compadrazgos, las familias se extienden y albergan a los que vienen y se van.

Sin embargo, las nuevas generaciones de migrantes no conservan rasgos culturales como el vestido y aunque algunos entienden la lengua, pocos la hablan pero viven valores y costumbres de sus antecesores en sus casas e introyectan formas de vida y de relacionarse que las reflejan cuando se unen en pareja y forman una nueva familia.

La identidad de esta nueva generación no está marcada por la comunidad y la vida en el campo, sino por hombres y mujeres "indígenas de la ciudad" que mezclan las costumbres, modas, lenguajes y comodidades urbanas con la tradición de sus padres. Algunos hijos siguen viviendo con sus padres, las nueras con las suegras, las mujeres mayores organizan la dinámica de vida de las menores, crían a sus hijas, hijos, nietas y nietos que sus hijas o nueras les encargan cuando salen a trabajar. Siguen curándose con remedios caseros de sus madres y

abuelas y creyendo en mitos que ellas les cuentan. Acompañan a sus madres a visitar a los familiares en las comunidades, a las fiestas del pueblo o las mayordomías que todavía cumplen sus padres y abuelos.

En este sentido, el proceso de migración ha sido un factor importante en la redefinición de la identidad de los mazahuas. En él han tenido que afrontar de manera drástica, la confrontación con los otros diferentes, de los cuales se distinguen en costumbres, lenguaje, vestido y formas de concebir el mundo y de relacionarse con él. En esta diferencia, las relaciones con los otros les han regresado una imagen poco valorada, con claros indicios de discriminación que les ha hecho muchas veces negar su identidad como mazahuas. Sin embargo, también han sabido sacar provecho de esa diferencia y presentarse con el traje tradicional y evidenciar su ser mazahuas para recibir los beneficios, donaciones y limosnas de programas gubernamentales o de la gente en general.

Es importante mencionar que el reconocimiento de ser diferente, de ser indígena, de ser mazahua, se ha reivindicado a través de los movimientos de los pueblos indios que han poco a poco ganado espacios y voz en nuestro país. Estos han aportado a las identidades de los pueblos indios la dignidad de ser y verse como hombres y mujeres indígenas orgullosos de sus diferencias culturales.

Sin embargo, como se explicaba en el capítulo primero, en la migración se presenta - de manera contraria a la diferenciación- un proceso de integración como grupo minoritario en una unidad identitaria donde se busca reducir las diferencias con la sociedad en general.

Por una parte, se asimilan elementos que no les haga notar, y por otro lado se crean nuevos códigos, reglas y acuerdos entre las familias que viven juntas o en la organización, de tal forma que se reconstruyen

formas no tan evidentes frente al otro y que les dé mayor seguridad como individuos y como colectividad.

En este sentido, ver las vecindades y las organizaciones con sus propias reglas internas, a las jóvenes sin el vestido tradicional y la mezcla del lenguaje urbano con la lengua mazahua es un reflejo de estos procesos de redefinición de Identidad.

Esta identidad recrea sus símbolos y sus fronteras que les han permitido establecerse en el ámbito urbano en donde han redefinido su territorio trayendo a estos espacios, la esencia de su comunidad (dimensión locativa). Esto les ha permitido escoger cuáles elementos de sus costumbres les son útiles como formas de vida que les permiten afrontar las problemáticas cotidianas y cuáles no (dimensión selectiva): y además engarzar las experiencias pasadas y de sus antecesores con las que viven en la actualidad, dándole sentido a su vida y proyectando nuevas expectativas en relación hacia su vida futura (dimensión integradora). En este sentido, han creado estrategias de organización interna en sus predios y vecindades en relación a su vida cotidiana, en su organización para el comercio ambulante o las artesanías, que les permite proyectar opciones de vida para las nuevas generaciones.

Sin embargo, la definición de la identidad mazahua se vive diferente en cada generación, que dependiendo de las circunstancias y contextos que les ha tocado vivir, se observan diferencias importantes para cada una. En este caso, para los mazahuas que han tenido que migrar a las ciudades, las dimensiones locativa, selectiva e Integradora han variado en cada generación, pero también dejan ver de manera global, cambios significativos en la identidad mazahua como un proceso que paulatinamente va redefiniéndose a través de las generaciones:

- La generación de adultos mayores y ancianos: su vida cotidiana todavía se definía en el ámbito rural; su sistema de símbolos, lenguajes y costumbres cotidianas giraban principalmente en la dinámica familiar y comunitaria, en el cumplimiento de tradiciones y en torno a la tierra y la agricultura. Sus fronteras estaban delimitadas en este espacio, y aunque ya se presentaba la migración, su vida giraba en función de las necesidades de la familia en la comunidad.
- En la generación de adultos, las fronteras se extendieron más decisivamente al espacio urbano. Esta generación vivió un contraste muy marcado por los cambios; las redes de familiares y la formación de sus grupos u organizaciones fueron dando lugar a la construcción de un ámbito en la ciudad, de nuevos códigos, nuevos lenguajes y de nuevas alternativas. Se conserva un arraigo a su comunidad que sigue marcando el regreso en temporadas, fiestas o cargos que cumplir. La tierra y la producción agrícola ha dejado de ser su eje principal, y se centra en la creación de artesanía y comercio. Es una generación que marca su pasado rural, con su presente urbano con relación a lo rural y un futuro donde desea conservar el espacio rural pero mayormente definido en la ciudad.
- Las nuevas generaciones nacen y viven en un espacio urbano con costumbres indígenas; viven con respeto la remembranza del lugar de origen de sus abuelos y padres, pero no se sienten parte de la vida rural. Sus familias abarcan las redes extensas de familiares en su comunidad de origen y dentro de sus vecindades y organizaciones, en los que conviven con acuerdos y códigos comunes a los que incorporan el contraste de las modas y lenguajes urbanos de las calles, escuela o trabajo donde se desenvuelven.

Para las nuevas generaciones que se han quedado en la comunidad, su realidad y su identidad es distinta. El ámbito rural ha sido transformado

a lo largo de estas generaciones, por las políticas económicas y sociales que han permeado las realidades de todo el país y que siguen marcando primero en la industrialización y la urbanización y después en un mercado global, la ruta hacia los cambios estratégicos de nuestro país.

En la comunidad se han vivido los cambios a partir de la información a través de los medios de comunicación, programas y políticas destinadas a las poblaciones urbanas definidos desde ámbitos externos, con la presencia de personas externas que han llegado a la comunidad y que ejercen una función en ella (maestros, autoridades, funcionarios, organizaciones civiles, etc.); también de los familiares que visitan o regresan a la comunidad y que traen consigo todo el bagaje urbano, así como de la propia oportunidad de ir a la ciudad a trabajar temporalmente o de visita a sus familiares.

Las nuevas generaciones que se han quedado en la comunidad han recreado su identidad en este espacio y han adoptado algunas formas urbanas a su vida en el campo: han transformando sus viviendas, su vestido, en la lengua adoptan algunos modismos y aún en las relaciones entre los géneros y las edades, ahora las mujeres comienzan a participar en la tarea de traer ingresos al hogar, y con ello los roles para cada uno han tenido algunas modificaciones. Por lo pronto, aunque las tareas en el ámbito doméstico siguen siendo cubiertas por las mujeres, ellas buscan nuevas opciones para su vida cotidiana en la comunidad, así como nuevos acuerdos con sus compañeros.

Sin embargo, las nuevas generaciones siguen practicando muchas costumbres de la comunidad, siguen hablando la lengua mazahua, los niños siguen pastoreando, los hijos varones menores cuidan a sus padres ancianos, las nueras viven en casa de sus suegras y siguen participando en las tareas domésticas y los hombres se encargan las tareas pesadas del campo y la constante preocupación por conseguir el sustento para

sus familias; se siguen practicando los cargos y se mantiene la costumbre y la tradición. Aunque es en estas tradiciones y fiestas donde los mazahuas de la ciudad y de la comunidad se reúnen y comparten las responsabilidades de los cargos y las mayordomías, las nuevas generaciones de mazahuas en el campo se diferencian a las nuevas generaciones que han nacido y vivido en la ciudad. Ambas son mazahuas y se identifican como tal, pero no se perciben iguales. En este sentido, se ha conformado una identidad diferente en la migración, se ha recreado una identidad como indígenas mazahuas migrantes que se asemeja en costumbres y tradiciones pero se diferencia en sus formas de vida y de sobrevivencia.

La identidad de las mujeres mazahuas

La vida de las mujeres mazahuas a través de las generaciones ha cambiado, y con ello su identidad se ha ido reconstituyendo con nuevos roles, nuevas formas de relacionarse con el otro y la otra, con nuevas expectativas para su vida.

Es importante aclarar que las historias de vida representan a mujeres de una familia mazahua originaria de San Antonio Pueblo Nuevo, en el municipio de San Felipe del Progreso del Estado de México, que han vivido la migración a la ciudad. El análisis de su identidad ha partido de su experiencia desde este contexto. En este sentido, aunque se han escogido algunos casos particulares, para llegar a las siguientes conclusiones se han retomado situaciones que pueden ser generalizables y que se adecuan para mujeres mazahuas que han vivido la experiencia de la migración, especificando las limitaciones que se han encontrado en este análisis.

El análisis de tres generaciones nos permite ver con detalle algunos cambios significativos en el papel de la mujer mazahua; marca las diferencias desde hace 60 años. Este recorrido por el tiempo nos hace

ver que la identidad de las mujeres es un proceso histórico, que se ha ido recreando de acuerdo a las circunstancias y contextos que les ha tocado vivir, en tiempos y lugares diferentes para cada generación.

Los roles destinados a las mujeres mazahuas han retomado nuevos sentidos; la necesidad de su participación para el ingreso de sus familias ha hecho que la búsqueda de opciones las lleven a ámbitos fuera de su espacio doméstico.

La migración comenzó a ser una de las principales estrategias de sobrevivencia, que se tornó para la segunda generación en perspectivas de vida atractiva con la posibilidad de experimentar y optar por nuevos destinos para las mujeres. La migración definitiva a la ciudad de estas mujeres, colocó a las nuevas generaciones en un contexto en donde las opciones para ellas cambiaron definitivamente en comparación a sus abuelas.

En las tres generaciones entrevistadas, se puede ver la diferencia en los roles de las mujeres, desde la infancia, la opción de la adolescencia o la juventud, los cambios significativos en sus relaciones de pareja y su ámbito sexual y en sus opciones de vida.

Desde la primera generación, donde se muestra una vida referida únicamente al ámbito doméstico y un destino donde poco tenía que ver su punto de vista y la decisión sobre lo que le gustaría ser y vivir, hasta las nuevas generaciones de mujeres que han tenido oportunidad de escolarización, mujeres jóvenes que aunque limitadas por sus condiciones sociales y económicas, viven diferentes opciones de vida.

Su papel se ha redimensionado en el espacio doméstico en el que su ingreso se ha vuelto indispensable para la manutención de su familia y su identidad se recrea en espacios urbanos o en una comunidad transformada por los cambios de la modernidad. Pasando por una

generación intermedia en la que se presentó, para algunas mujeres, la oportunidad de elegir en su vida. Aunque las circunstancias que cada una enfrentó, marcaron diferencias en sus opciones reales de cambio, fue en esta generación donde se vivieron cambios significativos que permitieron redefinir la identidad de las mujeres fuera de la esfera privada, creando alternativas en espacios públicos, enfrentándose a la oportunidad de trabajar, tener ingresos propios y jugar nuevos papeles en los roles familiares y comunitarios.

El papel principal de las mujeres mazahuas se vio trastocado por las nuevas estructuras sociales y económicas de la sociedad en general que marcaron otras dinámicas para las familias del campo y que trastocaron las culturas indígenas. En ellas la función principal de las mujeres se centraba en la maternidad, engendrar y criar a sus hijas e hijos, transmitirle los valores y costumbres de su cultura y cumplir con las tareas en el ámbito doméstico en un trabajo no reconocido. Ahora se vivía la necesidad de que ellas salieran de su ámbito doméstico agregando a sus funciones la necesidad de realizar un trabajo remunerado. La dinámica del trabajo familiar se conserva, y en las ciudades, se incorporan los hijos e hijas al trabajo de la madre: en la venta ambulante, en la confección y venta de artesanía, etc. Otra opción ha sido traer al ámbito doméstico trabajo que puede alternarse con las labores domésticas en donde también los miembros de las familias participan. Cuando los hijos no acompañan a la madre en este nuevo rol, se quedan bajo el cuidado de las abuelas u otras mujeres. El cuidado de los niños y niñas recae siempre en ellas: madres, abuelas, tías o hermanas o mayores que cuidan de los más pequeños.

En la niñez de las mujeres de las tres generaciones coinciden en vivir condiciones de pobreza en donde ellas han tenido que asumir las tareas domésticas para ayudar a sus madres y además aportar su trabajo para

complementar y cubrir gastos de necesidades inmediatas de sus familias: en el pastoreo, en la venta, en las actividades artesanales, etc.

Un cambio significativo en la vida de las adolescentes o jóvenes, donde el cambio en el espacio físico con la migración, da la posibilidad a las mujeres de vivir esta etapa y sobre todo de optar: es un aspecto que marcó a la segunda generación que vivió esto con mayor énfasis. Poder decidir entre migrar o permanecer en la comunidad, la posibilidad de optar con quién vivir sus relaciones de pareja, decidir sobre sí misma sobre la manera de vivir su sexualidad y la opción de la maternidad, por lo menos en cuántos hijos y en qué momento querer tenerlos.

Sin embargo, en esta generación se presentaron diferentes experiencias donde puede verse que no basta la oportunidad de optar, porque los cambios drásticos que trajo la migración, no consideraban la oportunidad de conocer las nuevas alternativas para las mujeres. ¿Cómo podría decidir lo que sería lo mejor para sí misma, cuando en sus esquemas culturales no se contemplaba la posibilidad de la valoración de la mujer, y con esto, un vacío en el reconocimiento y valoración de sí misma y de su cuerpo? ¿Cómo si su papel como mujer en su comunidad cumplía la finalidad de la procreación y crianza de sus hijas e hijos, pero en donde ella no decidía cuándo, ni cómo? Ha sido a través de las experiencias vividas, la forma en que las mujeres han aprendido. En el mejor de los casos, se han visto en la necesidad de buscar información, recurrir a instituciones de salud o grupos alternativos que les han facilitado información al respecto.

Entre los 5 casos, Georgina vive la migración, escoge a sus parejas, pero sin embargo no comprende de qué manera poder vivir su sexualidad de una manera digna para ella. Sin embargo su experiencia ayuda a Paty para enseñarle cómo cuidarse y tener opciones de cómo vivir su sexualidad. Por otra parte, María afronta un matrimonio prácticamente

acordado por sus padres, sin embargo en comparación de Eugenia, su hermana mayor, ella no decide resignarse sino separarse, sin embargo, aunque escoge a su nueva pareja, vive el abandono y con ello la maternidad y crianza de su hijo sola.

El caso de Paty es diferente, porque ella siendo la más pequeña, tuvo la oportunidad de elegir con quién casarse a pesar de que sus padres no estaban muy de acuerdo. Junto con su compañero han vivido en la ciudad, pero regresaron a la comunidad y han llevado consigo de regreso, formas de vida más prácticas para ella (una estufa de gas, compra las tortillas, etc.), que le facilitan poder trabajar. Las críticas en la comunidad y de las mujeres vecinas y familiares de su esposo han sido una carga difícil para María. Sin embargo, ella está decidida a no volver a prácticas de la comunidad y sobre todo, trata de vivir una relación distinta con su compañero y no ser la mujer sumisa y abnegada sin posibilidades de decidir lo que desea para sí misma y para su familia.

El caso de María es un caso que se retoma como representativo de las mujeres que han migrado y que se han quedado en la ciudad sin compañero teniendo que afrontar su maternidad solas. Lamentablemente esta situación de madres solas, solteras, abandonadas o viudas se presenta muy comúnmente en las mujeres mazahuas migrantes en la ciudad. Estas mujeres viven en una lucha cotidiana por conseguir cómo mantener a su familia, apoyadas por sus familiares u organizaciones que han creado estrategias para poder brindar espacios que den cabida a estas mujeres con sus hijos en un ámbito que se ha conformado por familias extensas.

Las consecuencias se ven reflejadas en la tercera generación con el caso de Rosaura, su hija mayor. Esta nueva generación vivió la crianza con las abuelas o tías, además de sus madres. En el caso de Rosaura, vivió parte de su infancia en la comunidad con su abuela y después en la

ciudad con su madre y sus hermanos. Rosaura vive la necesidad de trabajar, con su mamá o en otro trabajo remunerado y la oportunidad de la escuela se ha visto limitada por su condición económica. Aunque valora la vida en la comunidad, ella opta por la vida en la ciudad que le ofrece mejores posibilidades de conseguir trabajo, relacionarse y quizá volver a estudiar o capacitarse en algún oficio que le permita ganar algo de dinero para vivir.

La experiencia de Teresa en cambio nos ha presentado un caso en donde ha habido la oportunidad de optar por una vida distinta a la de su madre, con oportunidades de vivir experiencias que le permitieron obtener información y opciones más claras, de construir relaciones diferentes y un matrimonio estable en donde se han establecido roles más equitativos entre los dos y hacia el interior de su familia, en el papel de las mujeres y los hombres dentro y fuera del espacio doméstico. Aunque este caso se ve más como una excepción, vale la pena resaltar las experiencias que han dado nuevos esquemas para redefinir su identidad como mujer mazahua. En ella se pudieron ver las interpretaciones que hizo sobre su realidad, sobre la vida de su madre, la de sí misma y la de su hija.

En su historia, se ve cómo se ha podido identificar con sus costumbres, valorando algunas, ha criticado y cambiado otras y ha reconstruido parámetros para la educación de sus hijos e hija y sus expectativas de vida hacia su futuro. En ella se observa esa dimensión selectiva donde a partir de sus juicios e interpretaciones ha decidido por cambios significativos y ha integrado su pasado y su presente para dar sentido a su futuro y al de sus hijas e hijos.

Sus anhelos

Un aspecto que es importante rescatar de las entrevistas realizadas, son aquellos anhelos de lo que las mujeres mazahuas quieren para las generaciones futuras, en especial, para sus hijas:

Mencionaron el deseo de que sus hijas mejoraran sus condiciones de vida, que no sufrieran el maltrato o el abandono de sus compañeros. El anhelo de que tuviesen estudios y mejores oportunidades de vida. Que valoren la cultura, las costumbres y tradiciones. Que no pierdan la lengua y que puedan rescatar los valores de su comunidad, de tal manera que puedan sentirse orgullosos y no pierdan la conciencia de la realidad de sus antepasados cayendo en actitudes de discriminación, vergüenza o desvalorización.

Desean que vivan relaciones más equitativas entre hombres y mujeres. Nuevas oportunidades para sus hijos y nueva perspectiva de vida para sus hijas, donde se valore, sepa darse su lugar y pueda optar formas dignas de vida.

Alternativas hoy

Las mujeres indígenas hoy se presentan como nuevos sujetos sociales con propuestas y demandas concretas. En la ciudad hay organizaciones de mujeres mazahuas que han llegado a desarrollar estrategias propias de sobrevivencia dentro del comercio ambulante y de organizaciones artesanales. Las mujeres mazahuas se presentan como líderes de muchas de las organizaciones de mazahuas que hay en la Ciudad de México. Ellas tienen un papel fundamental en la dinámica de las vecindades y predios, compartido con la de sus compañeros. En muchos hogares sin presencia de hombres, son ellas quienes llevan el rol como jefas de familia tomando el control dentro de las familias.

Las mujeres mazahuas han hecho escuchar sus demandas de cambios y soluciones a través de estas organizaciones a organismos gubernamentales y a la sociedad civil en general. Hay que distinguir sin embargo, a organizaciones que se han visto envueltas en tejes y manejes de líderes o autoridades que las manipulan según intereses políticos y de poderes locales, de tal forma que no desacrediten las demandas reales de quienes buscan propuestas para las problemáticas que viven.

En la presente investigación, el caso de la cooperativa Flor de Mazahua muestra la imposibilidad de convertirse en una organización propia con propuestas que transformaran su realidad. Como lo menciona Zemelman, si en la construcción del proyecto han influenciado factores externos que hayan alterado la dinámica interna, la utopía se convierte entonces en metas externas al movimiento, se ve como proyecto impuesto. De esta manera, el proceso de la cooperativa, aunque tuvo la intención de ser un espacio donde las mujeres retomaron el trabajo y se reapropiaron del espacio, las formas y estrategias del proyecto en sí nunca fueron determinadas por las actoras, en este caso, las mujeres mazahuas que se quedaron en este espacio, sino por quienes intervinieron en el camino de definición de la organización.

La cooperativa vivió sólo la continuidad de un proceso que se impulsó desde el gobierno, que en el momento de tratar de ser retomado por las mujeres, los conflictos entre líderes, la imposibilidad de manejar y controlar la estructura organizativa y el difícil camino del comercio artesanal, llevó al grupo a la reducción de un simple espacio para unas cuantas artesanas. Sin embargo, este espacio se ha vuelto para las mujeres que actualmente persisten en la cooperativa, la oportunidad de continuar su producción, de espacios de venta, de contar con un punto de reunión, de la convergencia de esfuerzos y apoyos mutuos, y las

posibilidades de relacionarse con los otros que les posibilita las relaciones hacia el exterior y las oportunidades de beneficios y ventas.

Si bien, podemos rescatar que esta experiencia, como la que viven en un proceso más definido otras organizaciones de mujeres indígenas, les ha dado un espacio donde su vida se ha transformado. Aprender nuevas tareas, crear formas de trabajo remunerado, relacionarse con otras mujeres, construir alianzas con otros actores sociales, la capacidad de una organización dirigida y manejada por ellas, ha hecho que las mujeres indígenas se vean a sí mismas como mujeres distintas, capaces de crear, opinar, decidir y proponer. Estos espacios son mayormente valorados cuando en su contexto significa un rompimiento de patrones culturales que las lleva a confrontar situaciones de conflicto en sus familias, con sus compañeros y en la sociedad en sí, cuando son ellas quienes cuestionan, y son ellas las que hablan evidenciando realidades necesarias de ser transformadas. Son ellas las que han hecho una revolución dentro de la revolución indígena del 94, ellas las mujeres quienes han sido discriminadas por ser pobres, mujeres e indígenas, y las que han convocado a otras mujeres, de otras culturas y otros contextos para ser voz en medio del silencio.

Si bien, muchas mujeres mazahuas migrantes y que viven en su comunidad, no conocen estas nuevas alternativas y muchas están ajenas a este movimiento nacional de mujeres indígenas, es muy claro que las demandas y las propuestas de éste, no las excluye. Los testimonios de las mujeres mazahuas dejan ver las coincidencias con los de otras mujeres indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERONI, Francesco (1984); Movimiento e Institución; Cultura y sociedad, Ed. Madrid, España
- ALONSO TEJEDA, Blanca Irma (1973); Las haciendas de San Felipe del Progreso; Tesis de Licenciatura; ENAH; México, D.F.
- ÁNGELES, Ma. Guadalupe (1994) Mazahuas. Serie Pueblos Indígenas de México; Síntesis; INI ; México D.F.
- ARIAS, Patricia (1995) "La migración femenina en dos modelos de desarrollo 1940 - 1970", en González Montes, S y Salles V.; Relación de género y transformación agraria; Col. de México; México
- ARIZPE, Lourdes (1975) Indígenas en la Cd. de México, el caso de las marías; Ed. SEP 70s; México.
- ARIZPE, Lourdes (1987) La mujer en el desarrollo de México y América Latina; UNAM- CRIM; México
- ARIZPE, Lourdes (1990) "Introducción" en MUMMERT, G; Población y trabajo en contextos regionales; Ed. Colegio de Michoacán; Zamora, Mich.; México.
- CARRO XOCHIPA, María; ÁNGELES María Guadalupe (1994) Pueblos indígenas de México. Mazahuas; INI; México, D. F.
- CHAVEZ RUIZ, Gláfira (1981) A cerca de los mazahuas del Estado de México, INAH; México, D.F.
- CHAVEZ RUIZ, Gláfira (1979) Contribución al estudio de los mazahuas. Estudio etnográfico y etnohistórico; Tesis de Lic. en Etnohistoria ; INAH; México, D.F.
- D'AUBETERRE BUZNEGO, Ma. Eugenia (1995) "Tiempos de espera: emigración masculina, ciclo doméstico y situación de las mujeres en San Miguel Acuexomac, Puebla" en GONZÁLEZ MONTES, Soledad y SALLES, Vania; Relaciones de género y transformaciones agrarias; Colegio de México; México, D.F.

- DE BARBIERI, Teresita (1983) *"Incorporación de la mujer a la economía de América Latina"* en Memorias del congreso latinoamericano de población y desarrollo; Vol 1; Ed. UNAM- Colegio de México- PISPAL; México, D.F.
- FLORES FÉLIX, Joaquín (1998); *Sistematización de datos del Centro de atención al indígena migrante*; Documento Inédito.
- GIMÉNEZ, Gilberto (1996); "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología"; en MÉNDEZ Y MERCADO, Leticia Irene (coord.) Identidad III Coloquio Paul Kirchhoff; U.N.A.M.- Instituto de Investigaciones Antropológicas; México D.F.
- GIMÉNEZ Gilberto (1991), "Cambio de identidad y cambios de profesión religiosa", en BONFIL BATALLA, Guillermo (coord.); Nuevas identidades culturales en México; Seminario de estudios para la cultura; Consejo Nacional para las culturas y las artes; México, D.F.
- GIMÉNEZ Gilberto (1994); *"Modernización, cultura e identidad tradicional en México"*; Revista Revolución Mexicana de Sociología; No.4; pp. 265 - 272.
- GONZÁLEZ MONTES, S. (1994) *"La maternidad en la Consecución de la Identidad femenina"* en SALLES, V. y McPHAIL, E.; Nuevos textos y renovados pretextos; Colegio de México; México, D.F.
- GONZÁLEZ MONTES, S.; SALLES, V. (1995); *"Mujeres que se quedan, mujeres que se van... Continuidad y cambios de las relaciones sociales en contextos de aceleradas mudanzas rurales"* en Relaciones de género y transformaciones agrarias; El Colegio de México; México, D.F.
- GONZÁLEZ MONTES, Soledad (1996) Mujeres y relaciones de género ; Ed. Colegio de México; México, D.F.
- GÓMEZ MONTERO, Raúl (1979) Las mayordomías hereditarias entre los mazahuas de los barrios de la villa de San Felipe del Progreso, Edo. de México; Tesis de Licenciatura; ENAH; México D. F.
- GUTIÉRREZ Y VERA, Silvia (1978); Patrón de asentamiento en el valle de Ixtlahuaca: los mazahuas antes de la conquista europea; Tesis de maestra en Arqueología ENAH; México, D.F.

- Información Básica Municipal; Comité Ejecutivo Nacional; Secretaría de Estudios y Programa - PRD; Junio de 1998; CD- Disco Compacto.
- JODELET, Denise (1984) "La representación social: fenómeno, concepto y teoría" en MOSCOVICI, Serge; Psicología social, II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales.; Ed. Paidós; Barcelona, España
- "Los Municipios del Estado de México"; Enciclopedia de los Municipios de México; Secretaría de Gobernación y Gobierno del Estado de México; 1988.
- Los municipios de México; Sistema Nacional de Información Municipal; del Centro Nacional de Desarrollo Municipal- Secretaría de Gobernación, Enero 1998; CD-Disco Compacto
- MARRONI de VELÁZQUEZ, Ma. da Gloria (1995) "Trabajo rural femenino y relaciones de género" en González Montes, Soledad y Salles, Vania ; Relaciones de género y transformaciones agrarias; Colegio de México; México.
- Memorias del 1er. encuentro sobre la cultura de la región mazahua ;INAH - CCIMO- CCM - UAEM; Toluca, 1986
- MENÉNDEZ GARZA, Fernando (s/f) "Programa para la atención de migrantes Mazahuas y Otomíes"; Departamento del Distrito Federal; Documento inédito
- MORALES SALES, Edgar (1995) Estado de México en Vázquez Rangel, Gloria y Ramírez López, J en Marginalización y pobreza en México.
- MUMMERT, G (1990) "Mercado de Trabajo y estrategias familiares de reproducción social en el Valle de Zacapú, Michoacán" en Población y trabajo, en contextos regionales; Ed. Colegio de Michoacán; Zamora, MICH. México
- NAVARRO M., Luz Noemí (1994) Indígenas en la Cd. de México y Trabajo Social. El caso de la Cooperativa Flor de Mazahua; Tesis de Licenciatura; Fac. de Trabajo Social; UNAM.
- PEREZ RUIZ, Maya Lorena (1993) "La identidad entre fronteras" en Bonfil Batalla, Guillermo Nuevas identidades culturales en México; Ed. CONACULTA; México, D.F.

- RIVERA VELÁZQUEZ, Jaime (1995) *Michoacán* en Vázquez Rangel, Gloria y Ramírez López, J en Marginación y pobreza en México.
- RAMÍREZ TORRES, Juan Luis (1985) La formación del símbolo en niños mazahuas migrantes, el caso de La Merced; Tesis de Lic. en Antropología Social; ENAH; México, D.F.
- RUIZ MONDRAGÓN, Laura (1994) Otomíes, Serie Pueblos Indígenas de México; Síntesis; INI ; México D.F.
- SALDAÑA FERNÁNDEZ, Ma. Cristina (1994) Indígenas en la Ciudad de México, Serie Pueblos Indígenas de México; Síntesis; INI ; México D.F.
- SALLES, V. (1995) ; "Mujer y grupo doméstico campesino: notas de trabajo" en Aranda Bezaury, Josefina (comp.) Las mujeres en el campo; Universidad Autónoma de Oaxaca.
- SZASZ PIANTA, I. (1994); *"Migraciones temporales, migraciones femeninas y reproducción de unidades domésticas en una zona rural del Estado de México"* en en Salles, V. y McPhail, E. Nuevos textos y renovados pretextos; Colegio de México.
- THACKER MOLL, Marjorie; GÓMEZ RIVAS, Iliana B. (1997) La mujer indígena en la Ciudad de México; Cuadernos de trabajo GIMTRAP; México, D. F.
- TORRES CADENA, Verónica I. 1997; Migración y proceso de adaptación en una cooperativa mazahua; Tesis de Licenciatura; ENAH.
- ZEMELMAN, Hugo (1996); Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento; El Colegio de México; Centro de Estudios Sociológicos; México, D.F

Genealogía

