

La comunidad moral como comunidad de significados: el caso de la migración otomí en la ciudad de Guadalajara*

REGINA MARTÍNEZ CASAS**

Moral community as a community of meanings: the case of Otomí migration in the city of Guadalajara. Studies about urban indigenous in big Mexican cities have been essentially focused on economical determinants of migration. The labour strategies and the social networks have been described around the family as a domestic unit. But immigration can also be seen as a kind of laboratory to observe the mechanisms of historical, social and cultural negotiations that materialize as meanings in the way that modern anthropology defines culture (as webs of meanings). This paper deals with the Otomí immigrants from Santiago Mexquititlán in Guadalajara, focusing on the mechanisms and negotiation strategies they use in order to give meaning to their culture within the urban context. The purpose of this paper is to show that the situations of asymmetrical interaction observed between these immigrants and the urban society may reveal –in a very intense way– the negotiation mechanisms of cultural signification. Also that the Santiago Mexquititlán Otomi people are constituted in a complex moral community which transcend the territory in southern Querétaro and have very effective mechanisms of social control in order to protect the immigrants, but also to assure the social and cultural reproduction in the indigenous communities.

Key words: moral community, webs of meanings, Otomi, asymmetrical interaction, social and cultural reproduction.

Introducción

Los estudios sobre la presencia indígena en las grandes ciudades del país se han caracterizado por su mirada principalmente económica. Los motivos de la migración y las estrategias de ocupación laboral, así como las redes de paisanazgo, se suelen describir desde la perspectiva de sus consecuencias en la familia, considerada como unidad de producción y consumo de bienes. Sin embargo, la migración también puede ser vista como un laboratorio en el que se ponen en evidencia los mecanismos de negociación histórica, social y cultural

que se materializan como significados en la definición de cultura probablemente más en boga dentro de la antropología moderna (Hannerz, 1992; 1997). Desde los años setenta la cultura se mira como un entramado de significados cuya interpretación es tarea de los estudiosos del fenómeno (Geertz, 1987). No obstante, son pocos los textos antropológicos que describen cómo se genera la significación y son menos aún los que definen el proceso.

Por su lado, la semiótica, a partir de la filosofía del lenguaje y de la lingüística, ha propuesto una serie de características de la producción de signos comunicativos

* Artículo recibido el 28/05/02, aceptado el 07/08/02. Este artículo fue presentado como disertación para obtener el grado de Doctor en Ciencias Antropológicas en el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.

** Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, Av. San Rafael Atlixco No. 186, Col. Vicentina, Iztapalapa, 09340, México, D.F. Correo electrónico: regina@ciesasoccidente.edu.mx

dentro de un proceso que recibe el nombre de *significación*. Empero, la articulación entre los modelos de la semiótica y los postulados de la antropología no ha sido sencilla. El análisis de la producción de signos y la manera en que los actores involucrados comunican información en contextos específicos es todavía un terreno insuficientemente explorado. El estudio de las negociaciones presentes durante la interacción comunicativa puede entonces ayudar a profundizar en el conocimiento de las culturas.

En este trabajo busco dar cuenta de los mecanismos y las estrategias de significación cultural que, en la ciudad de Guadalajara, utilizan migrantes otomíes provenientes de Querétaro, debido a que situaciones de interacción asimétricas, como las establecidas por estos migrantes con los miembros de la comunidad receptora, pueden poner en evidencia mecanismos muy elocuentes de negociación.¹ Además propongo que los otomíes de Santiago Mexquititlán se encuentran constituidos en una compleja comunidad moral que funciona allende los límites territoriales del sur de Querétaro y que cuenta con eficaces mecanismos de control social que permiten la reproducción del modelo cultural indígena en los ámbitos urbanos del país.

En las siguientes páginas defino el proceso que lleva a estos otomíes a negociar su cultura en diversos espacios de las ciudades, como una estrategia de resignificación cultural. Por mi parte, llamo resignificación al proceso complejo, tenso y conflictivo que presentan los migrantes para experimentar su cultura indígena, campesina y corporativizada, tanto en el contexto urbano como en su comunidad de origen, con la cual mantienen fuertes vínculos materiales y simbólicos. Resignificar no supone un cambio cultural (aculturación) sino la adquisición de un conjunto de competencias sociales que amplían el espectro de significaciones posibles de la cultura indígena en el medio urbano y en las regiones rurales, en función de los contextos interactivos en los que los migrantes se mueven. La definición de aculturación que propone Aguirre Beltrán (1992 [1957]) a partir de los trabajos de Redfield y Herskovits comprende aquellos fenómenos que resultan cuando “grupos de individuos de culturas diferentes entran en contacto, continuo y de primera mano, con cambios subsecuentes en los patrones culturales originales de uno o de ambos grupos” (Aguirre Beltrán, 1992: 13-14 [1957]). Durante varias décadas la antro-

pología mexicana analizó dichos mecanismos de aculturación en las poblaciones indígenas que establecían contacto con grupos urbanos, tratando de predecir el tiempo que tardaba ese proceso. La resignificación, por su parte, implica, en esas condiciones, la coexistencia de modelos culturales distintos en el contacto entre grupos que no se aculturaron, sino que mantienen patrones e identidades indígenas en contextos no indígenas.

La resignificación tampoco da por sentada la asimilación en los términos más en boga dentro de la antropología actual (ver Hirschman, Kasinitz y De Wind, 1999) que analizan la progresiva acomodación lingüística y cultural de los migrantes. Es una propuesta distinta que pretende dar cuenta de la oscilación cultural presente en los migrantes entre los valores y patrones de su comunidad indígena y los de la vida urbana, en función de los diferentes contextos interactivos en los cuales deben aprender a moverse manteniendo su adscripción a la comunidad moral. A estos contextos los llamo, siguiendo a Fishman (1972) *dominios de interacción*. Dichos dominios no los definí yo misma, sino que fueron precisados por los propios indígenas en su quehacer cotidiano, en la vida doméstica y en sus relaciones dentro de su comunidad de origen y en diferentes espacios de la ciudad.

Debo aclarar que, en este trabajo, la migración es un marco de análisis y no el objeto de estudio. La decisión fue tomada básicamente con el objeto de buscar una nueva forma de abordar el fenómeno de la presencia indígena urbana con una mirada diferente a las que se han venido trabajando —desde los años setenta— en México, en donde se han privilegiado las explicaciones de las motivaciones económicas y sociales de los desplazamientos de población (ver Arizpe, 1975; Hirabayashi, 1985; Mora, 1994; Ukeda, 2001). Por ese motivo se incluyen pocos datos estadísticos y se privilegia la descripción etnográfica de la vida diaria de los otomíes tanto en Guadalajara como en su lugar de origen. Sin embargo, procuro mostrar la importancia de la presencia indígena en las grandes ciudades de México y lo poco que se sabe de los fenómenos culturales asociados a dicha presencia.

Para finalizar esta introducción sólo me resta adelantar, a manera de justificación, una breve revisión de la distribución de la población de origen indígena en México, resultado de las nuevas tendencias migra-

¹ Hannerz (1997) propone que los estudios de la llamada *migración transnacional* son el mejor de los “talleres analíticos” para dar cuenta de los flujos de significados y formas significativas en las sociedades contemporáneas. Lo mismo puede decirse de la migración indígena o de minorías dentro de naciones multiétnicas.

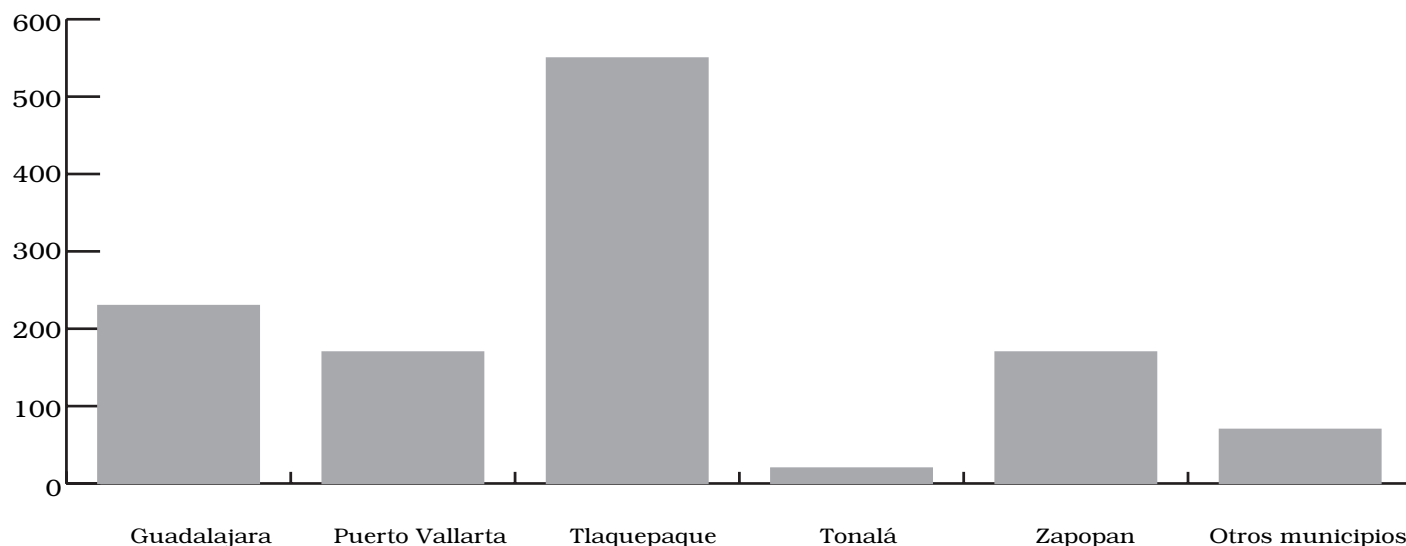
torias. El tema indígena no es novedad, ni tampoco es un tema agotado. Al contrario, cada día se vuelve más y más recurrente no sólo en el interior de las discusiones de los científicos sociales, sino también en los medios masivos de comunicación y hasta en las conversaciones habituales. Chiapas trajo al primer plano las diversas problemáticas involucradas en la tortuosa relación de las etnias con la sociedad nacional. No obstante, los indígenas no se encuentran circunscritos a las comunidades rurales tradicionales, muchas de ellas descritas por la antropología; ahora están por todo el país y viven en las grandes urbes como vecinos nuestros. El XI censo realizado por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) en 1990 reporta que el 8% de la población hablante de alguna lengua indígena se ubica en el Distrito Federal y su área metropolitana y para el censo del año 2000² esa cifra supera el 13%; en el estado de Jalisco más de la mitad de la población indígena reside en el área metropolitana de Guadalajara. La información censal del INEGI

registra que existían en 1990 al menos 600 hablantes de otomí en el área metropolitana de Guadalajara, con una tasa de crecimiento de cerca del 10% anual³ y para el año 2000 esa cifra alcanzó los 1,193 hablantes con la distribución por municipio que se establece en la gráfica 1.

En los números reportados entre 1990 y 1995 por el Instituto Nacional Indigenista (INI) se observa que Jalisco en general y la Zona Metropolitana de Guadalajara en particular, muestran un incremento significativo de los hablantes de náhuatl, purépecha y otomí; esto sucede principalmente en los municipios de Zapopan y Tlaquepaque. El municipio con un comportamiento menos variable en ese quinquenio fue el de Guadalajara que, según los datos del INEGI, casi ya no recibe población migrante de origen indígena.

Como se puede apreciar en los datos de las tablas 1 y 2, los hablantes de lengua indígena que más aumentaron corresponden a los grupos étnicos que no son originarios del estado de Jalisco, los otomíes y los

Gráfica 1
Población hablante de otomí en Jalisco



² Para la fecha de elaboración del presente documento todavía no se encontraban disponibles los datos definitivos del censo. En la información preliminar consultada se observa un notable incremento de la población indígena que habita en ciudades de más de 100,000 habitantes.

³ Uno de los factores de análisis incluido en dicho censo considera la tasa de crecimiento anual de la población hablante de alguna lengua indígena por entidad federativa. Resulta contrastante que la tasa de crecimiento de los otomíes en Jalisco sea del 10% anual, mientras que la tasa en Querétaro se ubique apenas por encima del 1.8%, en tanto que la media nacional no alcanza tampoco el 2%. El dato para Guadalajara pudiera ser visto más bien como un indicador de la fuerte tendencia migratoria de la población otomí.

Tabla 1
Población hablante de lengua indígena en la Zona Metropolitana de Guadalajara 1990-1995

Grupo étnico	Guadalajara 1990	Guadalajara 1995	Zapopan 1990	Zapopan 1995	Tlaquepaque 1990	Tlaquepaque 1995	Tonalá 1990	Tonalá 1995
Náhuatl	1,014	1,027	482	1,183	85	145	54	116
Purépecha	669	727	447	891	149	415	32	100
Mixteco	324	342	75	119	94	117	11	92
Zapoteco	186	205	106	236	22	37	8	14
Otomí	148	157	63	102	307	564	4	8
Maya	133	111	49	72	8	21	6	7
Huichol	93	148	56	119	30	43	20	16
Total	2,567	2,717	1,278	2,722	695	1,342	135	353

Fuente: INEGI, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990 y Conteo Poblacional 1995, en Valencia, 2000: 72.

purépechas. Mención aparte merecen los hablantes de náhuatl que, según los datos del INEGI en el censo del 2000, en su mayoría nacieron en los estados de Hidalgo y Veracruz, aunque algunos son originarios del sur de Jalisco.

Sin embargo, es muy probable que las cifras censales sólo reporten a una fracción de los indígenas urbanos, ya que es frecuente que —sobre todo los hombres— no digan ser hablantes de alguna lengua diferente al español, y éste es el único criterio del INEGI en el censo de 1990⁴ para la afiliación étnica. Inclusive así, las cifras no dicen gran cosa. Pareciera que unos cuantos cientos de miles de mexicanos hablantes de lenguas indígenas y residentes en las ciudades representan un pequeño porcentaje del total nacional y, considerando únicamente los números, resulta obvio el porqué son poco mencionados en el discurso oficial. En Guadalajara, la casi total ausencia de investigaciones sobre migración indígena a la ciudad⁵ no es más que un reflejo de la calidad invisible de esta población en una urbe que se concibe a sí misma como “criolla, decente y católica”.

Por otro lado, la población otomí en general, y la del estado de Querétaro en particular, ha observado una importante tendencia migratoria desde la época colonial, y probablemente antes (Galinier, 1990). Tan es así que uno de los trabajos pioneros sobre migración indígena a la Ciudad de México, realizado por Lourdes Arizpe en los años setenta, toma como objeto de estudio a mujeres otomíes del municipio de Amealco en Querétaro (Arizpe, 1975). Después de ese estudio, es poco lo que se ha investigado a esta población (cf. Serna, 1996), y hasta ahora se ha vuelto a hacer referencia a la existencia de numerosas comunidades de otomíes en la Ciudad de México, a raíz del incendio provocado en un predio de la colonia Roma, en donde habitaban varias familias provenientes de Santiago Mexquititlán (*La Jornada*, 5 de abril de 1998).⁶

Asimismo, los estudios sobre significación cultural en nuestro país tampoco abundan, a pesar de que resulta evidente que, en un país que se asume “mestizo”, el contacto entre diversas culturas ha configurado nuestro propio modelo cultural.⁷ Partiendo de la premi-

⁴ En el censo del año 2000 se incluyó no sólo la lengua indígena, sino también la identificación étnica, pero para la fecha de redacción de este documento no se contaba con toda la información correspondiente a dichos rubros para el estado de Jalisco.

⁵ Existe únicamente un trabajo realizado a principios de los años noventa por Rosa Yáñez y un grupo de estudiantes de la Universidad de Guadalajara sobre la reconfiguración de las lenguas en Jalisco y algunos artículos publicados en una antología sobre el tema indígena en Jalisco publicada por el INI a fines del año 2000 (Yáñez, 1989; Rojas y Hernández, 2000; Valencia, 2000; Navarro, 2000; Martínez-Casas, 2000a y 2000b). Horacio Hernández de la delegación de Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en Jalisco realizó trabajo de campo con los indígenas urbanos durante la década de 1990, pero no publicó sus hallazgos.

⁶ En el municipio de Amealco, en el estado de Querétaro, la población otomí se concentra en unos cuantos poblados, entre los cuales sobresale Santiago Mexquititlán, ubicado en el Valle de Santiago, a orillas del río Lerma y en donde habitan al menos 12 mil indígenas de esta etnia (Van de Fliert, 1988).

⁷ Algunos autores como García Canclini (1989) proponen la categoría de *hibridación cultural* como alternativa a la de mestizaje, pero esta categoría también conlleva la sustitución de los modelos culturales originales por un nuevo modelo híbrido, mientras que mi propuesta implica la coexistencia de modelos culturales poco coincidentes.

sa de que la cultura es mucho más que la suma de las cosmovisiones de los sujetos que la “ejercen” (Morales *et al.*, 1994; Bloch, 1989) y de que actualmente el mundo es una especie de mosaico multicultural, en el que los flujos de significados se intercambian continuamente (Giddens, 1999; Hannerz, 1997; Castells, 1999), considero importante la realización de una investigación en la que se expongan las estrategias a las que recurren las minorías culturales en su contraste con el mundo urbano propio de la modernidad.

Durante los últimos cinco años he establecido relación con 80 familias otomíes provenientes de Santiago Mexquititlán. En un sondeo realizado a la mayor parte de ellas encontré que viven un promedio de 11 personas por cada unidad doméstica, de ahí que en el estudio que llevé a cabo tuve contacto con más de la mitad de los migrantes de origen otomí que radican en la Zona Metropolitana de Guadalajara. Las familias con las que me relacioné más estrechamente se encuentran ubicadas en el municipio de Tlaquepaque —en el barrio de Las Juntas— en dos secciones denominadas Colonia Indígena y Colonia del Campesino y en el asentamiento irregular que se halla en la parte más alta del Cerro del Cuatro. A lo largo de estos años, además del trabajo de campo en la ciudad, he viajado junto con los migrantes de Santiago a su comunidad de origen para las fiestas religiosas y los rituales del ciclo vital.

Los dominios de interacción como hábitats de significado

El presente trabajo puede ser definido como un *estudio de caso extenso* tal como lo considera Mitchell (1983), en el cual se busca determinar una serie de condiciones que caracterizan situaciones de interacción social específicas denominadas por algunos antropólogos como *análisis situacional* (Gluckman, 1971). El estudio de caso extenso pretende dar cuenta de la manera en que una sucesión de acontecimientos específicos en contextos también determinados se encadenan para producir una estructura social particular (Mitchell, 1983: 103-104) o modelo cultural que da lugar a mecanismos significativos propios de una comunidad cultural (Holland y Quinn, 1987). Metodológicamente se acerca al interaccionismo simbólico propuesto por Goffman (1972 [1961]) en el que se plantean, entre otras categorías, la *presentación* de la persona en función del contexto de interacción —con una descripción tanto del lugar físico, como de los actores y coyunturas sociohistóricas— así como las nociones de sobre y subcomu-

Tabla 2
Total de hablantes de lenguas indígenas en Jalisco hasta 1995

Grupo étnico	1990	1995
Cora	140	122
Huasteco	283	596
Huichol	11,136	11,903
Maya	406	422
Mazahua	311	603
Mixteco	877	1134
Náhuatl	2,918	4,508
Otomí	703	1,244
Purépecha	2,327	3,609
Zapoteco	689	884
Total	19,790	25,025

Fuente: INI, 2000.

nicación de ciertos aspectos de la identidad personal o grupal de los individuos.

A continuación buscaré definir los diversos contextos en los cuales realicé mi trabajo de campo y las implicaciones analíticas que tienen, con la finalidad de establecer el universo en el que se llevó a cabo mi investigación. Al concluir un primer intento de análisis (Martínez Casas, 1998) sobre la socialización de los otomíes migrantes, encontré que era imposible establecer un patrón que los caracterizara si se ignoraban los diferentes espacios y personas con quienes se relacionaban en la ciudad. De allí me surgió la idea de intentar determinar dichos dominios para después establecer en qué situaciones tienen que negociar de manera más intensa su identidad y la cultura que domina en el contexto familiar. Los dominios de interacción que estudié son espacios sociales que, en ocasiones coinciden con espacios físicos, aunque en otras no (Spradley, 1980), y que en algunas perspectivas antropológicas son denominados como *arenas* (A. Long, 1992). Estos dominios han sido delimitados, por un lado, a partir de largas entrevistas con migrantes otomíes en Guadalajara, en las cuales ellos hablan de sus interacciones sociales particulares y, por otro, en la observación participante de su vida cotidiana en las variadas actividades que los ocupan. Algunos de estos ámbitos se sobreponen pero, en general, la hipótesis de la que parto es que los migrantes deben aprender a interactuar socialmente de la mejor manera en cada uno de ellos y para eso necesitan desarrollar competencias comunicativas y

culturales específicas (Fishman, 1972).⁸ Estos dominios corresponderían a la definición de Hannerz (1997) de *hábitat de significado*, pues propongo que en cada uno de estos ámbitos se genera un modelo cultural característico que marca las pautas de interacción y los mecanismos de significación de los otomíes en Guadalajara. Como Goffman (1972) propondría, en cada uno de estos dominios los sujetos se presentan de maneras específicas como miembros de una familia o de una etnia, como paisanos o como indígenas y establecen estrategias diferenciadas para producir los significados culturales.

Tabla 3
Dominios de interacción de los migrantes otomíes en Guadalajara

La comunidad de origen
El dominio doméstico
La comunidad otomí en Guadalajara
La ciudad
La convivencia multiétnica en el Centro Histórico
Las instituciones

La comunidad de origen: Santiago Mexquititlán

Santiago Mexquititlán es una comunidad otomí que se ubica en el municipio de Amealco al sur del estado de Querétaro y cerca de los límites de esa entidad con Guanajuato, Michoacán y el Estado de México. Según sus propios habitantes y datos censales de 1990 y 2000, la comunidad cuenta con 12,000 pobladores⁹ ubicados en un valle que se encuentra dividido en seis barrios (Van de Fliert, 1988). La mayor parte de la población es hablante de otomí (96% según el censo de 1990) y ésta es la única lengua que se escucha en el pueblo, tanto a nivel doméstico, como en las calles y pequeños comercios (Hekking, 1995).¹⁰ Santiago es un caso prototípico de los “pueblos de indios” en donde se concentra la población indígena de una región con poco contacto con el sector mestizo, en este caso, con el de Amealco —que es la cabecera municipal— y con el de las comunidades mestizas del municipio, probable-

mente como resabio de las políticas de “estancias” de la Colonia que se extendieron en toda la región otomí del centro del país (Galnier, 1990).

Los migrantes son los principales responsables de proveer de liquidez monetaria a su comunidad. Siempre se quedan uno o más miembros de la familia extensa en Santiago mientras los demás se distribuyen por el país, pero el vínculo real y simbólico con su pueblo es muy fuerte. A diferencia de lo que se ha escrito para otros grupos como el mixteco, que envía dinero a Oaxaca pero no visita asiduamente la zona (Besserer, 1997), los otomíes de Santiago procuran ir a su tierra lo más frecuentemente posible y realizar allí la mayor parte de los rituales sociales asociados a la reproducción (nacimiento, matrimonio y muerte). Además, dado que el sistema de cargos de la comunidad se reparte entre quienes se quedan y los que viven fuera, este tipo de relaciones simbólicas es muy complejo. En la comunidad hay que mostrar que se sigue siendo otomí, pero también se debe dejar ver que ya se es urbano. Migrantes y locales se encuentran constituidos en una compacta comunidad moral que trasciende los límites territoriales del valle y que mantiene un intenso flujo económico e informativo con los grandes centros urbanos de México y con zonas agrícolas del sur de Estados Unidos.

Básicamente en este dominio se interactúa en otomí, pero no son raras las conversaciones bilingües, sobre todo entre los hombres jóvenes y los niños nacidos en la ciudad. Cuando se trata de negociar frente a figuras de una jerarquía mayor como los parientes (reales o rituales) se registran casos de preguntas en otomí que son respondidas en español por los migrantes. Ese mismo tipo de situaciones comunicativas dentro del espacio doméstico en Santiago se da exclusivamente en otomí. Tal fenómeno incluso ha permeado a los jóvenes que no han salido de la comunidad pero que copian algunos de los patrones interactivos de los migrantes que regresan.

El dominio doméstico

Los migrantes otomíes han reproducido en la ciudad muchos de los patrones culturales que traen de la co-

⁸ Para Fishman los dominios implican contextos institucionalizados y las co-ocurrencias de comportamiento que tienen lugar en ellos. Se suelen dar en contextos multilingües e involucran una gran variedad de interlocutores potenciales. Suponen la decisión de una lengua y temas específicos y son herramientas analíticas útiles para el trabajo de las interacciones cara-cara (1972: 441).

⁹ La referencia es de Van de Fliert (1988). Una etnografía realizada a principios de los años ochenta en las comunidades de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tulpotec.

¹⁰ Ewald Hekking (1995) realizó un estudio sociolingüístico en Santiago Mexquititlán en el que detalla la paradoja que existe entre una actitud negativa de los otomíes de esta región hacia su lengua materna en contraste con su continuo uso en casi todos los espacios de la comunidad.

munidad de Santiago Mexquititlán¹¹ y que se manifiestan dentro del ámbito doméstico. En el interior de las casas viven familias extensas de uno o dos jefes de familia que migraron a la ciudad hace más de quince años y que comparten el techo con sus hijos e hijas casados y sus nietos. La mayor parte de los hijos se han casado también con paisanos. Dentro de la casa se habla básicamente la lengua otomí, manteniéndose un patrón de organización social cooperativo para el sostenimiento familiar en el que participan todos los miembros de la familia —niños y adultos—. Sin embargo, en contraste con lo que sucede en Santiago —comunidad esencialmente agrícola— la actividad básica es la elaboración y comercialización de artesanías y frituras en la vía pública. Es en el contexto familiar donde se establecen las primeras relaciones sociales de los más jóvenes y donde se producen los primeros intercambios de los individuos con su grupo. Para estos otomíes, ser parte de la familia es un valor primordial que se debe resguardar a toda costa. La valía de cada individuo sólo se mantiene en función de su pertenencia al grupo mayor.¹²

La comunidad otomí en la ciudad

En la Zona Metropolitana de Guadalajara los otomíes migrantes radican en alguno de los cinco grupos de concentración —asociados a la antigüedad de la migración— que existen en los municipios de Guadalajara y Tlaquepaque. Estos enclaves son El Retiro, Las Juntas (en la Colonia del Campesino), la Colonia Indígena, Brisas de Chapala y la parte alta del Cerro del Cuatro. Todos los paisanos de Santiago mantienen una estrecha red de relaciones sociales que les permite continuar, en la ciudad, entre otras cosas, con el sistema de cargos de su comunidad, conservando una compacta organización para la fiesta patronal y para las peregrinaciones anuales, lo cual garantiza la asistencia de todos los migrantes, independientemente de su lugar de residencia, además de fortalecer la cohesión de la comunidad moral. Este sistema asegura la circulación, en su región, no sólo de dinero en efectivo y de bienes de consumo, como ropa y electrodomésticos, sino también de información sobre las diferentes familias, asegurándose igualmente la reproducción de su lengua

más allá de los límites de un sólo grupo familiar, pues entre los adultos y los jóvenes (en particular las mujeres), el otomí se preserva como lengua básica de interacción social. En este nivel los individuos se identifican como paisanos y como miembros de grupos familiares extensos. La mayor parte de las familias en la ciudad tienen algún grado de parentesco real o simbólico (por compadrazgo) lo que permea a la propia identidad comunitaria, pues antes que paisanos se reconocen como parientes. Sin embargo existe una fuerte conciencia étnica en este dominio a partir de su identificación como miembros de una comunidad indígena minoritaria y marginada.

La sociedad urbana

Este cuarto nivel que propongo es mucho más vago que los demás, pues aquí los migrantes son prácticamente invisibles e ignorados en la ciudad en la que se mueven y comercian, pero ello no les impide adoptar estrategias cuyo análisis es sumamente importante para ver la refuncionalización de su mundo de significados. Se pudiera pensar que son escasos los intercambios con la sociedad urbana distinta a la compuesta por sus vecinos, y quizá así sea, pero dichos intercambios son continuos e implican el desarrollo por parte de los migrantes de una serie de competencias sociales que no aprenden dentro de su grupo familiar y comunitario. En la ciudad hay que comunicarse en español, aunque a veces sirve hablar otomí ante los potenciales compradores como una estrategia para fijar precios. Los hombres viajan solos por algunas zonas de la ciudad, pero las mujeres y los niños siempre andan en grupo, lo que permite que los varones se mimeticen un poco más que las mujeres. No en balde al referirse a los otomíes en la Ciudad de México y en Guadalajara se les identifica como “las Marías”, siempre cargadas de niños, pues son las que responden al estereotipo social del migrante indígena. Guadalajara es una ciudad que niega, más que otras, la presencia indígena en sus calles, lo que genera un perfil de inserción urbana muy peculiar entre los migrantes que procuran interactuar lo menos posible con los habitantes urbanos que los desprecian y discriminan, reforzando las redes de parientes y paisanos entre quienes se sienten más seguros.

¹¹ Santiago ha sido una comunidad de tradición migratoria desde los años cincuenta, originalmente su destino era el Distrito Federal, después otras ciudades del país y últimamente también el sur de Estados Unidos. Poseen una serie de redes de migrantes que ha dado lugar —en el D.F.— a fuertes organizaciones de artesanos. En Guadalajara se mantienen como enclave relativamente hermético y endogámico (Martínez-Casas, 1998a; 2000a; 2000b).

¹² De la Peña (1993) llama a este tipo de organización social corporativa y corresponde a la definición de Dumont (1966) de sociedad holista.

El espacio multiétnico de la Plaza Tapatía

En el Centro de Guadalajara se encuentra uno de los núcleos de venta en la vía pública más importante de la ciudad. El grupo de vecinos y compañeros de trabajo en esta zona es básicamente de mestizos e individuos de otros grupos étnicos además del otomí, específicamente huicholes, nahuas de Guerrero y mixtecos. Frente a los mestizos no es raro que los otomíes se presenten como indígenas (pues esto les ha permitido garantizar ciertos espacios de venta, especialmente en el Centro Histórico y en San Pedro Tlaquepaque) e incluso como *huicholes*, pues, por ser ésta la etnia de mayor presencia en el estado de Jalisco, resulta una etiqueta frecuente de parte de los mestizos que mantienen algún contacto con ellos. En este dominio se habla el español y se está sujeto a diferentes formas de discriminación. Desde la más sutil que existe entre los propios grupos étnicos —los huicholes están por encima de los demás y los mixtecos son los más despreciados— hasta la más ambigua que se presenta con sus vecinos no-indígenas, quienes los miran con una mezcla de desprecio y extrañeza por sus diferencias con ellos.

Las instituciones

A diferencia de otros grupos étnicos, los otomíes en Guadalajara están poco organizados políticamente y rara vez conforman un frente común ante instancias gubernamentales, locales y federales. Incluso ante algunas instituciones, como la escuela, niegan ser indígenas y se presentan únicamente como “fuereños”. La Iglesia los identifica como “los de Querétaro”, “los huicholitos” o “los pobrecitos inditos” y se les trata con un gran escepticismo acerca de sus capacidades de comprensión e integración social, lo que produce una especial forma de reacción de los otomíes frente a la Iglesia, tanto en la ciudad, como en su propia comunidad de origen. Además de la relación con la Iglesia católica y la escuela, está la interacción con los centros de salud y hospitales civiles, que se ha intensificado en los últimos años a raíz de la exención de pagos de la que han sido objeto los indígenas desde 1998. A menudo los indígenas entran en conflicto y contradicción con el personal de la salud, aunque ésta es una de las instituciones que les ha brindado alguna forma de integración a la vida urbana. A pesar de que este nivel de interacción es el más inespecífico de todos —pues implica la relación con organismos sociales, entidades abstractas visibles sólo como formas de autoridad más que como individuos concretos— es probablemente en donde se notan los patrones más diferenciados de

interacción de los migrantes otomíes. Por una parte, están quienes se muestran muy competentes para obtener beneficios personales de alguna institución y, por otra, quienes prefieren negarse a sí mismos algún beneficio antes que acercarse a cualquiera de ellas.

Cada uno de estos ámbitos supone tanto estrategias comunicativas específicas, como formas discursivas diferenciadas y también mecanismos de socialización particulares. El análisis de estos ámbitos como contextos de interacción (Duranti y Goodwin, 1994) permite determinar los diversos procesos que se requieren para aprender a interactuar en cada uno de ellos e identificar los patrones interactivos responsables —dentro y fuera del núcleo familiar otomí— de generar las condiciones que permiten socializar tales competencias. Asimismo, estas negociaciones diferenciadas deben dar lugar a mecanismos de significación —lingüística y cultural— distintos y pueden servir como guía para explicar ciertos procesos de cambio cultural que se dan con los migrantes indígenas en la ciudad.

¿Por qué resignificación y no aculturación?

Mucho se ha hablado de la aculturación de los indígenas en México y los estudios sobre migración —desde una perspectiva cultural— insisten en investigar los mecanismos precisamente de ese proceso o los de la asimilación de los migrantes a la cultura receptora y el número de generaciones que esto lleva. Empero, los otomíes en Guadalajara siguen siendo indígenas. Más que cambiar su cultura, aprenden a negociar los significados, dependiendo de los interlocutores con quienes se relacionen. Si se les mira en la ciudad, se podría pensar que tal como lo han propuesto autores como Arizpe (1975: 28) están en un proceso de proletarización y urbanización, pero, si se considera su comportamiento en su casa, entre paisanos y cuando regresan a su comunidad, se puede fácilmente apreciar que mantienen su identidad otomí, la lengua indígena y una cosmovisión diferente a la que priva en la ciudad.

En un análisis más amplio (Martínez Casas, 2001) elegí los temas de la familia, la lengua, la salud y el dinero, pues considero que son útiles para mostrar la coexistencia de modelos culturales diferentes en continua negociación. Esta coexistencia no se encuentra libre de conflictos y tensiones; antes bien, negociar los significados implica una tarea ardua para quienes se encuentran —desde antes de la Colonia— en una posición culturalmente subordinada; sin embargo, y a pesar de lo dominante del modelo urbano hegemónico, los otomíes conservan espacios propios en los que su lengua y su cultura se ejercen, aunque de otra manera

a como la viven en su comunidad, la cual, a su vez, se encuentra también influida por esta resignificación elaborada por los migrantes. El examen que propongo busca ser una herramienta para establecer cómo se construyen los entramados significativos definidos por Weber y retomados y popularizados después por Geertz. Más allá de simplemente enunciar el proceso, pretendo señalar cómo se negocia la significación en un caso específico de conflicto cultural. En términos de Husserl, cada significado se genera al ponerse en relación con otros significados y sus contextos. La negociación de estos significados en situaciones conflictivas expone la movilidad y complejidad del proceso (Bajtine, 1977).

Resignificando las relaciones familiares

Considero entonces que el tema de la resignificación de las relaciones familiares puede resultar útil para ilustrar la complejidad de la negociación significativa, pues las jerarquías dentro de la familia otomí se ven modificadas por el hecho de dejar la comunidad de origen y trasladarse a la ciudad. Desde la familia fuertemente corporada de Santiago, en la que el padre ejerce un control casi absoluto sobre la voluntad de su mujer e hijos y las suegras son una especie de tiranas sobre sus nueras, hasta la negociación individual de los otomíes que recurren a las instancias institucionales para la atención de su salud, se puede ver toda una gama de relaciones familiares replanteadas en el contexto urbano. Los hijos que dejan la residencia del padre se encuentran también alejados —al menos un poco— de la disciplina paterna. De esta manera pueden organizar a sus propias familias en la ciudad —con su lógica de producción y consumo— y sus esposas no tendrán que vivir casi esclavizadas por sus suegras más que cuando viajan a Santiago. Los hijos que nacen o se socializan en la ciudad negocian igualmente las relaciones intergeneracionales de un modo diferente a como lo hubieran hecho al crecer en Santiago. La influencia de amistades no-indígenas, de la escuela y de los medios masivos de comunicación les permiten establecer una comparación entre las normas y valores de su cultura doméstica y los que privan en la ciudad, haciéndoles buscar individualizarse de una manera que sus padres jamás hubieran pretendido. Los intentos por inventar la adolescencia o los breves destellos de independencia femenina son buenos ejemplos de esta resignificación. Al fin y al cabo sigue siendo más pesada la familia corporada que las aspiraciones individuales, pero en la negociación se obtienen espacios de ejercicio de poder autónomo e individual, impensables en su comunidad de origen.

La lengua como marcador identitario

El caso de la lengua indígena también es muy ilustrativo para estudiar la resignificación. En México, hablar una lengua como el otomí es una condena al menosprecio. Es común escuchar que a estas lenguas se les considera “dialectos” con el argumento de que carecen de “gramática”. Pero al margen de eso, a los indígenas en México siempre se les ha mirado como un estamento inferior en términos sociales y culturales (Villoro, 1998). Empero hablar una lengua indígena en la ciudad es una afrenta todavía mayor. Las ciudades son espacios modernos y en la modernidad se hablan únicamente lenguas dominantes como el español o el inglés (Weller, 1993). Insistir en mantener una lengua indígena en Guadalajara es casi como preservar una especie en peligro de extinción. Si no se cuida su entorno, deja de ser funcional y desaparece. Sin embargo, en las csas y los barrios de otomíes en la ciudad, la lengua indígena sigue cumpliendo su función comunicadora y existen cosas que sólo se pueden decir en otomí. Chismear en español pierde sabor, pero, sobre todo, pierde una parte del componente central del chisme que es servir como mecanismo de control social de una comunidad moral (Epstein, 1969). Para los hombres y los niños conservar la lengua indígena representa un problema mayor que para las mujeres. Cuando se les cuestiona al respecto, suelen negar utilizarla, pero en la negociación para significar su existencia no es raro escucharlos presumir sobre su proficiencia en la lengua indígena y competir contra quienes ellos creen que ya no la dominan adecuadamente.

Además la lengua es uno de los marcadores identitarios privilegiados. La pertenencia de los otomíes a su familia extensa corporada, a la comunidad que han conformado en Guadalajara, pero, sobre todo, a Santiago, en buena medida se basa en la persistencia del otomí como lengua de uso social y ritual. Entre lo que ellos reportan como actitud lingüística y las interacciones concretas que se realizan en lengua indígena existe un gran contraste. Pareciera que desprestigiar la lengua no es motivo suficiente para dejar de hablarla. En esas condiciones está presente una tensión difícil de comprender para cualquier observador externo.

La enfermedad como fenómeno social

El tema de las relaciones de salud permite mostrar la diferencia entre la enfermedad social y la individual, al grado que los otomíes evalúan que en la ciudad se enferman de diferente manera a como se enferman en Santiago, y que los no-indígenas padecemos de proce-

sos patológicos diferentes a los padecidos por ellos, lo que implica también la necesidad de distinguir las estrategias de tratamiento. Desde los espíritus y agentes poderosos que producen enfermedades por una innecesaria acumulación de bienes, hasta los aparatos asépticos del hospital civil, existe toda una gama de enfermedades que requieren de la intervención de especialistas en la salud. En el caso de la medicina llamada “tradicional”, los curanderos otomíes atienden no sólo al enfermo sino a toda la familia y buscan hallar el origen de la enfermedad en malas relaciones con parientes, vecinos o paisanos o también en malas acciones cometidas por el enfermo o su familia. En cambio los médicos urbanos atienden al paciente a partir de las disfunciones que diagnostican en el organismo individual y recetan medicamentos o procedimientos que únicamente involucran al enfermo. Los otomíes en la ciudad padecen ya de ambos tipos de enfermedades y requieren los dos tipos de tratamientos; pero siempre se recurre primero al curandero tradicional, luego a la automedicación y las recetas sugeridas en la farmacia, y sólo en última instancia a la medicina institucional.

Enfermarse y morir es una de las realidades más descarnadas de la pobreza urbana y los otomíes pueden ser identificados sin dificultad alguna dentro de este sector. Pero enfermarse y morir para ellos poco tiene que ver con el individuo y mucho más con toda su comunidad. La muerte se debe a relaciones disfuncionales que involucran envidia, venganza o codicia y los síntomas observables son sólo la materialización de estos sentimientos negativos.

La pérdida por el dinero

Por último, el dinero permite mostrar la amplitud de los márgenes de la negociación significativa. El dinero animado o, como diría Taussig (1980), fetichizado, es la mejor explicación a una buena parte de los bienes y males otomíes. Produce bendiciones que van de la fortuna y los tesoros al prestigio social, pero también desgracias como enfermedades, miseria y muerte. El dinero bendice y es bendecido y sirve como intermediario entre el mundo terreno y el divino. Se resguarda en el sitio máspreciado de la casa (el adoratorio de los antepasados) y es guardado por las mujeres que se convierten en sus guardianas y administradoras, consiguiendo con esto breves resquicios en las relaciones de poder asimétricas en las que se encuentran inmersas con sus maridos e hijos varones. Pero también el dinero es

necesario, tanto en la comunidad como —sobre todo— en la ciudad, para sobrevivir. Los otomíes comercian su trabajo y productos a cambio de efectivo que invierten en su sustento, así como en viajes y rituales que favorecen mantener una identidad otomí santiaguense en cualquier punto del país y del sur de Estados Unidos. El dinero del comercio en la vía pública de las grandes ciudades de México vale debido a que compra bienes de consumo, tanto como la pertenencia a la comunidad moral. El dinero asegura la sobrevivencia de la familia y sus relaciones, de la salud y de la identidad en la medida que motiva la migración, pero también la vuelta a casa.

La significación como proceso dinámico (Peirce, 1960) puede verse a la luz del trabajo antropológico cuando los datos etnográficos incluyen, además de las descripciones de la cultura material y los procesos sociohistóricos (Roseberry, 1989), los discursos que se generan alrededor de la cultura. La migración implica además poner a los modelos culturales en contraste, da lugar a negociaciones más complejas y conflictivas, y da entrada a nuevos hábitats de significados (Hannerz, 1997). El trabajo antropológico, si utiliza algunas de las herramientas de la semiótica y la sociolingüística, puede explicar la forma en que se generan los entramados de significados.

¿Existiría Santiago sin sus migrantes?

Las reflexiones anteriores me obligan a preguntarme cuál es esta relación simbiótica entre Santiago y sus migrantes. Pensar el mundo indígena como se solía hacer antiguamente en las etnografías es ya poco explicativo, no obstante la atracción que ejercen las descripciones del mundo idílico en el que se desenvuelven las relaciones sociales de los indígenas y las interpretaciones maravillosas que a través de sus mitos dan del cosmos. El estado actual de las comunidades indígenas obliga a mirarlas a la luz de su intensa —e injustificadamente asimétrica— relación con la sociedad nacional ansiosa de modernizarse y de lograr su inserción en el mundo globalizado. La guerrilla indígena del subcomandante Marcos con sus recursos mediáticos y las exposiciones de arte huichol en Nueva York y París coexisten con la miseria y la marginación de la mayor parte de la población indígena de México. La tendencia migratoria de las poblaciones de los diversos grupos étnicos del país obliga a repensar las nociones de comunidad a partir de territorios definidos (de la Peña, 2001; 1999).¹³

¹³ Probablemente uno de los primeros textos antropológico —si no el primero— en sugerir la dependencia de la migración

Me parece que Santiago Mexquititlán se puede definir como una comunidad moral —Anthony Cohen (1985) la llamaría simbólica— mucho más amplia que su territorio a orillas del río Lerma, al sur del estado de Querétaro. Santiago existe en la ciudad de México, en Monterrey y también en Guadalajara, entre muchos otros puntos del país. Pero lo que propongo en este texto es que no sólo existe en todos estos lugares, sino que existe precisamente porque está presente en las grandes ciudades de México. A diferencia de lo que sucede con otras comunidades indígenas campesinas, en las que el régimen de tenencia de la tierra obliga a la creación de comunidades agrícolas o ejidos, Santiago se mantiene como comunidad con un régimen de pequeña propiedad que es poco común en las regiones indígenas. Este peculiar fenómeno se origina por una precaución tomada por los otomíes en el siglo XIX cuando las leyes de reforma amenazaban con expropiar las tierras comunales de las antiguas repúblicas de indios.

Santiago Mexquititlán existe por su complejo sistema de imperativos morales que obliga a sus habitantes a preservar un código estricto de conducta con un sólido componente de solidaridad comunitaria. Este código, en términos de Epstein (1978), crea una fuerte identidad gracias a la cual se sostienen las relaciones sociales en virtud de encontrarse fuertemente permeadas por afectos y emociones. Todo ello se constituye en un conjunto de argumentos muy sólidos para evitar cualquier intento por dejar la comunidad. También Santiago existe por la presencia de un continuo flujo de información, bienes de consumo y dinero que ayuda al sostenimiento de las familias cuando no resulta suficiente la producción agrícola. De esta manera se hace posible obtener los excedentes necesarios para el sostenimiento de los rituales. Otro factor importante en la existencia de la comunidad es el propio modelo cultural que se organiza como un complejo pero eficiente hábitat de significados que permite la persistencia de una identidad y una cosmovisión indígenas en las ciudades.

Pero, sobre todo, Santiago existe por su complejo sistema religioso que, a partir de la organización de los cargos, regula y vigila el comportamiento de los otomíes y previene alejamientos de la comunidad, aunque no pueda evitar que se estén continuamente negociando los significados de dicho sistema de cargos y las rela-

ciones que se establecen entre sus elementos y toda la población de la comunidad extraterritorial.¹⁴ Los cargos se organizan en un sistema piramidal que cuenta en su vértice superior con dos fiscales, cuatro mayordomos y varios cargueros-rezadores (Abramo-Lauff, 1998). Esta primera jerarquía se concentra en Santiago y funciona al margen de la parroquia y de la influencia de algún sacerdote católico. Por debajo de ellos se encuentran los celadores, quienes sí mantienen vínculos con representantes de la Iglesia y funcionan como intermediarios entre la institución y toda la comunidad, pero también con el sistema tradicional. Cada celador tiene bajo su responsabilidad a unas diez familias que visita con frecuencia y sanciona en cuanto a su comportamiento y a las relaciones que establecen con la comunidad y con individuos no-indígenas. Existe un mayor número de celadores hombres, pero también hay varias mujeres, pues dada la estricta división entre géneros de las actividades rituales y peregrinaciones, algunas de ellas requieren ser coordinadas por mujeres. En Guadalajara habitan 16 celadores y celadoras para alrededor de 180 familias.

La peregrinación más importante que se realiza es a Atotonilco el Alto en Guanajuato, sede de un famoso santuario en el que se venera la imagen de un Santo Cristo muy milagroso. En virtud de que toda esa región del Bajío contó durante la Colonia y, aún antes, con población otomí, es probable que éste sea un sitio de peregrinación muy antiguo pues me reportan mis informantes que se reúnen en Atotonilco miembros de esta etnia de diversos puntos de México, especialmente de Hidalgo, el Estado de México y Querétaro. Cuando se organizan las peregrinaciones —en octubre la de las mujeres y en diciembre la de los hombres— se juntan santiagueños de todas partes del país y de la propia comunidad. Alquilan camiones y se encuentran en Guanajuato.

Durante toda una semana llevan a cabo una serie de rituales de purificación, como ayunos y golpes con cuerdas, así como coronaciones con espinas. Asisten personas de todas las edades. Quienes van a la peregrinación regresan un domingo a los puntos de partida, todos vestidos de blanco y con flores en la cabeza. Al llegar son recibidos por sus familias con grandes comilonas y la purificación de los peregrinos se trasmite a quienes van a recibirlos y los agasajan. Estas pere-

para la reproducción cultural de las comunidades campesinas lo escribió Van Velsen (1961) analizando las migraciones en la región de Copperbelt en el Centro de África. Sin embargo, esta hipótesis casi no fue retomada sino hasta muy recientemente por la antropología mexicana (cf. Nutini, 1968; de la Peña, 1980).

¹⁴ Propongo que Santiago Mexquititlán es una *comunidad extraterritorial* en la medida en que existe allende sus límites geográficos. Una propuesta semejante la realizan los especialistas en la migración mixteca hacia Estados Unidos al hablar de *comunidades transnacionales* (Besserer, 1997). Sin embargo, prefiero referirme a Santiago como una *comunidad moral*, pues más que una filiación al territorio, me parece que se da una adscripción al sistema de imperativos morales de la cultura.



Volviendo de Atotonilco a la Parroquia de Santa María en el Cerro del Cuatro

grinaciones permiten reforzar vínculos identitarios y normar el comportamiento de los asistentes y sus familias, así como actualizar la información que tienen los celadores acerca de las familias bajo su supervisión, pues durante la semana que dura el ritual se comenta hasta lo más íntimo de la vida de los santiagueños.

También se efectúan peregrinaciones —aunque menos impactantes y numerosas— a la basílica de Guadalupe en la ciudad de México, pero éstas son promovidas por el párroco de la comunidad mestiza de La Torre (parroquia de adscripción de toda la región otomí del sur de Querétaro) y la presencia de los responsables del sistema de cargos tradicional se diluye ante los catequistas y asistentes no-indígenas del párroco. Sin embargo, en Santiago el culto guadalupano merece una mención especial. Existe en un cuarto adjunto al templo —la antigua sacristía— una escultura en cantera de la Guadalupana sobre una especie de pirámide que se adorna con velas de cebo. Las personas pasan largas horas conversando y comiendo en esta sacristía e intercalando oraciones con risas y chismes. En esta sección del templo, como en la nave central, no

entra el sacerdote y en general la presencia de no-indígenas es muy mal vista. Las fotografías o videos están prohibidos. Los migrantes ansían llegar a Santiago, entre otras cosas, para poder pasar un rato en la sacristía al lado de la Virgen de Guadalupe y una buena cantidad de las ofrendas de velas son aportadas por quienes vienen de fuera.

La visita principal a Santiago es a la fiesta patronal del 25 de julio, día del Señor Santiago. Según Don Juan Pérez Domínguez, antiguo mayordomo y líder moral de la comunidad, al menos la mitad de la concurrencia de la fiesta son migrantes que traen dinero para financiarla. Ese regreso, sin embargo, es sobre todo para refrendar su filiación a la comunidad, para dejar provistas a sus familias con recursos económicos y ayudar en las labores agrícolas de esa temporada que corresponden al desyerbe y la limpieza de los campos de cultivo en preparación para la cosecha de septiembre y noviembre. Otra fecha de regreso de muchos migrantes es a principios de noviembre, para las celebraciones de difuntos. La mayoría de los antepasados se encuentran enterrados en Santiago y se les debe rendir tributo. Además se aprovecha el ritual del día de muertos para ayudar a la familia a llevar a cabo la cosecha.

Puede decirse entonces que la reproducción económica, pero también cultural, de Santiago se debe —al menos parcialmente— a los migrantes, y por eso la propia comunidad procura que no se pierda la lealtad identitaria, ni las prácticas culturales. No en balde es mucho mejor nacer o morir en Santiago o, cuando menos, recibir el bautizo y ser enterrado en la comunidad de origen. La *lista de Dios*¹⁵ y los antepasados se encuentran en Santiago y para asegurar la pertenencia a la comunidad moral, se deben respetar y honrar los rituales marcados por la cultura. Cuando la familia no depende únicamente de los vivos, sino también de los antepasados difuntos, encomendarse a ellos no es sólo algo recomendable, sino incluso obligatorio y en esa obligatoriedad radica la eficacia del sistema. Para ser otomí se debe vivir y morir como tal y la existencia de la comunidad moral se sustenta en la persistencia de la identidad comunitaria independientemente del lugar de residencia.¹⁶

¹⁵ La *lista de Dios* es la garantía de la filiación comunitaria a través de la pertenencia a un linaje. Los bautizados fuera de Santiago no quedan bajo el resguardo de los ancestros, por lo que no se asegura ni su comportamiento ni mucho menos su salvación. La única garantía que tiene la comunidad de que un otomí está libre del pecado original y está dispuesto a vivir según sus preceptos es atestigüando el ritual del bautizo.

¹⁶ No es motivo de este trabajo el estudio de los fenómenos identitarios, por lo que preferí utilizar lo menos posible esa categoría, sin embargo resulta importante para estas conclusiones anotar que la identidad otomí es más una identidad comunitaria y lingüística que una clasificación de tipo étnico, sin que esto implique que no existen relaciones asimétricas de etnicidad con la sociedad nacional. Una buena revisión de las diferentes clasificaciones identitarias y su utilidad para los análisis antropológicos lo realiza Margarita Zárate (1997).

Bibliografía

- ABRAMO-LAUFF, MARCELO
1998 "Pefi götö paya tsita. El sistema de cargos y la función simbólica del gobernador entre los ñiõñhu de Santiago Mexquititlán, Amealco, Querétaro", en Karol y González Torres, coords., *Historia comparativa de las religiones*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 453-481.
- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO
1992 *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, Fondo de Cultura Económica, México [1957].
1967 *Regiones de refugio*, Instituto Indigenista Interamericano, México [ed. 1991, Fondo de Cultura Económica].
- ALBA, RICHARD Y VICTOR NEE
1999 "Rethinking assimilation theory for a new era of immigration", en Hirschman, Kasinitz y DeWind, eds., *The Handbook of International Migration: The American Experience*, Russell Sage Foundation, Nueva York, pp. 137-160.
- ANDERSON, BENEDICT
1991 *Imagined communities. Reflections on the origins and spread of nationalism*, Verso, Londres [1983].
- ARIZPE, LOURDES
1975 *Indígenas en la Ciudad de México: el caso de las Marías*, Secretaría de Educación Pública (Septentas), México.
- ARROYO, J. Y L. VELÁZQUEZ
1990 "La migración hacia Guadalajara: algunas comparaciones de las encuestas de hogares de 1972 y 1986", en De la Peña, Durán, Escobar y García de Alba, comps., *Crisis, conflicto y sobrevivencia. Estudios sobre la sociedad urbana en México*, Universidad de Guadalajara/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 25-55.
- ÁVILA PALAFOX, RICARDO
1993 "Elites, región e identidad en el occidente de México", en Ricardo Ávila Palafox y Tomás Calvo Buezas, comps., *Identidades, naciones y regiones*, Universidad de Guadalajara/Universidad Complutense de Madrid, Guadalajara.
- BAJTINE, M.
1977 *Le marxisme et la philosophie du langage*, Les éditions de Minuit, París.
- BARTH, FREDERICK
1969 *Ethnic groups and boundaries. The social organization of cultural difference*, Scandinavian University Press, Oslo.
- BESSERER, FEDERICO
1997 *La transnacionalización de los oaxacalifornianos: la comunidad transnacional y multicéntrica de San Juan Mixtepec*, ponencia presentada en el Coloquio "Fronteras fragmentadas", El Colegio de Michoacán, Zamora.
- BLOCH, MAURICE
1985 *Ritual, History and Power*, The Athlone Press (Monographs on Social Anthropology núm. 58), Londres.
1998 *How we think they think*, Westview Press, Oxford.
- BOURDIEU, PIERRE
1977 "Cultural reproduction and social reproduction", en Jerome Karabel y A. H. Halsey, eds., *Power and Ideology*, Oxford University Press.
1992 *El sentido práctico*, Taurus, Madrid [1980].
- CARRASCO, PEDRO
1950 *Los otomíes: cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- CASTELLS, MANUEL
1999 *La Era de la Información, Siglo XXI*, México [1996].
- CASTILLO-ESCALONA, AURORA
1998 "Reminiscencias prehispánicas en las manifestaciones religiosas de los otomíes de Querétaro", en Karol y González Torres, coords., *Historia comparativa de las religiones*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 441-452.
- COHEN, ABNER
1969 *Custom and politics in urban Africa. A study of Hausa migrants in Yoruba towns*, University of California Press, Berkeley.
- COHEN, ANTHONY
1985 *The symbolic construction of community*, Tavistock Publications, Londres y Nueva York.
- COMAROFF, JOHN Y JEAN COMAROFF
1992 *Theory, Ethnography, Historiography*, Westview Press, Boulden.
- DAMATTA, ROBERTO
1987 *A casa & a rua*, Guanabara, Río de Janeiro.
- DE LA PEÑA, GUILLERMO
1980 *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ediciones de la Casa Chata), México.
1984 "Ideology and practice in Southern Jalisco: Peasants, Rancheros and Urban Entrepreneurs", en Raymond T. Smith, ed., *Kinship Ideology and Practice in Latin America*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, pp. 204-235.
1986 "Mercados de trabajo y articulación regional: apuntes sobre el caso de Guadalajara y el occidente mexicano", en Guillermo de la Peña y Agustín Escobar, comps., *Cambio regional, mercado de trabajo y vida obrera en Jalisco*, El Colegio de Jalisco, Guadalajara, pp. 47-86.
1993 "Individuo, etnia, nación: paradojas y antinomias de la identidad colectiva", en Ernesto González Valdéz y Fernando Salmerón, comps., *Epistemología y cultura. En torno a la filosofía de Luis Villoro*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México, México.
1995 "La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 6, pp. 116-140.
1998 "Articulación y desarticulación de las culturas", en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 15, Trotta, Madrid, pp. 101-129.
1999 "Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada", en *Desacatos*, núm. 1, pp. 13-27.
2001 "Los desafíos de la clase incómoda: el campesinado frente a la antropología americanista", en Miguel León-Portilla, coord., *Motivos de la antropología americanista*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 134-165.
- DUMONT, LOUIS
1966 *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Gallimard, París.

- DURANTI Y GOODWIN
1994 *Rethinking Context*, Cambridge University Press.
- EPSTEIN, A. L.
1969 "Gossip, norms and social network", en Mitchell Clyde, ed., *Social Networks in Urban Situations. Analyses of personal relationships in Central African towns*, Manchester University Press, pp. 117-127.
1978 *Ethos and identity. Three studies in ethnicity*, Tavistock Publications, Londres.
- ERIKSEN, THOMAS HYLLAND
1993 *Ethnicity and Nationalism*, Pluto Press, Finlandia.
- FISHMAN, JOSHUA A.
1972 "Domains and the relationship between micro and macrosociolinguistics", en John Gumperz y Dell Hymes, eds., *Directions in sociolinguistics: the ethnography of communication*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York.
1991 *Reversing Language Shift. Multilingual Matters*, Clevedon, Nueva York.
- GALINIER, JACQUES
1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- GANS, HERBERT
1999 "Toward a reconciliation of 'assimilation' and 'pluralism'. The interplay of acculturation and ethnic retention", en Hirschman, Kasinitz y DeWind, eds., *The Handbook of International Migration: The American Experience*, Russell Sage Foundation, Nueva York, pp. 161-171.
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR
1989 *Culturas híbridas*, Grijalbo, México.
- GEERTZ, CLIFORD
1987 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México [1973].
- GIDDENS, ANTHONY
1999 *Runaway World. How Globalization is Re-shaping our Lives*, Profile Books, Gran Bretaña.
- GLUCKMAN, MAX
1971 *Analysis of a social situation in Modern Zululand*, Manchester University Press [1958].
- GOFFMAN, ERVING
1972 *Encounters*, Penguin University Books, Londres [1961].
1994 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires [1959].
- HANNERZ, ULF
1992 *Cultural complexity*, Columbia University Press, Nueva York.
1997 *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*, Frónesis Cátedra/Universidad de Valencia.
- HANKS, WILLIAM
1996 "Language form and communicative practices", en Gumperz y Levinson, eds., *Rethinking linguistic relativity*, Cambridge University Press, Gran Bretaña, pp. 232-270.
- HEKING, E.
1995 *El otomí de Santiago Mexquititlán: desplazamiento lingüístico, préstamos y cambios gramaticales*, IFOTT, Países Bajos.
- HEKING, E. Y DE JESÚS S.
1989 *Diccionario español-otomí de Santiago Mexquititlán*, Universidad Autónoma de Querétaro.
- HIRABAYASHI, LANE
1985 "Formación de asociaciones de pueblos migrantes a México: mixtecos y zapotecos", en *América Indígena*, núm. 3, pp. 579-598.
- HIRSCHMAN, CHARLES, PHILIP KASINITZ Y JOSH DEWIND
1999 *The handbook of international migration: the American experience*, Russell Sage Foundation, Nueva York.
- HOLLAND Y QUINN
1987 *Cultural models in Language and Thought*, Cambridge University Press.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI)
1990a *La población hablante de lengua indígena en México. XI Censo de población y vivienda*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México.
1990b *Jalisco. Hablantes de lengua indígena, perfil sociodemográfico. XI Censo de población y vivienda*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México.
- JELIN, E.
1984 *Familia y unidad doméstica: mundo público y vida privada*, CEDES, Buenos Aires.
- LESTAGE, FRANÇOISE
1998b "Crecer durante la migración, socialización e identidad entre los mixtecos de la frontera norte (Tijuana, Baja California)", en Barceló y Sánchez, coords., *Diversidad étnica y conflicto en América Latina Vol. III*, Plaza y Janés/Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 217-235.
- LONG, NORMAN Y ANN LONG
1992 *Battlefields of knowledge*, Routledge, Londres.
- LONG, ANDREW
1992 "Goods, knowledge and beer. The methodological significance of situational analysis and discourse", en Norman Long y Ann Long, *Battlefields of knowledge*, Routledge, Londres, pp. 147-170.
- LOTMAN, YURY
1999 *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*, Gedisa, Barcelona.
- LOMNITZ, LARISSA
2001 "Redes sociales y estructura urbana de América Latina", en Miguel León-Portilla, coord., *Motivos de la antropología americanista*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 167-197.
- MARTÍNEZ-CASAS, REGINA
1998a *Vivir invisibles: la migración otomí en Guadalajara*, tesis para obtener el grado maestra en Antropología social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente.
1998b "Los avatares de las políticas lingüísticas en México", en *Revista Latina de Pensamiento y Lenguaje*, vol. 6, núm. 2, pp. 1-20.
2000a "Nuevos espacios para las lenguas y culturas indígenas", en *Nueva Antropología*, núm. 57, pp. 43-56.
2000b "La presencia indígena en Guadalajara: los vendedores de la Plaza Tapatía", en Rosa Rojas y Agustín Hernández, coords., *Rostros y palabras. El indigenismo en Jalisco*. Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 41-62.
2001 *Una cara indígena de Guadalajara: la resignificación de la cultura otomí en la ciudad*, tesis para obtener el grado doctora en Ciencias antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- MASSEY, DOUGLAS
1999 "Why does immigration occur? A theoretical synthesis", en Hirschman, Kasinitz y DeWind,

- eds., *The Handbook of International Migration: The American Experience*, Russell Sage Foundation, Nueva York, pp. 34-52.
- MITCHELL, CLYDE J.
1956 *The Kalela Dance*, Manchester University Press.
1969 *Social Networks in Urban Situations. Analyses of personal relationships in Central African towns*, Manchester University Press.
1983 "Case and situation analysis", en *The Sociological Review*, vol. 31, núm. 2, pp. 187-211.
- MORA, TERESA
1994 *Nduandiki y la sociedad de Allende en México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- MORALES, FRANCISCO ET AL.
1994 *Psicología social*, McGraw Hill, Madrid.
- NAVARRO, JAVIER
2000 "Migrantes mixtecos en la Zona Metropolitana de Guadalajara", en Rosa Rojas y Agustín Hernández, coords., *Rostros y palabras. El indigenismo en Jalisco*, Instituto Nacional Indigenista, México, pp: 19-40.
- NUTINI, HUGO
1968 *San Bernardino Contla. The social structure of a village in Tlaxcala*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh.
- NUTINI, HUGO Y BETTY BELL
1989 *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*, Fondo de Cultura Económica, México.
- PEIRCE, CHARLES, S.
1960 *Collected Papers*, Cambridge University Press.
- PELLICER, DORA
1988 "Las migrantes indígenas en la ciudad de México y el uso del español como segunda lengua", en Hamel, Lastra y Muñoz, eds., *Sociolingüística latinoamericana*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- ROBICHAUX, DAVID
1997 "Un modelo de familia para el 'México Profundo'", en *Espacios familiares: ámbitos de solidaridad*, Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia, México.
- ROSALDO, RENATO
1991 *Cultura y verdad, nueva propuesta de análisis social*, Grijalbo, México.
- ROSEBERRY, WILLIAM
1989 *Anthropologies and histories: essays in cultures, history, and political economy*, Rutgers University Press.
- ROYCE, ANYA
1982 *Ethnic identity. Strategies of diversity*, University of Indiana Press, Bloomington.
- SAMPERIO, HÉCTOR
1988 *Amealco. Documentos para su historia*, Gobierno del Estado de Querétaro.
- SERNA, ALFONSO
1996 *La migración en la estrategia de la vida rural*, Universidad Autónoma de Querétaro.
- SOUSTELLE, JACQUES
1993 *La familia otomí-pame del México-Central*, Fondo de Cultura Económica, México [1937].
- SPRADLEY, JAMES P.
1980 *Participant observation*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York.
- STAVENHAGEN, RODOLFO
1968 *Las clases sociales en las sociedades agrarias, Siglo XXI*, México.
- TAUSSIG, MICHAEL
1980 *The devil and commodity fetishism in South America*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- TURNER, VICTOR
1969 *The ritual process: structure and anti-structure*, Aldine Press, Chicago.
1984 "Dewey, Dilthey, and Drama: An essay in anthropology of experience", en Victor Turner y Edward Bruner, eds., *The Anthropology of experience*, University of Illinois Press, pp. 33-43.
- TURNER, VICTOR Y EDWARD BRUNER, EDS.
1984 *The Anthropology of experience*, University of Illinois Press.
- UKEDA, HIROYUKI
2001 *Pobreza y pueblos indígenas: el caso de dos familias otomíes migrantes en la Ciudad de México* [mimeo].
- VALENCIA ALBERTO
2000 *La migración indígena a las ciudades. Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- VAN DE FLIERT, LYDIA
1988 *Otomí en busca de la vida*, Universidad Autónoma de Querétaro, México.
- VAN VELSEN, J.
1961 "Labour migration as a positive factor in the continuity of Tonga tribal society", en Aidan Southall, ed., *Social Change in Modern Africa*, Oxford University Press, Londres, pp. 230- 241.
- VELÁZQUEZ, LUIS Y JEAN PAPAIL
1997 *Migrantes y transformación económica sectorial*, Universidad de Guadalajara.
- VILLORO, LUIS
1998 *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós/ Universidad Nacional Autónoma de México.
- WELLER, GEORGANNE
1993 "Un nuevo desafío para la planificación lingüística en la frontera norte: la migración indígena de México hacia Estado Unidos", en Juan Manuel Sandoval, comp., *Las fronteras nacionales en el umbral de dos siglos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Col. científica), México.
- YAÑEZ, R.
1989 "Hacia una nueva distribución de grupos étnicos en el occidente", en R. Ávila, ed., *El Occidente de México: arqueología, historia, antropología*, Universidad de Guadalajara.
- ZÁRATE, MARGARITA
1997 "La categoría identidad en la antropología mexicana actual", en *Inventario Antropológico*, núm. 3, pp. 110-132.