

ESTUDIOS DE CULTURA OTOPAME

4



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas
México 2004



Ilustración de portada tomada de *El Códice de Huichapan*,
comentado por Alfonso Caso, edición facsimilar, Folio 41, 1992.

Primera edición: 2004
© 2004, Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

ISSN: En trámite

D.R. Derechos reservados conforme a la ley
Impreso y hecho en México
Printed in Mexico

LAS MÚLTIPLES CARAS DE LA MUERTE: UN ESTUDIO SOBRE LA RESIGNIFICACIÓN CULTURAL EN MIGRANTES OTOMÍES EN GUADALAJARA ¹

REGINA MARTÍNEZ CASAS
CIESAS-Occidente

Introducción

El estudio de la resignificación cultural ha sido un tema abordado por la antropología de manera tangencial en los estudios sobre cambio social y migración; sin embargo no ha sido un tema central de la discusión de las ciencias sociales en general. El problema de la construcción social de la significación, más bien analizado por la sociología (Schütz ed. 1993; Berger y Luckmann 1991), ha planteado algunos de los mecanismos que buscan dar cuenta de la intersubjetividad y la manera en que ésta se construye en el mundo social. Por otro lado, la semiótica soviética (Bakhtin 1973) introduce la noción de *negociación significativa* para explicar el proceso de comunicación intersubjetiva. La cultura en general, y el lenguaje en particular, tienen la propiedad de comunicar información, es decir son signos y símbolos compartidos por un grupo social. Pero los sistemas significativos suelen verse desde la perspectiva de su organización y los análisis se suelen centrar en elementos invariables para dar cuenta de la sistematicidad. La propuesta bakhtiniana se caracteriza por proponer lo opuesto, es decir, por plantear que los signos son esencialmente multisignificativos y que la tarea de quienes los estudian es dar cuenta de los mecanismos mediante los cuales se especifica el significado:

¹ (Versión noviembre 2003). reginamc@cencar.udg.mx. El presente trabajo es producto de una investigación más amplia que se ha realizado en el marco de dos proyectos que buscan dar cuenta de las relaciones interétnicas en México y las políticas sociales: *El indigenismo en México, nuevas realidades ;nuevas identidades?* y *Niños indígenas en escuelas urbanas: el caso de Jalisco*. Ambos del CIESAS-Occidente y con financiamiento de esta institución y de la Fundación Ford. Agradezco los comentarios a esta versión del Dr. Guillermo de la Peña.

Pero podría preguntársenos si una palabra omnisignificativa es realmente una palabra y nuestra respuesta sería que bien que lo es y todavía más, afirmaríamos que si un complejo sonoro, no importa cual, se comportara teniendo un sólo significado inerte e inmutable, entonces ese complejo no sería una palabra, no sería un signo, sino solamente una señal. La multiplicidad de significados es el índice que hace de una palabra, una palabra (Bakhtine 1973: 144).²

Un campo privilegiado para un análisis que permita dar cuenta de la negociación significativa es el contraste que se establece al enfrentar dos modelos culturales básicamente distintos durante la convivencia cotidiana. La migración indígena a las grandes ciudades en el país es una fuente inagotable de reflexión acerca de la resignificación cultural. A pesar de que no es un fenómeno nuevo –en realidad se inicia desde la fundación misma de las metrópolis durante la colonia– actualmente es un proceso que ha cobrado una especial relevancia por su importancia numérica y por la trascendencia que ha cobrado el tema indígena en México en la última década.

Defino la resignificación como el proceso complejo, tenso y conflictivo que presentan los migrantes para negociar 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 implica un cambio cultural o 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 (1957) a partir de los trabajos de Redfield y Herskowitz se refiere a 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” (pp. 13-14). Durante varias décadas la antropología mexicana analizó dichos mecanismos de aculturación en las poblaciones indígenas que establecían contacto con grupos urbanos, tratando de anticipar el tiempo que tardaba dicho proceso. La resignificación en cambio implica, en esas condiciones, la coexistencia de modelos culturales distintos en el contacto entre grupos que no se aculturán, sino que mantienen patrones e identidades

² *Mais, nous demandera-t-on, est-ce qu'un mot omnisignifiant est réellement un mot? Eh bien, oui, il l'est. Nous dirons, qui plus est, que, si un complexe sonore quelconque comportait une seule signification inerte et immuable, alors ce complexe ne serait pas un mot, ne serait pas un signe, mais seulement un signal. La multiplicité des significations est l'indice qui fait d'un mot un mot* (Bakhtin 1973: 144).

indígenas en contextos considerados tradicionalmente como no indígenas. En el presente trabajo se muestra la manera en que una comunidad de migrantes otomíes que vive en la ciudad de Guadalajara –el centro urbano más poblado del país después de la capital– resignifica la muerte.

El tema de la muerte ha sido abordado por la antropología mexicana en las revisiones sobre las diferentes cosmovisiones indígenas. La conceptualización prehispánica de una vida más allá de la terrena contrasta con las visiones cristianas importadas de Europa desde los tiempos de la Colonia. La muerte, más que la interrupción de la vida, es el paso a otra suerte de estado que permite a los ancestros participar de la vida y destinos de los vivos (Galinié 1990; Thomas 1975). Pero morir puede significar diferentes cosas en función del contexto en el cual se interrumpa la existencia terrena. A estos diferentes contextos los he denominado dominios y se definen como hábitats de significado (Hannerz 1996) en los que se establecen condiciones específicas de significación comunes para un grupo cultural determinado. Por otro lado, los estudios sobre rituales funerarios han sido, desde hace tres décadas, fuente inagotable de análisis sobre los cambios sociales y culturales en sociedades no occidentales y han permitido dar cuenta de las negociaciones difíciles que se establecen en los migrantes marginados que pertenecen a las llamadas “culturas periféricas” al tener que conciliar las fórmulas de sus comunidades de origen campesino con las exigencias de las instituciones urbanas (véase Geertz 1973: 131-150).

El presente trabajo es producto de la investigación de campo que he venido desarrollando desde hace siete años con migrantes otomíes provenientes de Santiago Mexquititlán que radican en la ciudad de Guadalajara (Martínez-Casas, 1998, 2001, 2002). En el censo de población y vivienda de 1990 realizado por el INEGI, se reportan alrededor de 25 mil habitantes en Jalisco mayores de cinco años, hablantes de lenguas indígenas, de los cuales cerca de 10 mil habitaban el área metropolitana de Guadalajara y no habían nacido en la ciudad. De la población total de hablantes de lenguas indígenas, el 2.7 por ciento es hablante de otomí, y en su totalidad, esta población se encuentra ubicada en los municipios conurbados de Guadalajara. La tasa de crecimiento de esta población en Jalisco entre 1970 y 1990 fue del 9.7 por ciento, mientras que la del estado –en el mismo periodo– fue de únicamente el 2.6 por ciento.

El 29 por ciento de la población indígena de 15 años y más en la entidad es analfabeta, mientras que entre los otomíes de Jalisco, casi el 70 por ciento de los mayores de 15 años no sabe leer ni escribir, lo que se convierte en un factor determinante de su pertenencia al sector informal de la econo-

Cuadro 1. Total de hablantes de lenguas indígenas en Jalisco hasta 1995.

<i>Grupo étnico</i>	<i>1990</i>	<i>1995</i>
Cora	140	122
Huasteco	283	596
Huichol	11136	11903
Maya	406	422
Mazahua	311	603
Mixteco	877	1134
Náhuatl	2918	4508
Otomí	703	1244
Purépecha	2327	3609
Zapoteco	689	884
Total	19 790	25 025

Fuente: Estado del Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas de México INI, 2000.

mía de la entidad. En el censo del año 2000 la población indígena del estado creció hasta alcanzar 39 259 habitantes lo que significa una tasa de crecimiento muy superior a la de la población general (el 10.2 por ciento anual). El porcentaje de hablantes de otomí se mantiene en alrededor del 3 por ciento de los hablantes de alguna lengua indígena en el estado, pero aumentó la presencia de otros grupos lingüísticos que no se encontraban ni siquiera presentes en 1990.

La presencia indígena en la ciudad, en realidad no es nada despreciable, por más que la sociedad se empeñe en no verla.³ Después del municipio de Mezquititc, en donde habitan 6 600 de los más de 10 000 huicholes mayores de cinco años que fueron censados en el 2000, le siguen en número de hablantes indígenas el municipio de Zapopan, en tercer lugar el de Guadalajara y en quinto el de Tlaquepaque. Y si porcentualmente la presencia otomí en el estado no parece tan significativa —sólo el 2.8% del total

³ Durante los meses de septiembre, octubre y noviembre de 2003, en una de las colonias residenciales de la ciudad de Guadalajara se creó un movimiento vecinal en contra de la presencia de empleados domésticos que pasaban los domingos en uno de los parques de la zona. Más de 80 jóvenes nahuas de Hidalgo fueron detenidos por la policía municipal, multados y, algunos de ellos, encarcelados por “violaciones administrativas”, pues se les acusaba de ensuciar el parque, ingerir bebidas alcohólicas en la vía pública y faltas a la moral (besarse públicamente) (publicado por *Milenio*, 7 de noviembre de 2003). Muchos de los vecinos que presentaron la denuncia son los empleadores de estos jóvenes nahuas, la mayor parte mujeres jóvenes de entre 15 y 25 años de edad, quienes se emplean en condiciones laborales carentes de algún tipo de seguridad social o laboral.

de los indígenas de la entidad– todos sus miembros se ubicaron en los tres municipios metropolitanos mencionados anteriormente:

Semos como invisibles. Cuando pasa la gente ni nos miran y se ríen de nuestras ropas y de que como hablamos que ni nos entienden. Si hablamos el (o)tomí nos miran nomás, ni nos preguntan de'onde vinimos [...] El ciudad es muy grande y no sabemos los números de los camiones y tomamos en veces cuatro y cinco para llegar a donde vamos pero nadie nos (a)yuda en el camino.

Marcelina

Los ámbitos de interacción como hábitats de significado

El presente trabajo puede ser definido como un *estudio de caso extenso* (Mitchell 1983), en el cual se busca determinar una serie de condiciones que caracterizan situaciones específicas de interacción social a partir de análisis situacionales (Gluckman 1971). A continuación buscaré definir los diferentes contextos en los cuales realizo mi trabajo de campo y las implicaciones analíticas que tienen, con la finalidad de poder establecer el universo en el que se llevó a cabo esta 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 definir dichos ámbitos para poder después establecer en qué situaciones tienen que negociar de manera más intensa su identidad y el modelo cultural que domina en el contexto familiar. Los ámbitos de interacción que estudio 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).⁴ Han sido definidos, por un lado, a partir de largas entrevistas con migrantes otomíes en Guadalajara en las cuales ellos hablan de sus interacciones sociales específicas y, por otro, en la observación participante de su vida cotidiana en las diferentes actividades que los ocupan. Algunos de estos ámbitos se sobrepone, 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, para lo cual necesitan desarrollar

⁴ Las arenas son definidas como contextos de interacción efímeros producto de coyunturas específicas, mientras que los dominios implican contextos identificables por los actores en los que se ponen en juego códigos interactivos específicos.

competencias comunicativas y culturales específicas (Fishman 1972).⁵ Estos ámbitos corresponderían a la definición de Hannerz (1996) de hábitat de significado pues propongo que en cada uno de éstos se genera un modelo cultural específico que marca las pautas de interacción y los mecanismos de significación de los otomíes en Guadalajara. Como Goffman (1959, 1961) propone en su modelo sobre la presentación de la persona en la vida cotidiana, en cada uno de estos ámbitos 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.

Cuadro 2. 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 2002, la comunidad cuenta con alrededor de 12 000 pobladores⁶ ubicados en el valle de Santiago que se encuentra dividido en seis barrios (Van de Fliert 1988).⁷ La mayor parte de la población es hablante de otomí (96% según el censo de 1990) y ésta

⁵ Fishman define dominios como aquellos contextos institucionalizados y su co-ocurrencia de comportamiento. Se suelen dar en contextos multilingües e involucran una gran variedad de interlocutores potenciales. Implican la decisión de una lengua y temas específicos y son herramientas analíticas útiles para el trabajo de las interacciones cara-cara (1972:441).

⁶ La referencia es de Lydia Van de Fliert (1988) *Otomí en busca de la vida*, Universidad Autónoma de Querétaro. Una etnografía realizada a principios de los años ochenta en Las comunidades de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tulpetec que analiza la organización comunitaria otomí del sur de Querétaro.

⁷ El crecimiento poblacional de la región ha sido casi nulo en los últimos 20 años, en buena medida motivado por la intensa migración hacia las zonas urbanas del país.

es la única lengua que se escucha en el pueblo, tanto a nivel doméstico, como en las calles y pequeños comercios (Hekking 1995).⁸ 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, probablemente como resabio de las políticas de “estancias” de la colonia (Galinier 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 económico y simbólico con su pueblo es muy fuerte. A diferencia de lo que se ha escrito sobre otros grupos en diáspora como el mixteco que envía dinero a Oaxaca, pero no visita frecuentemente la zona (Besserer 1997), los otomíes de Santiago procuran visitar su tierra lo más frecuentemente posible y realizar allí el mayor número de los rituales sociales asociados con 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. Básicamente en este dominio se interactúa en otomí, pero no son raras las conversaciones bilingües, especialmente entre los hombres jóvenes y los niños nacidos en la ciudad, quienes cuando se trata de negociar frente a figuras de una jerarquía mayor como los parientes (reales o rituales) responden a preguntas formuladas en otomí con respuestas en español. Ese mismo tipo de situaciones comunicativas dentro del espacio doméstico en Santiago se da exclusivamente en otomí.

El ámbito doméstico

Los migrantes otomíes han reproducido en la ciudad muchos de los patrones culturales que traen de la comunidad de Santiago Mexquititlán⁹ y que

⁸ 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.

⁹ Santiago ha sido una comunidad de tradición migratoria desde los años 50, primero al Distrito Federal, después a otras ciudades del país y últimamente también al 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).

se manifiestan dentro del contexto doméstico. En el interior de las viviendas viven familias extensas de uno o dos jefes de familia que migraron a la ciudad hace más de quince años y que comparten la vivienda con sus hijos e hijas casados y sus nietos. La mayor parte de los hijos se ha casado también con paisanos. Dentro de la casa se habla básicamente la lengua otomí y se mantiene 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, a diferencia de 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. El valor de cada individuo sólo se mantiene en función de su pertenencia al grupo mayor.¹⁰

El hogar otomí, tanto en Santiago como en Guadalajara, se compone de una habitación principal, en la cual se encuentra el oratorio familiar –sitio en el que se colocan fotografías de los antepasados difuntos, imágenes religiosas, los papeles importantes de la familia y el dinero ahorrado– una cocina anexa que es el centro de convivencia y un baño fuera de los límites de la vivienda. En familias extensas que van creciendo, los hijos casados suelen construir su propia habitación, pero comparten la cocina y el baño. Algunas familias construyen un recinto especial para el oratorio que se vuelve entonces sitio de veneración de toda la red de parientes de segundo y tercer grado.

La comunidad otomí en la ciudad

En la zona metropolitana de Guadalajara los otomíes migrantes radican en alguno de los cuatro grupos de concentración –asociados con 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 y la Colonia Indígena y la parte alta del Cerro del Cuatro. Todos los paisanos de Santiago sostienen una estrecha red de relaciones sociales que les permite continuar, en la ciudad, entre otras cosas, con el sistema de cargos de su comunidad, manteniendo 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 residen-

¹⁰ Peña (1993) llama a este tipo de organización social corporativa y corresponde a la definición de Dumont de sociedad holista.

cia. 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. Se aseguran igualmente la reproducción de su lengua más allá de los límites de un sólo grupo familiar, pues entre los adultos y los jóvenes (especialmente las mujeres), el otomí se mantiene 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 la propia identidad comunitaria, pues antes que paisanos se reconocen como parientes. Sin embargo existe una fuerte conciencia étnica en este ámbito a partir de su identificación como miembros de una comunidad indígena minoritaria y marginada a la que ellos denominan raza.

La sociedad urbana

Este cuarto nivel analítico 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, sin embargo, en ella adoptan ciertas estrategias cuyo análisis es sumamente importante para dar cuenta de 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, pero 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 esta población 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 tienden a interactuar lo menos posible con los habitantes urbanos que los desprecian y discriminan, reforzando las redes de parientes y paisanos entre los que las otomíes se sienten más seguros.¹¹

¹¹ La invisibilización es una forma aparentemente sutil, pero profundamente violenta de discriminación (Martínez Casas 1998). El episodio descrito en la nota número cuatro es un

El espacio multiétnico de la Plaza Tapatía

El grupo de vecinos y compañeros de trabajo que comparten este espacio de venta en la vía pública es básicamente de mestizos e individuos de otros grupos étnicos, 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 en 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. La ciudad multicultural se pone de manifiesto en los corredores peatonales del centro de Guadalajara. Es común ver jugar a niños de diferentes grupos étnicos y compartir las particularidades de sus lenguas y culturas. En este dominio la condición étnica es la que se privilegia. Es más fácil negociar permisos de venta siendo indígena, pues esto muestra una de las caras turísticas de la ciudad y presentarse como tal representa eventualmente alguna ventaja sobre el resto de la población de vendedores ambulantes.

Las instituciones

A diferencia de otros grupos étnicos que habitan espacios urbanos, los otomíes en Guadalajara están poco organizados y rara vez presentan un frente común ante instancias gubernamentales, locales y federales. Incluso frente a algunas instituciones como la escuela, niegan ser indígenas y se presentan únicamente como “fuereños”. En la iglesia, los sacerdotes los identifican como “los de Querétaro” o “los pobrecitos inditos” y se les trata con un gran escepticismo acerca de sus capacidades de comprensión e integra-

buen ejemplo de lo que puede suceder en Guadalajara cuando los indígenas se hacen visibles. Mientras las empleadas domésticas limitan su interacción con la sociedad urbana al interior de las casas de sus empleadores no se produce ninguna reacción en su contra, pero al utilizar un espacio que no se considera multiétnico, como lo es un parque de una colonia residencial, se presiona a las autoridades municipales para que tomen cartas en el asunto.

ción 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 está la interacción con los Centro de Salud y Hospitales Civiles que se ha intensificado en los últimos años a raíz de la exención de pagos de las que han sido objeto los indígenas desde 1998. Con el personal de la salud los indígenas entran en frecuente conflicto y contradicción, pero 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 entes sociales, entidades abstractas visibles sólo como formas de autoridad más que como individuos concretos (el hospital, la policía, la escuela)– 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 si mismos algún beneficio antes que acercarse a cualquiera de ellas.

Cada uno de estos ámbitos implica tanto estrategias comunicativas específicas, como formas discursivas diferenciadas y también mecanismos de socialización particulares. El análisis de estos ámbitos como contextos de interacción permite determinar los diferentes procesos que se requieren para aprender a interactuar en cada uno de ellos e identificar los patrones interactivos implícitos –dentro y fuera del núcleo familiar otomí– en la generación de condiciones que les 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 algunos de los procesos de cambio y negociación cultural que se dan en los indígenas urbanos. A continuación presento el caso de la resignificación de la muerte partiendo del modelo indígena que se da en su comunidad de origen hasta llegar a las complicaciones de morir en la ciudad.

Las múltiples caras de la muerte

La muerte es uno de los temas recurrentes en las conversaciones de los otomíes en Guadalajara. Una de las razones es su baja expectativa de vida en contraste con la población urbana. No es raro escuchar sobre jóvenes entre los 20 y los 40 años muertos de cirrosis hepática secundaria al alcoholismo endémico en esta población. Pero quizá el principal motivo sea la activa participación de los muertos en la vida de los vivos. La muerte no implica

la interrupción en la interacción entre el difunto y su familia, sino la modificación del tipo de relaciones que se habían establecido mientras éste vivía. Más que una oposición, la vida y la muerte entre los otomíes implican dos formas de relacionarse diferentes. Quizá una de las mejores muestras de dicha relación es el festejo de difuntos que combina el duelo con la fiesta cada dos de noviembre en todo el México indígena (Metcalf 1991). Sin embargo, la cultura urbana no mira a la muerte de esa misma forma. Morir es competencia de los médicos, policías y de las autoridades municipales que regulan los entierros. Para los otomíes en Guadalajara la muerte tiene muchas caras y se resignifica en cada uno de los ámbitos en los que interactúan.

Ar ndäte (*la muerte*)

En Santiago morir se es un ritual del ciclo de vida que marca la separación de una forma de vida caracterizada por el esfuerzo del trabajo agrícola y la pobreza para pasar a formar parte de quienes rigen a los vivos desde el reino de *Kwä*, la mayor de las divinidades del panteón otomí (Van de Fliert 1988).¹² No deja de ser un ritual triste que ensombrece a toda la familia, pero el difunto se queda como parte del grupo familiar, aunque con nuevas atribuciones y con la única obligación de velar por la salud y bienestar de sus parientes terrenos.

La muerte suele ocurrir dentro de la casa, y salvo que se trate de algún accidente, muy probablemente el desenlace se dé después de alguna enfermedad como la diabetes o la cirrosis hepática.¹³ La habitación en la que se vela al difunto se adorna con flores y velas. Se coloca el cadáver dentro de su féretro sobre una mesa y se hace una cruz con cal en el suelo alrededor de la caja. La cabeza del difunto se coloca hacia el este y arriba se colocan flores. En los pies se ponen objetos queridos del muerto como su radio o algún otro bien valioso. Del lado izquierdo, hacia el norte se coloca una

¹² En la especial adaptación de la religión católica por los otomíes, *Kwä* en ocasiones es identificado con el Dios todopoderoso, pero también con quien puede ocasionar desgracias cuando no se le venera adecuadamente. Por otro lado, muchos de los santos se identifican con espíritus llamados *Zunthu* que se pueden materializar como animales o personas para bendecir o perjudicar a la gente.

¹³ Según datos proporcionados por personal del Centro de Salud de Santiago Mexquitlán del Barrio I en el año de 2001 el 32% de las muertes se debieron a estas dos causas. Otro porcentaje importante corresponde a las muertes infantiles por infecciones gastrointestinales y vías respiratorias. El 17% de los fallecimientos fueron por accidentes y muertes violentas.

pila de carbones apagados y del lado derecho, hacia el sur una vela. Los carbones sin fuego se asocian con la falta de vida. Al ser enterrado, la cabeza del difunto seguirá orientada hacia el este, para poder encontrar el camino hacia la luz, a la salida del sol (Van de Fliert *ibidem*). Es frecuente que la habitación en la que falleció el difunto sea derribada y construida nuevamente después para garantizar la tranquilidad del ánimo (Galinier 1990). El rosario se reza las siguientes nueve noches después del fallecimiento y al final de cada día se comparte con familiares y vecinos comida, café y pulque. Se nombra alguna madrina de rosario entre los asistentes. Casi siempre es alguna celadora o la esposa de algún otro carguero de la comunidad.¹⁴

Después de muerto, el difunto se ha ganado un espacio en el oratorio familiar. Todas las casas otomíes poseen uno en la habitación principal, de preferencia en la pared que mira al este, pero en algunos casos de viejos patriarcas, se construye un oratorio en una capilla adyacente a la casa. Los oratorios se componen de la foto del difunto y de imágenes religiosas acompañadas de flores y veladoras. Los bienes de la familia como las actas de nacimiento y matrimonio, las boletas escolares y el dinero se resguardan en el oratorio bajo el cuidado de los difuntos que tienen la responsabilidad de velar por el bienestar de los vivos. Posteriormente, cada fiesta importante de la comunidad reactiva la relación entre vivos y difuntos. Una parte de la fiesta patronal del 25 de julio se realiza sobre las tumbas de los antepasados y es común ver a toda la familia comiendo sobre las lozas del panteón ese día y en la propia celebración de difuntos, el primero y dos de noviembre.

Al igual que la enfermedad, la muerte es un asunto social que se debe a la mala relación que tienen las personas entre ellas, o a brujería provocada por rencores y envidias (Martínez Casas 1998; 2001). A continuación reproduzco una narración que le hizo una antigua migrante a Lidia Van de Fliert al regresar a su comunidad y que muestra como la muerte frecuentemente se asocia con la brujería secundaria a alguna envidia entre vecinos:¹⁵

Una señora del pueblo había dado a luz a una hermosa y sana niña. Quince días después, los padrinos de la criatura vinieron a vestirla para llevarla a Amealco a su bautizo. Poco antes de la salida, la madre arrullaba a su recién nacida. Empero se sintió tan pesada que un sueño profundo la venció como si algo mucho más fuerte que su voluntad

¹⁴ Para una explicación del sistema de cargos de Santiago Mexquititlán véase Abrahamo Lauff 1999 y Martínez Casas 2001.

¹⁵ La transcripción y edición de la narración son obra de Van de Fliert y difieren de las narraciones reproducidas por la autora.

la abrazara. Soñaba cómo una extraña se acercaba a su lecho diciendo “María, levántate”. Lentamente abrió los ojos y vio asustada que sus brazos estaban vacíos y que la niña se encontraba bajo sus pies, blandita, inmóvil y cubierta de moretones en el cuello. Paulatinamente la puerta se abrió paso a la *txu zone*¹⁶ de su espantoso sueño, quien venía con la cabeza cubierta con una capa azul y una vela en la mano. Al acercarse se agachó y cargó a la nena, diciendo que le iba a regalar su sangre para que sobreviviera.

Súbitamente, de nueva cuenta se abrió la puerta. El marido había regresado y la imagen de la misteriosa figura desapareció, mientras un gato graciosamente se escabullía por la hendidura de la puerta. Dejando una cicatriz en la memoria de los padres, pasaron años desde el día en que la bruja se alimentó de la sangre de la criatura dejándola sin vida. Pero al paso del tiempo la *txu zone* enfermó gravemente y para poder descansar en paz buscaba al padre de la niña suplicándole perdón para su fechoría, ofreciéndole pulque y tequila como recompensa. Todos los días tocaba a la puerta desesperadamente, pero el papá jamás la perdonó, diciendo que no era santo para olvidar el mal que había hecho.

Años atrás, la familia había comprado unos terrenos. Sus vecinos les tenían envidia, por cuya razón involucraron a una bruja, hermana suya, para que pagaran con la vida de su hija la tierra que ellos codiciaban (Doña Camila, en Van de Fliert 1988:209).

Morir en Guadalajara

En Guadalajara la muerte no puede ser igual que en Santiago. Aunque ésta suceda dentro del espacio doméstico intervienen actores e instituciones ajenas a los otomíes y su grupo familiar extenso. Sin embargo, pareciera que dentro del ámbito doméstico, la muerte de un otomí se quisiera mantener como si sucediera en Santiago. Incluso es frecuente que la familia exprese la intención de trasladar el cadáver a Querétaro para que descansa al lado de los ancestros. Pero el acontecimiento no es algo que le suceda únicamente al difunto, en él se involucran familiares y paisanos no sólo por el duelo, sino por sus causas mismas.

La muerte de los adultos puede estar provocada por malas relaciones familiares. El caso de Macario es muy elocuente al respecto. Alejandra su esposa, quien llegó a Guadalajara a los seis años de edad y ahora cuenta con 42, considera que el alcoholismo de su marido se debió a que la mamá de ella nunca aceptó su relación de pareja. El “vicio” —como lo llaman los otomíes— llegó a tal extremo que le provocó la muerte pero, para desgracia de Alejandra, ella no se encontraba en su casa en el momento fatal pues tenía que trabajar para conseguir el dinero necesario para las medicinas de su esposo. La familia tomó muy mal el hecho de que ella no se encontrara al lado de su marido en el momento del fallecimiento.

¹⁶ Con ese nombre se denomina a un tipo de curandera-hechicera en la región otomí de Querétaro (Castillo 1998).

Tomo y tomo y tomó. Se hinchó y ya cuando se le bajó lo hinchado cuando nosotros venimos de vender y ya en la noche ya estaba muerto. Si cuando yo llegué pos ya mi papá ya iba pa'llá bajo que para verme. Y no pos ya me dijo que él ya se había fallecido. Ya me dijo "no pos ¿sabes qué? tu esposo falleció. Había vomitado mucha sangre y el estómago así pero bien hinchado como que se hubiera embarazado"; y no, no se le bajó ya de muerto no se le bajó ya lo hinchado. Ya llegué a la casa como sin fuerza. No sé que sentí y ya llegué y ya lo tenía(n) tapado y llegué y lo destapé y no pos no podía creerlo que estaba muerto. Me sentí mal y ya me puse (a) llorar y ya después pos que entra mi mamá y ya ni sé que es lo que me sucedió que me pegó mi mamá y no sé. Será porque no estuve yo allí cuando él se murió no sé.¹⁷

El ritual funerario de Macario se llevó a cabo como si hubieran estado en Santiago, pero como ya mencioné, intervinieron actores e instituciones ajenas a la familia que describiré posteriormente. Un mes después del fallecimiento Alejandra se mudó de la casa de su padre pues las tensiones con su madre proseguían y sus suegros no vivían en Guadalajara, lo que les impedía a ella y a Macario respetar el patrón de virilocalidad que rige la cultura otomí. En su nueva vivienda, en El Retiro, lo primero que adornó fue el oratorio para su difunto esposo, el cual permanece siempre adornado con velas y flores.

La muerte de un paisano (la comunidad moral)

Uno de los primeros recursos de un otomí en Guadalajara es recurrir a su red de paisanos.¹⁸ A diferencia de lo que sucede en Santiago en donde la familia extensa y los vecinos resultan suficientes para realizar los rituales de difuntos, los otomíes migrantes avisan a toda su comunidad en la ciudad cualquier desgracia familiar. Uno de los motivos para hacer tal aviso es la solidaridad económica que se ha desarrollado entre la comunidad migrante. Cuando el dinero de la familia no alcanza para los gastos funerarios se recurre primero a los paisanos y solamente en caso extremo a algún extraño.

Como mencioné anteriormente, el sistema de cargos de Santiago ha viajado junto con sus habitantes. En Guadalajara existen 16 celadores y celadoras encargadas de mediar entre el resto de los otomíes y la iglesia como institución, pero también con la jerarquía de cargos de la comunidad de origen. Los celadores organizan peregrinaciones a Atotonilco en Guana-

¹⁷ Respeté al máximo la fonología y sintaxis del español hablado por mis informantes. Únicamente edité las entrevistas para hacerlas legibles y, en el caso de problemas de concordancia o de ambigüedades, incluí información entre paréntesis para facilitar la lectura.

¹⁸ Casos análogos han sido descritos en la literatura sobre indígenas urbanos en otros puntos del país. Una buena etnografía que ilustra la ampliación de las redes de parentesco entre mazahuas a casi todos los paisanos en la ciudad de México se encuentra en Oehmichen (2001).

juato y las visitas anuales a Santiago, el día del Santo Patrono (el 25 de julio). Ellos también se encargan de la red de información que les permite mantener la identidad étnica, como la define Epstein (1973), y que garantiza la obediencia del sistema de imperativos morales de la comunidad. Cuando alguien fallece, se nombra un padrino o madrina de rosario, que suele ser uno de estos celadores, entre otros motivos, por su dominio de los rituales de la comunidad. Los celadores *celan* y sancionan el comportamiento de los santiagueños, incluyendo la muerte, sus motivos y los rituales asociados. Si alguien muere por algún mal de envidia, los celadores se encargarán de especular sobre quién o quiénes pudieron dar lugar a la muerte. Esa información recorre toda la red de paisanos junto con la noticia del fallecimiento, de tal suerte que la gente se cuida bien de manifestar cualquier tipo de envidia o rencor públicamente, pues se puede muy fácilmente ser responsabilizado por el fallecimiento de un paisano o pariente.

En el año de 1999, un otomí murió en la ciudad y entre varios paisanos cooperaron para trasladar el cuerpo a Santiago. Uno de ellos prestó su vieja *Pick Up* Ford y a unos cuantos kilómetros del pueblo tuvieron un accidente y murieron once de los quince acompañantes del cadáver. La tragedia conmocionó a todos en Santiago y en Guadalajara e involucró a autoridades municipales de Amealco y federales (del Instituto Nacional Indigenista) que apoyaron para financiar el sepelio múltiple. Varias familias en la ciudad quedaron sin padre o sin algún hijo y el resto de la comunidad ha estado apoyando moral y económicamente a los deudos desde entonces, no sólo como una muestra de la solidaridad propia de esta comunidad, sino también por el hecho de que se encontraban cumpliendo uno de los rituales más trascendentes de la cultura otomí.

La ciudad insensible

La mayor parte de los no indígenas con quienes tienen trato los otomíes los desprecian o ignoran, sin embargo, después de casi 30 años en Guadalajara, muchos de ellos han establecido relaciones circunstanciales con algunos vecinos, clientes o benefactores.¹⁹ Tal fue el caso de Alejandra cuando murió Macario su marido. La familia extensa estaba agotada económicamente

¹⁹ Las primeras migraciones de las que tengo registro se llevaron a cabo a mediados de los años setenta, cuando también arribaron a la ciudad de México en tal número que la primera etnografía sobre indígenas urbanos que realizó Lourdes Arizpe (1976) incluye información sobre otomíes de Santiago Mexquititlán.

pues la enfermedad los había dejado casi sin dinero. Los paisanos no pudieron ser localizados con prontitud y hacía falta iniciar el ritual funerario con urgencia, pues debido al tipo de muerte de Macario, el cadáver despedía un olor muy desagradable. Alejandra y una de sus hermanas acudieron con un vecino comerciante de Las Juntas para que les prestara dinero. Para su sorpresa, el vecino les regaló una buena parte de los recursos que necesitaban para el funeral, pero no acompañó a la familia en el ritual ni volvió a relacionarse con ellos después del sepelio.

Al siguiente día me dijo “ahora pos a ver como le vas a conseguir la caja pa que lo entierres”. De allí me dio coraje pos no, no quiero que me ayuden ni nada. Yo a ver como le hago para enterrarlo yo sola y le voy a demostrar a ustedes que yo sí puedo. Tonces yo me fui con un señor que tiene su restorán allá abajo de la placita de Las Juntas, el que vende birria tatemada (El Chololo). Ese señor me ayudó mucho. Ese señor me compró la caja y me lo regaló la caja y lo pagó las carrozas y todo eso, y hasta con eso me dio dinero para que yo pagara en el panteón. Y ese señor se lo agradezco, le voy (a) agradecer mucho toda la vida porque si no fuera por él no lo había(n) hecho. Antes ni me hablaba, como los de razón²⁰ que viven aquí en Las Juntas que no hablan a uno pero ese día me (a) ayudó de todo. A mi familia le dije “para que el día de mañana no quiero que me reprochen nada que ustedes hicieron de esto o ustedes hicieron el otro”. Uno es parte de la familia siempre y no deja (de serlo) pero ese día me (a) ayudó el Chololo y mis hermanos y mis papás creían que yo no me hubiera importado porque no estaba allí cuando falleció. Mi hermana Paula me (a) acompañó y me dijo “no pos ¿sabes qué? te voy a acompañar ¿cómo vas a ir solita?” Le agradezco a ella de tan solo al caminar sentía mis pies que me iba (a) doblar. Ya llegué ahí con el señor llorando y ya me dijo “no, si te voy (a) ayudar no te preocupes”. Ese mismo día en la tarde lo enterramos porque como que con la sangre pestaba bien feo. (El Chololo) Todavía me regaló ochocientos pesos para que yo le comprara de qué comer a los niños y para toda esa gente que había ido a la casa a acompañarnos.

En este caso, alguien de la ciudad se condolió de la desgracia de un indígena, pero no mantuvo la relación con posterioridad y la distancia entre los otomíes y el resto de la población urbana se ha mantenido. La muerte de un indígena en Guadalajara es simplemente la muerte de un marginal y no merece ninguna mención especial. Pero incluso en un caso como éste, en el que un vecino apoyó de alguna manera, la relación se estableció no sólo con Alejandra, sino también con su hermana que le ayudó en la intermediación, pues había trabajado brevemente como empleada del restaurante del Chololo en la cocina. Las amistades y la cooperación entre adultos indígenas y no indígenas son más una excepción que algo que haya yo logrado documentar después de varios años de trabajo de campo.

²⁰ Los otomíes llaman *razones* a los no indígenas.

Cooperarse para bien morir

Como explico en otro trabajo (Martínez Casas 2000b) en el Centro Histórico de Guadalajara existen dos colectivos de artesanos, muchos de ellos indígenas, que elaboran y comercializan artesanías desde hace unos quince años. El mayor de los colectivos mantiene cuatro puntos de venta a lo largo de todo el corredor peatonal que va del Teatro Degollado hasta el Hospicio Cabañas. La Asociación de Artesanos de Guadalajara sólo mantiene los puestos de la mitad sur de una zona conocida como Los Murales, en la Plaza Tapatía frente al Hospicio Cabañas. Ambos colectivos tienen entre sus funciones conseguir las licencias para la venta en la vía pública y evitar la competencia desleal de precios y productos. Pero una de sus características es que se ahorra dinero en una especie de fondo común para ayudar en las desgracias o necesidades de sus afiliados. De allí se obtienen recursos para pagar partos o tratamientos médicos, y también para ayudar en los gastos funerarios.

La solidaridad de los artesanos no se ve únicamente en lo relacionado con recursos económicos, también se presta apoyo moral en casos de desgracia. Doroteo es un artesano otomí que trabaja en la zona de Los Murales. Un día, bebiendo con su cuñado y otros amigos en una cantina por la zona de la Calzada Independencia, fue apuñalado por uno de los meseros. El motivo: su origen indígena. Después de que lo acuchillaron salió corriendo en busca de ayuda. La encontró entre sus colegas artesanos indígenas de La Plaza Tapatía, lo que evitó que su agresor terminara matándolo. El suceso casi le cuesta la vida a Doroteo, pero la oportuna intervención de sus colegas y después la atención médica del Hospital Civil le salvaron la vida:

Un día sábado, estábamos tomando en el Bar del Tijuana, en la Calzada Independencia y ya era un poco tarde y ya nos empezaron a insultar –que por indios– y (un mesero) nos tumbó dinero y nos (em)pezó a golpear bien gacho pues. No nos dejaba(n) salir de ese bar. En la escalera estaban unos y en la puerta estaban otros, pero les dimos un (em)pujón y nos salimos. Estaba con mi cuñado el José. Eran los que trabajan allí en el propio bar, los meseros que se llaman, y otros desconocidos que cuando ya nos salimos de allí, al dar la vuelta allí por República nos dimos la vuelta y vimos que venía otra vez y allí fue (que) nos alcanzó y me dio el piquete. Está como a cuadra y media del Tijuana. Dimos la vuelta allí por República y fue allí el accidente (*sic*). De allí nos echamos a correr porque detrás de ellos venían los demás y cruzamos la (calle) República y subimos para la Plaza Tapatía por refuerzos porque yo conozco allí a los compañeros, los artesanos y ya llegamos y ya no se acercaron ellos y ya de allí llegaron los policías y llamaron por radio a la Cruz Roja. Y ya me llevaron a la Cruz Roja. La policía no persiguió para nada a esos. Se me hizo raro pues de que no fueron pero no hicieron así de ir a buscarlo, y en

veces cuando pasan accidentes pues se mueven y buscan a los demás compañeros para que lo (a) atrapen la persona pues, pero (esta vez) no hicieron nada. Si hubieran sido de otros a lo mejor si hubiera ido detrás pero con uno (indígena) pues no.

En el hospital tampoco nada. Nada más me preguntaron “¿porqué caíste aquí?” Pues me picaron con una navaja. Yo pensé que iban a llegar los judiciales a preguntar la investigación, pero nada de eso y pues yo pensaba de poner una denuncia pero me dijo mi papá “no, ya déjalo pues, no te van a oír”. Me llevaron a la Cruz Roja y me hicieron unas puntadas y me tenían allí en la cama. Eran como las diez de la noche y ya me trasladaron al Hospital Civil. Ya vieron las radiografías y me dijeron “te vamos a operar”, ya cuando (era) el día domingo. Ya cuando desperté estaba ya operado. Me habían dicho que fueron tres órganos los que me dañaron, fueron tres, los riñones, el hígado y el (in)testino. Dijeron los doctores “fueron tres órganos dañadas”, no más. En el Hospital estuve ocho días. Cuando me dieron de alta me citaron ocho días más (tarde) para que me quitaran las puntadas. Luego ya pasaran 22 días para que me quitaran la puntadas gruesas y ya a más. Me trataron bien en el Hospital, si le echaban ganas los doctores pero no me daban mucho. A mis papás, los vieron del rancho y tampoco les decía(n), pero mi papá si sabe de la curación, como él cura y les preguntaba “que tiene m’ijo” pero le explicaban poquito. No tuvimos problemas con el personal que casi no nos hablaba. Nomás se enojaron porque mi mamá me puso su capa, que no estaba limpia. Dijero(n) “se te va a infectar” pero mi papá dejó la capa para que yo los tuviera allí conmigo.

El padre de Doroteo es sanador (o curandero) en Santiago y viajó a Guadalajara cuando se enteró del ataque a su hijo. Los compañeros artesanos le ayudaron a pagar el pasaje de él y de su esposa y se mantuvieron pendientes de todo el trance en el Hospital Civil, junto con otros paisanos y la familia política de Doroteo que vive en la ciudad .

Qué difícil resulta a veces morir: las instituciones y sus interminables trámites

La desventura de Doroteo me permite introducir el ámbito de las instituciones cuando existe algún caso de enfermedad o de muerte ente los otomíes. Como ya mencioné, el Hospital Civil presta servicios gratuitos a la población indígena migrante desde 1998. Existe personal de la Unidad de Atención a Comunidades Indígenas (UACI) en el Hospital Civil Nuevo, no así en el Viejo Hospital que es a donde en ocasiones llegan los otomíes.²¹

²¹ La Universidad de Guadalajara creó en 1994 –a raíz del levantamiento zapatista en Chipas que provocó una visibilización de los grupos étnicos en todo el país– la Unidad de Atención a Comunidades Indígenas. Una de sus funciones es ayudar en la atención médica de esta población que viaja hasta la ciudad de Guadalajara en busca de tratamientos especializados. Los dos Hospitales Civiles con que cuenta la Universidad han establecido convenios con la UACI para brindar atención gratuita a quien se identifique como indígena. Originalmente la atención se limitaba a la población huichola oriunda de la entidad, pero en 1998 se extendió la cobertura a los indígenas migrantes.

Desafortunadamente todavía dependen de la intermediación de las trabajadoras sociales de la UACI o la mía para ser atendidos bajo la modalidad de exención de pago y una buena parte del personal los trata con desprecio. En otras instituciones de salud es frecuente que les nieguen los servicios, lo que les refuerza la utilización de estrategias de medicina tradicional que atiende –desde la brujería– la causa social de sus enfermedades. Chimino tenía 23 años cuando falleció de cirrosis hepática. En la Cruz Roja de Toluquilla se negaron a recibirlo cuando estaba grave y lo canalizaron a una granja de atención para alcohólicos. Unas horas más tarde fallecía en su casa. Sus hermanos regresaron a la Cruz Roja para que enviaran una ambulancia y pudieran documentar la muerte de Chimino. En lugar de enviar a la ambulancia llegaron dos patrullas de la Policía Judicial del Estado para llevarse a los hermanos que habían solicitado la ayuda en la Cruz Roja y se pasaron detenidos 24 horas hasta que los dejaron libres después obligarlos a pagar 500 pesos de extorsión. Los habían detenido arguyendo de que seguramente habían matado a su hermano. Finalmente, un agente del Ministerio Público accedió a extender el acta de defunción con un costo adicional de 250 pesos. La familia de Chimino se quedó sin recursos para pagar el entierro, pero en esta ocasión, a diferencia de lo que le sucedió a Alejandra cuando quiso enterrar a Macario, la eficaz red de paisanos cooperó para el funeral que finalmente se pudo realizar dos días después del fallecimiento. En la casa se respiraba un aire de tristeza por la muerte del muchacho, mezclada con el terror de ser nuevamente detenidos por las autoridades.

Empero, las dificultades no pararon ahí. La madre de Chimino quería que el sacerdote de la parroquia de Las Juntas bendijera el cadáver, pues como había muerto de envidia se necesitaba bendecir también a toda la familia.²² Al llegar a la parroquia una secretaria los trató con gran desprecio. El sacerdote estaba demasiado ocupado en ese momento, pero les mandaba decir que trataría de ir más tarde. En balde lo esperaron varias horas. Llegó la carroza para ir al panteón y el sacerdote no había aparecido. Finalmente el resto de la familia convenció a la madre de que tenían que salir pues la casa ya olía muy mal a pesar de que era pleno noviembre y el frío se empezaba a sentir por Guadalajara. El entierro se llevó a cabo en el panteón de Toluquilla en 1997. Dos años más tarde, exhumaron el cadáver para trasla-

²² Los otomíes consideran que el color amarillo de la piel de los enfermos de cirrosis hepática es el color producido por la enfermedad de la envidia. En el caso de la familia de Chimino, se atribuyó dicho mal al éxito de los hermanos como artesanos y a la belleza de las mujeres de su casa.

darlo a Santiago Mexquititlán, donde descansan los restos de Chimino al lado de sus abuelos. Para el trámite de exhumación tuvieron nuevamente que recurrir al soborno. Esta vez fueron 1000 pesos más los gastos de la transportación clandestina del cadáver.

Finalmente morir es difícil en cualquier parte, pero las instituciones no facilitan el proceso. En Guadalajara los indígenas requieren de una gran destreza social, que no traen con ellos cuando migran de su comunidad rural, indígena y corporada, para negociar con la iglesia o las autoridades civiles. La negociación incluye un buen dominio del español y el pago de muchos servicios que no tienen costo alguno en su comunidad, además de una serie de competencias sociales que implican, por ejemplo, conocer sus derechos.

Conclusiones

En la sección anterior busqué mostrar que la significación se negocia de maneras diversas en los distintos contextos de interacción en los que se mueven los otomíes migrantes. Como definí al inicio de este trabajo, para mí la resignificación implica el contraste de dos modelos culturales coexistentes. Mucho se ha hablado de la aculturación de los indígenas en México y los estudios sobre migración –desde una perspectiva cultural– insisten en analizar los mecanismos de asimilación de los migrantes a la cultura receptora y el número de generaciones que esto conlleva. Como he querido mostrar, los otomíes en Guadalajara siguen siendo indígenas, y más que cambiar su cultura, aprenden a negociar los significados dependiendo de los interlocutores con quienes se relacionan. Si se les mira en la ciudad, se podría pensar que tal como lo han propuesto autores como Arizpe (1976) 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.

El tema de la muerte, por tratarse de uno de los hitos del ciclo de vida, permite mostrar los rituales y los mecanismos sociales asociados con ella. Es un tema especialmente sensible en las conversaciones de los otomíes pero, como busqué mostrar, la muerte no se ve de la misma manera como se conceptualiza en la cultura urbana. La relación de los otomíes con sus difuntos va más allá de la tradicional celebración de muertos cada dos de noviembre o los rituales funerarios que duran nueve días. Para los otomíes, la muerte es otra forma de vida, asociada con la regencia de los difuntos en las actividades de los vivos. Por ese motivo los muertos merecen oratorios

en la casa de sus familias y deben ser enterrados cerca de sus ancestros. Olvidarse de ofrecerles ofrendas y oraciones puede ser motivo de enfermedades y desgracias para la familia. En cambio, una buena relación con los difuntos garantiza la salud y la prosperidad de todos. La ciudad en cambio coloca a la muerte como la finalización de un proceso y está regulada tanto por el sector salud —que la debe certificar— como por autoridades policíacas y por la iglesia. Para los migrantes morir en Guadalajara significa morir en varios sentidos. Bajo su propia mirada, la muerte es ocasionada por relaciones sociales disfuncionales y los difuntos se quedan con los vivos, pero bajo la mirada urbana se debe negociar con autoridades de todo tipo una serie de permisos que, en primer término, deben conocerse, pero además, se debe saber como acceder a ellos. De otra forma morir, además de penoso, es caro, especialmente para quienes viven en la informalidad del comercio en la vía pública y son discriminados por la sociedad urbana.

Bibliografía

ABRAMO-LAUFF, MARCELO

- 1998 “Pefi götö pa ya tsita. El sistema de cargos y la función simbólica del gobernador entre los nñõñhu de Santiago Mexquititlán, Amealco, Querétaro”, en Henryk Karol y Yólotl González Torres (coords.) *Historia comparativa de las religiones*, INAH-CONACULTA, México, pp. 453-481.

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

- 1957 *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, México, Fondo de Cultura Económica, (ed. 1992).
- 1967 *Regiones de refugio*, Instituto Indigenista Interamericano, México, FCE.

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*, Nueva York, Russell Sage Foundation, pp: 137-160.

ARIZPE, LOURDES

- 1975 *Indígenas en la ciudad de México: el caso de las Marias*, México, Septesentas.

BAKHTIN, M.

- 1973 *Le marxisme et la philosophie du langage*, Les éditions de Minuit, París.

BERGER, P. Y LUCKMANN, T.

- 1991 *La construcción social de la realidad*, 1a. edición, 10a. reimpresión, Buenos Aires, Ed. Amorrortu.

BESSERER, FEDERICO

- 1997 *La transnacionalización de los oaxacalifornianos: la comunidad transnacional y multicéntrica de San Juan Mixtepec*, ponencia para el Coloquio “Fronteras fragmentadas”, Zamora, El Colegio de Michoacán.

CASTILLO, AURORA

- 1998 “Reminiscencias prehispánicas en las manifestaciones religiosas de los otomíes de Querétaro”, en Henryk Karol y Yólotl González Torres (coords.) *Historia comparativa de las religiones*, INAH-CONACULTA, México, pp. 441-452.

COHEN, ANTHONY

- 1985 *The symbolic construction of community*, Londres and Nueva York, Tavistock Publications.

COMAROFF, JOHN AND COMAROFF, JEAN

- 1992 *Theory, Ethnography, Historiography*, Westview Press.

EPSTEIN, A. L.

- 1978 *Ethos and identity. Three studies in ethnicity*, Londres, Tavistock Publications.

FISHMAN, JOSHUA

- 1972 “Domains and the relationship between micro a macrosociolinguistics”, en John Gumperz y Dell Hymes (eds.) *Directions in Sociolinguistics: the Ethnography of Communication*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, Inc.

GALINIER, JACQUES

- 1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México UNAM.

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*, Nueva York, Russell Sage Foundation, pp. 161-171.

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR

1989 *Cultura híbridas*, México, Grijalbo.

GEERTZ, CLIFFORD

1973 *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa.

GLUCKMAN, MAX

1971 *Analysis of a social situation in Modern Zululand*, Manchester University Press.

GOFFMAN, ERVING

1972 *Encounters*, Penguin Londres, University Books.

1994 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu Editores, Buenos aires.

HANNERZ, ULF

1992 *Cultural complexity*, part I, Nueva York, Columbia University Press, pp. 5-99.

1999 *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*, U.K. Cambridge University Press, pp. 232-270.

HEKING, E.

1995 *El otomí de Santiago Mexquititlán: desplazamiento lingüístico, préstamos y cambios gramaticales*, Netherlands, IFOTT.

HEKING, E. Y DE JESÚS S.

1989 *Diccionario español-otomí de Santiago Mexquititlán*, Universidad Autónoma de Querétaro.

HOLLAND Y QUINN

1987 *Cultural models in Language and Thought*, Cambridge University Press.

HYMES, DELL

1971 *On communicative competence*, Philadelphia University Press.

INEGI

1990a *La población hablante de lengua indígena en México. XI censo de población y vivienda*.

- 1990b *Jalisco. Hablantes de lengua indígena, perfil sociodemográfico*. XI censo de población y vivienda.

LONG, NORMAN Y ANN LONG

- 1992 *Battlefields of knowledge*, Londres, Routledge.

LONG, ANDREW

- 1992 "Goods, knowledge and beer. The methodological significance of situational analysis and discourse" en Norman Long y Ann Long (eds.) *Battlefields of knowledge*, Londres, Routledge, pp. 147-170.

MARTÍNEZ-CASAS, REGINA

- 1998 *Vivir invisibles: la migración otomí en Guadalajara*, tesis de maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social sede Occidente.
- 2000a "Nuevos espacios para las lenguas y culturas indígenas", en *Nueva Antropología*, núm. 57: 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-Unidad 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*, Nueva York, Russell Sage Foundation, pp. 34-52.

METCALF, PETER Y HUNTINGTON RICHARD

- 1991 *Celebrations of death. The anthropology of mortuary ritual*, Cambridge, Cambridge University Press.

OEHMICHEN, CRISTINA

- 2001 *Mujeres indígenas migrantes en el proceso de cambio cultural. Análisis de las normas de control social y relaciones de género en la comunidad extraterritorial*, tesis para obtener el grado de doctora en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

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*

tica latinoamericana, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

PEÑA, GUILLERMO DE LA

- 1993 “Individuo, etnia, nación: paradojas y antinomias de la identidad colectiva”, en Ernesto Garzón y Fernando Salmón (comps.) *Epistemología y cultura. En torno a la filosofía de Luis Villoro*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- 1998 “Articulación y desarticulación de las culturas”, en David Sobrevilla (comp.) *Enciclopedia iberoamericana de filosofía de la cultura*, Madrid, Editorial Trotta/CSIC, pp. 101-129.
- 1999 “Territorio y ciudadanía étnica en la Nación Globalizada”, en *Desacatos*, núm. 1, México, CIESAS, pp. 13-27.

SOUSTELLE, JACQUES

- 1993 *La familia otomí-pame del México-Central*, México, Fondo de Cultura Económica.

SHÜTZ ALFRED

- 1993 *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona, ed. Paidós.

SPRADLEY, JAMES P.

- 1980 *Participant observation*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.

THOMAS, LOUIS-VINCENT

- 1975 *Antropología de la muerte*, México, Fondo de Cultura Económica.

TURNER, T.

- 1994 “Anthropology and multiculturalism: what is anthropology that multiculturalists should be mindful of it?”, *Cultural Anthropology*, 8(4): 411-429.

TURNER, VICTOR

- 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.

VALENCIA ALBERTO

- 2000 *La migración indígena a las ciudades. Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México*, México, Instituto Nacional Indigenista.

VAN DE FLIERT, LYDIA

- 1988 *Otomí en busca de la vida*, México, Universidad Autónoma de Querétaro.

VERED, AMIT Y NIGEL RAPPORT

- 2002 *The Trouble with Community. Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity*, Londres, Pluto Press.

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, EDUARDO

- 1996 “Los imperativos del cambio. Etnicidad y localidad como dimensiones en el proceso de globalización”, en H. González y J. Arroyo (comps.) *Globalización y regionalización*, Universidad de Guadalajara.

ZHOU, MIN

- 1999 “Segmented assimilation: Issues, controversies and recent research on the second generation”, en Hirschman, Kasinitz y deWind (eds.) *The Handbook of International Migration: The American Experience*, Nueva York, Russell Sage Foundation, pp. 196-211.

