

## COTIDIANIDADES CONFRONTADAS. REFLEXIONES EN TORNO A UNA REALIDAD SUBURBANA

Leticia I. Méndez Mercado \*

¿Cómo definir la vida cotidiana? Nos rodea y nos cerca; en el mismo tiempo y el mismo espacio, está en nosotros y nosotros en ella y estamos fuera de ella, tratando sin cesar de proscribirla para lanzarnos en la ficción de lo imaginario, nunca seguros de salirnos de ella, aun en el delirio del sueño. Todos la conocemos (y sólo a ella conocemos) y cada uno de nosotros la ignora.

(H. Lefebvre)

Una investigación se convierte, de hecho, en una cadena sin final; de una primera interrogante nos veremos confrontados a múltiples expresiones de esa misma pregunta y, por ello, resulta un reto lograr la comprensión global de un fenómeno. Como proceso metodológico no hay nada más simple y evidente que ir las contestando una a una, como actividad humana, con el anhelo de poder abarcarlas todas en su complejidad. Nuestro horizonte se abrió hace tiempo, en la investigación titulada *Migración: decisión involuntaria*, cuyo objetivo fue comprender la mecánica migratoria y algunos patrones de comportamiento, líneas de trabajo que surgieron como interrogantes frente al desempleo y marginalidad urbana, antes observados en un ensayo de práctica de campo. Estos se centraron en la comunidad mixteca a raíz de un encuentro con ella y su cultura en los años setenta y el impacto de lo que se podían llamar pueblos a puerta cerrada, pues sus habitantes se veían obligados a cerrar sus casas y sobrevivir en otros lugares. En su momento, rutas, motivos y conductas fueron analizados a partir de la comprensión de algunos elementos como acceso a la tierra, condiciones laborales y procesos migratorios. Desarrollar estos materiales fue como

\* Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

develar otras preguntas de las que se habla al principio, y con ello tomamos conciencia de que otros elementos no fueron discutidos en esa ocasión, por falta de materiales específicos a cada cuestionamiento, y ante la riqueza de cualquier hecho social y de éste en concreto, nos comprometimos a indagar sobre otras temáticas, unas centrales, otras colaterales, de la vida del migrante mixteco. Nos proponemos profundizar en el eje que sostiene al grupo como tal.

Es por tal motivo que si nuestro diálogo se inició hace tiempo, hoy se concretiza en interlocutores de la misma comunidad y en miembros de otras comunidades mixtecas, oportunidad que nos ofrece amplias posibilidades de constatación y de reconsideración. Uniendo sus vivencias y nuestras inquietudes, pareciera que sólo nos dimos un tiempo para reflexionar nuestra charla, formularnos y respondernos recíprocamente nuevas preguntas.

En el quehacer antropológico estar en una comunidad es dialogar con sus miembros a diversos niveles, es participar de alguna manera en sus luchas e inquietudes diarias, es de hecho irrumpir en su cotidianidad, porque es sólo a través de la vida cotidiana que entramos en contacto con el mundo ya humanizado, transformado, que da coherencia y significado a su comportamiento, a eso que tan simplemente se llama "forma de ser". Lo cotidiano es el proceso humano más simple de hacer particular la vida en general, y de hacer general su propia vida particular. Es la expresión más lenta y continuada de crear y recrear las formas culturales, la expresión evidente de nuestro comportamiento, y retomando el pensamiento de Lefebvre, todos la conocemos y cada uno la ignora.

Este artículo es una breve exposición sobre la cotidianidad de algunos migrantes mixtecos residentes en el sur del Distrito Federal, una aportación de la información empírica de trabajo de campo reciente y una reflexión sobre dos preguntas relacionadas con espacio y tiempo. Somos conscientes de que ambas exigen de esa comprensión polifacética que mencionábamos, y por ello preparamos una investigación al respecto.

"Todo grupo humano tiene una espacialidad y una temporalidad; en otros términos, una territorialidad y una segmentaridad, dimensiones de su historia."<sup>1</sup> Ante esta afirmación

1 M. Izard, "A propósito de la identidad étnica", *La identidad*, Seminario Cl. Lévi Strauss, Ed. Petrel, Barcelona, 1981: 341.

debemos analizar cómo se vive la experiencia de cambiar en tan sólo unas horas de distancia siglos de tradición, cuando somos testigos de esa doble vida que viven los migrantes del campo a la ciudad y viceversa, ¿cuál espacialidad les es propia?, ¿cómo distribuir el tiempo?

### *¿Cómo se viven los dos espacios habitacionales?*

Cuando un mixteco migra trae consigo un mundo de experiencias, entre otras, la forma como se relaciona con el entorno: forma transmitida por generaciones en un proceso de asimilación consuetudinario. Se es mixteco por una relación "casi" indivisible entre *su persona, su comunidad y su territorio*. Refiriéndonos a esto es necesario recordar que ser comunero significa "pertenecer a...", es decir, formar parte de un grupo de filiación en el cual primero se establecen lazos de parentesco y concomitante a ellos, el reconocimiento como grupo al acceso y uso de un territorio que contribuye a la definición misma de su propio ser comunitario. Así, "el conjunto y cada miembro se integran profundamente con la tierra, y de dicha integración derivan su personalidad y su función".<sup>2</sup> El acceso a la tierra, a pesar de la creciente problemática de su fragmentación y de los ya sabidos conflictos legales con dotaciones, herencias y formas locales de arrendamiento, es un derecho por el mismo hecho de nacer en ella y proceder por generaciones de raíces comunes. Es entre otros, un signo característico de su propio ser.

Nacer en tierra mixteca, bajo dos visiones generacionales del mundo, los ancianos y los jóvenes, es inicio de un cambio en la connotación axiológica del pertenecer. Mientras que para los primeros puede seguir representando un orgullo, para los segundos es la herencia de miseria y menosprecio. *La costumbre adquirida entra en contradicción.*

Aun cuando en la Mixteca existen antecedentes poco precisos respecto a la forma en que se reparten las tierras al interior de la comunidad, la maestra B. Dahlgren señala la posibilidad de que, además de los caciques, los macehuales tuvieran derecho de uso y sucesión de las tierras. Por los datos actuales se

2 J. Miranda, "La propiedad comunal de la tierra y la cohesión social de los pueblos indígenas mexicanos", *Cuadernos Americanos*, XXXV, 1966:169.

puede comprobar que aún siguen la tradición por la cual pueden heredar por ambas líneas de descendencia, pero ante las condiciones reales de fragmentación del predio familiar, se observa en la mayoría de las comunidades indígenas, una tendencia a mantener el predio en manos del primogénito o en su defecto, en quien lo trabaja, y el resto de los miembros de la familia deben buscar otras fuentes de ingreso. En algunos casos, los entrevistados afirmaron el deseo de asignar una cantidad de sus ingresos a la compra de un pequeño terreno en "su tierra", "no abandonar la casa de los padres", "tener un lugar", deseo que con sus propias palabras, muchos logran. Esta tendencia, aparentemente generalizada en la población migrante, nos hace pensar en dos situaciones: la lucha por conservar la tierra como instrumento económico que les permita una entrada que se emplee para el sostenimiento de la familia extensa y de los gastos suentuarios en la comunidad a través de la producción por medianería con algún paisano, con lo que de alguna manera refuerza sus lazos de pertenencia, o como una "propiedad simbólica", cuando por su tamaño y condiciones no es de fácil explotación, pero que le permite contar con el recurso de reintegrarse a la comunidad.

La experiencia citadina es un enfrentamiento a formas muy contrarias a las que hemos nombrado; no existe la relación directa entre comunidad-territorio-individuo. En principio no se accederá a ella por vía de pertenencia al grupo. Obtener un terreno urbano es ante todo una lucha individual a pesar de la aparente solidaridad en las demandas colectivas de vivienda.

Es importante hacer mención en este apartado que las condiciones que tienen que afrontar los migrantes hoy en día no son las mismas que las que afrontaron los migrantes de la década de los años cuarenta, para fines de este análisis se observará que antaño como hogaño repercuten en forma semejante en la estructura familiar. Retomando nuestro hilo conductor, el acceso a la tierra, observamos cómo los desheredados de la tierra, parafraseando a Fanon, alteraron la costumbre de ocupar y repartir sus tierras, no por su descendencia de los antiguos pobladores, sino a partir de una nueva conducta, su capacidad de manejo-gestión en una situación irregular pasando así de un derecho al paracaidismo y la ilegalidad, al control y el reparto. Como ejemplo podemos mencionar la formación de la colonia San Miguel Tilantongo, en el Estado de México, que prácticamente es un apéndice de los originales mixtecos de Tilanton-

go, Oaxaca. Su antigua formación como colonia suburbana en el vaso de Texcoco y las mínimas obras de infraestructura permitieron que un vasto número de "paisanos" encontraran ahí la posibilidad de asentarse, apoyados por un "pionero migratorio". Como ésta, otras zonas de la gran ciudad de campesinos, Netzahualcóyotl, concentran una población de mixtecos que han tenido que recurrir al cambio geográfico-ocupacional para sobrevivir y hacer sobrevivir a la vez su propia comunidad. La escasez de lotes, el alza de precios por la especulación y el incremento migratorio los han llevado a repetir los mismos patrones de paracaidismo o buscar nuevas salidas, sean éstas hacia zonas agropecuarias de producción comercial o refugiándose en domicilios de parientes.

Este comportamiento adaptativo ha modificado un hábito común, el lugar: no se asentará más la familia en el techo paterno sino que, con frecuencia, en la localidad del menor de la familia o de la hija; es en el último caso, una de las modalidades más frecuentes. Al abandonar la casa donde prestaba sus servicios, la mujer se casa y en su domicilio se acogerá a las siguientes generaciones quienes se van presentando en el medio urbano en un proceso en cascada.

La autoridad antes ejercida por el primogénito o el heredero para determinar el reparto al interior del grupo familiar, se contrapone con la nueva autoridad que adquiere el inmigrante, quien inicia su incursión por el subarrendamiento de un cuarto y a partir de ahí se va extendiendo y obteniendo vivienda para los demás miembros de la familia. El concepto de familia agnática, con estructura de poder jerarquizado, a partir de su posición genealógica, se invierte en forma abrupta. Al respecto, debemos señalar la especial relevancia que tomó la posición de la mujer en los movimientos sociales urbanos a partir del gobierno del licenciado Echeverría. Durante muchos años, la mujer indígena ha jugado un papel importante en el patrón migratorio más amplio. Según informes obtenidos hace años entre diversos informantes de Tlaxiaco y Teposcolula, fue el trabajo doméstico de las jóvenes de toda la región el que provocó el primer contacto con la ciudad de México. Como se indicó antes, el contraer matrimonio y obligarse a encontrar un techo dio inicio a la red de apoyo descrita en algunos trabajos, pero frente a la autoridad paterna esto no comprometía la autoridad misma, que seguía los patrones tradicionales de comportamiento y, en última instan-

cia, el esposo o sus hermanos asumían las responsabilidades de "localidad-comunidad" en términos formales. Hoy nos percatamos que aún perviven numerosos casos que siguen funcionando con ese modelo, pero al introducirse el cambio por el cual la dotación del predio fue concedido a las mujeres, debido a la política seguida por doña Esther Zuno de Echeverría, se alteró la costumbre local.

En casos como el Pedregal de Santo Domingo, la gestión alteró el orden social tradicional; a la mujer se le permitió un acceso significativo a la tierra (no exclusivo y muchas veces difícilmente reconocido), pero que se puede atribuir a una política estatal, el tiempo disponible de las mujeres para cuidar los lotes, asistir a las juntas y colaborar en los trabajos de infraestructura. Una vez aprendido el mecanismo, ahora algunas mujeres repiten el paracaidismo-legalización en otros predios, según informes recabados. Tal comportamiento apunta sobre la necesidad de profundizar en los efectos de la transformación de la patrilocalidad propia de la cultura mixteca en una matrilocalidad urbana.

A nuestra pregunta ¿cómo viven los espacios?, hemos esbozado cómo se integra este concepto dentro del sistema de parentesco, y su relación con el pertenecer o inmersión grupal, así como algunas de sus contradicciones. Ahora trataremos de explorar ambas cotidianidades a partir del uso práctico de estos "dos territorios".

Recorrer la Mixteca, descubrir su paisaje, escuchar su silencio, observar a los habitantes desempeñar sus labores ante la inmensidad de sus montañas y compartir por un momento algunas de sus inquietudes es estremecedor para el observador, si después se confronta esa experiencia con la forma de vida a la que posteriormente se integran; confinados en los tugurios suburbanos, hacinados, aislados de los vecinos inmediatos, reclusos a su cuarto: cuatro metros cuadrados con su nuevo contexto. Es por ello que nos cuestionamos sobre las conductas adaptativas que implica, ya no sólo la estructura de poder a la que hacíamos referencia, sino la existencia misma. Por ello anotaremos que *vivir* en la Mixteca, como se indicó, es para algunos heredar la miseria, para otros, vivir en libertad. La experiencia narrada por los informantes deja entrever una añoranza, un anhelo de retornar; pero a la vez, una confrontación permanente, ante la carencia de los más mínimos servicios.

Es el recuerdo de una infancia entre árboles, ovejas y los relatos familiares, pero también el hambre y la enfermedad; el retorno al trabajo esporádico en la agricultura y las menguadas ganancias por un esfuerzo mayor. Es el espacio abierto y la comunicación. Vivir en la ciudad es el espejismo alcanzado, las calles, la luz eléctrica, los autos, los aviones, el metro y tantas cosas más; pero espejismo al fin, es la comida pero alterando la dieta tradicional, es el cuarto, pero carente de su hortaliza o del espacio mínimo, pero suficiente para la cría de algunos animales que complementen el ingreso. Es la cercanía pero la incomunicación.

Los datos explícitos o los que voluntariamente se niegan son información que nos permite elaborar la hipótesis de trabajo. Respecto al sentimiento de identificación con su nuevo espacio, entendido como cimiento de la construcción de una comunidad y una historia, observemos algunos hechos significativos en la población joven de nuestra área de estudio, para ello relataremos una situación reciente al explicar la encuesta a niños de escuelas primarias de la colonia Pedregal de Santo Domingo.<sup>3</sup>

En primer término la reacción temerosa de algunos niños para interactuar con el encuestador y para responder las preguntas en el papel que se proporcionó, temor a que, al contestar, el compañero de banca leyera las respuestas y temor a la burla, actitud que sí se dió entre los niños. Menosprecio de parte de los profesores hacia quienes no sabían ni el español y por tal motivo eran rechazados (aseveraciones de los maestros y actitudes observadas nos permiten incluirlo). En segundo, información parcial o modificada; con este comportamiento general se propició que aproximadamente la mitad de los niños que anotaron proceder del estado de Oaxaca dieran una dirección falsa. Ante esto podemos suponer que el inmigrante, aun el joven nacido en la ciudad de México pero de primera generación de residente, presente desconfianza o temor de expresar su situación. Se podría cuestionar si los niños al negar su domicilio niegan su origen. Si al hablar en las primeras páginas que ser mixteco significa ser comunero y vecino, ¿en qué se sostiene la experiencia de comunidad y cómo reconocerse en ella ante estas nuevas confrontaciones?

Junto a la negación del domicilio aparece la inseguridad en la que viven, ya que la ocupación de la vivienda es por periodos

3 La interpretación estadística del cuestionario aparecerá en un futuro próximo.

prolongados de ilegalidad. Antes de poder sobrepasar el sinnúmero de contrariedades entre caciques, coyotes, administradores y arrendatarios, usan una "tierra" que no les pertenece; subarriendan un cuarto dentro de un lote donde viven varias familias más. Su espacio vital se reduce a cuatro muros de diversos materiales: piedra volcánica, cartón y unos cuantos ladrillos. Los servicios a los que aspiraban antes del cambio de residencia no existen para ellos. La seguridad de su permanencia es endeble. Este es un rasgo de la vida del migrante, cotejar continuamente "su pueblo", "su tierra", los "suyos" con lo que la esperanza de un trabajo seguro les enfrenta: ¿cómo definirse entonces?

Como último elemento por analizar respecto al uso del espacio, encontramos que al proceder de un contexto ecológico con patrón de asentamiento disperso, donde acudir a la escuela, al mercado o al templo, implica caminar algunos kilómetros<sup>4</sup> hacia donde el atrio es centro de reunión indiscriminado o la cancha escolar lugar de encuentro entre los jóvenes, los migrantes se trasladan en la ciudad a grandes distancias para realizar su trabajo, pero nada les es afín. El mercado, la iglesia y el barrio les son extraños y el uso de la calle sería su única alternativa. Pero de hecho este espacio también tiene sus leyes, el mixteco no siempre encuentra un espacio propio definido como tal. En los meses de intercambio con esta población pudimos constatar que los niños, desde pequeños hasta los doce o catorce años, no tienen lugar para jugar. Su jornada diaria transcurre en la escuela y su casa, sus salidas son para efectuar algunas compras que en la mayoría de los casos son supervisadas por la madre; si esta sale a trabajar entonces permanecen encerrados en su cuarto. Las calles de Santo Domingo están siempre en movimiento, pero de hecho con chicos de mayor edad. El paso a la banda es una posibilidad de identidad, un recurso para lograr la experiencia comunidad-territorio-individuo, que quizá, en forma inconsciente, transmiten los padres como un valor perdido, siendo estos tres elementos los derechos exigidos como reinvidicación de los grupos de jóvenes, como su derecho a existir. Esta necesidad de ser *nombrados*, tener lugar y familia que les den su ser, se enfrenta a una nueva escala valorativa: el inmi-

4 L. Méndez, E. Sheinvar, R. Elvira, *Espacio, tiempo y recreación*, CREA, 1985, mecanografiado.

nente peligro de pertenecer a una organización proscrita por la sociedad.

Al examinar el uso del espacio físico de la colonia suburbana como espacio recreativo retomamos algunos elementos de otra investigación cuya temática fue la recreación y el tiempo libre en los jóvenes del campo.<sup>5</sup> Al comparar los datos salta a la vista que tanto para la mujer joven campesina como para la adolescente suburbana el único recurso de esparcimiento permitido es el hogar. Porcentualmente, arroja una cifra mayor el número de niñas que juegan con sus hermanos y parientes en el techo familiar que los varones. Los niños tienen el recurso de la "casarita" callejera, pero aún en ellos el círculo de relaciones intragrupales es reducido; en su mayoría respondió hacerlo entre familiares. Los sábados y los domingos se nota el cambio de movimiento en la colonia, girando éste en torno a actividades productivas, es decir, pequeño comercio a la puerta de la vecindad que aparece como un entretenimiento infantil; pero que resulta un recurso para incorporar el trabajo de los vástagos a la economía familiar. El chico tendrá mayor desplazamiento al acudir al mercado semanal como cargador de paquetes, pero no como una libertad de movimiento recreativo, sino con fines lucrativos para los jefes del hogar (padres, tíos u otros parientes).

A lo largo del trabajo de campo se suscitaron varios acontecimientos que podrían calificarse de actitudes de abierto racismo. En esta ocasión, en un taller de educación para mujeres del DIF, se preguntó sobre el origen de las participantes. Cuando una de ellas respondió ser originaria de un pueblo de Oaxaca, las mujeres de su alrededor, también de procedencia rural, empezaron a mofarse, diciéndole, "ya vienen por ti para llevarte a tu pueblo". Algunos niños fueron llamados "oaxacos" en las escuelas y recibieron burlas. Los maestros hicieron críticas y menosprecios frente a las encuestadoras sobre ellos por las dificultades en el aprendizaje de los miembros de esta población. Algunas madres de familia se lamentaron de que sus hijos habían sido rechazados de las escuelas por lento aprendizaje, recalcando la indiferencia y el desprecio de algunos docentes.

Las reacciones a estas agresiones directas o indirectas son la causa de que muchas de las familias entrevistadas afirman preferir el encierro y el aislamiento. Tal comportamiento puede ser

5 L. Méndez, *et. al.*, *op. cit.*

resultado de varios intentos de aproximación con resultados dolorosos o una conducta vivida desde el principio como actitud defensiva frente a la inseguridad en tantos ámbitos de su vida cotidiana en las zonas receptoras, en este caso en la zona sur del Distrito Federal. Sus redes de comunicación por tal motivo siguen siendo la familia nuclear y los parientes consanguíneos o por compadrazgo, dentro de la comunidad. En algunos casos el rompimiento de la estructura jerárquica de la autoridad generacional, ha provocado diferencias internas muy marcadas, dando como resultado la pérdida de comunicación entre hermanos. El uso del espacio urbano pone de manifiesto cómo las áreas sociales determinan sus propias fronteras y desarrollan en su interior intercambios de solidaridad y rechazo.

*¿Cómo se comprende y emplea el concepto tiempo?*

En la cotidianidad el tiempo se reduce simplemente a la jornada diaria, al estudiarlo podemos caer en la obiedad de las rutinas: tiempo laboral, de transporte, de alimentación y descanso; pero este devenir del tiempo y su uso marcan como ejes vectoriales, junto con el espacio, el aquí y el ahora del comportamiento individual y social, que entretejen los hilos de las relaciones sociales y de producción.

Uno de los cambios más radicales propiciados por la economía capitalista ha sido el concepto de tiempo. Su uso y aprovechamiento se mide por segundos de efectividad, y en cierta medida se ve con recelo el tiempo concebido a la manera rural, donde el carácter cíclico de vida marca el ritmo de existencia de plantas e individuos haciendo un conjunto armónico o dependiente según el punto de vista con el cual sea analizado. A pesar de la introducción de la economía de mercado en las parcelas comunales, de una alteración histórica del orden de las comunidades indígenas en el país, el sincretismo en diversos ámbitos de la vida indígena contemporánea ha revitalizado algunos momentos simbólicos que favorecen la persistencia de una concepción cíclica del tiempo. Con base en esta reflexión, consideramos que la existencia de un calendario ritual, expresión adaptativa del litúrgico católico y agrícola en función de los cultivos en producción, pone de manifiesto que el mundo, "su mundo", gira en torno a los conceptos vida/muerte. Y hacemos énfasis en esto

debido al papel que juega la conmemoración del Día de Todos los Santos y Día de Difuntos entre la comunidad mixteca, independientemente de dónde se encuentre. Entendido como uno de los hilos más significativos con la tradición, es comprensible que se disponga de una suma considerable de su salario, como gasto suntuario para esta ocasión. La reproducción de este rito en las zonas receptoras amerita un trabajo específico. En este momento sólo deseamos destacar que es un hecho significativo que evoca las formas más antiguas de religiosidad. Sin embargo no representa un pensamiento primitivo, es como la propone Van der Leeuw, "una vivencia: el encuentro con el muerto... esto no quiere decir que todos los muertos sean poderosos... Pero en muchos casos se va atribuyendo poco a poco potencia a todos los muertos".<sup>6</sup>

Los muertos son los antepasados, los jefes de familia, cuyo poder sobre sus descendientes ha aumentado con su muerte, y los que en gran medida hacen referencia a la cohesión grupal. Se vive con la conciencia de que el individuo carece de valer sin los demás, en él actúa su raza, su comunidad.

Si afirmamos que su concepto de temporalidad se asocia al binomio vida/muerte, no podemos suponer que sólo los días 1 y 2 de noviembre, "como por hábito" o dicho en sus palabras, "porque así es la costumbre", reviven de los escombros culturales algún ritual. Un ritual en el que se vive y en el que se trasciende a través del don, desde la casa misma, y aquí incluyo un pensamiento de G. Bachelard: "porque la casa es nuestro rincón del mundo. Es —se ha dicho con frecuencia— nuestro primer universo. Es realmente un cosmos".<sup>7</sup> Y El cosmos es expresión de espacio y tiempo. En el orden de la relación entre comunidad mixteca y comunidad suburbana encontramos, como hecho central, la continuidad del parentesco, por una línea de comunicación tan real como el hecho del encuentro con el muerto, a la que se refiere Van der Leeuw, tan íntima como la comunicación en el centro de la vivienda, y tan abierta como la donación de las ofrendas entre los miembros de la comunidad, símbolo del poder compartido de sus muertos. "Así, el sacrificio a los muertos es, en primer lugar, un rescate; pero también tiene como finali-

6 G. Van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, FCE, 1964: 121-122.

7 G. Bachelard, *La poética del espacio*, FCE, 1983: 34.

dad la manutención de los muertos y cuando se piensa en que son benéficos, incluso aparecen como donantes".<sup>8</sup> Preparar dicho acontecimiento exige entonces una preparación continuada, constante, aunque en la actualidad sólo se exprese la víspera del acontecimiento.

Al incursionar sobre este elemento cultural, tuvimos la oportunidad de volver a impresionarnos con la fuerza de los "lazos". El silencio y la indiferencia de los parientes y paisanos se esfuma cuando quienes pueden retornar a su pueblo, traerán para el altar de los otros cuanto sea necesario. Los alimentos, los utensilios y los regalitos que se colocan en el altar ciudadano tienen su origen en la Mixteca. Y por medio del mismo sistema de apoyo llevarán por lo menos una "cerita" a sus padres o difuntos, en el altar familiar "no se vayan a poner tristes nuestros papás". El respeto y la práctica de esta creencia traen consecuencias en su cambio de residencia; las personas entrevistadas comentaron que se cuidan de dar la información, de acuerdo a sus experiencias. Las reacciones que provocan en su nuevo medio social son, primero, ser criticado por creer en estas fiestas, lo que significa ser "muy indio", expresión que conlleva todo el menosprecio social. Sin autocriticar los mecanismos propios de las culturas urbanas para "protegerse de los muertos", esto es debido a la creencia de que corresponde a un pensamiento primitivo. Segundo, ser rechazado por realizar algunos de los ritos o prácticas, como preparar comida abundante y variada durante una semana, esto es señalado como despilfarro del "pobre que no tiene, pero sí tira". Al repartir los alimentos se resienten actitudes de temor a la calidad de los platillos, o el recelo de contraer con esto compromisos de reciprocidad; por ello resulta defensivo para los demás expresar su no aceptación. Tercero, entre los inmigrantes mismos, el desconcierto, al percatarse de que, para los demás, sus muertos no forman parte integral de su contexto social, que no requieren de estas deferencias. La duda surge entonces acerca del valor de conservar esta interpretación de la existencia o la comodidad de cambiar. Actitud que se refuerza con la ignorancia de quienes proponen, a través de las instituciones mal llamadas culturales, concursos estéticos de altares de muertos, por falta de comprensión de los símbolos que encierran.

8 Van der Leeuw, *op. cit.*:126.

La jornada diaria también está teñida de una significación especial, es un proceso de apertura y cierre que marca la duración de las cosas. En términos prácticos resulta imposible repetir una jornada agrícola con sus horarios, exigencias y cadencia particular en el contexto urbano. Los horarios laborales y escolares son la primera alteración, pero en muchos hogares observamos que el ritmo para realizar las actividades domésticas, el tiempo de espectación de lo que sucede en la calle, las compras de cada día, llevan un tiempo diferente al de los otros habitantes ciudadanos, precipitados por ganar tiempo al tiempo. Esto los hace diferentes y criticables. Con bastante frecuencia los mixtecos radicados en el área metropolitana de la ciudad de México regresan y viven por periodos de diversas duraciones en el poblado de origen, donde el tiempo como concepto y expresión de una forma diaria de vivir se contraponen al aprendido en la industria y el barrio. La situación sugiere la presencia de un conflicto; valdría la pena abordarlo.

Mencionamos anteriormente algunos aspectos sobre la recreación o juego infantil en relación con el uso del espacio. Ahora lo abordaremos como un concepto temporal, uso del tiempo libre. En el estudio citado, *Espacio, recreación y tiempo libre*, se comprobó que en la mentalidad de esta población —la campesina— se identifica el tiempo libre con la acepción enjuiciadora del ocio o pérdida de tiempo, inutilidad. En otros momentos se identificó con el recreo escolar, pero escasamente como un espacio individual. Al retomar este aspecto de la vida en las zonas suburbanas cotejamos una realidad semejante, los jóvenes y los adultos, en esta ocasión no tienen una percepción clara de este tiempo, independientemente de la dificultad para definirlo, a lo largo del día cuentan con él sin percatarse de ello y lo usan sin cuestionarlo.

Como herederos de una cultura agrícola, los periodos de producción y sus procesos de trabajo son el eje de una organización social y ritual de la comunidad, ligado sincréticamente al calendario festivo, en torno al cual gira en gran medida la distracción y la interacción grupal. En este sentido, pudimos comparar que en el campo como en la urbe, de una celebración a otra, es decir, de la apertura y cierre de una conmemoración, a la siguiente, transcurre el tiempo preparándola. Esta actitud de preparar favorece la cohesión social y la integración de la población ahora dispersa, según las fuentes de trabajo. La

mayordomía sigue siendo la posibilidad concreta para que, quienes se mantienen en el pueblo refuercen su condición de decisión y autoridad local y para que quienes se encuentran fuera, a partir del compromiso moral y económico que representa ser mayordomo, se mantengan ligados a los familiares y paisanos.

Algunos entrevistados no dejan de reconocer que la decisión de abandonar el pueblo fue motivada por la incapacidad de sufragar los gastos, pero rara vez se abstienen por completo de cumplir con este compromiso. Es frecuente que una vez instalados y con algunos ahorros destinados a ello, reanudan su compromiso, presionados por el mismo peso moral de reproducir algo que no se desprende pero que se espera suceda:

*Las fiestas se acomodan en un ciclo festivo. Esto no es algo de segunda importancia, porque en su esencia está el que se continúen, que sigan adelante. Representan el punto crítico, pero no sólo el punto, sino también la perpetración que pasa por encima del punto difícil. Por ende, las fiestas no son meras satisfacciones. Los pueblos primitivos, por el contrario, las conciben como deber y trabajo útil. Porque sin ellas se detendría la potencia de la vida.*

De esta manera el tiempo libre se emplea como tiempo social. Igualmente, vemos que se repite el patrón cultural en las zonas receptoras. De carácter semejante resultan las agrupaciones de residentes. Cada ranchería o pueblo tendrá una asociación jerárquicamente constituida; su razón de ser es mantener vivo al pueblo, colaborar, mediante cuotas y gestiones, en la satisfacción de necesidades prioritarias, como diversas obras de infraestructura material, o suntuarias, como fiestas, adornos, competencias deportivas. En muchos casos, a través de ellas, se realizan reuniones y sorteos para juntar fondos e, independientemente de lo económico, su objetivo es reforzar los lazos al interior del grupo y propiciar que en los vínculos matrimoniales aún prevalezca la endogamia. Es significativo entonces que el tiempo libre se convierta nuevamente en tiempo social.

Como en la mayoría de los ámbitos, la diferencia por género es significativa. Los hombres son quienes se reúnen en asociaciones, quienes representan a la comunidad y toman deci-

siones. Las mujeres rara vez acuden a las juntas de residentes. Son los varones jóvenes quienes por medio de las ligas de basquetbol y sus entrenamientos comparten sus ratos de ocio con los paisanos, con los cuales también beben y charlan en otro espacio ajeno al hogar; por estas vías se convierten en el enlace entre la comunidad y los residentes. Las mujeres y sus hijos permanecen en la vivienda. Las niñas practican algún deporte sólo en el medio escolar. El tiempo libre en la jornada diaria, en el interior de la vida familiar, se emplea en ver la televisión. Partiendo de que viven en la estrechez económica y de espacio físico, la única alternativa de recreo es la televisión. Y al interior de su casa, algunas familias viven para la fiesta, en el sentido de su contexto e implicaciones. Cuando terminan los quehaceres domésticos, ocupan el tiempo libre haciendo pequeños adornos, flores de papel u otros preparativos. En la cotidianidad el tiempo libre es una amalgama de lo inmediato; consumir el tiempo frente al televisor y lo cíclico, preparar y prepararse para las fiestas.

Una dinámica de comportamiento semejante permite suponer la existencia de crisis o confrontamientos en quienes la viven. Las experiencias más simples de la vida diaria exigen la adaptación no sólo mecánica del cambio de una actividad a otra, sino también a escalas valorativas que los sitúan dentro de las relaciones sociales en condiciones de inferioridad, pero por ese precio, de superioridad frente a una población pauperizada. Al hablar de una herencia de libertad y dignidad o miseria y lejanía, se puede pensar que en los mixtecos existiera una posibilidad de elección entre revitalizar o abandonar ese pasado. Sabemos que "siempre hay coexistencia de memoria y olvido, siempre hay memoria y siempre hay olvido".<sup>10</sup> La cuestión es en qué sentido se hace la subordinación, para salvar el pasado o en vistas a un futuro que inquieta; en esta encrucijada ¿cuál es su propia expresión cultural?

En estas condiciones se entremezclan diversas manifestaciones culturales, propias o ajenas, de tal forma, que por momentos los rasgos distintivos son tan claros que se podría asegurar que el grupo crea y recrea las condiciones necesarias para conservar su propia identidad, y en este caso, su personalidad indígena. Pero al mismo tiempo, ante las muestras de rechazo, debe ocultar

10 P. Bertrand, *El olvido. Revolución o muerte de la historia*, Ed. Siglo XXI:75.

(u olvidar) esta identidad, para que al incorporarse a la población en general, se borren sus propios signos culturales, esto es, olvidar en función de un futuro pensando por la totalidad.

Lucha incansable e inconsciente que va desgastando las fuerzas de algunos, o impulsando a otros a reivindicaciones legítimas. Exigencia de respeto a su propio ser social y cultural.