

ESTUDIOS DE CULTURA OTOPAME



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas
México 2002

Primera edición: 2002
© 2002, 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

COMUNIDAD Y COSMOVISIÓN ENTRE LOS MAZAHUAS RADICADOS EN LA CIUDAD DE MÉXICO

CRISTINA OEHMICHEN

Introducción

La Ciudad de México ha sido uno de los principales polos de atracción de los mazahuas que emigran desde sus tradicionales lugares de origen en búsqueda de empleo, servicios y en general, de mejores condiciones de vida. A causa de la migración, sus comunidades se han extendido más allá de los límites territoriales a los que habían estado confinadas. Hoy, las comunidades mazahuas son comunidades extraterritoriales, en el sentido de que se han extendido en el espacio geográfico, han traspasado las fronteras regionales y nacionales, y se han re-territorializado en una multiplicidad de lugares urbanos tanto de México como de Estados Unidos. Así pues, además de la región tradicional de origen ubicada al norte del Estado de México y en el municipio de Zitácuaro, Michoacán, localizado al poniente de Toluca, los mazahuas también se encuentran en la zona metropolitana de la Ciudad de México, San Luis Potosí, Tijuana, Ciudad Juárez, Los Ángeles y Nueva York, entre otros lugares de destino donde cuentan con asentamientos permanentes.

En este artículo presento diversos fragmentos narrativos que forman parte de la cosmovisión de los mazahuas radicados en la Ciudad de México. Dichos fragmentos constituyen elementos simbólicos que les permiten reproducir y actualizar su sentido de pertenencia étnica aun en los lugares de destino. Dichos elementos están presentes en la tradición oral y se articulan con sus creencias, mitos y prácticas rituales. Las narrativas son transmitidas de padres a hijos, de abuelos a nietos y tienen por característica común la de remitir a un origen y a ancestros comunes. Las narrativas, además, permiten a los migrantes y a sus descendientes contar con una memoria viva del territorio de origen, debido a que allí están sepultados sus antepasados, se encuentran sus sitios sagrados, las entidades numinosas y los geosímbolos. Todo ello se integra como un referente de identidad social que los migrantes y sus descendientes valoran y contrastan con el lugar de destino.

El trabajo etnográfico lo llevé a cabo en las calles de la capital, así como en los vecindarios étnicos de los mazahuas originarios de San Antonio Pueblo Nuevo del municipio de San Felipe del Progreso, Estado de México y de Crescencio Morales, municipio de Zitácuaro, Michoacán. Entre abril de 1997 y agosto de 2000 entrevisté a inmigrantes de primera, segunda y tercera generación, es decir, a quienes nacieron en el pueblo y a quienes nacieron en la Ciudad de México. Unos y otros mantienen un contacto permanente con el lugar de origen a través de la herencia (y, en algunos casos, la compra) de casas y tierras de cultivo, así como de la participación en fiestas y ceremonias del ciclo vital, principalmente de bautizo, casamiento y defunción, y de las fiestas en honor a los santos patronos de la comunidad y día de muertos.

En la capital mexicana los mazahuas de ambas comunidades realizan actividades similares y comparten espacios –sociales, físicos, económicos– comunes, por lo que ésta constituye un lugar de reencuentro.

Alrededor de 600 familias de la comunidad de San Antonio Pueblo Nuevo radican en la capital del país. Sus hogares se encuentran en las viejas y derruidas vecindades del Centro Histórico así como en las periferias del noroeste y del oriente de la zona metropolitana. A pesar de su dispersión, los mazahuas de esta comunidad mantienen una comunicación fluida entre sí y con quienes permanecen en el lugar de origen, así como con quienes se encuentran allende las fronteras nacionales. Los hombres de esta comunidad se dedican al aseo de calzado, o bien, laboran como vigilantes, limpiaparabrisas y acomodadores de coches. Algunos también producen artesanías y los jóvenes laboran como microbuseros y taxistas o buscan capacitarse como técnicos en computación. En tanto, las mujeres se ocupan principalmente en el comercio de frutas y artículos industrializados en las calles y avenidas y, por ello, también se enfrentan a los continuos desalojos policiacos de la vía pública, a la extorsión de dirigentes de ambulantes e inspectores y a la hostilidad de otros comerciantes callejeros, transeúntes y vecinos con quienes compiten por el espacio urbano.

Entre los mazahuas de Crescencio Morales y Francisco Serrato, Michoacán, hay quienes se alojan en las bodegas de La Merced y de la Central de Abasto ubicada en Iztapalapa, pues allí tienen sus lugares de trabajo. La mayoría han adquirido terrenos en diferentes zonas de la Delegación Iztapalapa y Ciudad Nezahualcóyotl, y construido sus viviendas con material de mampostería. Los varones laboran como albañiles, azulejeros, plomeros y otros oficios relacionados con la industria de la construcción. Las mujeres laboran como trabajadoras del hogar y una minoría ha contri-

buido a engrosar las filas del comercio ambulante de la ciudad. En contados casos, las mujeres también elaboran y venden textiles bordados y sarapes que traen del pueblo. Algunos jóvenes cuentan con estudios universitarios y laboran como profesionistas: otros son taxistas y obreros. Esta comunidad cuenta con alrededor de 200 familias radicadas en la Ciudad de México: otros se localizan en Tijuana y en Nueva York.

Los mazahuas de ambas comunidades han conformado vecindarios étnicos en la ciudad, lo que sucede cuando varios grupos domésticos adquieren un terreno de manera conjunta. En otros casos, viven dispersos en diversas colonias pero su separación espacial no implica la interrupción del flujo comunicativo ni del intercambio de bienes y servicios a través de las redes que construyen en la capital. Los grupos domésticos están conformados por familias nucleares y extensas. Esto último sucede cuando los jóvenes varones se unen en conyugalidad y llevan a sus mujeres e hijos a vivir a la casa paterna. De esta forma, la endogamia es un principio que estructura las uniones conyugales y propicia la reproducción de la comunidad étnica de manera extra-territorial y de forma transgeneracional.

Los mazahuas iniciaron su llegada a la Ciudad de México alrededor de los años cuarenta. Ingresaron por la principal puerta de acceso que unía al campo con la ciudad: La Merced y su área de influencia (Valencia, 1965). Hoy los hijos y los nietos de aquellos migrantes conforman un grupo que se afilia a la colectividad étnica y acude con frecuencia al lugar de origen de sus padres y abuelos. Esto nos permite dudar del argumento que subyace en numerosas investigaciones que consideran, al menos de manera implícita, que a partir de la segunda generación los migrantes indígenas son asimilados, en todos los casos, por la corriente predominante del mestizaje.

La migración como fase liminal del cambio sociocultural

Clifford Geertz (1987) formula una teoría del cambio cultural de una manera abierta y sin determinismos. Ve el cambio social como la interrelación entre cambio institucional y reconstitución cultural a partir de la coexistencia e interacción entre la tradición y la modernidad. Recalca la convergencia entre el esencialismo –relacionado con el inherente curso de la tradición y símbolos indígenas– y el epocalismo –el trabajo ideológico, tecnológico, económico y otras influencias de la modernización–. A partir de la interrelación entre el esencialismo y el epocalismo, es decir,

entre la tradición y modernidad, el cambio sociocultural es impredecible e incierto. Para fundamentar su propuesta analiza los *kampongs* javaneses –los arrabales donde viven los campesinos llegados a la ciudad, o los hijos y nietos de campesinos– y observa que los migrantes están lejos de cumplir con los pronósticos del modelo evolutivo propuesto por Redfield sobre el *continuum* folk-urbano:

Lo que está ocurriendo en los *kampongs* no es tanto la destrucción de estilos tradicionales de vida como la construcción de un nuevo estilo; el agudo conflicto social característico de estos arrabales de clase baja indica no simplemente una pérdida de consenso cultural sino más bien una búsqueda, todavía no del todo lograda, de nuevos, más generales y más flexibles valores y creencias (Geertz 1987: 137).

De manera similar, Víctor Turner (1982) plantea una visión no determinista y considera que el cambio sólo puede conceptualizarse a partir de un determinado umbral, es decir, de una “situación liminal”. De acuerdo con ello, plantea que la liminalidad está asociada a los periodos de crisis, de desorden y a los procesos de desintegración que emergen en periodos de cambio radical.

Así pues, la migración puede considerarse como un drama social cuya estructura es similar a la de los ritos de paso, ya que involucran la reinterpretación del pasado con miras hacia un “futuro orientado” que provee a los grupos de opciones tanto regenerativas como destructivas. A partir de esta analogía, es posible concebir a las migraciones como un proceso que involucra las tres fases de los rituales: la preliminar, la liminal y la posliminal.

Una vez que un grupo ha iniciado la migración, lleva a cabo procesos adaptativos al nuevo entorno. En esta fase, el grupo puede romper sus ligas con el lugar de origen o, por el contrario, mantener su relación con quienes permanecen en el mismo. Por tanto, el cambio sociocultural que experimenta un grupo o colectividad puede variar entre la resignificación de sus paradigmas tradicionales y su olvido; y, entre su reagrupación y su desmembramiento. Los migrantes reinterpretan su pasado en el nuevo contexto y reorientan su futuro. En este proceso pueden reagruparse y resignificar sus paradigmas tradicionales, o bien, buscar su asimilación a la sociedad de acogida, desarticular su agrupación y asumir paradigmas ajenos (Giménez 1994).

La reagrupación involucra el esfuerzo de agentes sociales que presionan hacia la transformación adaptativa del grupo formulando, aplicando y regularizando un nuevo colectivo consciente de su etnicidad basado en para-

digmas tradicionales,¹ es decir, en modelos culturales propios. El desmembramiento, por el contrario, involucra la acción de agentes en la disolución y destrucción de las identidades y paradigmas tradicionales, y/o su reemplazo por paradigmas ajenos, y/o su fragmentación causada por presiones y conflictos (Shinar 1994: 95).

Los migrantes pueden fortalecer sus fronteras étnicas en los lugares de destino o, por el contrario, comportar la disolución de las mismas. En este proceso los actores involucrados seleccionan aquellos elementos que habrán de retener de su propia tradición y aquellos que habrán de modificar. En este sentido, lejos de propiciar la disolución de sus identidades étnicas y prácticas tradicionales los migrantes pueden acentuar su importancia como instrumentos de cohesión comunitaria, de distintividad étnica y de resistencia a las presiones disolventes de la sociedad dominante. Con ello, participan de la construcción de su comunidad más allá de los límites de su lugar de origen y del territorio ancestral. De ahí la importancia renovada que adquieren los paradigmas tradicionales y la reformulación de la cosmovisión en los nuevos contextos.

La cosmovisión y los paradigmas tradicionales

Una de las primeras cuestiones que con relativa frecuencia saltan a la vista, es la sorprendente escasez de estudios etnohistóricos y las referencias sobre la cosmovisión de los mazahuas, lo que contrasta con la relativa abundancia de estudios a partir de su migración rural-urbana. Las referencias etnohistóricas siguen siendo insuficientes, no obstante las aportaciones de Yhmoff (1979), Ruiz de Chávez (1979) y Gómez Montero (1979). Solamente existen tres estudios etnográficos acerca de las comunidades mazahuas: el de Cortés Ruiz (1970), el de Iwanska (1972) y el de Chávez (2001). El único artículo referido propiamente a la cosmovisión mazahua es “El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas” de Jacques Galinier (1990a). En este trabajo, el autor ubica la centralidad de la cosmovisión mazahua en la idea del sacrificio, la cual, según afirma, se expresa en el idioma de los sexos (el hombre se convierte en víctima de la mujer), en el idioma de los astros (el sol sacrificado a la

¹ Dov Shinar (1996) define a los paradigmas tradicionales como aquellos elementos simbólicos que se interpretan como tradicionales. Entre ellos se encuentran las referencias a un origen común, real o inventado, así como a ciertos elementos culturales que permiten a las colectividades culturales distinguirse de otras, tales como la lengua, la religión, el atuendo, el apego a los antepasados, a los mitos entre otras cosas.

pareja tierra/luna), o en el idioma de las especies animales (cazadas/depredadoras).

A partir de una primera lectura de “El depredador celeste...” me pareció un texto extraído de conversaciones con algunos ancianos que poco o nada tenían que ver con los mazahuas de la ciudad. Por lo general, las conversaciones con los migrantes giraban en torno a sus problemas cotidianos en la capital. Sin embargo, poco a poco iban revelando algunos fragmentos narrativos que forman parte de sus mitos, mezclados con las conversaciones ordinarias que aparentemente no tenían relevancia. Fue entonces cuando comenzó a cobrar importancia para mí este artículo, pues me permitió interpretar una serie de sucesos que forman parte de la narrativa más profunda de este pueblo.

a) La muerte y los vínculos con los antepasados

Galinier se refiere a la dificultad que el investigador tiene para conocer la cosmovisión mazahua, toda vez que el simbolismo del sacrificio opera sobre un registro oculto. Este corresponde, según el autor, al universo del “diablo”, quien rige a la vez la pulsión de la vida y la muerte. Se trata de un registro oculto porque está asociado con la vida nocturna más que con la diurna. “Si las claves del sistema cosmológico mazahua aparecen tan secretas es porque ellos sitúan al demonio en su justo lugar, y nos muestran cómo pensar el universo a través del idioma de los sexos” (Galinier 1990a: 266).

La afirmación anterior me dio una clave para entender un conjunto de narraciones que se presentaron durante el trabajo de campo de manera dispersa y fragmentaria. Galinier señala que

[...] dentro del registro de los rituales, solamente para la fiesta del Día de Muertos podemos emplear el término de sacrificio, si nos atenemos a la definición técnica que lo disocia de la simple ofrenda, especialmente cuando la carne de guajolote es ofrecida a los ancestros para que la coman simbólicamente, antes de que sea realmente consumida por todos los comensales (Galinier *ibidem*: 254).

La ceremonia del Día de Muertos de los mazahuas no parece diferir mucho de las que practican pueblos de otras culturas de origen mesoamericano: consiste en colocar ofrendas en las tumbas en donde se encuentran sepultados los difuntos, para que éstos tomen la “sustancia” de los alimentos que los vivos les ofrendan.

Sin embargo, considero que entre los mazahuas no es el ritual en sí mismo lo que explica el vínculo con los muertos, sino toda la construc-

ción simbólica que existe en torno a la muerte. Al igual que otras culturas con antecedentes mesoamericanos, los mazahuas realizan ofrendas a sus muertos y la ceremonia de esos días parece ser tan importante como la fiesta del Santo Patrón, debido a la cantidad de emigrantes que regresan ese día a sus pueblos y el monto de recursos económicos que gastan con ese propósito. Al menos, en Pueblo Nuevo y Crescencio Morales los migrantes hacen enormes gastos para celebrar el Día de Muertos en sus comunidades, así como para sepultar a sus parientes cuando fallecen en algún lugar lejano.

Es común enterrar a los difuntos en su lugar de origen, donde acuden los parientes y conocidos. Al término del novenario en Pueblo Nuevo se acostumbra celebrar el levantamiento de la cruz. En Crescencio Morales esta ceremonia se realiza 30 días después de la defunción y se repite en dos ocasiones en los siguientes dos años. A dicha ceremonia se lleva la cal con la que días antes se formó la cruz en el lugar donde fue velado el difunto. La cal se deposita en una pequeña caja negra, junto con flores rociadas con agua bendita y llevada a la iglesia del pueblo. Allí se tañen las campanas en señal de duelo y el pueblo se congrega para recibir a los dolientes. En el panteón, la pequeña caja negra de cartón (que representa un pequeño ataúd) es enterrada en la misma fosa donde descansa el difunto. Es una representación del duelo, una repetición del entierro acompañada de oraciones, copal, incienso y plegarias que son expresadas hacia los cuatro puntos cardinales.

b) La experiencia onírica

Para los mazahuas, la muerte significa pasar a otro plano de la existencia que no implica la pérdida irreparable de la vida, ni que los muertos abandonen definitivamente a los vivos. Los mazahuas confieren a sus sueños una importancia vital, toda vez que por medio de ellos sus muertos se comunican con los vivos.

Los mazahuas no cuentan con especialistas para interpretar los sueños, ya que son la persona que sueña y sus familiares quienes los interpretan. No obstante, hay que reconocer que existen personas mayores que saben hacer mejores interpretaciones, entre ellos, los llamados curanderos. A través de los sueños, los muertos se comunican con los vivos y muchas veces son portadores de malas noticias. Una persona puede saber que pronto va a morir porque los muertos regresan en sus sueños para comunicárselo. Así sucedió con don Aurelio Matías, migrante originario de Crescencio

Morales, quien a sus 75 años de edad soñó que su padre, sus tíos y hermanos le ofrecían cerveza y un vaso de pulque. Al día siguiente comentó su sueño con su esposa e hijos y les hizo saber que pronto iba a morir, pues sus muertos se lo habían hecho saber. La nuera de don Aurelio cuenta que por esos días soñó que en su pueblo había una guerra. En el sueño, su esposo corrió a esconderse en una zanja del desagüe y ella huyó en un camión llevándose a su hijo. Allí se encontró con dos hombres que pretendían arrebatarle a la criatura. Al despertar, comentó el sueño con su suegra, y ésta le dijo que pronto tendría noticias de una muerte.

A los pocos días don Aurelio salió como todos los días a comprar y vender periódico viejo por las transitadas calles de la Ciudad de México, pues así se ganaba su sustento. De regreso a su casa un microbús lo atropelló y le quitó la vida.

Después de este acontecimiento, la madre de la nuera asegura haber sentido a la muerte rondando por la misma avenida donde ocurrió el accidente. La sintió muy cerca, tanto que creyó que le alzó el vestido y le dio un empujón que la arrojó hacia la avenida. Esta no era la primera vez en que doña Agustina sentía la presencia de la muerte: la primera ocasión se le presentó en la Basílica de Guadalupe. Ella considera que eso le ocurrió debido a una brujería que le hicieron sus cuñadas.

Para las personas de San Antonio Pueblo Nuevo, la importancia de los sueños es un hecho cotidiano que los vincula con sus muertos. A doña Juana Mondragón se le ha manifestado su difunto marido en varias ocasiones. La primera vez que se le presentó fue en un hospital donde se internó de emergencia por trastornos en la vesícula biliar. Allí, su difunto marido se le presentó en un sueño, se paró a su lado y le dijo que se sentía muy sólo y necesitaba de su compañía. Por eso, le dijo, había venido para llevársela. Doña Juana estaba muy grave cuando esto sucedió, pero le rogó a su esposo que no se la llevara:

Yo le dije a él, mira, mejor búscate a otra mujer, busca una más joven, ándale, allá te la vas a pasar bien [...] Y le digo, mira, si me voy contigo quién va a cuidar a los niños, pobrecitos, ellos están todavía muy chiquitos y no hay quien vea por ellos. Entonces yo lo convencí a él, y él estuvo de acuerdo conmigo y ya después me empecé a recuperar.

Los espíritus de los difuntos tienen el don de la ubicuidad. Pueden viajar a gran distancia y seguir a sus parientes hacia cualquier lugar. Es común que se aparezcan en los sueños y eso provoca el temor de la gente, por lo que no les gusta platicar de ello. Aunque los muertos se manifiestan

en los sueños, actividad generalmente nocturna, también llegan a aparecerse en la vigilia: “mi marido era rete canijo. Si ya de difunto hasta se quería llevarse a mi hija” comentó la señora Cristina Remigio, migrante de segunda generación de Pueblo Nuevo. Según su narración, al poco tiempo de haber enviudado, su hija comenzó a toser y a vomitar sangre. Hubo necesidad de internarla en un hospital en la zona de Huipulco, donde permaneció dos meses. La muchacha comenzó a enfermarse desde el fatídico día en que frente a la acera donde vendía dulces se le apareció su difunto padre. La muchacha no se curaba y continuaba vomitando y tosiendo sangre, por lo que su madre decidió ponerle una veladora a su marido y le rogó que no se llevara a su hija. La plegaria al difunto tuvo efecto, pues después la muchacha comenzó a sanar. Es interesante observar que las plegarias no se elevaron hacia algún santo milagroso. La madre de la enferma hizo un intercambio ofreciendo sus plegarias al difunto marido para obtener la curación de su hija.

Los muertos no sólo anuncian la muerte o acarrear desgracias, sino que a veces también ayudan, dan consejos, se anticipan a los acontecimientos y se aparecen en los sueños de los vivos para prevenirlos y aconsejarlos. Doña Guillermina Desiderio, de Pueblo Nuevo, cuenta que su difunto marido le salvó la vida a uno de sus hijos. Él trabajaba como transportista y hacía largos recorridos. Una noche, cuando manejaba un camión procedente de Torreón con rumbo a la Ciudad de México, se quedó dormido en el volante. Entonces, escuchó un grito que decía: “¡Despiértate pendejo, te vas a matar!”. Era la voz de su padre, quien lo acompañaba en el camino.

Otro testimonio es brindado por Lorena Cruz, una joven madre de dos hijos quien vivió en Pueblo Nuevo hasta que contrajo nupcias con un migrante mazahua de segunda generación radicado en la Ciudad de México. Ella recuerda haber soñado a su madre tres días antes de que llegara un grupo de golpeadores para desalojar a los mazahuas de una vecindad ubicada en las calles de Pensador Mexicano, en la colonia Guerrero de la Ciudad de México. Ella nos comenta:

Antes de que eso pasara soñé a mi mamá. Ella se murió cuando yo tenía 7 años porque no tuvimos para comprarle la medicina. No sabes cuánto me duele que mi mamá haya muerto porque no teníamos dinero. Ella ahora podía estar viva aquí con nosotros... Bueno, tres días antes de que llegara el Capitán con los vándalos que venían para sacarnos, ya sabes, todos ellos con cara de malditos, todos tasajeados de la cara, mi mamá me dijo ‘tienes que cuidar mucho al niño, no lo dejes que juegue en el patio’. Decía ella que no lo dejara jugar al niño en la explanada del [Teatro] *Blanquita*, que lo

subiera al cuarto, que no lo dejara bajar. La soñé muy clarito, así como era ella antes de morir. Mi mamá tenía razón. Cuando llegaron los vándalos mi niño estaba abajo y lo vi de lejos. Corrí para salvarlo pero no lo encontré [...] Yo no sé qué fue, pero a la hora de la bronca mi hijo estaba allá arriba, en la casa.

Lorena tiene dudas sobre la manera en que se salvó el niño de la trifulca. Piensa que éste, a sus tres años de edad, no pudo subirse sólo a su cuarto, sino que alguien debió llevarlo. Cuando preguntó entre los vecinos por la persona que había subido al niño, nadie le dio respuesta. Piensa que tal vez su difunta madre le ayudó.

Como se observa, los muertos tienen un comportamiento divino, lo que los asemeja a los santos. Dicha apreciación se ve favorecida cuando observamos que en los oratorios familiares o *Nitzimi*, y en las capillas comunitarias, las figuras de los santos representan simbólicamente a los ancestros.²

Es por ello que, al parecer, los muertos no se van definitivamente, sino que pasan a otro plano de la vida y adquieren una nueva cualidad de existencia. En el mismo artículo, Galinier señala que entre los mazahuas, la idea del sacrificio “no significa verdaderamente la pérdida del objeto” sino sufre una metamorfosis que lo convierte en algo diferente de lo que era. Buena parte de la cosmovisión mazahua se ubica en la capacidad compartida de interpretar los símbolos que se presentan en sus sueños.

La importancia que tienen los sueños para los mazahuas se encuentra en el núcleo duro de su cultura, pues aun fuera del territorio ancestral, y en contextos sociales muy distintos, logran mantener un complejo proceso interpretativo de esta actividad.

Los sueños pueden funcionar como representaciones sociales paralelas a los mitos o al ritual, pues si bien “[...] los sueños se han descrito como experiencias privadas y muy flexibles, y los mitos son públicos y con formas lingüísticas más bien fijas, en muchas sociedades los sueños y los mitos se consideran estrechamente emparentados” (Tedlock 1995: 49).

Los elementos que se sueñan y la manera en que se estructuran (la mujer que corre a esconderse en la zanja del desagüe, y que vincula guerra, pérdida del hijo y agua sucia) y las entidades que en él se manifiestan (los difuntos que anuncian a los vivos su próximo paso a otro plano de la existencia)

² A partir de estos y otros elementos etnográficos, Efraín Cortés plantea la equivalencia entre los muertos y los santos. De acuerdo con esta hipótesis, en una jerarquía de antepasados los muertos deificados de los linajes estarían representados en las imágenes de la capilla-oratorio, mientras que los santos del templo comunal representarían a los ancestros de la comunidad (Efraín Cortés, comunicación personal).

tienen significados que encierran por sí mismos una línea argumentativa que se expresa a la hora de interpretar los sueños.

En el caso de los mazahuas, dicha interpretación se vincula implícitamente al reconocimiento de diversos planos de la existencia en que los vivos y los muertos se comunican. Pero estos planos suelen traslaparse, como es el caso de la muchacha que dijo haber visto –no soñado– a su difunto padre.

Un relato obtenido por un grupo de investigadores en San Antonio Pueblo Nuevo muestra que el sueño tiene una importancia tan grande como la vigilia y a veces ambos llegan a ser expresiones de un mismo plano de realidad:

Pues aquí, en su pobre casa, somos recientes de luto por la muerte de mi padre [...] Él murió sanamente, sin enfermedad[...] Ya desde hacía varios días venía diciendo que se iba a morir sin sufrir. El día antes de su fallecimiento les dijo a mis hermanos: Ustedes creen, a qué mis amigos, los tres vinieron a caballo, venían vestidos de blanco y entraron a la iglesia. *Yo los fui a buscar pero no los encontré ya, creo que me jugaron una broma.* Ese mismo día, en la tarde, se cayó y se pegó fuerte. En el camino al doctor se murió. Esos hombres que dijo haber visto mi padre no era sino el mismo Dios que vino por él[...]" (Miranda *et al.* 1993, curs. mías).

Como se observa, entre los mazahuas los sueños constituyen la vía interpretativa para conocer los deseos de los santos, lo cual les permite normar el ritual que habrá de realizarse.

Tedlock (1995) observa que entre las culturas amerindias no hay una homogeneidad en cuanto a la importancia atribuida a los sueños. Para algunos, los sueños tienen una importancia insignificante. Para otros grupos, como entre los rarámuris o los mayas tzeltales, los etnógrafos han observado en numerosas ocasiones que la gente describe experiencias personales verdaderamente increíbles, pero no dicen que los acontecimientos han tenido lugar en sueños hasta que se les pregunta (Tedlock 1995: 138-139). Este es el caso del sueño antes narrado en la comunidad mazahua, pues el que sueña va a la iglesia a buscar a sus amigos.

La interpretación de los sueños era una práctica común entre los mesoamericanos, a tal punto que en la víspera de la invasión europea los sacerdotes interpretaron los sueños de la llegada de los españoles con el regreso de Quetzalcóatl. A esta confusión se atribuye el buen recibimiento ofrecido a los españoles por los mexicas. Durante la Colonia, a los indios se les preguntaba en los confesionarios sobre lo que soñaban y se denunciaban los sueños “idolátricos” para destruir las prácticas de interpreta-

ción. Desde Sahagún se observaba que entre los nahuas los sacerdotes interpretaban los sueños, actividad que era vista por los misioneros como una obra del demonio. Al parecer, entre los mazahuas como entre los otomíes no existían especialistas encargados de interpretar los sueños. La interpretación no estaba centralizada sino que se trataba de un conocimiento socialmente compartido. Tal vez esta sea una de las razones por las cuales los esfuerzos católicos por erradicar las prácticas “idolátricas” no hayan sido tan efectivas entre estos grupos, ya que hasta la fecha la importancia de los sueños y su interpretación sigue siendo una práctica muy extendida.

Los sueños y la relación con los muertos remiten a los migrantes mazahuas una y otra vez al territorio ancestral, donde se encuentran sepultados sus antepasados.

c) Los tesoros enterrados y riquezas mal habida

Existen otros elementos que nos hablan de la cosmovisión mazahua que es conveniente referir. Según Galinier, lo nocturno se asocia con la luna y con el inframundo. La mayor parte de las narrativas de los migrantes mazahuas (tanto de primera como segunda y tercera generación) tienen esa característica nocturna. Varias narraciones se refieren a los tesoros enterrados. Se trata de monedas de oro mineral que ha sido considerado como el excremento del “diablo”. No obstante, en el caso de las narraciones de los mazahuas que he recogido, el oro no se asocia intrínseca o necesariamente con el “diablo”, sino que reviste cierta ambigüedad. Las narraciones nos hablan de monedas de oro enterradas o en posesión de algún pariente (siempre en el pasado). Comentan que cuando se sabe de algún tesoro enterrado, se le pone una ofrenda. En este caso, el oro se encuentra asociado al inframundo, que es el lugar en donde habita “el mal”. La ofrenda tiene el propósito de otorgar un *Don* (en términos de Mauss), para intercambiarlo por el tesoro. Es decir, no se toma nada que provenga del inframundo sin que se dé nada a cambio. Se trata, desde luego, de un intercambio simbólico que de no realizarse, la situación se podría revertir de manera fatal contra las personas que hacen uso del tesoro.

En otros casos, las narraciones se refieren a monedas que fueron (en el pasado) propiedad de algún pariente cercano. Doña Agustina Ramírez afirma tuvo entre sus manos muchas monedas de oro propiedad de un tío suyo cuando ella era muy joven. Después de describir el tamaño y peso de las monedas, afirmó que nunca se quedó con ninguna. El tesoro estaba

guardado adentro de la casa, arriba de un tapanco. Ella comenta: “Yo tuve muchas monedas aquí en mis manos, así de grandes, en mis manos. Yo pude haberme quedado con muchas monedas, pero no tomé nada porque no eran más”. Hoy considera que ella y sus hijos son muy pobres porque nunca robó nada. Además, relata que un señor que no era de su pueblo robó el tesoro a su tío y nunca más se supo de él.

Narraciones similares hablan de la llegada de otros a quitarles su riqueza: esos son los “ricos”. La idea de la riqueza de unos se asocia con el despojo sufrido en carne propia. Esto puede ser interpretado como un sentimiento de pérdida de algo propio y muy valioso, que metafóricamente puede ser una representación de la relación indio/español e indio/mestizo, si tomamos en consideración que los “blancos” (término racial con el que siguen identificando a los no indios) son identificados como los “ricos”, mientras los indígenas se autodefinen como “pobres”. La pobreza aparece en las narraciones como resultado de la honradez y del trabajo. El que trabaja nunca tiene dinero. El tesoro no es en sí mismo algo malo, pero se encuentra debajo de la tierra, que es donde, en algunos parajes, suele aparecerse el “mal”. Por ello es que, según las narraciones, los tesoros son intercambiados por ofrendas.

d) Las mujeres, la tierra y las entidades femeninas

La noche y la luna se asocian con la tierra. En el trabajo agrícola el hombre labra la tierra mientras la mujer deposita las semillas de maíz y los niños las de frijol. En la representación de lo femenino, la mujer al igual que la tierra, da su fruto: “cuida la planta hasta que crece y ella misma da su fruto”. Entre los migrantes de segunda generación la identificación de las mujeres con la tierra emerge en las conversaciones y comentarios ordinarios. Así, por ejemplo, la señora Luisa de Jesús, de 47 años, migrante de segunda generación, se refirió a los problemas que tenía uno de sus hijos, quien a sus 16 años, ya tenía mujer. Se trataba de una muchacha que su hijo se llevó a vivir a la casa materna.

Yo ni me di cuenta a qué horas llegó y cuando amaneció ya nomás vi que había otro bulto. Pero ese muchacho no entiende, ai anda nomás de canijo. Allí tienes que también embarazó a otra muchacha y fueron sus hermanos a reclamar. Les dijo que se hacía cargo de la criatura, que vería por la muchacha, pero ella no quiso. Yo le digo, mira, ya cálmate, te van a pegar el Sida. Él dice que no le importa, que prefiere morir de Sida que andar así nada más. Yo me preocupo mucho por él, pero él no entiende, por eso luego me enfermo. Yo tengo que cuidarlo a él, pues es mi hijo. Como madre,

soy como la tierra que da sus frutos y debe cuidarlo para que crezcan derechos, como el maíz, alto y derecho hasta que él mismo dé su fruto.

Esta visión de la maternidad concuerda con un hecho que se repite cotidianamente. Cuando las mujeres responden a la pregunta ¿cuántos hijos tiene usted?, suelen dar el número que corresponde a los hijos solteros. En cambio, cuando se pregunta ¿cuántos hijos ha tenido, aunque ya no vivan con usted?, la respuesta invariablemente cambia para incluir a todos aquellos que se han casado y que ya no viven en la casa. Es decir, los casados son como las plantas que ya han dado sus frutos.

La tierra da su fruto, es protectora y alimentadora, pero a la vez es peligrosa porque en determinados lugares alberga a las entidades del inframundo. Georgina de Jesús, nacida en el D.F., cuenta que en una ocasión su padre contrató un camión para llevar a todos sus hermanos y sus primos a conocer algunas partes de San Antonio Pueblo Nuevo que ellos no habían visitado. Recorrieron varios lugares. Uno de ellos es un sitio “maldito” que la gente evita. Se trata de una cueva prohibida, un “túnel” que llega hasta el pueblo vecino de Palizada, pues allí habita el “diablo”. Hay una puerta grande que da a Pueblo Nuevo, ubicada atrás del panteón y sellada por una enorme roca. Le llaman el Cerro del *T?zimalo*. De acuerdo con el vocabulario mazahua-español de Muro (1975) las palabras *ts?σιμο* y *ts?inana* significan imagen de mujer. La palabra *T?zimalo* es traducida como un término muy respetuoso para referirse a una mujer anciana.

Nadie debe entrar a la cueva del *T?zimalo* porque en ella habita el maligno (el demonio) que se representa como una enorme víbora que encarna “el mal”. La gente que va a ver “el mal” debe desvestirse para entrar a la cueva, lo que nos sugiere que el demonio tiene connotaciones sexuales. En una ocasión, según relatan, dos muchachos fueron a buscarlo e hicieron que se moviera la enorme roca que cubre la boca de la cueva. Lo primero que salió fue la cabeza de una víbora “grandota” que después se convirtió en persona y metió a los muchachos a la cueva. Según la narración, todo mundo se enteró de lo que les había pasado porque encontraron sus ropas afuera de la cueva. Dicen también que en ese lugar la tierra está hueca: “...Y sí es cierto, cuando uno camina se siente que por dentro está hueco”. Ni Georgina ni su tía Catalina pensaban regresar a ese lugar, pues dijeron que les daba miedo.

En toda la región mazahua existen, además, entidades acuáticas. Se trata de *Ményehe* o *Menjejé*, una hermosa mujer que seduce y atrapa a los hombres. Doña Cristina Remigio es muy incrédula acerca de su existen-

cia, pues asegura que ella nunca la ha visto aunque sus hermanos y un hijo le aseguren que a ellos ya se les apareció: “A ellos se les ha aparecido la tal mujer. Eso es lo que dicen ellos, pero yo no lo creo porque nunca la he visto.” A *Ményehe* también se le conoce con el nombre de “La Sirena” o como “Espanto del Agua.”

El mito de *Ményehe* tiene diversas variantes. Para algunas personas, se trata de una mujer hermosa que se aparece a los hombres para seducirlos y después matarlos. El anzuelo puede ser su atractivo físico, pues les ofrece relaciones sexuales, aunque también puede atraer a los hombres ofreciéndoles riqueza. Miranda y sus colaboradores recogieron una narración en el barrio de El Cerrito, de San Antonio Pueblo Nuevo. Según esta versión, un señor

[...] llegó y lanzó sus anzuelos; su sorpresa fue mayúscula al ver con qué facilidad y en qué abundancia lograba pescar. En eso cavilaba cuando escuchó una voz de mujer que, sepulcral, le decía: -Yaa teerminaaste de peescaarr? !Porque ahiii voyyy! Al escuchar estas palabras sintió que algo se trepaba en él. Inmediatamente abandonó su bote y echó a correr desahogado y pálido por el miedo que le provocó esta situación...” (Miranda *et al.* 1993: 119).

En otras versiones, *Ményehe* sólo se aparece a los borrachos. Suele hacer sus apariciones en el río: “Mire usted” –comenta doña Margarita– “ese es el lugar en donde dicen que esa mujer se aparece como a eso de la una de la mañana”. Incredula, asegura: “Yo he pasado por allí ya muy tarde, como a esa hora y nunca la he visto ni me ha pasado nada”. Mas adelante ella asegura que encontraron a dos niños muertos “y creo que también a una señora ¿por qué cree usted que a mí nunca se me ha aparecido?”.

En Pueblo Nuevo, hay quienes identifican a *Ményehe* con el nombre de “La Sirena”. Esta última suele estar presente en las narraciones de una gran cantidad de localidades rurales de México y se le ha atribuido un origen tanto americano como europeo. En tanto analogía simbólica que asocia a la mujer con el agua “implicó la referencia a los determinantes sociales de la subordinación femenina, así como a las formulaciones mágicas y religiosas [...] que se han elaborado en diversos tiempos y sociedades pretendiendo legitimar la supuesta inferioridad de la mujer, o bien su condición de latente o manifiesta peligrosidad numinosa” (Báez-Jorge 1992: 17).

Otra variante de *Ményehe* proviene de Crescencio Morales. Se le conoce con el nombre de “La Llorona”, quien al igual que La Sirena, se aparece a los hombres en los ojos de agua, arroyos y riachuelos. También se pre-

senta cuando llueve mucho. Este ser ataca a los hombres y sobre todo a los borrachos.

El mito legendario de La Llorona también se encuentra ampliamente difundido en México. Constituye un símbolo de la feminidad negativa que se opone al modelo de feminidad maternal. Su figura representa a la mujer desechada que termina matando a su marido y a sus hijos, y está condenada a sufrir eternamente por haber violado su papel de esposa y madre.

El señor Nicasio, migrante de Crescencio Morales asegura que a él nunca se le ha aparecido La Llorona, pero sabe de su existencia porque ella mató a sus hermanos. De 11 hijos que nacieron vivos, sólo tres habían sobrevivido. A La Llorona se le atribuyeron esas muertes. Pregunté:

—¿Por qué los mató?

—Quién sabe, no sé, pero dice mi mamá que La Llorona mató a mis hermanitos.

—¿Cuáles hermanitos?

—Pues me dijo mi mamá que se murieron porque se los chupó la bruja. Nosotros éramos once hermanos y, de todos, solo vivimos tres... No sólo mata a los chiquitos, sino también a los grandes, como a mi hermanita que ya tenía más de tres años.

Al mito de La Llorona se sobrepone la creencia en las brujas. María Benítez afirma que en una ocasión ella se había quedado a cuidar el ganado junto con su cuñada, cuando en el monte vieron que una mujer se aproximaba. Salieron huyendo de casa a pedir auxilio, pues creyeron que era una bruja que se iba a chupar a los animales. Cuando algunos de sus parientes se aproximaron con un rifle para darle muerte, ya no estaba en el lugar.

Al respecto, Galinier dice que entre los otomíes se cree que las brujas: “[...] observan a los niños cuya sangre les apetece, y luego, por la noche, se acercan al fogón, se quitan las piernas y los ojos, y los depositan a un lado de éste. Se volatilizan enseguida bajo la apariencia de una bola de fuego que surca el cielo. Entran a la vivienda y chupan la sangre de sus víctimas, ya sea por la nuca o por el otro extremo de la cabeza” (Galinier 1990b: 261).

Las narraciones sobre las bolas de fuego las escuché en la región mazahua entre marzo y abril de 1988. Un maestro de la primaria de la comunidad de San Miguel la Labor, vecina de Pueblo Nuevo, aseguraba haber visto bolas de fuego en el cielo y que sus alumnos le habían platicado mucho de las brujas. Un pastor protestante que trabaja en Ixtlahuaca, en agosto de

1997 se refirió a las bolas de fuego, pero aseguró que no eran brujas, sino *ovnis*. Al decirle que no creía en esos objetos, nos invitó a mi esposo y a mí a ir un fin de semana para verlos con nuestros propios ojos. Desde luego, la versión del pastor protestante es una resignificación del mito de las brujas voladoras.

En términos de cosmovisión, las brujas son mujeres post-menopáusicas que se vuelven peligrosas porque han perdido su capacidad reproductiva, pero no su necesidad de semen. Esto hace que las brujas busquen con ansiedad chupar sangre, lo que las convierte en seres muy peligrosos.

Por tal razón, los mazahuas comentan que anteriormente las mujeres viejas eran asesinadas a pedradas o con pistola: “es que antes había mucha ignorancia allá en el pueblo”. La señora Felipa Romualdo, de 47 años, cuenta que su suegra estuvo a punto de ser asesinada por esas creencias. Se trataba de una curandera que le enseñó a la nuera el arte de curar, pero en el pueblo se decía que era una bruja, por lo que se rumoraba que un señor iría a matarla. Antonio, el esposo de la señora Felipa, se enteró de lo que se estaba preparando contra su madre y le aconsejó no salir de su casa y alejarse de los extraños. Así lo hizo hasta que un hombre llegó a su casa a pedirle de comer y de beber. Después, agradecido confesó sus oscuras intenciones. Le dijo que ella era muy buena persona y que alguien así no podía ser una bruja. Se retiró sin saber que Antonio lo estuvo apuntando todo el tiempo con una escopeta.

La narrativa mazahua está poblada de entidades femeninas terrestres y acuáticas. Una más, de suyo interesante, se refiere a una mujer nagual. Comentan Catalina y Georgina la historia de “su prima”. Se trata de una joven muy bonita y gentil que vivía en el pueblo e iba todos los días a la iglesia a rezar. En una ocasión, cuatro hombres intentaron abusar sexualmente de ella pero, para su sorpresa, no se toparon con cualquier mujer, sino con la mujer nagual. Frente a sus ojos la hermosa mujer se convirtió en un demonio, en una gran serpiente. Aterrorizados, los hombres huyeron del lugar, pero “[...] mi prima no los quiso matar porque ella es buena y nunca había hecho daño a nadie. Nunca había matado”. Las cosas no terminaron allí ya que después la mujer nagual “[...] se les apareció a esos gandallas en los sueños y les dijo que por esa ocasión los perdonaba, pero que a la próxima entonces sí los iba a matar”.

Después de ese suceso, a la mujer nagual, como a todas las entidades míticas, jamás se le volvió a ver y nadie más supo de ella. Sin embargo, Georgina y Catalina aseguran que su prima “por ahí ha de andar” y piensan que tal vez ya también se vino para la Ciudad de México. En su narra-

ción, de nuevo se presenta la asociación entre el sueño y las entidades anímicas.

La relación de las mujeres con la tierra, el agua y los seres del inframundo corresponden a un sistema de significados que los migrantes llevan consigo a los lugares de destino, y con ello, los referentes geosimbólicos se encuentran en el territorio ancestral. Tanto los difuntos como las entidades numinosas los acompañan en la diáspora.

La señora Delfina Ramírez dice que a sus hermanos se les ha aparecido La Llorona. Cuenta también que uno de sus tíos tuvo un desafortunado encuentro con ella en el predio de Taxqueña, donde tienen ubicadas sus viviendas. Su tío andaba alcoholizado ese día y después del susto ha prometido no embriagarse.

La señora Silvia de Jesús, dirigente de *La Mansión Mazahua A.C.*, comenta de una visita de “El Maligno” (el demonio) a la vecindad de Belisario Domínguez 10. Esta narración muestra que pueden haber cambios en los elementos de los mitos sin que sufran una modificación en su estructura. También pueden ser narrados y transmitidos en español sin perder su sentido, como se muestra en la siguiente conversación:

SILVIA: En la vecindad de Belisario vivía pura gente viciosa que andaban en problemas. En varias ocasiones los policías entraban disparando a la vecindad. También había gentes que se dedicaban a leer las cartas [para la adivinación]. En la vecindad pasaron muchas cosas. Una noche las señoras estaban en los lavaderos. Como no había luz, todo estaba muy oscuro. En ese tiempo nos alumbrábamos con velas. Entonces una señora fue tocada por El Maligno, se le subió por las piernas...

CRISTINA: ¿Cómo que se le subió?

SILVIA: Sí, ella luego luego se dio cuenta que era él porque era una víbora muy grandota y muy brillante, sacaba mucha luz [...] Era de noche y brillaba mucho. La víbora se le enredó por el tobillo y se le subió por la pierna hasta acá arriba [señala con la mano la parte baja del vientre]. La señora fue tocada por El Maligno, por eso ni se pudo casar ni tener hijos.

CRISTINA: Y después ¿qué pasó con ella?

SILVIA: Bueno, yo la vi hace poco, hace como dos años. Ya tenía un niño.

CRISTINA: ¿Cómo que un niño? ¿Pues no que no podía tener hijos?

SILVIA: No, no podía, no pudo tener hijos por muchos años. Mira, ella es de mi edad y ya ves, yo ya hasta soy abuela. Ella apenas tiene un niño chiquito, apenas empieza. Pasaron muchos años para que lo pudiera tener.

El simbolismo presente en esta narración muestra diversos elementos estructurados: la víbora luminosa que se aparece en la noche en medio de la oscuridad es identificada con el demonio. El agua del río es sustituida por el agua de los lavaderos. Todos estos elementos se encuentran asociados con El Maligno y el deseo sexual. Su toque provoca la infertilidad femenina. No sé hasta qué punto haya influido el que en la vecindad haya vivido gente malvada (delincuentes y adivinos) ajenos al grupo. Lo que es claro es que los símbolos están ubicados en un código, y ello es lo que les confiere su significado. No se trata de que los elementos de la narrativa confieran su significado por sí mismos (la víbora luminosa, el agua de los lavaderos), sino la manera específica en que se articulan entre sí.

Galinier dio una clave importante para interpretar los fragmentos narrativos mazahuas que, efectivamente, están contenidos en los registros ocultos que suelen causar cierto temor entre quienes los platican. Gracias a la estructura de las palabras de la lengua mazahua, Galinier se aproxima al estudio de la cosmovisión para asociar lo femenino con lo nocturno, con la luna y con los seres que habitan en el inframundo. Sin embargo, considero que las palabras por sí solas, aisladas de su código,³ sólo ofrecen una primera pista. Es necesario trabajar con los códigos a partir de un conocimiento amplio de la lengua.

e) Fragmentos narrativos sobre el origen

Este mito que habla de una era en que la tierra estaba poblada por gigantes, es narrado por los migrantes mazahuas (de segunda y tercera generación) de manera fragmentaria. No me ha sido posible hasta la fecha conocer a alguien que conozca el mito completo, sino sólo fragmentos que he ido reconstruyendo. Los mazahuas de Pueblo Nuevo comentan que anteriormente en su pueblo había unos gigantes que después se convirtieron en piedras. Pero a diferencia de la variante que recogió Galinier entre los otomíes, donde los gigantes eran débiles, los gigantes de los mazahuas eran muy fuertes, tanto, que podían arrancar los árboles con sus manos.

“Los gigantes eran gentes que se convirtieron en piedra” me dijo una señora después de comentarle que los mazahuas eran descendientes de los

³ Entiendo por código el contexto en el que se inscribe una forma simbólica para conferir su significado. Véanse los trabajos de Wendy Leeds-Hurwitz (1993) y John B. Thompson (1993) que aparecen en las referencias.

toltecas, quienes eran personas que habían vivido hacía mucho tiempo, que tenían una cultura muy antigua, y que allá por Tula, Hidalgo, habían hecho unos gigantes de piedra que algún día iríamos a visitar. Ella me dijo entonces que, hace mucho tiempo, la tierra estaba poblada por gigantes. Eran personas que se habían convertido en piedra. “Los que usted me dice deben ser los mismos de los que me platicó mi mamá”. Pensé que doña Catalina me estaba tomando el pelo, pues cuando le estaba platicando de los toltecas ni se inmutó. Pensé que me daba evasivas, por lo que no presté mucha atención. Sin embargo, la misma narración se repitió con otros entrevistados, quienes le añadían otros elementos. Los gigantes eran tan grandes que cuando soplabla el viento tenían que acostarse en la tierra para que el aire no los tumbara.

La versión de este mito es similar a la que recogió Fagetti (1998) en una comunidad de la región de Atlixco, Puebla. Este es un mito que se encuentra muy extendido en el centro y occidente de México, y se refiere a una era en que la tierra estaba habitada por gigantes. Dios los destruyó porque se devoraban a sus hijos, y porque mantenían con ellos relaciones carnales. El incesto provocó la destrucción del mundo. La variación del mito encontrada por Galinier (1990b) señala que los gigantes murieron ahogados después de un diluvio. Olavarría (1999) muestra un mito similar entre los yaquis, para quienes anteriormente la tierra estaba poblada por hombres muy pequeñitos. Al parecer, existen relaciones entre estos conjuntos míticos que parecen invertirse y dialogar entre ellos y que con- vendría explorar.

Los mitos y fragmentos narrativos muestran continuidad aun en el medio urbano. Muchos están relacionados con el territorio ancestral. Pero aun cuando el contexto social ha cambiado, la estructura de las formas narrativas se reproducen en el nuevo medio. Nuevos elementos que se adoptan de la ciudad son incorporados en ellas:

Mi abuelita me dijo que cuando llegó a México, había mucha agua. Más para allá de Mixcalco había una laguna. Ahora ya no hay nada de eso [...] También me platicó que allá por el Zócalo, ahí donde están las pirámides, había un túnel que llevaba hasta la Villa de Guadalupe. A mi abuelita la invitaban unas personas para ir a ver a la Virgen por ese túnel, que estaba muy alumbrado y pasaban por abajo los camiones. Pero ella nunca quiso ir porque le daba mucho miedo. Ahora ya tampoco está el túnel (señora María Elena García Durán, 43 años, migrante de tercera generación).

Nuevamente nos volvemos a encontrar con el cambio de los elementos (túneles en lugar de cuevas, la Virgen de Guadalupe y las deidades feme-

ninas asociadas con la tierra y con el agua). Estos elementos se encuentran colocados en una cadena sintagmática que muestra una estructura similar con los mitos referidos al lugar de origen. La relación entre el agua, las pirámides, el túnel (que significa ir por debajo de la tierra) para llegar a la Villa de Guadalupe (deidad femenina), se encuentran asociados en esta narración.

Por lo anterior, puede observarse que si bien los mazahuas han transformado diversos elementos de su cultura, esto no ocurre de manera absoluta ni en todos sus aspectos. Muchos de los cambios son añadiduras, no sustituciones de los elementos de significación. Los sueños y su interpretación, los vínculos con los muertos y los fragmentos narrativos asociados con los mitos se encuentran en el núcleo duro de la cultura mazahua. Todos ellos se relacionan con el territorio ancestral o de origen, al cual los migrantes tienen un profundo apego.

Conclusiones

De todo lo anterior se desprenden diversas conclusiones y propuestas para investigaciones futuras. En primer lugar destaca el hecho de que no todas las colectividades étnicas terminan por asimilarse a las sociedades de destino. En el caso de los mazahuas, podemos observar que si bien los jóvenes han dejado de hablar la lengua materna y, por lo mismo, no podrán transmitirla a sus hijos, el cambio sociocultural no ocurre de manera espontánea ni automática en todos sus aspectos. Los hijos y nietos de los hablantes de mazahua, continúan adscribiéndose a su comunidad étnica. Si bien no hablan esa lengua, sí la entienden. En ocasiones, permanecen algunos meses en el lugar de origen de sus padres y abuelos, con lo que logran hablar el mazahua de manera más fluida. El cambio lingüístico, sin embargo, no puede interpretarse como un acontecimiento causado solamente por la migración. Tampoco puede considerarse como un signo de abandono de otros elementos de su cultura. Como vimos a lo largo de este artículo, los mazahuas han resignificado sus paradigmas tradicionales en el nuevo contexto. También vimos que los fragmentos narrativos pueden ser transmitidos en español y, de esa forma, ser parte del patrimonio cultural de la comunidad mazahua que ya no habla esa lengua.

Los migrantes indígenas pueden disolver las redes comunitarias que los mantienen unidos en la ciudad o, por el contrario, reagruparse y crear un nuevo colectivo conciente de su distinguibilidad étnica. Asimismo, pueden olvidar su pasado, su lugar de origen, los vínculos con quienes se

quedan en el pueblo,⁴ o bien, resignificar sus paradigmas tradicionales en el nuevo contexto. Lo segundo ha ocurrido con los mazahuas.

La importancia de la tradición oral, y de los fragmentos narrativos, muestran que a pesar de los cambios que han vivido con la migración, conservan los valores más profundos, entre ellos el apego simbólico afectivo al territorio de origen. Pero aun en el contexto urbano, la tradición oral expresa una estructura persistente. Como vimos, en la ciudad no se encuentran aquellos geosímbolos que forman parte del entorno del pueblo: en la ciudad no hay ríos, montañas, lagos. Sin embargo, se presenta una resignificación de dichos elementos en la narrativa de los mazahuas metropolitanos: el agua del río se transforma por el agua de los lavaderos de las viejas y oscuras vecindades; los seres numinosos femeninos emigran hacia la ciudad, al igual que las mujeres; los muertos viajan con los vivos para alertarles de los peligros y protegerles incluso lejos del lugar de origen. En fin, los mazahuas están reformulando sus paradigmas con vistas a un futuro orientado a la reagrupación y a la reterritorialización.

El territorio ancestral o de origen constituye uno de los referentes de identidad más importantes de toda colectividad cultural. En el caso de los mazahuas, éste es un referente al que se apela para convocar a la unidad y a la lealtad grupal y es, junto con el parentesco, uno de los símbolos más recurrentes. Esto tiene que ver también con la reproducción de los paradigmas tradicionales. Como se observa en el texto, se trata de fragmentos narrativos que remiten a la cosmovisión.

Shils observaba que la sociedad moderna no es una muchedumbre solitaria. No es sólo *Gesellschaft* ni una colectividad conformada por almas solitarias, egoístas, sin amor, ni integradas por la fuerza de los intereses o por coerción de manera totalmente impersonal. En las sociedades complejas las personas están unidas por una infinidad de lazos personales y obligaciones morales que se expresan en contextos específicos. Así pues, en las sociedades modernas la vida social gira en torno a las varias clases de relaciones de grupos primarios (Shils, citado por R. Thompson 1989: 56). Dichas relaciones tienen en la narrativa, en los mitos, en la interpretación

⁴ Este proceso de disolución de las identidades étnicas distintivas puede presentarse entre migrantes de segunda generación (véase Shinar 1994). En México no existen estudios sobre los procesos de aculturación y asimilación de los descendientes de los migrantes indígenas. La excepción es un trabajo aún inédito de Marta Romer, quien observó en una encuesta aplicada a hijos de los mixes y mixtecos que radican en la Ciudad de México, que más de la mitad se adscriben a la comunidad de sus padres y asumen su pertenencia étnica.

de los sueños, en los vínculos con los antepasados y en el lugar de origen un denso entramado de pautas de significación que permite a los mazahuas reproducir su cultura y redefinir su identidad étnica y social en la diáspora.

Por tanto, la comunidad deja de ser pensada únicamente como una unidad territorial y jurídica para concebirse, fundamentalmente, como un constructo cultural: como una unidad de pertenencias y lealtades. En este proceso, el territorio ancestral o de origen se integra como uno de los referentes fundamentales de la identidad social de los migrantes, quienes se adscriben a la comunidad y son reconocidos como sujetos comunitarios aunque sus lugares de residencia se encuentren separados por el espacio geográfico.

Así pues, los migrantes y los sujetos que permanecen en el lugar de origen forman parte de una misma comunidad. Conforman comunidades extendidas que operan a través de grupos y redes, y se mantienen unidas a pesar de la distancia física porque sus miembros comparten símbolos comunes que se resignifican en contextos que llegan a ser adversos, como son los contextos migratorios.

Bibliografía

BÁEZ-JORGE, FÉLIX

1992 *Las voces del agua. El simbolismo de las Sirenas y las mitologías americanas*, Xalapa, Veracruz, Biblioteca de la Universidad Veracruzana.

CORTÉS RUIZ, EFRAÍN

1970 *La organización familiar y lo mágico religioso en el culto al oratorio entre los mazahuas de San Simón de la Laguna, México*, tesis de maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

CHÁVEZ ARELLANO, MARÍA EUGENIA

2001 *Identidad y cambios culturales en una comunidad mazahua del Estado de México. El caso de San Antonio Pueblo Nuevo, México*, Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

FAGETTI, ANTONELLA

1998 *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Plaza y Valdés.

GALINIER, JACQUES

- 1990a “El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas”, *Anales de Antropología*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 27, pp. 251-267.
- 1990b *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.

GEERTZ, CLIFFORD

- 1987 “Ritual y cambio social: un ejemplo javanés”, en *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, pp. 131-151.

GIMÉNEZ MONTIEL, GILBERTO

- 1994 “Comunidades primordiales y modernización en México”, en Gilberto Giménez y Ricardo Pozas (coords.), *Modernización e identidades sociales*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 149-193.

GÓMEZ MONTERO, RAÚL

- 1979 *Las mayordomías hereditarias entre los mazahuas de los barrios de la villa de San Felipe del Progreso, Estado de México*, tesis de maestría, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

IWANSKA, ALICJA

- 1972 *Purgatorio y utopía. Una aldea de los indígenas mazahuas*, México Secretaría de Educación Pública, Colección Sepsetentas, 41.

LEEDS-HURWITZ, WENDY

- 1993 *Semiotics and Communication. Signs, Codes, Cultures*, New Jersey, Communication Textbook Series, Lawrence Erlbaum Associates.

MIRANDA, CARLOS, J. J. ATILANO Y J. GUTIÉRREZ

- 1993 *Mitos y leyendas de los indígenas del Estado de México*, Toluca, Consejo de Población del Estado de México.

MURO, MILDRED KIEMELE

- 1975 *Vocabulario Mazahua-Español y Español-Mazahua*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México.

OLAVARRÍA PATIÑO, MARÍA EUGENIA

- 1999 *Ritmo y estructura en el ciclo ritual yaqui*, tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

RAMÍREZ, JUAN LUIS

- 1985 *La formación del símbolo en niños mazahuas migrantes, el caso de La Merced*, tesis de licenciatura en Antropología Social México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

RUIZ DE CHÁVEZ, GLAFIRA

- 1979 *Contribución al estudio de los mazahuas. Estudio etnográfico*, tesis de licenciatura en Antropología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

SHINAR, DOV

- 1994 “ ‘Re-membering’ and ‘dis-membering’ Europe: A cultural strategy for studying the role of Communication in the Transformation of Collective Identities”, en Sandra Braman y Anna Bella Sreberny-Mohammadi, (eds.), *Globalization, Communication and Transnational Civil Society*, New Jersey, Hampton Press, pp. 89-103.

TEDLOCK, BARBARA

- 1995 “La cultura de los sueños en las Américas” en *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, en J. J. Flor de Alva *et al.* (eds.), Madrid, Junta de Extremadura, Siglo XXI de España, (4). Tramas de la identidad.

THOMPSON, JOHN B.

- 1993 *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, Xochimilco, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

THOMPSON, RICHARD H.

- 1989 *Theories of Ethnicity*, New York, Greenwood Press.

TURNER, VÍCTOR

- 1982 *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York, PAJ Publications.

VALENCIA, ENRIQUE

1965 *La Merced. Estudio ecológico y social de una zona de la Ciudad de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

YHMOFF, JESÚS

1979 *El municipio de San Felipe del Progreso a través de la Historia*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.