

Centro de investigación y estudios avanzados (Cinvestav)  
Departamento de Investigaciones Educativas (DIE)

**Tesis de maestría: “Ancianos indígenas migrantes en la  
ciudad de México. La construcción de su experiencia y su  
identidad”**

Jourdain Israel Hernández Cruz  
Asesor de tesis: Dr. Daniel Hernández Rosete  
Febrero, 2015

## Agradecimientos

Agradezco a mi abuela, a mis padres y hermanos por rejuvenecer constantemente mi ser, y compartirme múltiples experiencias de vida y de conocimientos. Desde nuestras trincheras colaboramos a ser mejores cada día.

Al pueblo de México en general y a los indígenas del país en particular, que sin saberlo, contribuyen a nuestra formación.

Agradezco al Programa de becas de posgrado para indígenas (Probepi) por darme la oportunidad de pertenecer a una “casa común” y conocer a personas valiosas.

Gracias a la Hermandad DIE, por esas noches bohemias llenas de discusión y alegría, en especial a Dianita, a Joelo, a Geros y a Mari; Mundo no podías faltar, todos me brindaron su amistad franca y apoyo para poder llegar al final de esta escritura.

Mis respetos a las Profesionales de Atención al Adulto Mayor en el Ajusco, que demuestran todos los días que siempre se puede hacer algo más. Especialmente a Noemí y Ana.

Mi estima a “Proyecto X” y a “15 @ y más” por ser amigos de media vida, gracias también a Daniel por ayudarme en momentos de desesperación y también por impulsarme en nuevos proyectos.

Pero especial agradecimiento se merecen los ancianos que me confiaron secretos, me compartieron sus experiencias, y colaboraron para que mi aprendizaje en un terreno nuevo fuera fértil.

Durante la escritura de esta tesis murieron dos ancianos entrevistados, a ellos también les doy gracias.

Finalmente quiero agradecer al equipo de “sociocultural” de la maestría, porque siempre enriquecimos nuestros trabajos. Quiero mencionar de manera especial a la Dra. Inés Dussel por mostrar interés en este trabajo y por contribuir enormemente con sus comentarios; a la Dra. Ileana Reyes por la sensibilidad para comprender las dificultades de la investigación y orientarme en momentos críticos; a la Dra. Ariadna Acevedo quien leyó atentamente esta tesis. Por supuesto las gracias a mi asesor de tesis el Dr. Daniel Hernández.

## Resumen

### Ancianos indígenas migrantes en la ciudad de México. La construcción de su experiencia y su identidad

En México, la mayoría de los autores que abordan el tema del envejecimiento, lo hacen desde una mirada principalmente económica, biomédica y poblacional. Ante este panorama, mi interés central fue explorar, desde una perspectiva fenomenológica y etnográfica, la experiencia de siete indígenas que durante el contexto de su envejecimiento migraron desde diferentes estados de la República Mexicana a la capital del país, particularmente al Ajusco.

A partir del trabajo etnográfico y del análisis de sus relatos de vida reconstruí su experiencia migratoria y reflexioné sobre lo que la ciencia educativa puede aportar al estudio de la vejez y de la migración. El reconocimiento continuo de un sentimiento de pertenencia étnica presupone una construcción autobiográfica que, como proceso, continúa formándose en la interacción con los otros en los múltiples contextos en los que participan los ancianos.

La experiencia construida socialmente implica una transformación del ser, el sentido y el significado de las acciones atribuidas dependen de la situación. Al final, la reflexión fenomenológica de la experiencia de migrar, junto con la observación de las personas mayores en acción, nos pueden guiar hacia la construcción de nuevos escenarios interpretativos, en donde el cuerpo objetivable como instrumento de producción material no sea la premisa.

Palabras clave: Migración, ancianos indígenas, aprendizaje, identidad

## Abstract

### Indigenous Senior Citizens Migrants in Mexico City. The Construction of their Experience and Identity

In Mexico, most scholars are carrying out researches about ageing from economical, biomedical and population perspective. In the light of this situation and from a phenomenological and ethnographic point of view, my main interest was to investigate the experience of seven indigenous that during their ageing process migrated from several states of Mexico to the capital city, especially to the Ajusco area.

From the ethnographic work and the analysis of life stories, I recreated their migration experience and I could show what the education sciences are offering to the aging and migration studies. The continuous acknowledgement of the ethnical sense of belonging by senior citizens presupposes an autobiographical achievement that, as a process, keeps building itself during the interaction with the others in the different contexts where senior citizens are involved.

The social construction of the experience implicates a constant transformation, the sense and meaning depend to the situation. After all, the phenomenological reflexion of the migration experience, together to the senior citizens action observation, can guide us to the construction of new interpretative scenarios, where the objectified body as an instrument of material production is not the premise.

Keywords: Migration, Indigenous Senior Citizens, Learning, Identity

## **Ancianos indígenas migrantes en la ciudad de México. La construcción de su experiencia y su identidad**

Presentación: ¿Por qué estudiar la vejez?	1
Capítulo uno. Vejez, migración y etnicidad: La construcción del objeto de estudio	
1. El problema de investigación y referentes teóricos	4
1.1. Estrategias metodológicas	7
1.2. Referente empírico de investigación	9
1.2.1. El trabajo de campo en el Ajusco. Un universo no esperado	10
1.3. Las narraciones: Entrevistas en profundidad y relatos de vida	14
1.4. De la entrevista médica a la entrevista etnográfica	16
1.5. Las grabaciones y transcripción de las entrevistas	17
1.5.1. El análisis de los relatos de vida	18
1.6. La presentación de los ancianos en la vida cotidiana	18
Capítulo dos. La identidad y la migración en circulación con el saber y el aprender	
2. Una identidad en transición: La plasticidad identitaria	20
2.1. ¿Cómo se relaciona nuestra perspectiva de identidad con la experiencia? ¿Qué significa la experiencia humana?	24
2.2. El saber y el aprender	27
2.3. Palabras finales	30
Capítulo tres. Ser indígena migrante y envejecer en el Ajusco	
3. ¿A dónde nos dirigimos?...La partida	32
3.1. Una pareja de ancianos migrando	33
3.1.1. La violencia sobre Antonieta "...esa fue la razón"	33
3.1.2. Luis toma la palabra	35
3.2. El proceso migratorio de Matilde y la relación brujería-enfermedad	36
3.3. La muerte de "los ricos" para poder migrar	39
3.4. Las familias de los migrantes	41
3.4.1. Las hijas de la anciana "tomitera" y de la monolingüe náhuatl	42
3.4.2. Las familias de los migrantes Oaxaqueños	43
3.4.3. Las familias de los migrantes del Estado de México	44
3.5. Envejecer en el Ajusco	45
3.6. El significado de la vejez	49
3.7. El tiempo vivido	53
3.8. La migración interna en los pueblos del Ajusco	56
3.9. La migración circular ciudad-pueblo	57
3.10. Conclusiones	60
Capítulo cuarto. La experiencia migratoria de ancianos indígenas en la ciudad de México	
4. Los saberes en movimiento	62
4.1. Ocupación, vejez y la vida en la ciudad	63
4.2. Los programas para "Adultos Mayores" en el Ajusco	69
4.2.1. A propósito de las políticas públicas en la vejez	73

4.3.	Las dificultades del aprendizaje en un nuevo saber	75
4.4.	Conclusiones	79
Capítulo cinco. Migración, identidad y género		83
5.	La experiencia de la exclusión pública	84
5.1.	El papel simbólico del hombre	89
5.2.	El silencio de Antonieta	90
5.3.	“Trabajo de hombre” y actividad de mujer	96
5.4.	Algunas conclusiones	103
Capítulo seis. Los sentimientos de los ancianos migrantes en la ciudad		105
6.	De las emociones con los entrevistados en el trabajo etnográfico	105
6.1.	Las emociones en la experiencia de migrar y la nostalgia por una comunidad	106
6.2.	La violencia coyuntural en el Ajusco	109
6.3.	La familia como núcleo mediador de la comunicación verbal entre migrantes monolingües	111
6.4.	Los sentimientos de la vejez en la ciudad	114
6.5.	Los sentimientos en la vejez en relación con la enfermedad y la muerte	119
6.6.	Los sentimientos por una comunidad y la habilitación de acciones en la ciudad	120
6.7.	Los sentimientos en la condición de migrante	122
6.8.	Palabras finales	124
Conclusiones generales		127
Fuentes primarias		134
Bibliografía general		134
Anexos 1		139
Anexo 2		142

## Presentación

### ¿Por qué estudiar la vejez?

La propuesta de trabajar con la vejez tiene su antecedente en mi labor como médico visitador de ancianos en pueblos originarios<sup>1</sup> del Ajusco en la ciudad de México. A lo largo de más de tres años visité a personas mayores<sup>2</sup> en sus casas y junto con la aplicación de una Valoración Geriátrica Integral pude percatarme no sólo de sus condiciones de vida y de salud, sino también de la diversidad cultural y de la multiplicidad de formas que adquiere la vejez en un área geográfica específica. Mis actividades llevaron inevitablemente a escuchar sus historias, lo que me permitió comprender que la vida como experiencia y aprendizaje muestra múltiples formas de continuidad en la vejez.

Sin embargo la construcción social de la vejez ha quedado subsumida por el resaltado determinismo científico y biomédico al que se recurre para explicarla, dejando fuera todas aquellas singularidades de los sujetos que envejecen. Y aunque cada vez es más frecuente la producción científica y la organización de distintos eventos sociales, políticos y culturales, relacionados con el tema de la vejez y el envejecimiento de la población en México, su relación con la migración ha sido motivo de poca atención por los investigadores.

Por estas razones y por otras que se irán exponiendo a lo largo de la tesis, considero pertinente realizar otro tipo de estudios, que se acerquen más a la construcción de las experiencias sociales y a la construcción de las identidades en la última etapa de la vida. Dirigimos nuestra mirada hacia ancianos que migraron del interior del país a la ciudad de México, para explorar la construcción de una experiencia concreta y la participación que ésta tiene en la plasticidad de su identidad.

Parto de la premisa de que la identidad no es una propiedad intrínseca del sujeto, sino una condición en permanente transformación. La investigación quiso

---

<sup>1</sup> Se les denomina así por ser descendientes de una continuidad histórica de las poblaciones que habitaban antes de la conquista en lo que ahora es el Distrito Federal (<http://www.equidad.df.gob.mx/>).

<sup>2</sup> Usaré de manera indistinta los términos personas mayores, viejos, y ancianos para referirme a personas que tienen 60 años o más. Dentro de los principales problemas a los que se enfrenta el conocimiento alrededor del estudio de la vejez, se encuentra precisamente el cómo nombrarla y las implicaciones de hacerlo (Ramos, 2009).

Colom (1999:51) cita a (Kalish, 1983) quien dice que *cada persona puede establecer su propio concepto de vejez cuando tiene la experiencia vital de sentirse mayor*. Simmons (1969), citado por Colom (1999:52), contextualiza la vejez más a un *acontecimiento social que a unas características fisiológicas, es decir, la vejez empieza cuando un grupo social o sociedad de la que forma parte lo reconoce como una persona vieja*.

comprender cómo los ancianos han afrontado el escenario de cambio. De tal manera que las preguntas generales que guiaron este escrito fueron saber cuál es la experiencia de migrar de los ancianos indígenas, cómo construyen su identidad en distintas lógicas de acción y finalmente si la experiencia de migrar en una fase de vejez franca representa la internalización de una realidad.

Para intentar responder de alguna manera los cuestionamientos enunciados, organizamos la tesis en seis capítulos. En el primero de ellos denominado “La construcción del objeto de estudio”, se expone el proceso metodológico llevado a cabo en esta investigación. Se presenta el enfoque constructivista y fenomenológico que sustenta el objeto de estudio, y se hablan de las circunstancias tanto subjetivas como objetivas que se presentaron en el trabajo de campo durante el abordaje de los viejos.

En el segundo capítulo “La identidad y la experiencia en circulación con el saber y el aprender”, hablamos más ampliamente de la identidad y de la experiencia e intentamos hacer una reflexión teórica en su relación con el aprendizaje; en este apartado, al ser de índole teórica, las referencias que se hacen a los ancianos migrantes entrevistados son mínimas. Sin embargo es el eje sobre el cual se aglutinan el resto de los capítulos.

En los capítulos, tercero, cuarto, quinto y sexto, se exponen los aspectos que los ancianos han resaltado de su propia experiencia como migrantes, y desde el estudio de algunos escenarios específicos en su vida cotidiana se suponen algunas construcciones de sus acciones y de sus identidades. En el tercer capítulo “Ser indígena migrante y envejecer en el Ajusco” se habla de la experiencia de migrar, se mencionan los motivos, las circunstancias, y las relaciones que impulsaron a los indígenas a migrar durante el contexto de su envejecimiento. En el capítulo cuatro “La experiencia migratoria de ancianos indígenas en la ciudad de México”, entretajamos todos los relatos de vida y agrupamos algunas experiencias en relación con la ocupación de los ancianos y algunas acciones llevadas a cabo en su vida, donde la negociación de sus aprendizajes y su saber son fundamentales.

En el penúltimo capítulo “Migración, identidad y género” nos referimos al papel que la migración tiene en relación con el género, a partir de algunas escenas particulares proponemos a la vida cotidiana en el Ajusco como el medio en el que se van transformando las relaciones de género y los imaginarios tradicionales que se tienen del hombre y de la mujer. En el sexto y último capítulo, al que denominamos “Los sentimientos de los ancianos migrantes en la ciudad” se habla de las sensaciones

y de las emociones de los migrantes como una construcción social, pues son fundamentales en la construcción de nuevos aprendizajes en la ciudad. También se menciona el papel de las emociones en la elaboración de su experiencia de migrar y en la fabricación de su identidad.

Cerramos con unas conclusiones generales, en donde resaltamos el papel activo que tienen los ancianos en la construcción de su experiencia, su identidad y su realidad.



## **Capítulo uno**

### **La construcción del objeto de estudio**

Ni la bestia ni Dios se plantean problemas. La una porque no piensa y el otro por ser omnisciente. Pero para nosotros, mortales humanos, es la vida laberinto y duda, porque nos encontramos a media agua: partimos de un saber que en buena parte es ignorancia.  
Rodolfo de Roux

#### **1. El problema de investigación y referentes teóricos**

Toda teoría está condenada a permanecer abierta, es decir, inacabada, insuficiente, suspendida en un principio de incertidumbre y desconocimiento, pero a través de esta brecha, que al mismo tiempo es su boca hambrienta, proseguirá la investigación.  
E. Morin

En México, el aumento creciente de la población de personas mayores ha traído consigo una serie de fenómenos sociales inesperados, el más mencionado es el envejecimiento poblacional. Sin embargo se han marginado otros fenómenos menos evidentes, uno de ellos es la migración de indígenas en el contexto de su envejecimiento.

La migración interna a las principales zonas metropolitanas de México tiene un largo recorrido. El valle de México es la de mayor atracción, y junto con Guadalajara y Monterrey, representa una de las zonas con mayor movilidad migratoria (Conapo, 2014), sin dejar de mencionar a las ciudades de la frontera norte del país, donde a pesar de la violencia presente, las personas siguen llegando (Perez-Campusano, 2013). Durante el periodo de 1985 a 1990, el Distrito Federal fue considerado un lugar de “atracción elevada” para la llegada de las personas; pero cinco años después, de 1995 a 2000, la misma entidad tuvo el mayor número de expulsión, con una tasa de emigración del 95.9, muy por encima del promedio de la tasa nacional, que es de 34.5 (Conapo, 2014). En ese mismo sentido, la migración rural-urbana ha disminuido y la urbana-urbana se ha incrementado, al menos durante los últimos quince años. En las mismas cifras, se menciona que ha disminuido la cantidad de personas migrantes que hablan alguna lengua indígena (Romo, 2013).

Lo señalado en los dos párrafos anteriores es un panorama general en números de los últimos veinte años en relación con la migración interna, pero los primeros reportes de la migración indígena los podemos ubicar en la segunda mitad del siglo veinte (Velasco, 2007). Leal (2012) hace un recuento de la migración indígena a las principales ciudades de México; presenta la sistematización de una serie de artículos que analizan la migración indígena desde diferentes perspectivas. A partir de dicha

revisión, la autora presenta los cambios que han sufrido los estudios etnográficos con relación a como son presentados los datos. Dice que las descripciones locales y la centralidad de los sujetos en los últimos años han tomado relevancia sobre las descripciones más generales, reportadas en décadas pasadas.

No obstante la migración se ha considerado un fenómeno de jóvenes y difícilmente se pueden encontrar reportes que traten el tema de la migración en la vejez<sup>3</sup> desde una perspectiva social y cultural. La centralidad en los jóvenes ha traído como consecuencia que en los procesos de migración, los viejos sean considerados solamente de manera indirecta, es decir, han sido mencionados en un nivel de análisis como personas que de manera indirecta o coyuntural se encuentran inmersos en una parte de la historia del proceso migratorio de los más jóvenes (Montes de Oca, 2008). También se han reportado algunas narrativas de ancianos que durante su juventud migraron a las grandes ciudades del interior del país o del extranjero, pero que en el contexto de su envejecimiento decidieron retornar a sus comunidades de origen (Montes de Oca, 2005), algunos autores sugieren que de acuerdo a la distribución geográfica de la población anciana aumenta la posibilidad de retorno a sus comunidades de origen (Negrete, 2001), pero entonces ¿por qué emprender un proyecto migratorio hacia la capital del país cuando se es viejo?

Dar voz a los ancianos migrantes es la primera luz para entrever otras posibilidades de acción en el vejez, es dar oportunidad para replantearnos lo que conocemos acerca de ella y poder mirar desde otra perspectiva distinta a la de los datos estadísticas con perfiles econométricos, geográficos, y demográficos. De tal forma que nuestra pregunta central fue comprender ¿cómo experimentan la migración, de sus comunidades de origen a la ciudad de México, los ancianos indígenas?

Para dar voz a los ancianos decidimos tomar como plataforma a la fenomenología. Los antecedentes los ubicamos en Schütz. La conformación de la realidad social es el sentido de nuestras experiencias y no la estructura de una realidad independiente de los sujetos, esta es la base de la fenomenología social (Natanson, 2003). En la misma dinámica Berger y Luckmann definen a la realidad “como una cualidad propia de los fenómenos que reconocemos como independientes a nuestra propia volición” (Berger y Luckmann, 2011:11). Esta realidad se construye en la vida

---

<sup>3</sup> La población migrante de 65 años o más a partir del año 2010 hasta el 2040, según las proyecciones de la Conapo, tendrá una tendencia a aumentar, lo que posteriormente seguirá ocurriendo pero de manera menos “vertiginosa” hasta el año 2050 (Conapo, 2014).

cotidiana, siempre en la interacción con los demás en un tiempo y lugar específico a través del lenguaje hablado.

En la interacción con los otros se establecen guías y medios de formación para la identidad; el individuo se define a sí mismo continuamente a partir de ese “otro generalizado” (Berger y Luckman, 2011). La llegada a un territorio como la ciudad, con una estructura de sentido propio, dará cabida a un cambio de morfología en la identidad de los migrantes.

En términos generales entendemos a la identidad como un proceso subjetivo y relacional, en línea con Giménez, la identidad:

Es la autopercepción de un sujeto en relación con los otros; a lo que corresponde, a su vez, el reconocimiento y la “aprobación” de los otros sujetos. En suma, la identidad de un actor social emerge y se afirma solo en la confrontación con otras identidades en el proceso de interacción social, la cual frecuentemente implica relación desigual y, por ende, luchas y contradicciones (Giménez, 2000:4).

Para Bartolomé (2006) la particularidad de tener una identidad étnica tiene que ver con la posesión de una cultura diferenciada del resto de la sociedad. En las consideraciones fenomenológicas y etnosociológicas acerca de la relación dialéctica entre individuo y sociedad queda claro que el sujeto se encuentra con diversas dimensiones constitutivas de la identidad y que es fundamental su interacción con los otros. Es importante decir, entonces, que la construcción de la identidad está sentada sobre un sentido de cultura propia sin que esto signifique que sea estática.

Los “flujos culturales” de Hannerz (1992) nos ayudan a entender el dinamismo de la identidad teniendo como base a la cultura, y también nos ayudan a evidenciar el proceso histórico dentro del cual toman cauce.

The cultural flow thus consists of externalizations of meaning which individuals produce through arrangements of overt forms, and the interpretations which individuals make of such displays—those of others as well as their own. (...) The same way with culture— even as you perceive structure, it is entirely dependent on ongoing process.

More precisely, the flow occurs in time and has directions. As a whole, it is endless; externalizations depend on previous interpretations, depending on previous externalizations. And the externalizations occurring now will bring about interpretations which in their turn lead to further externalizations in the future. Yet in details there are differences, as some of the externalizations are constantly present, some occur again and again, although in each instance they are short-lived phenomena; and some seldom or only once (Hannerz, 1992:4).

Es necesario hacer dos anotaciones complementarias en relación con la cita anterior. La primera es que los flujos culturales no tienen un cauce libre, es decir,

existen obstáculos que van trazando sus rutas (Thompson, 1993). Las estructuras sociales, y también las culturales, direccionan esos flujos. Thompson hace énfasis en el hecho de que los rumbos y distribuciones de la cultura están condicionados por relaciones asimétricas de poder, es decir, desde el punto de vista de Thompson la cultura puede ser considerada como un instrumento de poder. Los flujos culturales de los ancianos migrantes encuentran en la ciudad de México un puerto de llegada, ¿cuáles fueron y/o son las estructuras sociales y culturales que llevaron a que las vidas de los ancianos tuvieran ese cauce?

En un segundo apunte quiero mencionar que de manera general se acepta que la externalización, lleva implícita la internalización previa de un sistema de esquemas de pensamiento. A este sistema general de pensamientos “se subordina además el conocimiento detallado de las motivaciones, los actos, los esquemas de expresión, etc., de cierto tipos de hombres; por ejemplo, hombres y mujeres, jóvenes y viejos ...” (Schutz y Luckmann, 2009:80). En la internalización de una realidad y de un aprendizaje se involucra también la construcción de identidades (Lave y Wenger, 1991). No sólo se aprende en la escuela, y el aprendizaje no sólo representa el desarrollo de competencias y habilidades.

En este sentido se dirigen el resto de nuestras preguntas: ¿cómo la migración ha influido en procesos de aprendizaje en las transformaciones identitarias de personas mayores?, ¿estos procesos de aprendizaje necesariamente implican o representan la internalización (objetivación) de otra realidad?, ¿cómo repercute la migración en una estructura social de género en la ancianidad, en los roles tradicionales indígenas como mujeres y hombres?

Con nuestras interrogantes, no pretendemos dar soluciones concretas a problemas específicos de la migración, nuestro objetivo es más modesto, lo que proponemos es visibilizar la migración de ancianos y complejizar, aún más, el fenómeno multidimensional del tema de la migración indígena.

### **1.1. Estrategias metodológicas**

La elección de la metodología en una investigación es probablemente una de sus partes más comprometidas, no sólo por la elección *per se* de los instrumentos con los que producimos conocimiento y validamos nuestras observaciones, sino también porque dicha elección implica un posicionamiento ante la realidad. Desde una

perspectiva etnográfica y fenomenológica, excavamos en la experiencia de migrar a partir de interactuar con los ancianos en su vida diaria, considerando a esta interacción como parte de un proceso tanto epistemológico como ontológico, en donde el lenguaje verbal cobra relevancia.

Considerando que lo que nos interesó conocer fue el carácter simbólico y significativo de la migración como experiencia y aprendizaje de un grupo social específico, el enfoque que se tomó para tratar de comprender dichos procesos, fue el modelo cualitativo. Sin embargo en un inicio para la justificación del tema se utilizaron algunos datos demográficos. En esta dinámica Strauss (2012:34) afirma que hay que pensar “en términos de la interacción entre métodos cualitativos y cuantitativos” y no sólo de complementariedad o de suplementación. Para el desarrollo de nuestra investigación se tomó como punto de partida dos perspectivas teórico metodológicas: la fenomenología y la etnografía.

Ya dijimos que para la fenomenología, la vida cotidiana adquiere otros sentidos que implican la construcción social de una realidad en un plano cara a cara, en este nivel de interacción verbal se da un prototipo para reconocer la producción de conocimiento. Por lo tanto podemos deducir que la expresividad humana a través de la narrativa oral tiene la capacidad de transformarse en producto objetivado y en ese sentido de ser estudiada (Geertz, 1992).

Desde la etnografía se buscó ir más allá de la apariencia, intentando desentrañar los significados en relación con la experiencia de migrar. Para Geertz (1992) el análisis de la cultura debe partir de una ciencia interpretativa para comprender significados y no de una ciencia experimental en busca de explicaciones.

Habitualmente las diferencias entre los modelos cualitativos y cuantitativos las encontramos en sus objetivos y en sus técnicas de estudio. Para los estudiosos del método cuantitativo el objetivo es explicar a partir de lo observable y susceptible de ser cuantificado. Para quien se acerca a la sociedad a partir de los modelos cualitativos, debe partir de una visión holística del sujeto, sin tratar de generalizar, y también debe darle voz a quien regularmente no la tiene (Taylor, 1992). Las experiencias de los viejos pueden ser entendidas a través de sus narrativas y de sus prácticas, llegando a interpretaciones de sentido que permitan comprender hasta qué punto el migrar en contextos de envejecimiento supone o implica procesos de aprendizaje.

La etnografía en donde los “otros” estudiados son considerados exóticos o comunidades aisladas de toda civilización ha dado un giro para centrarse en el estudio

de la cotidianidad en la multiplicidad de sus interacciones (Rosaldo, 1991). Dichas interacciones se dan por dadas sin tener registro de ellas, por lo que el documentar lo no documentado es imprescindible (Rockwell, 2009), pues es allí, en la escala de lo cotidiano donde se construyen todos los grandes procesos sociales. El otorgar protagonismo a lo cotidiano y documentarlo ayuda a complejizar la realidad y nuestro análisis de ella.

Desde varias teorías sociales el sujeto con una visión pasiva ha sido sustituido por un sujeto con capacidad reflexiva que participa en la construcción de su realidad. Dice Giddens (2006) que existe una serie de regularidades donde es posible la interacción en la vida social, base de su teoría de la estructuración, sin que esta se entienda como una estructura determinante. Para el sociólogo británico la estructuración a la que se refiere brinda recursos para la acción, es decir, las estructuras constriñen la acción pero también la habilitan. Las narrativas, y en general las acciones dan información de los sentidos que tiene el mundo en este espacio de libertad. En dicho espacio nos relacionamos no solo los sujetos entre sí, sino que también el tiempo y el lugar tienen un rol importante para el sentido de la acción.

De manera general nuestra perspectiva metodológica se rige bajo tres supuestos:

1. No hay tipos ideales a los cuales se tiene que llegar.
2. Al favorecer la parte subjetiva se favorece la comprensión y no la explicación de los hechos sociales (Geertz, 1992).
3. El lenguaje es el principal medio de interiorización y de construcción de la realidad (Berger y Luckman, 2011).

Al ubicar estas tres premisas en un nivel micro, no es posible generalizar y realizar una teoría social, si bien se puede suponer, sin dejar de ser la enunciación de supuestos.

## **1.2. Referente empírico de investigación**

La selección del lugar para realizar la investigación tuvo que ver, como ya he mencionado, con el trabajo que desarrollé como médico durante tres años en el Ajusco. Este contacto anterior con la comunidad fue lo que despertó mi interés por profundizar en las formas que adquiere la vejez en un territorio de carácter urbano y agrícola.

En el mes de noviembre del año 2012 tuve mi primer acercamiento como etnógrafo aprendiz en los barrios del Ajusco, concretamente en los pueblos de Santo Tomás y San Miguel. A medida que aumentaba mi estancia en esos sitios y el número de personas con las que podía interactuar, mi recorrido abarcó el resto de los pueblos donde desarrollé mi investigación: Jardines de San Juan, La Magdalena Petlacalco y Las Lomas Ajusco. Los habitantes de los diferentes pueblos del Ajusco, no reconocen a los pobladores de Jardines de San Juan como pueblo, sino como una colonia, pues es de formación reciente.

### 1.2.1 El trabajo de campo en el Ajusco. Un universo no esperado

La gente de diferentes culturas no sólo habla diferentes lenguajes sino, cosa posiblemente más importante, habitan diferentes mundos sensorios.  
Hall, Edward

Debo iniciar ayudando al lector a imaginar de quienes hablo cuando digo ancianos indígenas migrantes. Aunque la mayoría de los entrevistados dieron autorización para que sus nombres aparecieran en este escrito, no fueron todos, por lo que por cuestiones éticas los nombres que aparecerán a lo largo de la tesis corresponden a nombres ficticios para fines de esta tesis.<sup>4</sup>

A continuación se muestra un cuadro con una descripción muy general de los ancianos entrevistados, incluye la edad actual y la edad que tenían cuando migraron de sus comunidades. También se mencionan los nombres de sus pueblos, lugar de residencia actual y algunas singularidades de cada uno de ellos.

Código	Descripción
H	Luis Hombre de 89 años, huérfano desde su infancia, se dedicó a trabajar en el campo. Habla español y cuicateco. Ejerció la mayoría de cargos públicos en su pueblo, migró de San Juan Tonaltepec en el Municipio de Cuicatlán, Oaxaca, cuando tenía setenta años. Actualmente vive en el pueblo de San Miguel Ajusco en la delegación Tlalpan de la ciudad de México.
M1	Antonieta Mujer de 87 años, vive en San Miguel Ajusco en la delegación Tlalpan junto con su esposo (H). A los sesenta y nueve años salió de San Juan Tonaltepec. Se

<sup>4</sup> Los nombres fueron elegidos al azar del libro *Antonieta* (Bradú, 2012). En la contraportada se lee: “Este libro es la historia de un fracaso vital, el itinerario de una pasión intelectual y un firme homenaje al arte de la biografía”.

Es pertinente señalar que en el anexo 1, al final de la tesis se presenta una tabla con mayor cantidad de descripción de los ancianos. También es pertinente decir que en el anexo 2 se encuentra la simbología utilizada para las entrevistas que aparecen en esta tesis.

	casó por primera vez a los 14 años y quedó viuda a los 19. Se casó por segunda vez con H a los 20 años aproximadamente. Procreó diez hijos.
M2	Leonor Anciana de 72 años, originaria de Huejutla, Hidalgo. Monolingüe Náhuatl, migró a la ciudad de México a los 65 años. Actualmente vive en el pueblo de la Magdalena Petlacalco, en el Ajusco. En su comunidad escuchaba misa en náhuatl.
M3	Elena Vive en el pueblo de San Miguel Ajusco en la ciudad de México. Únicamente habla el mazahua del estado de México. Le da miedo interactuar con quien hable el español. Fue mayordoma en su comunidad por varios años y migró cuando tenía 62 años.
M4	Juana Mujer indígena originaria de Hidalgo, migró a la ciudad de México cuando tenía 74 años. Ha cumplido 84 años, en sus cuentas tiene 16 bisnietos. Habla otomí y "castilla". Aprendió a leer y escribir en español por las cartas que sus hijas le enviaban de la ciudad de México a su pueblo.
M5	Matilde Anciana indígena originaria de San Juan Monte Flor en la Mixteca Alta, Oaxaca. Habla mixteco, solo entiende algunas preguntas en español. Migró hace ocho años de su pueblo perteneciente al municipio de Nochixtlán. Actualmente cuenta con 79 años y vive en Santo Tomás Ajusco.
M6	Catalina Mujer de 84 años. Es originaria de San Juan Palo Seco en el Estado de México, se casó a los 14 años. Madre de 11 hijos. Migró cuando tenía setenta años, actualmente vive en Las Lomas, Ajusco. Hablante de español, solo entiende algunas palabras en mazahua.

Durante mi trabajo como médico realizado años atrás conocí a Luis, acudí en dos ocasiones a su domicilio; la primera vez lo visité para realizarle una revisión médica de rutina, en la que diagnosticué una bradicardia, sus latidos cardiacos se escuchaban con estetoscopio en menos de cuarenta veces por minuto. Tenía el antecedente de haberse caído por un mareo no explicado, por lo que decidí referirlo a un segundo nivel de atención médica para saber si existía una patología de fondo. La segunda ocasión que lo visité fue para darle seguimiento a su bradicardia y saber si había acudido al hospital, eso no ocurrió. De ese diagnóstico ya han transcurrido al menos tres años.

Después de ese tiempo volví a visitar a Luis, ahora en mi nuevo papel de aprendiz de investigación, sabía que él había llegado de Oaxaca durante el contexto de



su envejecimiento y esperaba que, como parte de una especie de bola de nieve, Luis me ayudara para llegar a otros ancianos migrantes. Sin embargo eso no sucedió.

Con el pasar de los días recordé que como médico también había visitado a Catalina y a Juana, ancianas a quienes igualmente no veía desde hace poco más de dos o tres años. Decidí visitarlas para explicarles lo que pretendía con mi proyecto de investigación y pedirles que me ayudaran, a lo que accedieron amablemente. Ya eran tres las personas dispuestas a colaborar para la realización de este trabajo.

Después, para la búsqueda de otros ancianos me apoyé en las "educadoras"<sup>5</sup> de atención a los "Adultos Mayores" en el centro de salud de Santo Tomás Ajusco. Durante los recorridos en el Ajusco en los siguientes cinco meses y con la ayuda de las "educadoras" conocí a Matilde, a Elena, a Leonor y a Antonieta; ya eran siete los ancianos migrantes, que posteriormente serían entrevistados. El criterio era justo que hubieran migrado durante el contexto de su envejecimiento del interior de la República a la ciudad de México, concretamente al Ajusco.

Visité otros domicilios, en los que por referencia de los vecinos, sabía que vivían ancianos migrantes, sin embargo no fue posible localizarlos en el par de ocasiones que acudí a sus casas en Jardines de San Juan y en Santo Tomás Ajusco, es probable que la migración a sus comunidades de origen sea más frecuente y por periodos más prolongados. A medida que avanzaba la investigación se fueron localizando a otros ancianos que habían migrado recientemente, por cuestiones de tiempo ya no fueron involucrados en la investigación. Me parece importante resaltar que el movimiento migratorio de los ancianos puede ser más frecuente de lo que se imagina, lo que sucede es que no se ha documentado ampliamente.

Las edades de las mujeres entrevistadas van desde los setenta y dos a los ochenta y siete años, el único hombre actualmente tiene ochenta y nueve años. El hombre y cuatro mujeres de las seis, han rebasado el promedio de esperanza de vida al nacer, que son de 77.55 y 72.34 años para mujeres y hombres respectivamente en la República Mexicana (Conapo, 2014). En el caso particular del Distrito Federal la esperanza de vida es de 73.60 y 78.44 para hombres y mujeres en ese orden (Conapo, 2014).

---

<sup>5</sup> De manera popular se le conoce como "educadoras" o "trabajadoras sociales" a las Profesionales de Atención al Adulto Mayor, mujeres trabajadoras del Instituto para la Atención del Adulto Mayor, con presencia en todas las delegaciones del Distrito Federal. Ellas visitan a todas las personas que tienen más de 68 años, y que cuentan con la tarjeta de la pensión alimenticia que otorga el gobierno del Distrito Federal.

El trabajo de campo resultó ser más inesperado de lo planeado en la metodología, en él se entretrejieron circunstancias del espacio y del tiempo, así como otras limitaciones evidentes de comunicación. Dentro de estas últimas está el hecho de encontrarme al menos con tres ancianas que no hablan el español, lo que obviamente impedía nuestra conversación. Una de ellas habla solamente el mixteco de las montañas de Oaxaca, otra únicamente el náhuatl del estado de Hidalgo y una más es monolingüe mazahua del Estado de México.

Me parecía interesante tratar de conocer lo que tenían que decir estas ancianas monolingües en relación a su experiencia de migrar, por lo que acudí al Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) para tratar de obtener apoyo para la traducción de las lenguas mencionadas, la respuesta fue que ahí no podían ayudarme directamente por lo que me proporcionaron los datos de una Asociación Civil a la que acudí posteriormente, en dicha asociación me otorgaron los datos de un traductor indígena mazahua.

Hice contacto con la persona mencionada y agendamos una cita en las afueras del metro Copilco. En nuestro encuentro le expuse mis inquietudes, después de platicarle lo que pretendía con mi proyecto, me dijo que estaba muy interesante y que me cobraría de trescientos a cuatrocientos pesos por hora de acompañamiento para la traducción y otra cantidad similar por cada cuartilla a doble espacio de transcripción en la lengua mazahua. "El conocimiento cuesta" fue lo que me dijo un jueves por la noche, trate de convencerlo de que no tenía dinero y de persuadirlo para que cambiara y disminuyera sus precios, pero fue imposible hacerlo.

Después un conocido mío hablante de mazahua intentó traducir algunas grabaciones hechas a la anciana del estado de México, pero le fue imposible descifrar todos los significados. El problema ahora eran las variantes lingüísticas. Del mazahua existen únicamente dos variantes, pero del náhuatl son treinta, y del mixteco son ochenta y un variantes (INALI, 2008). Era difícil poder localizar a traductores que provinieran de las mismas regiones de donde habían migrado los ancianos, y que además estuvieran dispuestos a colaborar sin cobrar.

En esa frustrante búsqueda por traductores, quedaba voltear al lado y pedirles a sus propios familiares, en este caso a las hijas, que ejercieran el papel de traductoras para poder avanzar, a lo que accedieron sin algo a cambio. Una vez resuelto el problema de las traducciones, el siguiente conflicto fue cómo considerar el papel de las hijas y los límites de sus traducciones, si decimos que desde el simple acto de

nombrar se encuentra implícito un nivel de interpretación. Es innegable el papel de primeras intérpretes que tuvieron las hijas que tradujeron lo que sus madres les decían. Pero todos los instrumentos tienen límites y ventajas. En este caso, la ventaja de contar con las hijas como traductoras está en que ellas tienen la competencia lingüística e intersubjetiva comunicativa con sus madres, y en ese sentido la interpretación pudo ser más cercana a la experiencia que quise comprender, que si no fidedigna si con menor distancia de la que yo o algún otro traductor pudiera tener.

Sin embargo las entrevistas no dejaron de ser complicadas, pues a mi parecer no existía un nivel de intersubjetividad de nuestros lenguajes (Lenkersdorf, 2012) ni con las entrevistadas, ni tampoco con las hijas traductoras, mis preguntas tuvieron que ser replanteadas en varias ocasiones o dirigidas a una tercera persona, no involucrada en la entrevista, para obtener alguna respuesta; las traducciones también fueron complicadas, recuerdo el caso de Luz, hija de la monolingüe mazahua. Cuando pedía a Luz que hiciera una pregunta a su madre, ella respondía directamente antes de que la anciana mazahua dijera algo, es decir, respondía desde su propia subjetividad; en otros casos las preguntas que hacía a su madre eran mediadas con otros símbolos o representaciones para hacerlas más entendibles.

La susceptibilidad de la traducción al poder ser cambiada por quien traduce puede considerarse un límite pero también puede considerarse una variante de interpretación, finalmente un encuentro entre saberes y una extensión de un nivel de comunicación. Por lo tanto podemos decir que el proceso de interpretación y traducción es un proceso hermenéutico, en donde cabe una reflexión también hermenéutica. Es necesaria mayor investigación empírica para decir algo más sobre el papel de las traducciones en el diálogo de saberes, para mencionar otros límites y otras ventajas de esta doble hermenéutica.

En resumen, la búsqueda de mis informantes resultó ser una dificultad, pero el mayor problema lo representó mi encuentro con ellos, sus saberes en diálogo con los míos señalaron los límites de mi investigación, así como las dificultades y los desencuentros de mi trabajo etnográfico. El trabajo de campo finalizó en el mes de noviembre del 2013, aunque en los siguientes meses hice un par de visitas más al Ajusco.

### **1.3. Las narraciones: Entrevistas en profundidad y relatos de vida**

Las entrevistas en profundidad y los relatos autobiográficos fueron las técnicas idóneas para nuestra investigación, pues me permitieron reconstruir los procesos y las experiencias vividas de los ancianos. Estas técnicas son una poderosa herramienta que nos aproximan a la experiencia vivida de migrar, y que de otra manera no hubiera sido posible. Sin duda los relatos son la única manera de dar voz a los protagonistas de la migración, nos brindan posibilidades para reconstruir su vida cotidiana en medio de las tensiones generadas por los procesos tanto de su migración, como de su envejecimiento. Nos permiten sobre todo, profundizar en la construcción de su propia identidad étnica.

Los siete entrevistados se localizaron en diferentes momentos de la investigación, por lo que los contextos y circunstancias que modificaron sus narrativas fueron diferentes. Las entrevistas son variadas en tiempo, en característica y en temas; cada una se desarrolló de diferente manera; en algunas se contó con la presencia de algún integrante de la familia y en otras la persona mayor se encontraba sola. Mis encuentros con los entrevistados también se dieron en diferentes escenarios, por ejemplo, en la calle, en eventos públicos, mientras caminábamos y en sus casas. Las entrevistas fueron hechas en diferentes horarios del día (mañana, tarde y noche).

Desde el inicio de la investigación les expliqué a los entrevistados que solamente quería estar con ellos y platicar, sin embargo en las visitas, la mayoría de los hijos o hijas de los ancianos esperaban que les revisara clínicamente, es decir, que les tomara la presión o les auscultara el corazón, pero en vez de eso yo hacía preguntas, las cuales no eran esperadas por ellos, y sin embargo las contestaban en ese mismo momento, los ancianos construyeron su discurso narrando su experiencia.

Aunque mis preguntas eran inesperadas, los ancianos tomaban un rol activo y no sólo respondían mis cuestionamientos, ellos también interrogaban inesperadamente: ¿de dónde es usted?, ¿cómo está su mamá?, ¿viven sus papás?, ¿de dónde viene?, ¿está lejos su casa?, fueron algunas de las preguntas que tuvieron mayor regularidad en las entrevistas. Cabe señalar que no se diseñó una serie de preguntas rígidas, más bien se permitió que los ancianos hicieran la plática, aunque en ocasiones sí hubo necesidad de redirigir la conversación hacia la experiencia de migrar con alguna pregunta concreta. El objetivo era reconstruir una experiencia en particular a través de los relatos de vida, sin embargo los ancianos, en ocasiones mencionaban muy poco al respecto y preferían hablar de otras cosas, por lo que al final los relatos de vida se ampliaron a otros tiempos de sus vidas y no solamente al episodio de la

migración, dichos relatos se tornaron básicos para entender el sentido de la experiencia de migrar.

En los relatos de vida<sup>6</sup> se encontró un medio útil para lograr analizar las narraciones de los viejos migrantes. Para Bertaux (2005) los relatos de vida permiten conocer el contexto social, centrar el estudio en el tema de interés, además de volver más integral otros métodos cualitativos como la observación directa, conversaciones informales, entre otros. Invita a una perspectiva *etno-histórico-sociológica* que si bien cada una de estas disciplinas tiene su propia lógica, este enfoque “consiste en indagar sobre un fragmento de realidad social-histórica de la que no se sabe gran cosa *a priori*” (Bertaux, 2005:20).

Los relatos de vida se produjeron a partir del trabajo etnográfico y de las treinta entrevistas en profundidad realizadas, algunas grabadas en su totalidad, otras no, y como ya mencioné su duración fue distinta y en situaciones muy variadas.

En la parte contextual de la entrevista se llevó un diario de campo. Una libreta tamaño francés con pasta dura por recomendación de mi asesor fue como mi compañera en el Ajusco, ella lleva mis impresiones, anotaciones del clima, las posiciones y actitudes de los entrevistados, en algunas páginas también se encuentran anotaciones de los sentimientos generados en un momento concreto, así como las dudas que surgían durante o posterior a las visitas al Ajusco y/o las entrevistas.

#### **1.4. De la entrevista médica a la entrevista etnográfica**

Durante el trabajo de campo, surgieron algunas condiciones subjetivas relacionadas con mi formación médica y que intervinieron en mi trabajo de campo. Puedo decir que cometí algunos errores, uno de ellos fue que en las primeras entrevistas las preguntas eran planteadas más a modo de un interrogatorio dirigido en una historia clínica que a una entrevista en profundidad.

Lo que quiero decir es que este trabajo de investigación me interpeló no sólo como aprendiz de investigación, sino también como médico que en algún momento visualizó algunos de los problemas a los que se enfrentan las personas en su proceso de envejecimiento, tales como abandono y discriminación en diferentes contextos. En

---

<sup>6</sup> Bertaux (2005) hace la diferencia entre una historia de vida y un relato de vida. El segundo es un medio para conocer a la primera, que la entiende como la experiencia vivida. El relato de vida es consecuencia de la *entrevista narrativa*.

palabras de Lahire, esto es evidente en tanto “el trabajo interpretativo no interviene después de la batalla empírica, sino antes, durante y después de la producción de los “datos” que justamente nunca son dados sino que están constituidos como tales por una serie de actos interpretativos” (Lahire, 2006: 42).

La entrevista médica y la entrevista etnográfica probablemente tienen más diferencias que similitudes, pero me parecen fundamentales dos aproximaciones pragmáticas: i) en ambas entrevistas es necesaria la interpretación de la información proporcionada por los entrevistados, y ii) en las dos disciplinas existe un riesgo de sobre interpretación. Si bien las consecuencias son distintas, las dos formulaciones anteriores deben ser consideradas al dar cuenta de los procesos que queremos dar a conocer.

El aprendizaje compartido en la interacción con mi tutor del proyecto de tesis, también figuró como parte importante de mi aprendizaje en busca de algo más que conocer.

### **1.5. Las grabaciones y la transcripción de las entrevistas**

Al hombre y a las mujeres colaboradores de esta investigación se les solicitó la autorización para el uso de la grabación. Sin embargo la utilización de grabadora provocaba asombro y desconfianza. En general se mostraban sumisos, sin hablar mucho, por lo que en ocasiones el uso de la grabación era contraproducente; en algunos casos particulares hubo necesidad de dejar esos instrumentos para que los ancianos hablaran. En otros casos más, tras haber escuchado cosas interesantes, trataba de obtener la grabación con respecto a eso que se había dicho, sin embargo no siempre fue posible.

Debido a que algunas entrevistas se hicieron en la calle o caminando, la grabación fue difícil, sobre todo cuando por el ruido no era posible aislar el sonido, o cuando por el movimiento en la caminata era imposible acercar la grabadora a la persona. En otros casos como el de Leonor, el ruido provocado por uno de sus nietos con discapacidad intelectual imposibilitaba la grabación de la entrevista. Las transcripciones de las mismas fueron acompañadas por las lecturas de las notas del diario de campo.

En el caso de las traducciones, la transcripción también fue íntegra, respetando lo que las hijas de las ancianas mencionaban. El momento de la transcripción

representó un primer nivel de interpretación, y ayudó a recrear y a revivir los sentimientos provocados en el encuentro con el otro.

### **1.5.1. El análisis de los relatos de vida**

Leí una y otra vez las transcripciones, se categorizaron dos o tres veces, por momentos existía dificultad para clasificar una afirmación en una sola categoría, pues encajaba para más de una. Este trabajo se realizó en los mismos documentos, al lado de las entrevistas iban anotando algunas ideas y los posibles nombres de las categorías. Al final lo que me pareció factible fue organizar esas categorías por analogías y relacionar todos los relatos sobre temas comunes, sobre una trama de lo que a los ancianos les había parecido importante señalar.

Al momento de escribir, lo que procedió fue tratar de interpretar algunos hechos, combinando fragmentos de entrevistas que giraran en torno a esa trama argumental con las anotaciones del diario de campo, las cuales fueron fundamentales en este momento. Es evidente que algunas cuestiones mencionadas por los ancianos y por la familia, aunque interesantes, no entraban en el objetivo de la tesis. Otra cosa que también surgió durante el trabajo de campo y que por un momento desvió mi atención fue el hecho de encontrar ancianos cuidando a discapacitados y viceversa, discapacitados cuidando ancianos, casos que se presentaban en circunstancias de precariedad difíciles de digerir. Este hecho aunque inquietante y atrayente tuvo que dejarse fuera del estudio por cuestiones de tiempos y de propósitos del estudio.

Aunque se hicieron algunas entrevistas con grabación a estos ancianos y con otros más que aparecen en distintas partes de la tesis, solo se transcribieron los fragmentos utilizados para ejemplificar o para apoyar alguna idea, y no la totalidad de la entrevista.

Lo difícil del proceso de escritura fue la articulación de los distintos relatos, pues cada relato es único, pero de lo que se trataba era de entretejer estos relatos con relación a la experiencia de migrar y su relación con la construcción de la identidad.

### **1.6. La presentación de los ancianos en la vida cotidiana**

Las historias biográficas de los ancianos condicionaron sus formas de presentarse ante el investigador, sin que esto tenga correspondencia con un discurso particular. Me

refiero a la presentación que tuvieron las ancianas la primera vez que me encontré con ellas.

La primera impresión siempre cuenta, dicho popular. La primera vez que fui a buscar a Antonieta a casa de su hija Luz, era cerca del mediodía, Antonieta se encontraba en el patio principal; había terminado de bañarse y utilizaba los rayos del sol para secar y peinar su pelo. Tras presentarme, le pregunté si podía ayudarme con una tarea, ella seguía peinando su pelo y después de un momento de silencio respondió que sí. Le hablé, entonces, de que conocía a su esposo Luis, luego seguimos platicando mientras ella empezaba a trenzar su pelo.

Más adelante en la conversación me platicó de la caída que había sufrido semanas previas en ese mismo patio en el que nos encontrábamos, a la fecha Antonieta continúa con secuelas de la herida provocada, una costra en la región supra celar derecha. Para cubrir esa marca porque le da pena que “se ve feo”, la anciana cuicateca siempre utiliza un gorro de estambre que le ayuda a cubrir su frente.

Cuando me entreviste por primera vez con Matilde en San Miguel y con Elena en la Magdalena Petlacalco, ellas vestían con ropa singular que de manera explícita mostraban ser diferentes. Matilde llevaba puesto un vestido floreado, con una trenza y un rebozo para el frío; Leonor usaba un vestido largo, su pelo estaba peinado con dos trenzas entretreídas con listones de colores, cada una de las trenzas recargaba sobre el hombro correspondiente.

En siguientes visitas la presentación nunca fue la misma, aunque eran claras algunas diferencias. Por ejemplo las ancianas siempre visten faldas o vestidos, nunca pantalones. Antonieta, Elena, Leonor y Juana siempre trenzan su pelo; Catalina y Matilde no lo hacen, pero Matilde siempre usa los colores más vistosos en su vestuario. Antonieta y Juana la mayoría de las ocasiones usan delantal. Luis siempre usa gorra para que la luz del sol no le lastime la vista.

Desde la presentación de los ancianos en la vida cotidiana se pudieron rastrear elementos de etnicidad que pudieron (o no) haber sido utilizados con la intencionalidad de reconocerse como distintas y señalarlo a los demás, pero también puede ser que tales elementos de etnicidad representen la continuidad de un modo de sentir la vida, la expresión de un habitus.



## **Capítulo dos**

### **La identidad y la experiencia en circulación con el saber y el aprender**

En este capítulo intento hacer una breve reflexión teórica de la relación existente entre la experiencia, el aprendizaje y la identidad. En tres secciones se tocará cada uno de los temas. En un primer momento hablaré de la identidad, para después limitar el tema de la experiencia (¿qué significa la experiencia humana?) y finalmente hablo de la circularidad que se crea entre la identidad y la experiencia con el aprender y el saber.

#### **2. Una identidad en transición: la plasticidad identitaria<sup>7</sup>**

En décadas recientes la identidad como categoría analítica ha estado presente en múltiples investigaciones. En antropología este término está estrechamente vinculado al concepto de cultura. Siguiendo esta línea, y tratando de caracterizar a la identidad, la plasticidad a la que hago referencia es la que tiene que ver con la capacidad de generación, en este caso, de prácticas culturales que no estaban contempladas en un contexto concreto inicial.

Todas las manifestaciones culturales hacen referencia a un espacio de identidad (Berger y Luckman, 2011); las prácticas, incluidos los sentimientos, y las representaciones en la vida diaria construyen nuestra identidad, “ya que no hay un ser sino formas del ser” (Bartolomé, 2006:42). En este sentido la identidad no es sólo un concepto polisémico, sino que además está inmersa en sujetos plurales. Esta pluralidad y polisemia dependen de las múltiples situaciones específicas en las que nos encontremos.

Para diferenciar a la etnicidad de la identidad, es importante señalar que la etnicidad se refiere a la afirmación (o reafirmación) de lo propio en relación con lo alterno, es decir, se refiere un grupo social específico en acción en un contexto particular. La etnicidad se presenta como un fenómeno del comportamiento, es concebida como “la identidad en acción”. Mientras que la identidad nos permite diferenciarnos a partir de un sentimiento de pertenencia (Bartolomé, 2006:62).

La etnicidad puede ser considerada como el comportamiento resultante de la identidad, que se manifiesta en conductas políticas cuyos objetivos dependerán de la

---

<sup>7</sup> En la ciencia biomédica, la plasticidad engloba los cambios estructurales y funcionales que pueden experimentar las sinapsis neuronales por factores internos o externos al sujeto.

situación contextual, sin que se llegue al extremo de considerar a la etnicidad como un instrumento para la obtención de un interés específico (pero sin negar categóricamente que esto no ocurra), pues también es parte de un proceso histórico y va más allá de un interés particular (Bartolomé, 2006). Barth (1976) ya había dicho que la etnicidad no está basada en la posesión de ciertos elementos culturales, sino en la manipulación de identidades y en su carácter situacional. “La etnicidad se expresa entonces como un estructurador de conductas políticas, cuyos objetivos dependerán de la situación contextual” (Bartolomé, 2006:64).

Sin embargo cada sujeto construye su realidad y su identidad desde su propia subjetividad. La construcción social de identidades configura subjetividades y se exteriorizan en prácticas (Berger y Luckman, 2011). En este estudio a partir de las prácticas que los ancianos desarrollan en el Ajusco nos acercamos a su identidad étnica. La identidad étnica que dan los ancianos a su vida en la ciudad se manipula de acuerdo a sus historias autobiográficas y a los diferentes momentos sociales. Sus mismas biografías son las que llevan a algunas ancianas a concebirse distintas, el no usar pantalones, el no hablar el español, el no saber leer o escribir, las formas de hablar y el trabajo con la tierra, son algunos de los elementos a partir de los cuales se consideran diferentes. A lo anterior se suman los recuerdos de la infancia, la memoria de los espacios, y la evocación de las tradiciones en sus comunidades. Esto es a lo que Bartolomé llama conciencia étnica (2006:77). Dicha conciencia étnica se pone en duda cuando se genera tensión al momento de enfrentarse a una diversidad de otros contextos en la ciudad.

Para Lahire (2004) no hay una única identidad, sino la de un sujeto plural, capaz de combinar diferentes lógicas de acción, ser plural significa poder establecer un vínculo entre diferentes identidades, “es el sujeto mismo quien es capaz de otorgarse una unidad a sí mismo, a pesar de la explosión identitaria en la que se vive” (Martuccelli, 2006:50). Pero es imprescindible conocer las condiciones socio históricas que posibilitan la creación de un actor plural. Al llegar a la ciudad los ancianos se enfrentan a distintas situaciones y participan de distinta manera. El momento en donde se combinan diferentes lógicas de acción es a lo que nos referimos como una identidad de transición, y lo que hace posible esta combinación es la plasticidad identitaria. Es de transición no porque se deje una identidad para ir adaptando otra, sino más bien por el hecho de transitar de ciertas lógicas de acción a otras.

El sujeto vive una infinidad de contextos y de experiencias, en nuestra investigación los ancianos indígenas han tenido la experiencia de migrar a la ciudad, por lo que ya no es posible seguir viviendo con los esquemas de acción construidos en sus comunidades. Es necesaria la participación activa del sujeto para la adecuación de esos esquemas en su vida en la ciudad. En esta reconfiguración de posiciones surgen identidades que cambian constantemente y que se van complejizando con la mayor exposición a diferentes situaciones. Así pues, el actor plural es aquel que ha participado en muy variados contextos sociales asumiendo posiciones diferentes al interior de los mismos (Lahire, 2004) con identidades cambiantes.

Sin embargo los contextos en donde se desarrollan o manipulan las etnicidades involucran relaciones de poder, existen distintas fuerzas sociales y culturales que inducen nuestras acciones. Si entendemos a la etnicidad e identidad a partir de la cultura y que su manipulación no sólo depende de una cuestión individual, es prudente citar nuevamente a Thompson (1993), para quien, habíamos dicho, la cultura también figura como un instrumento de poder. Entonces, no podemos pensar que las acciones generadas por los ancianos en la ciudad se den de una manera fluida sin ningún tipo de presión que dirija su actuar y su sentir. En ese mismo sentido recordamos a Bonfil Batalla (1988), él se refería a una relación de culturas no necesariamente armónica y coherente. Para Batalla, su teoría del control cultural explica la asimetría entre las culturas:

El control cultural debe entenderse como un sistema y como un proceso. Al estudiarlo como sistema resulta posible diferenciar los ámbitos de la cultura y establecer la estructura de las decisiones en un momento dado. Al analizarlo como proceso, esa visión estática adquiere movimiento: aparecen las tensiones, las contradicciones y los conflictos que caracterizan toda relación interétnica asimétrica. El estudio puntual de los seis procesos que determinan el control cultural permite comprender las líneas generales que sigue la relación interétnica y los cambios que ocurren en las instancias de decisión (expresadas en la organización social), en los elementos de la cultura y en las modalidades y características de la identidad étnica, vista como expresión ideológica y como práctica de una cultura. (Bonfil Batalla, 1988:22).

Traemos a cuenta el párrafo citado porque en nuestros entrevistados sobresalen algunas cuestiones ideológicas con relación a ciertos elementos identitarios, el más evidente es la lengua. Los seis procesos a los que se refiere el autor de la cita anterior son: resistencia, apropiación, innovación, imposición, supresión y finalmente enajenación. De las diferentes relaciones que establece entre estos procesos agrupa a la cultura en propia y en ajena. En el primer tipo ubicamos a la

autonomía y a la apropiada; en el segundo grupo engloba a la cultura enajenada y a la cultura impuesta. El dinamismo de la cultura lo podemos imaginar en el movimiento que se crea entre estos seis ámbitos. Estos movimientos van a depender de los contextos concretos en que se movilizan los contenidos culturales.

Los flujos culturales (Hannerz, 1992) si bien son una manera de remarcar el dinamismo que tiene la etnicidad y la identidad a partir de la cultura, este es solo el primer momento para la recreación de un sentimiento étnico. Estos sentimientos puestos en escena con las prácticas exigen la capacidad de decisión de los ancianos, es aquí donde la agencia del sujeto tiene mayor énfasis. En palabras de Sewell (2005) diríamos que la práctica trae consigo un sistema de símbolos que se ponen en riesgo en la práctica del sujeto.

En la ciudad los ancianos han reconfigurado sus sentimientos y sus prácticas en relación con su comunidad, es decir, los ancianos no han dejado de hablar su lengua, o dejado de usar cierta vestimenta, pero la relación con su comunidad tampoco es la misma. Sus prácticas se han ido transformando. En la cotidianeidad del Ajusto los ancianos van reconfigurando aquellos elementos con los que se identifican. Al migrar a un contexto distinto al acostumbrado en sus comunidades, los sujetos experimentan múltiples contextos sociales y fabrican identidades plurales (Lahire, 2004; Martuccelli, 2006).

Los repertorios de esquemas de acción o de *habitus*<sup>8</sup> interiorizados en el pasado son puestos en riesgo en los múltiples contextos a los que se enfrentan los migrantes, dicha puesta en riesgo involucra tensiones y contradicciones en los sujetos. Estas tensiones y contradicciones son afrontadas de manera activa y diferente por cada uno de los ancianos, su experiencia de migrar ha traído como resultado la reconfiguración de la identidad a través de la plasticidad, en una transición sin tiempo y elementos especificados, una identidad en transición.

La identidad plástica permite dar prioridad a los contextos y condiciones en su propia construcción, sin dejar fuera al sujeto mismo. La plasticidad también permite ver que si bien la identidad se puede construir en un proceso de *habitus*, esta no es la

---

<sup>8</sup> Bourdieu define el *habitus* como “sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares”, sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (Bourdieu, 2007:86).

única vía. Puede darse una manipulación o agencia del individuo en su transformación, lo que implica una consciencia y una reflexividad de los sujetos que la construyen.

## **2.1. ¿Cómo se relaciona nuestra perspectiva de identidad con la experiencia? ¿Qué significa la experiencia humana?**

“El fenómeno de la cosa (la vivencia) no es la cosa aparente, la cosa que se halla frente a nosotros supuestamente en su propio ser. Como pertenecientes a la conexión de la conciencia, vivimos los fenómenos; como pertenecientes al mundo fenoménico, se nos ofrecen aparentes las cosas. Los fenómenos mismos no aparecen; son vividos”.

Edmund Husserl

Se admite que pueden existir dos maneras de conocer, una mediada por la experiencia y otra en donde no es necesaria. En nuestra tesis hacemos referencia al primer tipo de conocimiento, el basado en la experiencia. En términos Kantianos nos preocupa conocer los juicios  *sintéticos*  y  *a posteriori* . Estos juicios forman parte de la subjetividad de quien conoce y dependen de su experiencia (Xirau, 1980).

Desde nuestra perspectiva teórica, que combina la fenomenología y la teoría constructivista del aprendizaje, la identidad, la experiencia, y el aprendizaje se caracterizan por su plasticidad y por la subjetividad que les acompañan como procesos. La interrelación de dichos procesos colabora para la construcción y la interpretación de uno mismo y de una realidad.

Para la fenomenología la mayor parte de nuestro conocimiento está basado en el trato directo. Se distingue a este conocimiento como una forma de experiencia concreta, limitada a una situación específica. La experiencia “esta intersecada por el tiempo del mundo, el tiempo biológico y el tiempo social, y se halla sedimentada en la sucesión única de una biografía articulada” (Schutz y Luckmann, 2009:113). La experiencia subjetiva resultado del encuentro cara a cara se convierte en un elemento fundamental del acervo de conocimiento situado.

Estamos de acuerdo con Schutz y Luckmann (2009) cuando dicen que la situación y la historia biográfica de los sujetos son fundamentales para la experiencia. Sin embargo no concordamos del todo cuando dice que existe una estructura subjetiva de experiencias previas que van determinando nuestras “experiencias actuales y futuras”. El sujeto está inmerso en esa red de tipificaciones y las situaciones a las que se pueden enfrentar también. Y aunque parece que deja espacio para la agencia de los sujetos ante situaciones no vividas en el pasado, estos únicamente pueden moverse dentro de esas redes tejidas previamente por otras experiencias interiorizadas. No

existen experiencias “pretípicas”, la actuación del sujeto está determinada por las actuaciones y las experiencias de otros en el pasado. Ante una situación que provoca tensión, el sujeto tiene que buscar en su repertorio una experiencia similar y/o integrar el mayor número de experiencias coincidentes para hacer frente a dicha situación.

Lo anterior puede ser parcialmente cierto, pero no explica del todo la acción del sujeto en una situación concreta, y aunque efectivamente se pueden integrar distintos esquemas de acción, no podemos saber qué del presente provoca la actividad del pasado, o qué del pasado activa al presente, ni tampoco podemos conocer qué del presente inhibe al pasado y viceversa, que del pasado inhibe al presente. No podemos suponer a la vida como una red accionar, en donde estímulos externos provoquen la activación o inhibición de experiencias internas, lo que implicaría suponer a la vida como un proceso mecanizado a una serie de complejos [estimulo-receptor-activación-inhibición]. La dicotomía presente- pasado, interno-externo, poco ayudan a comprender a los sujetos que experimentan, pues además los contextos en los que se desarrollan son múltiples. Lo único que se puede afirmar es que no pueden existir de manera independiente. Para Lahire (2004), no se puede suponer que los contextos sociales en el presente por sí solos desencadenen las acciones de los sujetos en una situación, y tampoco podemos suponer que el pasado incorporado por sí sólo sea el determinante de las prácticas. Tampoco podemos suponer que nuestras prácticas estén limitadas por nuestra epidermis, como una especie de barrera al medio externo que impida la intersubjetividad social y colectiva.

La experiencia migratoria como aprendizaje no se da de manera individual, no se crea solamente en la cabeza del individuo. En el conocimiento por la acción participan todos los que se encuentran allí situados, en la interacción. La experiencia es parte del aprendizaje pero no su totalidad (Ordoñez, 1998). La cultura es la base en la que una experiencia adquiere forma. La experiencia sin la cultura simplemente no podría existir. Sin embargo aunque se pertenezca a una misma cultura, el aprendizaje y la experiencia no son los mismos para todos, los significados atribuidos a estos elementos son distintos.

En los siguientes capítulos nos daremos cuenta que los conocimientos no necesariamente tienen que percibirse en alguna terminal nerviosa, sino que la cultura es el núcleo generador de los mismos. Los ancianos migrantes construyen su experiencia a partir no sólo de una corporalidad con múltiples extensiones

propioceptivas, sino también por el recuerdo, por el sentimiento y por los aprendizajes adquiridos en comunidad, en la intersubjetividad de los sujetos.

Al decidir tomar a la experiencia de migrar como un fenómeno que a su vez implica otros procesos de transformaciones con aprendizajes, debemos tomar en cuenta los horizontes de experiencia del pasado, pero también los horizontes de actividad del presente y del futuro. En este sentido creemos que no existe un acervo de conocimientos hechos estructura que determinan el actuar en las experiencias nuevas de los sujetos.

Los ancianos migrantes, en su mayoría, no contaban con un esquema tipificador previo, es decir, un conocimiento habitual a partir de una rutina de acciones como migrantes o integrantes de una ciudad. Ellos poseían un acervo de conocimientos sobre el mundo, formado a partir de sus múltiples experiencias en sus comunidades de origen, mediante los cuales formaron su saber, el cual varía de sujeto a sujeto de acuerdo a cada autobiografía. Estas experiencias corresponden a un componente privado, aunque socializado y objetivado verbalmente (Schutz y Luckmann, 2009), pero sin tener un conocimiento determinado, si bien los migrantes tampoco están aislados del fenómeno de la migración, y de los motivos por los cuales las personas salían y continúan saliendo de sus comunidades.

En los ancianos es posible indagar cuáles han sido las experiencias que han facilitado o no su interacción en la vida ciudadana. Así la experiencia de migrar no es algo que pasa en un tiempo cronológico, tampoco es el pasar de una estructura social en las comunidades de origen a otra en la ciudad. La experiencia en general tiene que ver con lo que les ha pasado y también con lo que se puede construir a partir de haberla vivido (Bárcena, Larrosa y Mélich, 2006), la experiencia adquiere una morfología particular en el contexto específico de la vida cotidiana. “La experiencia no se hace sino se padece, no es intencional, no está del lado de la acción sino del lado de la pasión” (Bárcena, Larrosa y Mélich, 2006: 255).

En nuestro trabajo no hacemos una división entre acciones y sentimientos, es más, coincidimos en que el sentimiento puede considerarse ya una acción. Pienso a la intencionalidad en un sentido distinto, uno en donde el resultado de la transformación del ser no tiene una dirección a partir de haber tomado una decisión, es decir, podemos imaginar un objetivo a partir de elegir hacer algo, pero no el cómo nuestro cuerpo se transforme. No podemos conocer la forma que una experiencia va a adquirir dentro de nuestro ser, es una construcción en el sentido de que para dicha experiencia

participa el otro generalizado. Así la experiencia es algo interno que nos pasa y que toma dirección e intencionalidad a partir de la interacción con los otros, considerando estos distintos momentos como parte de un mismo proceso.

Pensar a la migración como una experiencia transformadora tiene que ver con la subjetividad, porque a partir del dialogo interno podemos saber quiénes somos y lo que somos. Pero también implica una confrontación y una tensión con lo extraño y en la interacción con esos “otros” la identidad se redefine constantemente, a la vez que se vuelve un aprendizaje y un saber. La reconstrucción identitaria puede darse en distintas dimensiones y en diferentes niveles. La convergencia en la ciudad de distintas culturas lleva a la reivindicación de la pertenencia a un grupo por parte de los indígenas y a la existencia o a la posibilidad de negociación de sus saberes. La experiencia migratoria se vive y con el tiempo se aprende.

## **2.2. El saber y el aprender**

La educación es el lugar de la relación, del encuentro con el otro. Es esto lo que es en primer lugar y por encima de cualquier otra cosa. Es esto lo que la hace ser, lo que le da posibilidad de ser. Y sin embargo, participamos de una dominancia cultural y de unas instituciones, que se dicen educativas, en las que ese encuentro se piensa como predeterminado: son espacios educativos que han decidido quién es el otro, o más aún, quiénes son y tienen que ser quienes se encuentran, qué tiene que ocurrir, y qué hay que esperar de ese encuentro, qué hay que conseguir del otro. (Skliar, 2009:9)

Este apartado bien podría iniciar con las preguntas que Kant planteaba en la *crítica pura de la razón*: ¿cómo conocemos?, ¿cómo es posible el conocimiento dentro del marco de la ciencia? Solo que a diferencia de Kant, en este trabajo se privilegia el análisis de la dimensión vivencial.<sup>9</sup>

Epistemológicamente y tratando de encontrar un eje articulador encontramos a Piaget (1985), para quien la forma en como se conoce depende de la relación dialéctica entre sujeto - objeto. En esta relación se otorga un papel activo al sujeto en la construcción del conocimiento. El comportamiento dice él, “está constituido por las acciones (...) dirigidas a utilizar o transformar el medio, así como a conservar o aumentar las facultades que los organismos ejercen sobre él” (Citado en Lahitte, 2007). Con esto el sujeto es constructor de su entorno, del cual a la vez también forma parte.

---

<sup>9</sup>En la filosofía trascendental de Kant, se mencionan cuatro juicios: a priori, a posteriori, sintéticos y analíticos. En los juicios a priori y analíticos pertenece la razón de la ciencia. A partir de su análisis menciona al tiempo y al espacio como premisas universales, porque no puede existir nada sin un espacio ni tiempo. Todas nuestras sensaciones dependen de las nociones de espacio y de tiempo.



Para el constructivismo de Piaget, el conocimiento es el producto de los esquemas de acción:

El conocimiento elemental, no es nunca el resultado de una simple impresión depositada por los objetos sobre los órganos sensoriales, sino que se trata siempre de una asimilación activa del sujeto que incorpora los objetos a los sistemas sensorio-motrices, es decir, a aquellas acciones propias que son susceptibles de reproducirse y combinarse entre sí. El aprendizaje en función de la experiencia no se debe entonces a presiones aceptadas pasivamente por el sujeto sino por el contrario a la acomodación de los esquemas de asimilación. Un cierto equilibrio entre la asimilación de los objetos a la actividad del sujeto y la acomodación de esta actividad a los objetos constituye el punto de partida de todo conocimiento y se presenta desde el comienzo bajo la forma de una relación compleja entre el sujeto y el objeto, lo que excluye simultáneamente toda interpretación puramente empirista o puramente apriorista del mecanismo cognoscitivo Piaget (1985:136).

Para comprender que en el aprendizaje participan una cultura y una sociedad históricamente situada, el esquema de Piaget debe ser ampliado con las aportaciones de Vygotsky. Para Vygotsky la interacción con el "Otro" es fundamental en la interiorización de los aprendizajes. Aquí no jerarquizamos a las funciones mentales superiores y a las relaciones sociales, simplemente señalamos su relación dialéctica en la construcción del conocimiento.

De manera popular se piensa al aprendizaje como una acumulación de conocimientos que pueden ir aumentando en contenido o en complejidad. Generalmente se parte de la premisa de que existen objetivos claros a los que hay que llegar cuando se emprende el aprendizaje. Pero el aprendizaje es un proceso humano, no hay aprendizaje sin experiencia transformadora, ni tampoco una experiencia sin aprendizajes. Decía antes que no estaba de acuerdo con Schutz y Luckmann porque no me parece que todas las experiencias estén tipificadas, esto equivaldría a decir que el encuentro con el otro también está tipificado, es decir, determinado. En este sentido concuerdo con Dubet (2010), pues para él no existe una socialización total, "no porque el individuo escape de lo social, sino porque su experiencia se inscribe en registros múltiples y no congruentes", (Dubet, 2010:89) ahí está la autonomía del sujeto.

"De hecho, aprendemos inmensamente más cosas de las que dominamos, y no comprendemos bien aquellas que se nos explica igualmente mal" (Serres, 2011:81). Según Serres existe un aprendizaje aun sin comprender, él refuta el dogma de que no se puede aprender sin comprender. Un primer momento para la construcción de conocimiento es el aprendizaje sin comprensión y posteriormente se da un aprendizaje acompañado de comprensión.

Las nociones de experiencia, aprendizaje e identidad son un constructo sociocultural. Estos tres elementos forman parte ontológica del sujeto, no son hechos sociales, conocimientos acumulados o comportamientos situados, sino que son procesos en los cuales participamos activamente y de los cuales nos volvemos parte, y los cuales a su vez forman parte de nuestro ser, lo que se traduce en una forma de estar en el mundo. Su interrelación es imprescindible para el saber. Para la construcción de dichos procesos es fundamental la otredad. No pueden existir sin una cultura y sin un encuentro con lo distinto. La experiencia de migrar y el aprender actividades nuevas, junto con las diferencias en los elementos étnicos han permitido que los ancianos movilicen sus saberes.

Es importante distinguir al aprender del saber, pues generalmente son usados de manera ambigua e indistinta. Al saber regularmente se le relaciona con el conocimiento científico y al aprendizaje habitualmente se le entiende desde la educación formal. Es decir, tanto el saber como el aprender se encuentran subsumidos bajo una forma de pensamiento dominante. Desde la perspectiva de Charlot (2007), el saber no debe entenderse desde la racionalización o la razón. El saber abarca otras dimensiones del sujeto, implica la relación con los otros, y otras relaciones con el mundo social.

No podemos comprender al sujeto de saber sin analizar otras líneas de relación de éste con el mundo. No podemos pensar que el saber sea un ideal, que exista un mundo del saber al cual debemos ingresar para adquirir ese saber. No podemos diseccionar al sujeto y dejarlo pender de ese mundo en una relación directa con el saber, pues implicaría diseccionar a un sujeto de múltiples relaciones con un mundo social, lo cual es prácticamente imposible. El saber no puede entenderse en términos objetivos, la subjetividad es parte misma del saber, el cual no permanece en el interior del sujeto, son puestos en marcha en la interacción a través de las prácticas y el lenguaje, en un espacio y tiempo específicos (Charlot, 2007). "El saber no existe más que en formas específicas" (Charlot, 2007:101).

El aprender también se encuentra contextualizado, pero representa solamente una línea de relación, es algo más micro que el saber, podemos aprender a leer, a ejercer un oficio, a hablar distintos idiomas; aprender, además, representa dominar un objeto o una actividad, y sin embargo estos diferentes aprendizajes, aunque procesos, no son un saber, esta última abarca a los primeros. El saber se encuentra implícito en

cada uno de los aprendizajes, y estos a su vez dan movimiento a ese saber, a una relación que el sujeto ha establecido con el mundo.

En resumen podemos decir que el saber es un conocimiento incorporado, al cual no se accede necesariamente a través de la conciencia, más bien es de carácter subjetivo y basado en la experiencia, "Our body is the ultimate instrument of all our external knowledge (...)" (Polanyi, 1966:15), ese conocimiento es el que da sentido a nuestra experiencia, pero estamos llenos de conocimientos, todos ellos relacionados, por lo que sería imposible delimitar la direccionalidad que cada uno de los aprendizajes toma en nosotros.

Las diferentes lógicas o esquemas de acción implementados en la vida cotidiana permean nuestra vida y dan movilidad a lo que conocemos de ella.

### **2.3. Palabras finales**

Las transformaciones de los elementos identitarios hacen que la etnicidad pueda adaptar y adoptar distintos sentidos, pero su base son las acciones y sus conocimientos previos formados en la experiencia. Sin embargo los horizontes son desconocidos. El lenguaje junto con el aprendizaje son algunas de las propiedades para que dicha transformación tome rumbo. En la cotidianidad, en las distintas prácticas de los involucrados en un tiempo y lugar específico, las identidades étnicas de los ancianos sufren una metamorfosis y un reposicionamiento con respecto a un tiempo pasado.

En este sentido consideramos al aprendizaje como una dimensión de la práctica social, donde se reconstruye la manera en cómo un sujeto se involucra en el mundo (Lave y Parcker; citados en Larreamendy, 2006). La manera mediante la cual se reconstruye la identidad es la reconfiguración de agencia. Cuando los ancianos migran de sus comunidades de origen traen consigo una biografía propia con ciertas lógicas o esquemas de acción que en la vida diaria en la ciudad se van transformando, lo que implica un reposicionamiento de sus acciones y de su participación en un contexto social concreto (Larreamendy, 2006), a la vez que lo transforman.

Para Lahire (2004) no es posible dar coherencia y homogeneidad a los diferentes tipos de experiencias incorporadas en forma de esquemas, esta unicidad aunque seductora, es irreal, el cuerpo, socialmente hablando pasa por diferentes estadios y es portador obligado de esquemas de acción o de habitus heterogéneos y

hasta contradictorios. Entre más participación se tenga en diversos grupos, más difícil se torna dar coherencia y unicidad a nuestras vidas (Lahire, 2004), lo que representa afrontar tensiones y contradicciones internas.

El habitus generado en una comunidad tradicional por varias décadas es la base que da coherencia a distintas lógicas de acción. Sin embargo esta coherencia no es sinónimo de homogeneidad en todos los participantes de esa comunidad. Los habitus han sido parte de una relación con el mundo y tienen una manera de situarse en él. De tal manera que cuando hablamos de cambios o continuidades identitarias como procesos de aprendizajes lo hacemos para distinguir aquellas acciones que se han originado, sí de un conocimiento previo, pero siempre en la interacción con los demás sujetos de una situación específica. Hablamos de cambios y de continuidades de los elementos identitarios en el sentido de una transformación constante de la etnicidad.

## **Capítulo tres**

### **Ser indígena migrante y envejecer en el Ajusco**

En este capítulo se tratan los motivos y los procesos de salida de los ancianos de sus comunidades de origen, así como el proceso de llegada a la ciudad. Se menciona el peso de la familia para la migración y de la continuidad del proceso de envejecimiento de los migrantes indígenas en la ciudad.

No logramos localizar estudios en México que traten el tema de la migración en un contexto de envejecimiento; en otros países se habla de la migración de jubilados a sitios donde la vida les parece más placentera (Lizarraga, 2013, 2008; Kiy y McEnany, 2010). Sin embargo las condiciones en las que se da dicho proceso son totalmente distintas a las de los ancianos indígenas entrevistados, desde el simple hecho de haber tomado la decisión de migrar en busca de placer.

En este sentido, el objetivo de este capítulo es contribuir a la visibilización, a la generación de información y a la divulgación de la migración de ancianos indígenas.

#### **2. ¿A dónde nos dirigimos?... La partida**

Cuando se ha hablado de la migración indígena de los jóvenes y adultos, se ha pensado como un recurso que los indígenas utilizan para mejorar sus condiciones de vida (Olivares, 2010). La migración a la ciudad también ha sido pensada como un desplazamiento en busca de oportunidades de educación (Butterworth, 1962). Un Estudio más reciente menciona a la migración como un componente de la diversidad cultural y “como parte del proceso de la urbanización e industrialización mexicana” (Velasco, 2007:183). Los indígenas migran por las condiciones sociales en las que viven, pero con un fin creado desde la partida.

Durante la realización de esta tesis, los ancianos no manifestaron haber tenido un plan o un deseo de viajar a la ciudad de México. Luis, el único hombre entrevistado, había experimentado la vida en los campos de Estados Unidos, pero estuvo sólo poco más de un mes, antes de volver, pues “extrañaba al pueblo”, “a su mujer” y a “sus hijos”.

De las seis mujeres entrevistadas, sólo dos de ellas conocían la ciudad, aunque su estancia fue transitoria y por objetivos concretos. Antonieta vino en una ocasión a la ciudad de México para atender una enfermedad no especificada, pudo haberse tratado

de una anemia, estuvo cerca de seis meses. Elena asistió a la fiesta de bodas de una de sus hijas, permaneció quince días en la ciudad. Ambas regresaron a sus comunidades después de los tiempos mencionados.

En las cuatro ancianas restantes la experiencia de haber vivido en una ciudad era inexistente. Todas tienen al menos ocho años de haber llegado a la capital; la pareja cuicateca, Antonieta y Luis, es la que tiene mayor cantidad de años viviendo en el Ajusco con dieciocho años aproximadamente y el proceso de “acostumbrarse” continúa, por lo que la experiencia migratoria se entiende como una experiencia en continua construcción.

La aparente inexistencia de una intención de migrar y el papel que jugó la familia para el proceso migratorio son las variables comunes en todos los ancianos entrevistados, esto nos hace suponer que la migración no está relacionada directamente, o sólo con las circunstancias económicas y sociales sino también con factores culturales de construcción intersubjetiva al interior de las familias.

### **3.1. Una pareja de ancianos migrando**

En primera instancia me refiero a la única pareja de nuestra investigación. Se trata de Luis y Antonieta, estos ancianos han permanecido juntos por más de cincuenta años.

Un día en la madrugada Antonieta y Luis junto con otras dos personas dejaron el pueblo de San Juan Tonaltepec, Cuicatlán en el estado de Oaxaca. Dejaron su casa, sus animales y el dinero de la tesorería que Luis debía cuidar. Su casa era de zacate, “una casita tradicional”. Su burro lo encargaron con un familiar y hace muchos años que ya no lo ven. El dinero fue enterrado por Luis en un terreno y posteriormente con más tiempo regresó para desenterrarlo y entregarlo al “ingeniero”, el encargado de su puesto en el municipio.

#### **3.1.1. La violencia sobre Antonieta “...esa fue la razón”**

Las razones para migrar no son las mismas para continuar en la ciudad, los motivos van adquiriendo variables significado para las ancianas dependiendo de los tiempos y de las circunstancias. Al inicio de la investigación, en las primeras entrevistas, Antonieta contaba que el motivo por el cual había migrado de San Juan Tonaltepec era un problema de salud con uno de sus hijos.

Pues este // yo todavía le dije mi hijo y mi yerno le dije, pero para qué me quieren que voy yo, este // porque pues bueno yo no [es]toy pensando de salir. Y dicen ellos, no dice, “nos mandaron”, “nos mandaron” dice de que usted se vaya pa[ra] [allá] con nosotros, eso me dijeron. (...) toca de que tengo un hijo grande de que esta por aquí abajo y dice no, dice es que se vio muy malo su hijo, quien sabe, él nos mandó y venimos por uste.

[M1, Indígena cuicateca, 87 años]

Antonieta no pensaba en salir de su pueblo, en este primer relato menciona a la enfermedad de su hijo como el primer motivo por el cual van a buscarla, aunque su esposo Luis nunca mencionó algo al respecto. Un año después, la primera razón dada por Antonieta se desdibuja y aparecen otras circunstancias. Antonieta comenta la falta de trabajo, la sequía en su comunidad, “se está secando”, las “reses morían”, y finalmente menciona a la violencia que sufría por parte de Luis como otros de los factores asociados a su aceptación de abandonar su comunidad en Oaxaca.

“Me trataba como un animalito, esa [f]ue la razón”, “me trataba muy mal”, “(...) es muy celoso ese señor”, son algunas de las frases que Antonieta utilizó en sus narraciones para referirse al maltrato, del cual era objeto por parte de su pareja. Es pertinente recordar que Antonieta es la única mujer entrevistada que migró con su esposo y con él continúa viviendo en la ciudad. Aunque dice que ya le “aburre verlo”, porque esta situación no se ha modificado, la mujer indígena continúa siendo víctima de violencia por parte de Luis. Hace tres años, la pareja, se encontraba viviendo con su hija Alicia. Sin embargo, Luis “hacia caras” (M1) a su hija y a su yerno, lo que produjo conflictos al interior de la familia de Alicia, las caras “feas”, junto con un lenguaje también “feo” hacia Antonieta, hizo que sus hijos decidieran construirles “un cuartito”(M1) donde pudieran estar solo ellos.

En el resto de las entrevistadas la situación de violencia probablemente era la misma, pero las ancianas nunca verbalizaron esta condición como un motivo para su migración. Algunas de ellas mencionaron que sus esposos eran groseros solamente cuando tomaban “alcohol o pulque” (M4), las insultaban verbalmente, pero no les pegaban y por eso los consideraban como esposos “buenos” (M4); su referencia eran las experiencias vividas por otras mujeres de sus mismas comunidades, en donde la violencia hacia ellas mediante insultos y golpes era una constante. En el caso de Antonieta sí existió maltrato físico, la última vez Luis “quería matarla” (M1) en un cerro de su pueblo.

La condición de violencia ejercida sobre Antonieta, puede pensarse como una condición de vida alejada al momento de los motivos que generaron la migración, pero

también puede analizarse como un punto de reflexión para que se diera dicho proceso migratorio, porque si bien no existía una intención, deseo o plan de salir de su comunidad, Antonieta aceptó dejar su pueblo y salir hacia la ciudad.

Es difícil señalar la dimensión o el nivel de injerencia que cada uno de los factores mencionados tuvo sobre la aceptación de Antonieta para salir de su comunidad de origen y llegar a la ciudad de México. Para su esposo Luis, las circunstancias fueron otras.

### 3.1.2. Luis toma la palabra

Luis fue la segunda pareja de Antonieta, con ella tuvo diez hijos. El anciano que ejerció la mayoría de los cargos públicos de su comunidad habla de su experiencia.

Pues yo le voy a decir la verdad, llegaron por nosotros allá en Oaxaca pero así así como de sorpresa, que yo tenía mi cosechita, en el campo tenía pastura que guarde, entonces no que “vámonos y que vámonos”, le digo yo no quiero salir yo bueno // me la pasaba bien ahí porque estaba yo acostumbrado al campo, aja, y no ¿díganme que hay?, alguna novedad o algo, algo para que yo también dispongo ; no y que no y que “vámonos, vámonos”, nunca nos dijeron que ya nos íbamos a quedar ya por aquí, si así vieran dicho los dejaba yo pensar creo unos ocho días porque no por salir, salir nomás, créame uste[d] (...)

[H, anciano de 89 años]

El anciano cuicateco comienza su relato diciendo la “verdad”, lo que supondría la existencia de una mentira, pero eso no importa en este momento. En el mismo relato continúa diciendo que él estaba “acostumbrado” a una forma de vida ligada a la milpa. Luis sabe trabajar la agricultura y no está dispuesto a abandonar su tierra así “nomás” por salir, pero al final es él quien toma la decisión aventurarse junto con su “señora” en un viaje que recuerda de muchas formas.

La experiencia vivida de otras personas participa en la configuración del proceso migratorio de los viejos y el significado que se tiene de la migración. Luis identifica algunos motivos por los cuales la gente de su comunidad empezó a salir a temprana edad, destacándose una forma de vida agrícola, y el fenómeno de la migración en sus primeros tiempos. Los que migraban eran los hombres jóvenes, no migraban las mujeres, ni los viejos.

Porque son los jóvenes, los jóvenes uno que se fue de aquí pa[ra] [allá], ya lo vio diferente, como se vestía varios, su calzado y que por él se animaron y como se hicieron de amiguitos y vámonos, así es como empezó salir la gente, mirando de los que se fueron de aquí para allá.



Pues sí, ya con sus zapatitos, ya con su ropa o su chamarrita, ya hasta su manera de platicar ya cambio. Fue como empezaron a salir, sí, pero ahí teníamos trabajo nosotros los hombres, yo por ejemplo allá me dediqué, me compre mi yunta aunque no tenía con que, compre mi yunta, ya tenía mi yunta ya, allá es libre en hacerlo, abrir, tumbar árboles para hacer terreno.

[H, padre de 10 hijos]

Llama la atención la narrativa de Luis en relación con lo diferente. Él dice que la forma de vestir y de hablar fue lo que “animó” a los jóvenes para migrar de San Juan Tonaltepec, en el estado de Oaxaca. Esta es una de las causas por las cuales su pueblo se está quedando despoblado, pero también es producto de la brujería que el pueblo de Santa Cruz ha echado a su pueblo para “acabar a la gente”, los pueblos mencionados están en conflicto desde hace varios años por los “terrenos de Almoloya” (H).

La gente se está acabando porque los jóvenes salen al norte de México o a los Estados Unidos para trabajar. Los que se quedan en el pueblo ya es “pura gente grande”. Sin embargo “Acabar a la gente” no sólo se refiere a la gente que sale de su comunidad sino también se refiere a la gente que muere en ella.

La brujería como elemento de la migración indígena no aparece mencionada en los distintos textos revisados para este trabajo, mismos que se encuentran citados a lo largo de la tesis. En el siguiente apartado proponemos a la brujería como un elemento, sino determinante, sí asociado a la migración de ancianos indígenas.

### **3.2. El proceso migratorio de Matilde y la relación brujería-enfermedad**

El proceso migratorio de Matilde bien pudo gestarse con la enfermedad y muerte de su esposo Antonio, dichos acontecimientos fueron desencadenados por la brujería echada sobre la pareja mixteca y sus cinco hijos en Monte Flor, Oaxaca, lugar donde nació y creció Matilde.

Todavía en su comunidad Antonio enfermó gravemente, él y su esposa Matilde viajaron a la ciudad para atender el problema. Días después Antonio muere a pesar de haber sido dado de alta de un Hospital público en la ciudad de México. En los siguientes párrafos mostramos la explicación que Matilde y Dolores dan a la muerte del esposo y del padre respectivamente [Traducción hecha por la misma hija].

Dolores [Hija de monolingüe mixteca]: No sé si ya le platiqué que mi papa, bueno eso dicen no se verdad/ solo Dios sabe porque pus nosotros no, no sabemos y tampoco podemos decir que es cierto (...). Ellos dicen [refiriéndose a su padres] que fue una brujería porque en su casa ya sabe no

hora si usted entiende mejor porque pu[e]s es de pueblo, entonces dijeron que en su casa este/ es que tenían caballitos de varias partes, entonces una vez su principal casa grande le llaman ellos allá fueron y le echaron huevo, le echaron huevo dice, entonces él nos dijo, dice que /ese huevo no fue / un accidente, sino porque toda la pared habían huevo, este, cosas malas pues, él dijo así porque el vio eso.

Antes de morir, tenía como unos seis, cuatro meses que pasó eso. Entonces ellos hablan que esa enfermedad, (...) es brujería vamos [le costaba mencionar la palabra].

[Fragmento de entrevista con anciana monolingüe mixteca e hija intérprete]

El vínculo entre la brujería y el cuerpo se da mediante dos intermediarios: los huevos y la casa. Es decir, la relación de dos elementos del medio externo, se convirtió en la vía para llegar a la subjetividad en lo más profundo del cuerpo. La experiencia intersubjetiva, que a veces solamente los de pueblo pueden entender, se vuelve fundamental para la explicación de lo que sucede al cuerpo. Evans-Pritchard (1976) mencionó la relación tan estrecha, que en ocasiones era imprescindible realizar una autopsia al cuerpo en busca del elemento que caracterizaba a las personas como brujas o brujos.

Tras la muerte de su esposo en la ciudad hace ocho años, Matilde empezó con un dolor profundo localizado en el hemitórax derecho, el cual hasta la fecha recorre su costado hasta llegar a la raíz de su brazo del mismo lado; ha acudido al médico en varias ocasiones, pero el malestar no ha cedido, incluso en ocasiones aumenta la sensación. Matilde cree que es la brujería echada sobre su familia, la causa de su sufrimiento.

(...) una cosa es enfermedad y otra cosa es porque ella dice (que el dolor) agarra le sube, le sube, pero ella siente como se va el dolor (...) todo su cuerpo pues, siente empieza a desistirse igual y cómo siente ella que va subiendo el dolor, va subiendo y hasta siente cuando se sale el dolor ella siente que, que se mueve, que se sale dice, entonces ella dice, pero pus es como yo le digo es que es muy difícil entender le digo porque (...) como ella dice por lo menos una medicina me debe de curar pero ella no, nada nada, nada.

[M5, Traducción de hija mixteca Dolores]

Existe, pues, un vínculo entre la brujería y el cuerpo, este último como lugar de encuentro para el proceso salud-enfermedad-muerte. Matilde se preocupa constantemente, y en consecuencia no puede estar tranquila, en algunas noches no puede dormir en el mejor de los casos, porque hay otras noches en donde los sueños le auguran su muerte.

M5: Ella dice que ya se va a morir, porque ya hora es su ojo que no lo deja ver, su cuerpo que le duele y de repente de eso que su cuerpo así esta y de repente brinca dice.

Dolores: Le punza yo creo

E: ¿Y por qué dice que va a morir?

Dolores: Porque esa enfermedad no lo deja vivir tranquila, ya no, de repente hay noches que no duerme.

E: ¿Tiene miedo?

Dolores: No, no tiene miedo pero //

M5: Dice que soñó que tenía víboras en la cabeza y eso donde no lo deja ver sus ojos. Se ha sentido muy mal.

E: ¿Qué significa soñar con víboras en la cabeza?

M5: Tachi<sup>10</sup>

Dolores: Que dice que ella piensa que pus ya sea aire o cosas malas.

[Traducción de Dolores, hija menor de anciana mixteca monolingüe]

La brujería, por la cual Matilde explica su padecer, hace que su enfermedad adquiera vida y viaje por todo su cuerpo. “Siente que está vivo su enfermedad, porque le pellizca por acá, le pellizca y le sube todo el cuerpo”, “(...) su cuerpo que le duele y de repente de eso que su cuerpo así esta y de repente brinca”, “(...) piensa que es brujería” (M5) [Traducción de hija Dolores].

Para la anciana mixteca, su corporalidad, sus pensamientos y sus creencias son indisociables de la relación con la brujería, elementos que conforman una disposición simbólica propia de su autobiografía. Para Evans (1976) la brujería no es materia objetiva ya que no puede verse. Pero la energía y la enfermedad tampoco son objetables, es decir, no las vemos, confiamos en que existen a partir de un tipo de conocimiento que ha sido legitimado durante su construcción, ¿quién ha visto la energía, al virus de la gripa, o al aumento de la glucosa? La brujería nos ayuda a evidenciar y a acercarnos a otra manera de construcción de conocimiento y realidad.

Dice mi mamá, porque dice que, allí les dijeron que paso todo eso porque hubo una persona que le hizo la brujería y entonces pus todo tenía que pasar así [la muerte de su esposo y su enfermedad], así lo trabajaron, entonces mi mama trae esa idea que también ella porque le digo que así nos dijeron que a todos, los cinco nosotros, nos tienen trabajado.

[Traducción hecha por Dolores, hija de anciana M5]

El trabajo sobre toda una familia en San Juan Monte Flor, Oaxaca, fue el motivo primero donde se empezó a gestar el proceso migratorio de Matilde. En la representación intersubjetiva de la brujería, construida al interior de la familia, los hijos deciden traer a la ciudad a la anciana mixteca para alejarla de los efectos de la

---

<sup>10</sup> El significado literal de *tachi* es viento. Sin embargo entre los hablantes del mixteco adquiere distintos significados, unas veces *tachi* es usado para hacer bromas y otras para referirse a “cosas malas”, como la brujería. Lo que da el sentido o el significado a la palabra es el contexto.

brujería. Se ha dicho que la brujería está limitada espacialmente, es decir, la brujería se limita a un espacio concreto, de tal manera que si la persona afectada se aleja de ese espacio el maleficio pierde fuerza y sus efectos no tienen largo alcance (Evans-Pritchard, 1976). Si recurrimos a esta premisa, la anciana mixteca estaría a salvo de los efectos de la brujería de la que fue objeto en su pueblo. Sin embargo, en la ciudad la brujería no ha cedido, continua surtiendo efecto, aunque están siendo experimentados de distinta manera. La brujería se ha incorporado al cuerpo de Matilde, aunque sus efectos son menos drásticos que la muerte.

Matilde platica que su hermano también sufría de los daños de la brujería, su corazón padecía un mal mortal y los medicamentos no lo ayudaban, los médicos de la ciudad le daban poco tiempo de vida. El hermano de Matilde, igual que ella, explicaba su enfermedad por aquella brujería echada sobre su familia, sin embargo él tomo la iniciativa de regresar a Monte Flor, Oaxaca, para tratarse con los curanderos de allá. Después de varios años, el pronóstico de los médicos no se ha cumplido y “ahí anda” dice Matilde.

(...) le dieron medicina y no, no quiso al contrario se nos puso peor, se les puso peor, peor, peor y jue al pueblo y se curó y ahorita ahí anda, ya puede comer, ya puede dormir, no podía comer, no podía dormir, nada. Fue al pueblo se curó con / lo mismo que le dijo de la brujería pues, y horita ahí anda el señor y es lo que ella dice que si tiene ella eso pues no le va hacer nada la medicina.

[Traducción de Dolores, tiene cinco hijos]

La explicación que Matilde da a su enfermedad se aleja de una “metodología científica” para acercarse más a lo metafísico, una cuestión no entendida del todo, y fuera del control puramente humano. Es una forma de distanciamiento del paradigma científico de explicación de los acontecimientos, y de acercamiento a una forma comprometida de construcción del conocimiento (Elías, 1990).

La brujería, pues, representó un motivo más para que la familia de Matilde decidiera traerla a la ciudad, y un motivo para que el hermano mayor de la anciana emprendiera el regreso a su comunidad. No fue la muerte de esposo Antonio (por si sola) por lo que Matilde decide aceptar dejar su pueblo en Oaxaca, sino por las posibles consecuencias de enfrentar sola a la brujería.

### **3.3. La muerte de los “ricos” para poder migrar**

Para Juana el origen de la salida de la gente de su comunidad es consecuencia de la muerte de los “ricos”. En varias narraciones la anciana hablante de otomí dice que “La gente empezó a salir del pueblo cuando los ricos se empezaron a acabar” “fue bueno que se acabaran, porque nos trataban como animalitos”, parece existir un sentimiento de ira hacia los “ricos” cuando dice que sus “hijos pagaran peor”. Allá en su pueblo de San Nicolás, Hidalgo, hasta los cuarenta o cincuenta años, Juana trabajó la tierra de uno de los señores “ricos”, su jornada laboral empezaba a las ocho de la mañana y terminaba a las siete de la noche, su pago era sólo el alimento de ese día de trabajo; fue posterior a la muerte de esas personas, que ella y su esposo empezaron a sembrar su propia tierra.

Cuando su esposo murió sus hijas decidieron traerla a la ciudad de México para que no se quedara sola en su casa, “para que no se abandonara”.

En esta misma situación fue traída Leonor, tras la muerte de esposo sus hijos decidieron traerla de Huejutla, Hidalgo, a la ciudad de México. Leonor es una de las monolingües, su lengua materna es el náhuatl.

Para las otras ancianas existían motivos para continuar en sus comunidades, pues sus hijos siguen viviendo y trabajando allá. Sin embargo las condiciones en esos momentos prescindían de su viaje a la ciudad. Elena, monolingüe mazahua, fue traída por sus hijas de San Miguel La Labor, en el Estado de México, por un problema de cataratas que tenía que ser atendido quirúrgicamente y en su comunidad no existía esa posibilidad. Catalina salió de su comunidad de San Juan Palo Seco, también en el Estado de México, para acompañar a su esposo en la atención de una enfermedad que él presentaba a consecuencia de su alcoholismo de muchos años.

Llama la atención que ninguna de las entrevistadas afirmó en un inicio haber migrado por razones económicas, únicamente Antonieta hace mención a que no había trabajo. Sin embargo este no es el elemento decisivo que determinó su partida; incluso parece que las condiciones sociales de antes fueron de mayores carencias, Antonieta dice que “por ejemplo no había centavos” para darle a sus hijos cuando iban a la escuela y “le pedían para gastar”. En la argumentación que los ancianos despliegan posteriormente en la elaboración de su propia experiencia, es posible identificar que no existe un motivo, sino una intersección de diversas circunstancias que influyeron para que se aceptara emprender el proceso migratorio.

Al contar sus experiencias, algunos migrantes contradijeron sus últimas afirmaciones con las primeras. Podemos sugerir dos posibilidades para tratar de

comprender dichas contradicciones. La primera es que la menor exposición de los ancianos al discurso particular de la migración indígena, provoca un menor margen de ajuste para hacer congruentes sus historias. La menor interacción y el monolingüismo son algunos de los factores asociados a la poca exposición del mencionado discurso.

La segunda posibilidad tiene relación directa con la producción de la etnicidad e identidad de los ancianos, y es que la migración provocó un cambio de realidad con la consecuente tensión provocada por el encuentro con lo diferente. En otras palabras, la migración causó un desajuste de sus vidas en relación a como se concebían a ellos mismos y a su vidas en el pasado. Por un lado, la menor exposición a un discurso, y por otro lado, la exposición a una realidad con una estructura diferente a la internalizada, provocaron menor congruencia y ajuste de sus historias.

La falta de preparación previa al proceso de migración se resume con la frase de Juana tras la muerte de su esposo: “lo estaban enterrando y ya me estaban trayendo”; aunque en algunos casos sí existía el conocimiento de la necesidad de migrar como en los casos de Elena y de Catalina, en donde hasta cierto punto había una preparación para viajar, pero no para quedarse en la ciudad.

Varios son los factores que pudieron estar involucrados para que estos ancianos dejaran sus comunidades de origen y decidieran establecerse en el Ajusco, pero en todos ellos la familia es el primer eslabón para que se dé la migración y en ella es depositado el futuro que puede aguardarles la vida en la ciudad. Ellas y él viven y recuerdan de distinta manera su proceso migratorio.

### **3.4. Las familias de los migrantes**

Hablamos de las familias en el sentido nuclear del término, es decir, nos avocamos a los hijos e hijas de los ancianos y no a un sentido más amplio como el paisanazgo, que tiene que ver más con una comunidad (Hernaux, 2000). La familia es el puente de llegada al Ajusco y también es el puente simbólico entre la comunidad de origen y la ciudad de México. La migración es producto de las intersubjetividades familiares y culturales que preceden al mismo proceso, estas intersubjetividades compartidas fueron generadas en el pasado, en la socialización básica de la familia. Aunque su construcción continúa en la actualidad.

Los hijos de los ancianos entrevistados migraron durante etapas más jóvenes y han logrado “hacerse” de un terreno propio, en el cual han construido su casa, si bien

este proceso se ha dado durante varias décadas de estancia en la ciudad trabajando largas jornadas durante el día, e incluso, durante la noche.

### **3.4.1. Las hijas de la anciana “tomitera” y de la monolingüe náhuatl**

Todas las ancianas viven con sus hijas. Si bien, como ya dijimos, las viviendas son propias, las condiciones de vida muchas veces son adversas, el ejemplo más claro lo encuentro con una de las ancianas proveniente del estado de Hidalgo. Juana, vive con su hija en un terreno clasificado como irregular porque tiene un uso de suelo agropecuario. Se trata de la casa ubicada en la colonia de Jardines de San Juan. Dicha situación de irregularidad hace que los que ahí viven, carezcan de algunos servicios sociales, como salud, educación, y agua, por ser los más evidentes. Las pipas que surten el agua son las que la delegación otorga a un bajo precio. No utilizan los servicios de las pipas locales que surten el agua extraída de los pozos que aún sobreviven en el Ajusco. Los niños y adolescentes acuden a las primarias y secundarias que se encuentran en los pueblos de San Miguel y Santo Tomás, principalmente.

La hija de Juana es trabajadora doméstica, casi nunca está en casa porque tiene que salir muy temprano para llegar a tiempo a su trabajo, y su regreso a casa es hasta después de las nueve o diez de la noche. La mayor parte del día, Juana pasa el tiempo con su nieta política al interior de la cocina. La casa es de paredes de ladrillos y techo de láminas. Hay dos cuartos, uno más grande que otro. En el más grande duermen su hija, sus nietos y un bisnieto, además se encuentra un espacio pequeño que alberga la cocina y el comedor. La habitación más pequeña es donde duerme la anciana “tomitera”, Juana llama así a los hablantes de otomí, ella aprendió a hablarlo durante su juventud. Su cuarto guarda una distancia de unos tres metros con respecto a la habitación más grande, el espacio es pequeño, pero cabe bien la cama donde duerme y donde resguarda algunos documentos y cosas importantes, tales como su acta de nacimiento y el último ayate tejido por ella en su comunidad.

Leonor, monolingüe náhuatl, vive con su hija Anita en La Magdalena Petlacalco, tiene dos nietos con ella, uno de ellos se encuentra discapacitado intelectualmente. Anita es madre soltera y trabaja como vigilante por las noches en el edificio de una empresa privada; ella además nos tradujo del náhuatl al español. La casa que habitan tiene dos cuartos contruidos con tabique y loza, el baño se encuentra afuera, uno de

los cuartos alberga tres camas y es utilizado por los cuatro integrantes de la familia para dormir; en el otro cuarto se encuentra un refrigerador, una estufa vieja y la mesa donde se reúnen para comer. Para llegar a casa de Leonor hay que caminar alrededor de quince minutos subiendo desde la avenida México. Posteriormente hay que bajar un callejón angosto con piedras sobrepuestas, que se tornan un peligro para los que transitan por allí.

### **3.4.2. Las familias de los migrantes Oaxaqueños**

La familia de Matilde es costurera y trabaja haciendo uniformes sobre pedido para algunas empresas. Una de sus hijas se encuentra en Santo Tomás y otra en San Miguel Ajusco. Matilde vive en la casa de Dolores en el pueblo de Santo Tomás, es la hija menor, nos ayudó a traducir del mixteco al español. El mixteco es la única lengua que la anciana Oaxaqueña habla desde que es pequeña. Su casa tiene dos niveles contruidos con tabiques, son escasos los muebles en el interior, y los que existen ya son viejos. El sitio asignado para que Matilde descanse se encuentra debajo de la escalera que lleva al segundo nivel, solamente se encuentra su cama y una cortina roja que la separa del resto del espacio.

Antonieta y Luis, la única pareja, también tienen al menos tres hijos viviendo en los pueblos de San Miguel y Santo Tomás Ajusco. Sin embargo ellos viven solos en San Miguel, frente a la casa de su hijo Guillermo, quien se dedica a la albañilería. Durante las visitas nunca lo conocimos ya que se la “pasa todo el día trabajando” (M1) y poco es el tiempo que puede dedicar a sus padres. La esposa de Guillermo y un nieto son los que ocasionalmente pasan a saludar a los viejos sin detenerse mucho tiempo. Luis habla cuicateco y también español. Antonieta únicamente aprendió algunas palabras y frases en la lengua vernácula.

El cuarto que habita la pareja cuicateca es de una sola pieza, inmediatamente a la entrada se encuentra un tanque de gas butano, en seguida se encuentra la parrilla que utiliza Antonieta para cocinar y más al fondo un canasto con trastes. En el interior del canasto hay un sartén, dos o tres platos y vasos, y un par de cubiertos. En medio de la habitación se encuentra la mesa de madera con dos sillas y un banco de plástico. En el extremo contrario a la entrada hay dos camas, a los pies de una de ellas se encuentra el baño, la única separación entre las camas y el baño es una cortina de tela. Es la casa de quien parece nunca espera la compañía de alguien.



Los pueblos de San Miguel y Santo Tomás Ajusco están contiguos, solamente dos calles separan las viviendas de Matilde y de la pareja cuicateca. Para visitar a estos migrantes Oaxaqueños hay que caminar cerca de veinte minutos por calles sin pavimentar, con múltiples irregularidades, las pendientes son prolongadas y la mayoría de esas calles no cuentan con alumbrado público.

### **3.4.3. Las familias de las migrantes del Estado de México**

Son dos las mujeres que llegaron del estado de México: Elena y Catalina. Elena vive con su hija Luz y su yerno en San Miguel. Luz se dedica al trabajo doméstico, ella me ayudó a la traducción del mazahua al español. Su esposo, también es migrante proveniente de Oaxaca, trabaja como franelero en el centro de Coyoacán, en la ciudad de México, ya cuenta con la credencial que el gobierno del Distrito Federal da a las personas autorizadas para ejercer el puesto de “cuidando carros”, sólo trabaja por las tardes. En el terreno de la familia mazahua hay dos casas, una casa tiene dos niveles y fue construida recientemente con ladrillos; en la parte baja hay unos sillones viejos y una mesa. La casa más chica se encuentra en frente, es de una sola pieza y de un sólo nivel, está construida con tabiques a los lados y para el techo se utilizaron láminas negras, en el interior se encuentra la cocina y el lugar donde duerme Elena.

La casa de Elena no se encuentra tan periférica en comparación con las otras casas y el tiempo empleado para llegar es menor. A unos cuantos metros se encuentra la ciclo vía, antes vías del ferrocarril a Cuernavaca. Algunos domingos la anciana mazahua sale a caminar por el concreto de la ciclo vía en dirección a Cuernavaca, los paisajes le recuerdan la vida rural. Otros domingos cruza la ciclo vía para ir a regar con agua el predio de un familiar, y unos más para acudir a misa en la iglesia de San Miguel Ajusco.

Catalina vive en Las Lomas Ajusco con su hija Lupita y un nieto, aunque a veces visita a su hija María, quien también se encuentra viviendo en el mismo pueblo, pero en otra dirección. Lupita también es madre soltera y se encuentra desempleada; María se dedica al trabajo doméstico. La mayoría de las veces que platiqué con Catalina, lo hice en la casa de Lupita; su casa tiene paredes de ladrillos, pero hay partes en donde se colocaron tablas de madera y láminas para tapar algunos orificios presentes, igual sucede con el techo. Duerme en el mismo cuarto que su hija. El camino para llegar a su domicilio, tras caminar quince o veinte minutos desde la

carretera Ajusco-Picacho, se encuentra sin pavimentar, como el resto de los demás casos, sin embargo aquí no hay pendientes.

Las familias se vuelven un medio imprescindible para los ancianos indígenas migrantes, no sólo porque fueron las que trajeron a los ancianos a la ciudad, sino además porque al reunirse con ella, figuran como el puente que sirve de modulador entre un mundo simbólico en el Ajusco y el dejado en sus comunidades de origen. La familia también puede jugar un rol importante en la inclusión o exclusión de los ancianos en la interacción con las demás personas que habitan la ciudad.

### **3.5. Envejecer en el Ajusco**

En el Ajusco conviven varias culturas, pero que podemos ubicar en dos grandes grupos, por un lado permanecen los nativos nahuas, y por otro lado se encuentran los “fuereños”, personas que han llegado al Ajusco desde muy diversas zonas de la ciudad de México y desde diferentes estados del interior del país. Durante el trabajo de campo pude notar que se encuentran indígenas de los Estados de México, de Veracruz, de Oaxaca, y de Hidalgo principalmente. Aunque también hay gente de los estados extremos del país como Sonora y Yucatán.

La distinción entre fuereños y nativos es clara. Estos últimos disfrutan o gozan de ciertas ventajas. Por ejemplo, ellos pueden tener acceso al agua surtida por las pipas locales a un costo más bajo, tienen derecho al uso del terreno del panteón sin algún costo. Además, el tiempo de permanencia en el pueblo ha provocado mayor tejido social; como habitantes originarios de los terrenos del Ajusco, han convivido entre ellos desde su infancia, y comparten valores en común que dan cierto sentido a sus vidas.

Cuando se sube al Ajusco lo más evidente es la distancia que estos pueblos guardan con la “ciudad de México”, como es nombrada por los pobladores de los distintos pueblos, a la parte más baja del valle de México. La ausencia de edificios altos y la presencia de caballos y borregos por las calles, así como el cultivo de maíz en distintos puntos hacen que al estar en el Ajusco se respire cierto aire campirano y todo parece homogéneo si dejamos guiarnos por lo que únicamente la vista puede mostrarnos.

Las calles de los pueblos del Ajusco llevan los nombres de diferentes personajes de la revolución mexicana, son angostas y en algunas de ellas es peligroso

caminar por la ausencia de banquetas y la cercanía con la que los vehículos pasan al cuerpo. La ruta treinta y nueve, y la Red de Transporte Público (RTP) son las unidades que llegan a Santo Tomás Ajusco. A los pueblos del Ajusco se puede acceder por dos rutas. La primera se da cuando los carros, tras salir de distintos puntos de la ciudad, se incorporan a la avenida México, al ir subiendo o bajando se cruzan los pueblos de San Miguel Xicalco, la Magdalena Petlascalco y San Miguel, para finalmente llegar a Santo Tomás Ajusco o a la “ciudad”, según sea el caso. La segunda ruta es subiendo por la carretera picacho-Ajusco, el transporte atraviesa varios puntos turísticos de recreación y en su trayecto bajan las personas que viven en las Lomas Ajusco.

Sobre las mismas calles circulan taxis locales, son autos sin ninguna distinción, la gente del pueblo los identifica porque los usa y porque conocen a los conductores, saben a quién hay que hacerle la parada, recientemente algunas unidades ya llevan el letrero de “taxi”, aunque son los menos. Hay distintos puntos donde se pueden abordar estos vehículos y es la manera en que los ajusqueños pueden llegar a los lugares más lejanos, los ubicados en la periferia y a los cuales no llega el transporte público. Cuando existe urgencia de bajar a la ciudad, por ejemplo para acudir al hospital, también son los taxis locales los que dan el servicio. Al Ajusco no tienen acceso los “taxis de abajo”, los de la ciudad.

Las tarifas de los taxis son estipuladas por los mismos taxistas, estos precios pueden ir desde los quince o veinte pesos por unas cuantas cuadras hasta los cien pesos por bajar a la estación de Metrobús La Joya o al Estadio Azteca. Es el principal medio utilizado por personas con discapacidad, así como por algunos ancianos nativos. A los ancianos migrantes no los vimos utilizando los taxis locales, a pesar de que en algunos casos son varios los minutos que hay que caminar antes de llegar a las paradas más cercanas del RTP o de los camiones de la ruta treinta y nueve. Prefieren caminar porque les gusta hacerlo y porque además los costos les parecen altos.

En los centros de los pueblos, donde se concentra la mayor actividad comercial, también se encuentran las iglesias, los centros de salud y las casas de los nativos. A la periferia se encuentran la mayoría de los fuereños. También en la periferia pero no en los mismos sitios, se encuentra otro sector de la población con estilos de vida completamente distintos al de los ancianos nativos y migrantes; se trata de los propietarios de grandes terrenos donde han construido ranchos, en los cuales son empleados los ajusqueños, incluyendo a los viejos, como veladores o como personal de mantenimiento. A los dueños, incluidos algunos ancianos, se les puede ver llegar a

sus domicilios en carros lujosos e incluso helicópteros. El Ajusco tiene contrastes geográficos, culturales, y socioeconómicos.

En los centros y casas de salud de los distintos pueblos del Ajusco, la gente oriunda recibe mejor trato y ha entablado una relación más estrecha con el personal médico y administrativo. Incluso la información de los programas sociales gubernamentales y los apoyos que se ofrecen a la población a través de estos centros y casas de salud, en ocasiones, circula solamente entre las personas originarias de la localidad o tienen conocimiento de dichos apoyos con mayor anticipación. Algunas personas que laboran en estos centros de atención médica también son originarias de los pueblos del Ajusco.

Las instituciones locales como la subdelegación de bienes comunales y ejidales también ayudan a que la población originaria tenga mayor oportunidad para la obtención de algunos beneficios. Por ejemplo, cuando algunos funcionarios públicos como diputados o la misma delegada en Tlalpan reparte útiles escolares o cobijas a la población a cambio de una copia de la credencial de elector, la gente originaria del Ajusco se entera de manera más rápida y directa por las instancias locales mencionadas.

Estas dinámicas que se tejen en el Ajusco ayudan a que la vida sea más llevadera de alguna manera para los ajusqueños, sobre todo cuando las fuerzas van mermando; aunque también dichos pueblos tienen una acumulación de desigualdades, tales como falta de hospitales y centros de educación media superior. Para acceder a dichos espacios hay que viajar por al menos hora y media o una hora en transporte público si el flujo vehicular es constante.

Sin embargo los ancianos indígenas migrantes tienen todavía condiciones más adversas, como ya dijimos, la mayoría se encuentra viviendo en la periferia de los pueblos, donde el transporte público no tiene acceso la mayoría de las veces. En casi todos los casos se tiene que caminar alrededor de veinte o treinta minutos para poder abordar algún transporte o para llegar a casa. También ya dijimos que las calles no están pavimentadas, lo que entorpece la marcha o el uso del bastón, además de que esas mismas calles son pendientes y representan hacer un mayor esfuerzo por parte del anciano para subirlas o bajarlas. En algunos casos la iluminación pública es casi nula.

E: ¿Puede ver bien Luis?

H: No, nada.

E: ¿Y cómo hace para revisar los papeles?  
H: Este uno [refiriéndose a su ojo izquierdo], es el que me ayuda.  
E: ¿El izquierdo?  
H: Aja porque (...) con el derecho no veo nada, nada. A usted pues apenas y lo veo.  
E: ¿Ya lo llevaron al médico?  
H: No, no. Ni quiero ir.  
E: Pero ¿por qué?  
H: Porque sea que me lo emp[er]oran y no.  
E: Y ¿por qué cree que va a empeorar?  
H: Si allá donde fui que dicen que son buenos médicos y no le hicieron nada a mi ojo [refiriéndose al ojo derecho], no mejor ahí me quedo @@@.  
Porque / ¿qué hace uno si no puede uno ver?

[Entrevista realizada durante caminata nocturna con H]

Una noche al salir a comprar el pan que acompañaría a la taza de “atole blanco” (M1, H), hecho con maíz, fueron las luces de los faros de los coches las que ayudaban a visualizar el camino, situación difícil si consideramos que con la edad las lentes con las que miramos se van opacando y que además los caminos por los que había que transitar eran sinuosos. En concreto, Luis no ve con el ojo derecho y ve parcialmente con el ojo izquierdo, algunas veces le era imposible reconocermelo con la mirada a lo lejos, en lugares oscuros o de noche, las características del habla son las que le indican a Luis de quien se trata.

Las relaciones de los “fuereños” se limita a los vecinos, también fuereños la mayoría de las veces, y si han establecido algún tipo de relación con los nativos, este trato es más bien por cortesía y con cierto distanciamiento, aunque evidentemente existen excepciones. Durante mi permanencia en el Ajusco pude observar y sentir las diferentes prácticas que hay entre los que son originarios del Ajusco y los que no lo son.

También pude percibir las diferencias y señalamientos entre los miembros de los distintos pueblos del Ajusco. Además de dirigirse como “rateros” a los pobladores de Jardines de San Juan, se utilizan otros términos como “Malenos” para referirse a los pobladores de la Magdalena Petlacalco, a la gente de San Miguel Ajusco se le reconoce porque “en sus peleas se apedrean” y a los de Santo Tomás Ajusco se les conoce por ser “hombres de balazos”. Cada una de estas particularidades va configurando las acciones de los pobladores en cada uno de sus territorios.

Para referirme a los señalamientos utilizados para nombrar a los nativos del Ajusco y a los que han llegado de fuera, utilicé una conversación entre dos mujeres. Un poco a manera de juego se nombran con diferentes adjetivos: “Provinciana”,

“Pueblerina”, son algunas de las palabras utilizadas por la mujer que vive en el Ajusco desde hace más de veinte años pero que no nació allí, para referirse a la mujer que sí es nativa de Santo Tomás Ajusco. “Fuereña” “Roba terrenos” son algunas de las frases que a su vez esta mujer nativa del lugar utiliza para nombrar a la mujer que le llamó “pueblerina”.

En el trato anciano nativo - anciano fuereño las distinciones mencionadas arriba parecen desvanecerse, aunque esto se limita a la relación de pares, y solamente en algunos casos, porque sigue existiendo una mayor empatía por quienes nacieron en el mismo pueblo. Entre las nativas se acompañan para acudir a realizar algún trámite para la obtención de algún beneficio o para ir a comprar a las tiendas de autoservicio. En los puestos locales y en los “tianguis” de los martes o los domingos en Santo Tomás, los ancianos nativos del Ajusco son socorridos más fácilmente por las demás personas. Entre otras cosas, les ayudan a cargar sus bolsas, en ocasiones les ofrecen alguna moneda, los vendedores en los tianguis les fían o regalan alimentos, o simplemente a ellos si los saludan. Los indígenas migrantes no tienen el mismo trato, y eso va provocando sentimientos de exclusión, además de que su vida en la ciudad es más solitaria.

Lo que quiero decir es que aunque el señalamiento hacia el otro distinto (el anciano fuereño) no se hace de manera explícita, sí existe mayor empatía entre los nativos del Ajusco, ya sea entre ancianos y/o también con los más jóvenes.

### **3.6. El significado de la vejez**

Se parte de la idea de que la vejez es una construcción social,<sup>11</sup> que se encuentra entretejida en una compleja red cultural y social. Aunque no reciente, sí es persistente el debate con relación a lo que consideramos como viejo, anciano, persona mayor, entre muchos otros adjetivos que son usados para referirse a las personas que han rebasado al menos los sesenta años. Si lanzamos al aire la pregunta ¿qué es ser viejo o quién es viejo? Las respuestas seguramente serían muchísimas. Existe una gran variedad de abarcar la vejez, desde la edad cronológica, la edad biológica, la edad

---

<sup>11</sup> Kehl y Fernández (2001) hacen un análisis desde las diferentes perspectivas teóricas para mostrar a la vejez como una construcción social. Parte de la población Europea, pero desde las perspectivas sociológicas sobre la vejez, menciona al funcionalismo, a la economía política, a la etnometodología, y al interaccionismo, entre otras corrientes para abordar las imágenes que se han tenido de la vejez así como su explicación sociológica. Concluye que la vejez como etapa del ciclo biológico es una construcción social.

social, por mencionar a las más recurridas. En la actualidad los ancianos indígenas migrantes tienen edades que van desde los 74 hasta los 89 años.

La sociedad es la que dota a la vejez de definiciones generalizables. Algunos de los términos utilizados con mayor regularidad entre los pobladores del Ajusco son: adulto mayor, persona de la tercera edad, madre, y abuelo. A causa de las políticas públicas, persona vieja o anciana, es aquella que ha cumplido la edad requerida para ingresar a los programas asistenciales dirigidos a esta población. Para obtener el beneficio del gobierno federal a través del “Programa Pensión para Adultos Mayores” la edad requerida es de sesenta y cinco años actualmente, antes eran setenta. Para ingresar al “Programa de la Pensión Alimentaria” en el Distrito Federal la edad solicitada recientemente son sesenta y ocho años, antes eran setenta. Cuando se define al otro se parte de universalismos instaurados desde las instituciones.

Sin embargo la mayor relevancia la encuentro en los relatos y en las acciones de los ancianos indígenas migrantes, para ellos la vejez está relacionada con brujas en el pueblo, con la enfermedad y con el trabajo. A la pregunta de ¿qué piensa de los “Adultos Mayores”? (E), algunas de ellas, como Elena de 74 años, no se considera una persona mayor, pues la condición es tener alguna disfuncionalidad física, cosa que a ella aún no le sucede. “Ella no piensa nada de la gente grande, que a lo mejor ella pues así como lo[s] ve a las personas grandes también ella va a estar así” (M3) [Traducción de Luz, hija de anciana mazahua].

Juana responde a la misma pregunta: “pues que he de pensar / pues ya los que son de la tercera edad, yo creo ya, ya no caminan, ya no pueden // están como yo apenas camino de aquí a las escuelas, a la iglesia, antes iba yo a San Miguel al mandado, ahora ya no”. En un primer momento su pensamiento está en relación con los otros, en un segundo tiempo, ya en la reflexión, se menciona a sí misma como un ejemplo de esos otros.

Para Luis, “la mala edad” (H) empezó después de los ochenta años. Para él la vejez es cuando se necesitan de los cuidados de alguien más como en el caso de los niños, la diferencia es que a los ancianos ya no se les toma en cuenta. Los ancianos “tenemos que / (...) esperar la voluntad de dios, porque ya se vuelve uno pues como un niño, un niño se le toma en cuenta que porque está chico, pero ya uno, dice, / ¿qué no piensas?, pues ¿qué no/ @@@” (H).

Una cuestión evidente en todos los casos es la del cuerpo, sobre todo el cuerpo como fuerza de trabajo. En este sentido la vejez misma representa un obstáculo. El

cuerpo envejecido se vuelve un estorbo para poder trabajar y las enfermedades aparecen como un impedimento.

Pues // no, no tengo / bueno problema pues ahí pero son sencilla, por ejemplo el dolor de huesos, o // lo que más me preocupa pus no salgo, no camino bien, siempre me recomiendan cuando yo salgo que me cuide yo mucho por los carros y todo, pero / de otras enfermedades pues no, no.

[H, sembraba sus tierras utilizando una yunta]

Parece que existe una relación automática y directa del cuerpo con el trabajo. Los cuerpos quedan reducidos a un carácter instrumental, y todo aquello no visible queda subsumido a esta instrumentalidad.

Pero la vejez no necesariamente se acompaña de una incapacidad para trabajar, Leonor nos habla de un ejemplo.

Ella haz de cuenta que es un ejemplo para los señores grandes porque dice que allá en el pueblo hay un señor que ya es grande, grande el señor, pero todavía trabaja, viaja en el micro se va en las mañanas tempranito, entran a las seis y a la una ya paran de trabajar porque el sol es muy fuerte.

[Anciana monolingüe náhuatl, traducción de hija]

Si bien es cierto que la vejez no tiene relación per se con la incapacidad, también es cierto que, incluso, un estereotipo positivo de la vejez está relacionado con la posibilidad de hacer algún trabajo físico. Pero además, lo que nos dice el relato de esta anciana náhuatl, es que sigue existiendo un referente o una identificación con los viejos rurales.

Es interesante ver que los indígenas entrevistados, incluso cuando hubo traductoras, no mencionaron los términos anciano o viejo, la mayoría ocupaba “gente grande o “personas mayores de edad”, incluso algunos términos asignados a estas personas son los de “papá” o “mamá”. Nunca mencionaron adulto mayor o persona adulta mayor, principales términos utilizados en los programas asistenciales dirigidos a este grupo poblacional. Para los ancianos colaboradores de este trabajo, las edades no representan o no indican el rol que deben jugar; por ejemplo, la mayoría de ellos empezó a trabajar desde muy temprana edad, a veces desde los seis años. “Mi coa era mi juguete” dice Juana, las prácticas son las que van guiando nuestras acciones y comportamientos.

En los pueblos del Ajusco, la vejez muchas veces es vista como una etapa llena de enfermedad y en algunos casos de soledad. Muchas personas mayores no son visibles para la sociedad, ya sea porque se encuentran postradas a causa de alguna



enfermedad, ya sea por el abandono por parte de sus hijos, ya sea porque no pueden caminar grandes distancias.

En el caso de los ancianos colaboradores de este trabajo, parece ser que las cosas se han tejido de distinta manera. En sus comunidades de origen, a las personas ancianas no se les ponen adjetivos denominativos, más bien, son parte de una familia grande, aún sin tener parentesco. En Oaxaca, por ejemplo, a los ancianos les llaman “tata” (M5) [2L] y a las ancianas “didi” (M5) [2L]<sup>12</sup>; no son adultos mayores, son papás y mamás; tíos y tías; existe una relación basada en el respeto. Contrario puede suceder al llamar a alguien por su nombre, pues puede representar una falta de respeto, según Matilde es un sentimiento extraño que ella misma no logra explicar.

El término viejo, incluso, puede ser empleado para designar a otro grupo de personas, distinto al que imaginamos cuando escuchamos la palabra, y que no tiene relación ni con la edad, ni con la disfuncionalidad.

H: Allá, desde donde empieza la cuaresma el primer domingo /este /a las personas les disfrazaba y entonces son los viejos, según.

E: ¿Se disfrazan las personas de viejos?

H: Aja, de ropa, le ponen como mascara y bueno/ le dicen viejos, unos que con vestido andan bailando por la calle, andan en la música, ese es este /en los domingos de la cuaresma y ya en la semana santa, igual también, aja, pero ahora ya no sé cómo están viviendo, si ya tengo unos años que ya no voy.

E: ¿Se ponían mascara, se ponían ropa de mujer, hombre que se vestían de mujer?

H: Aja, salían pedir prestado vestido y ahí andan bailando.

[Fragmento de entrevista con Luis en domicilio]

En el relato de Luis, los viejos son hombres que bailan y visten de mujeres. La connotación de lo viejo es totalmente distinta.

Al final, los ancianos interiorizan distintos términos a través de los años de permanencia en la ciudad. Los que llevan mayor tiempo viviendo en el Ajusco han interiorizado términos como “tercera edad” (H), los que han estado menos tiempo o los que no comparten la lengua dominante como las ancianas monolingües, aún no han interiorizado los términos institucionales y siguen pensando en términos de sus lenguas maternas.

---

<sup>12</sup> *Tata* en mixteco se refiere a una persona a la que se le tiene respeto, la mayoría de las veces gente mayor. *Didi* hace referencia a “tía”, para el masculino se utiliza *dito* (Camallo, R; Hernández, L. Serie/Cuadernos de Lenguas Indígenas. El mixteco de Chinango, Oax. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Programa de Apoyo a las Culturas Indígenas, 1990). El mixteco tiene 81 variantes, sin embargo hay similitud entre algunos términos, tal es el caso de las palabras citadas que son utilizadas en San Juan Monte Flor y en Chinango.

Estos ancianos, sin saberlo, rompen un estereotipo de la edad, y una lógica de los movimientos migratorios. Es decir, rompieron con la idea de que hay ciertas cosas para cierta edad, ciertos tiempos para migrar, tiempos para dar sentido a las vidas, de que el cuerpo está limitado a cierto estilo de vida cuando se es viejo. Los límites de acción de nuestro cuerpo no los conocemos sino hasta que experimentamos la vida misma, así me parece cuando Matilde responde a la pregunta: ¿qué piensa de que la gente salga de sus pueblos a la ciudad de México o a otros lados?

M5: Siente que la gente que salen es muy valiente porque deja su pueblo, su gente, se van y ella no se atrevería hacer eso porque a ella le gusta su pueblo, dice.

E: ¡Pero ya lo hizo!

M5: Dice que por nosotros. Que si por ella, si uno de sus hijos estuviera allá, ella se hubiera quedado allá (...) por ella no se hubiera salido de su pueblo.

[Monolingüe mixteca, traducción de hija Dolores].

### 3.7. El tiempo vivido

La segunda vez que entrevisté a la pareja cuicateca, le pregunté a Antonieta su edad, sin embargo ella no la sabía. Su esposo Luis inicia la búsqueda del acta de nacimiento de su esposa, “está muy bien guardado” dice él, le contesté que no era necesario presentarla, a lo que Luis contesta “sí para que así también su trabajo se hace valer, pues”. Sigue buscando en una bolsa con asas donde guardan los documentos importantes, se trata de una bolsa de malla de plástico, de esas que se ocupan para ir de compras o por el mandado en las colonias populares, al menos a mí me recordó eso. En el interior de esa bolsa, se encontraba otra bolsa de hule donde habían distintos documentos: “este [es] a donde se legitimaron mis hijos” “este es de Aquilino” dice Luis, son actas de nacimiento de sus hijos llenadas a manuscrito; el hombre cuicateco encuentra su “acta de matrimonio civil”, es un documento de 1979 que está llenado a máquina de escribir. El acta de nacimiento no se encontraba en esas bolsas.

Esta misma situación de no conocer su edad está presente en el resto de las mujeres entrevistadas a excepción de Juana y Luis. Ellos dos saben con certeza su edad, Juana tiene 84 años y Luis tiene 89 años. Pero para el resto de las ancianas entrevistadas parece no ser importante conocer sus edades, ni sus fechas de nacimiento, tampoco los años de permanencia en la ciudad, son números que no les son imprescindibles en su vida cotidiana.

Esta ausencia de utilidad de los números tiene origen en sus comunidades. Antes no se sabía a qué edad morían las personas, únicamente se conocía si morían de “mala edad” o de “buena edad” (H, M1, M4), es decir, morían con o sin las consecuencias que traen las enfermedades crónica degenerativas. Otro ejemplo son las vidas pasadas de las ancianas, todas tuvieron a sus hijos entre los catorce y los diez y nueve años, lo que conocemos como la adolescencia, sin embargo esta no es una etapa representada por un número de años, sino por ciertas prácticas culturales que marcan el inicio de otras responsabilidades, es decir, no hay edades que marquen su actuar, son las tradiciones y una forma de vida las que guían sus tiempos, sin que esto se entienda como determinante.

Sus vidas y sus tiempos estaban marcados por la interacción de sus vidas con la naturaleza y con la tradición. En el caso de las mujeres el primer canto de los gallos a las cinco de la mañana anunciaba que era momento de ir a moler el nixtamal. Si esto no era suficiente, también los burros pueden cumplir la misión de anunciar la hora para sus actividades, “dan la hora exacta” dice Antonieta.

Para los oaxaqueños cuicatecos los gallos son resignificados en las tradiciones y tienen una representación especial.

H: Los sábados hacían corridas de gallos.

E: ¿Peleas de gallos?

H: No.

E: ¿cómo es eso?

H: Ay va/ ya por la noche de los sábados y domingos salían por las calles a cantar los que sabían cantar y uno que sabía tocar la guitarra se acompañaban, ahí andaban (xxx) por la noche se iban a dormir, corrida de gallo.

E: ¿Pero eran personas?

H: Aja, sí. En la calle y / eso hacían antes.

[Fragmento de entrevista con Luis, anciano cuicateco]

Los gallos son los que anuncian la mañana, pero también a los hombres que salen a las calles y visitan las casas por las noches. No había necesidad de poseer un reloj, sus actividades estaban regidas en parte por las leyes de la naturaleza y la tradición, pero en una dinámica social y cultural particular. Las tradiciones tampoco son estáticas y se resignifican en la interacción con los otros en los múltiples contextos en los que participamos.

Así, podemos decir que se despierta cuando el canto del gallo se da por vez primera en el día; el rebuznar de los burros puede marcar la hora para empezar alguna

actividad o iniciar la jornada laboral realizada al aire libre, que a su vez termina cuando el “sol es muy fuerte” (M5). Esta relación no se da de manera automática, ha existido una sincronización de los elementos mencionados con sus prácticas cotidianas en un proceso de construcción histórica.

Las narraciones de las ancianas también rompen con la idea de que los tiempos para todos los indígenas fueron iguales. Las fiestas realizadas en honor a sus santos religiosos en comunidades consideradas indígenas han sido mencionadas en distintas ocasiones por quienes estudian el tema. Sin embargo, Juana dice que hace veinte años empezaron las fiestas tal como las conocemos hoy en día. A las fiestas generalmente se les recrea como parte de una colectividad. Pero la colectividad “Antes era diferente” (M4), los tiempos históricos con memoria colectiva también se vuelven una referencia de los tiempos objetivados.

En este mismo sentido citamos la siguiente anécdota de Luis, la construcción del tiempo y su relación con los santos van marcando las pautas de la construcción de una colectividad o una comunidad situada históricamente.

El fundamento del pueblo casi no [sé]. No sé qué familia llegó a vivir primero [a] ese lugar, lo que sé es que lo que platicaban los abuelo[s]/ como llegó la Virgen de Belem. Entonces hablaban de arriero, los arrieros dice pus no sé por qué lo que me tocó ver yo todavía como un sueño, los arrieros se llaman aquellos que arreaban cuatro, cinco, seis, este/ bueno este ¿no sé si es muy pesado la palabra que voy a decir?: mular, las mulas, cargado de unas cajas y en esas cajas según llevaban este latas de alcohol, según, pero no sé, si eso son o son otros más, porque dicen que en eso que pasaban los arrieros/ en una ocasión una de las mulas en un lugar que lo nombramos las joyas/ pasa un camino real, un camino real es como si la carretera, entonces ahí ese camino real, (...) Porfirio Díaz se hizo ese camino, según ellos [sus abuelos] me platicaban, entonces allí caminaban los arrieros, pero no sé de dónde venían y hasta a donde iban.

Entonces allá en lugar denominado las joyas uno de las mulas se tiró, se echó y no lo podían levantar por más de que le trataban como le trataban, entonces la descargaron pero las cajas estaban pero bien pesado y ellos empezaron quien sabe que empezaron a platica, que ¿por qué? horita, horita cargaron y siguieron caminando y subieron caminando pus no sé cómo llegaron a Tonaltepec, San Juan Tonaltepec no sé cómo llegaron iban siempre caminando y la entrada de la iglesia esta así y la iglesia está situada aquí así [hace señas con las manos] va (xxx) en el lugar que le decimos patio de la iglesia se tira otra vez igua::l, cuántos intentos le hicieron y no la pudieron levantar, uno de ellos empezó a descargar y otros empezaron descargar cuando vieron, abrieron la caja qué por qué estaba tan pesada también estaba la virgen de Belem, aja, hasta ahí no sé.

[Fragmento de entrevista con anciano que intentó dar clases de cuicateco en su comunidad]

En este relato, Luis dice que ya existía la gente, pero faltaba el nombre y una iglesia mejor, pues según él ya existía una pequeña, “ya estaba, solo que el techo era de palma”.

Yo cuando me di cuenta ya estaba el altar mayor que le dicen de la iglesia ya estaba San Juan, Jesús Nazareno y La Virgen [de Belem], y la Virgen de la Soledad/ en esa iglesia. Pero/ hasta ahí, / no sé qué más hicieron o que más hubo, pero desde entonces pienso yo que se quedó la virgen de Belem ahí, y entonces ya empezaron hacer su fiesta el veinticinco o veintiséis de enero, esa es la fecha que la celebran y San Juan es veinticuatro de junio.

En relación con los motivos para la realización de las fiestas en sus comunidades, las representaciones son distintas para cada anciano y también para cada integrante de la misma familia. Por ejemplo, Leonor dice no saber por qué se realiza la fiesta de su comunidad en el mes de mayo de cada año. Probablemente no existe un por qué o un qué como causa, lo importante era la convivencia y el trabajo colectivo, las fechas y lo que se festejaba parece tener un papel secundario.

Su respuesta también puede deberse a que los motivos y las fechas de sus fiestas se encuentran incorporadas a su cuerpo, es decir, que sus prácticas ya no sean cuestionadas, debido a que existe una escasa reflexividad en relación con un habitus inscrito en ella desde niña. La ahora anciana náhuatl no tiene una explicación por la cual era la juez encargada de hacer la comida para toda su comunidad.

E: ¿Participaba en las festividades?

Anita: Me consta porque luego hablábamos y dice: es que tu papa tiene el cargo del festival que se hace los 15-16 de mayo.

E: ¿Por qué hacían fiestas?

Anita: Dice que no sabe. El día 15 es el día del maestro que les dan flores. Para mí es San Isidro Labrador del campo.

M2: No sabe lo que realmente se festeja en la fiesta.

[Monolingüe náhuatl, traducción de hija Anita]

### **3.8. La migración interna en los pueblos del Ajusco**

Al respecto cabe recordar que el Ajusco es una zona semiurbana perteneciente a la delegación de Tlalpan al sur de la ciudad de México, se encuentra en una de las zonas más elevadas del área metropolitana, a 3000 metros de altura sobre el nivel del mar (Reyes, 1981), en donde el frío es intenso. En temporadas, las lluvias, las granizadas, o el agua nieve se hacen presente con mayor intensidad en comparación con la

“ciudad”. Este clima en el Ajusco es un aspecto más que hace recordar a los ancianos que el envejecimiento continúa su proceso en la ciudad.

H: Pues este aquí lo que/ lo que me hace pues extrañar es el frío

E: ¿Tiene frío aquí?

H: Si, aquí hace mucho frío, ya el dolor de espalda o bueno de huesos como se dice, aja, pero pues ahí voy.

[Entrevista en tiempos de frío con pareja de ancianos cuicatecos, llevan juntos más de 50 años]

Luis se encontraba sentado, ya no era hora para que siguiera en su domicilio, pues regularmente sale a caminar. Ese día hacía mucho frío, sus manos permanecían entre sus piernas y su espalda parecía más encorvada que otros días, tenía puesta una chamarra azul que por fuera presentaba huellas de tierra y algunas roturas. Antonieta, su esposa, tenía envuelto un rebozo y el mismo gorro de estambre que usa desde que la conozco.

En San Juan Tonaltepec, de donde son originarios estos ancianos, el clima es más cálido. En el resto de las comunidades de donde provienen los ancianos, la temperatura también es menos fría, a excepción del caso de Matilde, en donde el clima de la región Mixteca es similar al del Ajusco.

Este clima del Ajusco provoca un movimiento interno de los ancianos al interior de las familias, en épocas de frío van con otros familiares en la misma ciudad pero a zonas menos elevadas, donde el frío no les “cale los huesos” (H). Elena y Leonor, de Santo Tomás bajan al pueblo de San Miguel Xicalco, allí permanecen hasta que pasa el temporal que les resulta incómodo. Para otras ancianas aunque el frío sí representaba un malestar, no podían ir a otro lado. Para una más, Matilde, el frío no representa mayor problema, y su movilidad durante el año no se ve afectada, lo mismo da permanecer en San Miguel Ajusco o en Santo Tomás Ajusco.

Para quienes el clima tampoco resultó incómodo fue para algunos políticos, que como la delegada de Tlalpan Marisela Contreras, aprovechan el frío del Ajusco para entregar cobijas a sus pobladores a cambio de una copia de su credencial de elector. Los oriundos del Ajusco son los primeros beneficiados; durante su estancia en la ciudad los ancianos indígenas migrantes no han obtenido este beneficio.

### **3.9. La migración circular ciudad-pueblo**

Al no quedar de otra al momento de ser traídos al Ajusco; dentro de su margen de acción, los ancianos indígenas tienen la esperanza constante de regresar a su

comunidad, es una cosa que da sentido a sus vidas mientras pasan la vejez en la ciudad. Durante la estancia en ella, los ancianos encuentran distintos momentos y distintos motivos para seguir en contacto con su comunidad. Algunos de estos motivos tienen que ver con un rol asignado dentro de la estructura social de su comunidad, otros tienen relación con algunos elementos simbólicos como sus casas, sus alimentos, sus fiestas, y finalmente la familia que sigue viviendo en sus pueblos, todos estos factores han sido un importante motor para el retorno a sus comunidades de origen, aunque sea por periodos cortos.

Cuando Luis vino a la ciudad ejercía el puesto público de tesorero en su pueblo. La primera vez que regresó a su comunidad fue para entregar el dinero que tenía guardado en el patio de la casa de uno de sus hermanos y entregarlo al ingeniero [Las frases entre comillas son las frases citadas por Luis].

Teotitlán se llama ese pueblo, a donde tenía yo/ a donde se encontraba el ingeniero, ya le planteé mi asunto como estaba y me dijo “¿y tienes el dinero?” sí ingeniero tengo el dinero “¿y ahorita que te v[er]niste como lo andas llevando?” No lo deje a cargo de uno de mis hermanos, pero yo quiero renunciar mi cargo // y dígame usted si puedo, “si puedes ¿por qué no? siempre que tú entregues lo que tú tienes a cargo”, si doctor/ entonces ya me dio un oficio y ya con ese oficio teníamos que hacer una asamblea para mostrar mi oficio y las gestiones que estoy haciendo / el motivo del que yo no podía quedarme al pueblo.

[Anciano migrante cuicateco de 89 años]

El motivo por el que Luis no podía quedarse en su pueblo era porque su esposa estaba enferma, aunque fue la única vez que hizo referencia a ese suceso. Posteriormente regresaba siguiendo el ciclo agrícola para trabajar por temporadas la tierra con ayuda de sus burros. También regresaba en los meses de junio de cada año para presenciar la fiesta de San Juan. “Yo vendí mi yunta y compré un par de burritos y con eso empezaba también trabajar el campo sí. Y no después como iba yo y venía yo, ya después bueno estaba yo proponiendo pero nadie lo compró [a los burros]” (H).

Luis iba y regresaba constantemente de su pueblo. En la ciudad trabajaba en la albañilería y le gustaba porque había trabajo. El proceso de acostumbrarse a su nueva vida y a un nuevo oficio llevaba implícito el acostumbrarse a un sueldo semanal, su hijo le “pagaba bien” (H) y por eso decidió quedarse en la ciudad.

La última vez que el anciano bilingüe regresó a la fiesta de su pueblo fue hace tres años, en esa ocasión Luis tenía urgencia por ir al baño, decidió bajar del autobús para acudir al sanitario antes de partir, pero al regresar al sitio donde se encontraba el camión, éste ya había dejado la terminal de autobuses. Desde ese entonces sus hijos

no lo dejan ir a su pueblo sin compañía. Según Antonieta, la verdadera razón por la cual Luis dejó de ir a su pueblo fue que su “querida” murió en ese mismo entonces. Posterior a su migración, Antonieta solamente fue dos o tres años consecutivos a la fiesta del santo de su pueblo, porque a decir de ella ya no tiene con quien platicar allá, aunque no hay que olvidar las experiencias dolorosas que Antonieta vivió en San Juan Tonaltepec.

Las monolingües Matilde (mixteca), Elena (mazahua) y Leonor (náhuatl) viajan con cierta regularidad a sus comunidades, las veces que lo hacen son los días de muertos, a veces en las fiestas y en otras ocasiones simplemente para visitar a sus familiares que aún viven allá. La última vez que acudieron a sus respectivas comunidades de origen fue en el año 2013, la única excepción fue Leonor, quien no acudió por miedo a la “gente que se droga” (M2) [Traducción de hija Anita].

E: ¿Cuándo fue la última vez que fue a la fiesta de su pueblo?

M2: [Habla en náhuatl pero se escucha que pronuncia la palabra marihuana] Ahorita ya no fue a la fiesta que porque este porque hay también en el pueblo pues ya también hay gente que se droga, entonces ya también ella por eso le tiene miedo (xxx) que le empiezan a fumar ya marihuana, si le quitan a la gente lo poquito que tienen, lo quitan para seguir comprando sus cosas. Entonces por eso ya no fue.

[Traducción de hija Anita, también hablante de náhuatl y español]

Las monolingües y Juana regresan exclusivamente por periodos cortos de tiempo, aunque ellas quisieran permanecer allá, sin embargo las circunstancias ya no lo permiten. Por ejemplo, Elena a quien se le dio la indicación médica de no exponerse al humo por la cirugía de cataratas practicada hace algunos años, a ella “si le gustaría ir a vivir allá [en su pueblo] pero hay varias cosas que ya no lo deja ir, una es porque pus le dijo el doctor que ya no podía regresar por lo mismo del humo, el calurón y todo eso que no puede estar allí” [M3, traducción de hija Alicia].

Elena también dice que sí regresaría a su pueblo si tuviera la “tarjeta de la dispensa” y “lo de oportunidades”. Su decisión de no regresar definitivamente a su comunidad está atravesada por los programas sociales del Gobierno del Distrito Federal.

Matilde desde hace ocho años que vive en la ciudad de México, pero constantemente va a su pueblo en Oaxaca para ver su casa y para visitar algunos familiares.

Ya tiene ocho años, pero ha ido vueltas, pero ella lo que quiere es estar allá unos quince, veinte [días] o un mes, pero va nada más, por ejemplo va hoy ya regresa mañana o pasado y ya así (...) todo lo que tenía en su rancho en



los cerros, donde vivía ya como que tantito ya se le olvidó de su caso porque como ya no tiene nada, en el pueblo sí tiene una casita y ahí sí extraña su casa porque ahí ya todo lo que ocupo, todo lo que tenía lo poco o mucho ya lo trajo para el pueblo, entonces ahí tiene sus cosas y es la única casa que extraña (...) su tierra extraña pero que va hacer no puede hacer nada. Allá hay mucha tierra sin que nadie diga nada, y aquí un cachito de tierra y cuesta muy caro.

[Anciana monolingüe mixteca, traducción de hija Dolores]

Juana también va frecuentemente a su pueblo, la van a dejar a la terminal de Taxqueña en la ciudad y otra familia la espera en Ixmiquilpan, Hidalgo. La última vez que acudió fue en el mes de octubre del año 2013, una de sus hijas que vive en la ciudad la llevó hasta su comunidad en San Nicolás, Hidalgo, para ver a su familia. Estando en el pueblo visitó a dos hermanos que viven allá, y también a dos hermanas, una ya tiene noventa años dice Juana. “Me quieren allá” “quieren que no me viniera” (M4), pero acá están sus hijas y tiene que regresar.

Para Catalina su familia también es el principal motivo por el que constantemente quiere regresar a su comunidad, la última vez fue en el mes de junio del 2014, su hija la acompañó, después de insistirle en varias veces.

M6: Vivo, si/ pero ya ni voy a regresar a mi pueblo, ya casi no voy.  
Ya no tengo papa ni mama [...] no más hora mis hijos que viven allá son tres, una hija que también vive por allá, una. Pero ya no voy porque no me deja que me voy sola; “te van a morder los perros por ahí” me dice, voy a llevar un palo para que le pegue le digo para que no me muerdan le digo, pero no me deja [su hija] que me voy.

[Anciana migrante de 74 años]

La familia tiene un valor de vital importancia para estas ancianas, la mayoría ha regresado a su pueblo en primer instancia para ver a sus familias, después por el día de muertos y finalmente por las fiestas de los santos, cosa que probablemente no se de en el mismo orden en población más joven. La familia tomó la decisión de traer a sus padres a la ciudad, y también modulan su movilidad cuando quieren viajar a sus comunidades de origen.

### **3.10. Conclusiones**

Al migrar a la ciudad los ancianos recrean el significado que se tiene de la vejez y también del migrante. En la ciudad construyen formas identitarias que si bien están atravesadas por algunas representaciones sociales ciudadinas, siguen teniendo marcos referenciales de sus pueblos. Leonor dice ver como ejemplo a un anciano de su

comunidad, su recreación identitaria se da entre ideales que vienen de la vida rural, aunque dichos ideales se reconstruyen en la ciudad permanentemente.

Durante su envejecimiento en la ciudad han visto los cambios de sus cuerpos: “ya no puedo caminar” dice Juana; los pasos de Luis ya son más lentos, Catalina va perdiendo la memoria, Matilde siente la enfermedad en su cuerpo, su vida cotidiana va también cambiando. Sin embargo estas ancianas siguen dando sentido a sus vidas todos los días en esa misma vida cotidiana.

Es una identidad de transición porque siguen presentes prácticas adquiridas en un sistema tradicional; se niegan a ser ancianos como en la ciudad (pero deben estar con sus hijos), aunque han adoptado algunas prácticas y sus relaciones con ellos mismos y con los otros se han transformado.

La vida indígena tampoco es la misma en todo el país, aunque cuando hablamos de comunidades indígenas lo hacemos casi inconscientemente de manera homogénea y generalizada. En otras palabras, cuando se define al otro se parte de un universalismo que frecuentemente resulta cuestionable, como el caso de los indígenas y de los “Adultos Mayores”. El desarrollo histórico, cultural y social de los pueblos indígenas ha sido distinto en cada región, por ejemplo, cuando Juana dice que las fiestas empezaron apenas hace veinte años, antes no había. Ahora en su actual lugar de residencia, en Jardines de San Juan, Juana participa en las fiestas del mes de junio ofreciendo comida a la gente que llega de los otros pueblos del Ajusco, principalmente gente proveniente de San Miguel y de Santo Tomás.

Luis nos muestra cómo un proceso de urbanización como la carretera construida durante el mandato de Porfirio Díaz se vuelve parte de un referente de y para su comunidad. No existe una “cultura tradicional” como un núcleo aislado y en sentido único, también existe una construcción de la misma.

La migración de los ancianos está dada hasta cierto punto por factores culturales, aunque estos elementos se encuentran entrelazados también con las circunstancias económicas y sociales en un momento específico de la vida de los ancianos.

## **Capítulo cuarto**

### **La experiencia migratoria de ancianos indígenas en la ciudad de México**

La noción de experiencia es una ruta analítica que nos ayuda a entender las construcciones identitarias y los procesos de subjetivación que hacen que los ancianos den sentido a sus vidas. La experiencia de migrar está llena de tensiones porque sus identidades, por un lado han sido constituidas a través de los roles tradicionales en sus comunidades de origen, y por otro lado, su vida en la ciudad provoca una crisis de esos referentes simbólicos y comunitarios. En esta transición, los ancianos encuentran otras formas de actuar y de relacionarse con los demás, pero también consigo mismo.

#### **4. Los saberes en movimiento**

En el capítulo dos se habló más ampliamente de la relación que existe entre la migración, la identidad y la producción de aprendizajes en relación con un saber. En este momento simplemente recordamos que los saberes, producto de la relación mencionada, implican la manera en cómo nos relacionamos con el mundo, además de resaltar el rol del cuerpo en esta circularidad.

El cuerpo ha sido excluido del aprendizaje y del conocimiento, tanto el empirismo lógico como las ciencias cognitivas plantean a un conocimiento sin cuerpo. Pero es el cuerpo el inicio de todo conocimiento, allí es donde se funden lo biológico y lo social (Serres, 2011). La experiencia de migrar se vuelve parte constituyente del cuerpo. Y a partir de esos cuerpos, los saberes de los ancianos se ponen en marcha.

La migración es una manera de dar forma a la relación que el sujeto establece con el mundo, y también una forma de generación de sentidos. Por lo anterior en nuestro trabajo entendemos a los saberes como aquellos conocimientos incorporados en el sujeto, y que no implican una comprensión estática con respecto a esos mismos conocimientos.

En este contexto podemos decir que los saberes engloban tanto la interpretación de un mundo, como la acción de los sujetos sobre ese mundo en constante movimiento. Estas interpretaciones y prácticas son producidas mediante la experiencia vivida, pero siempre abiertas al cambio mediante las mismas prácticas e interacciones. Es decir, los saberes no necesariamente están tipificados en una estructura, sino que es el movimiento de su circularidad internalización-externalización

en la vida cotidiana lo que posibilita la generación de “otras maneras de hacer” (De Certeau, 2000), con nuevas maneras de relacionarse con el saber.

En esas “otras maneras de hacer” y en ese “horizonte de actividades” creemos que la vejez es un periodo creativo, en donde igual que en otras etapas de la vida, existe la obligación de aprender. Sin embargo las tensiones generadas por la experiencia de migrar son distintas en cada una de estas etapas, por lo que los aprendizajes y prácticas generados también lo son. De tal manera, los saberes no son conocimientos especializados sino conocimientos que se generan en la experiencia social y en la memoria colectiva, en la interacción. Los ancianos indígenas traen un arsenal de conocimientos originados en su vida pasada que al llegar a la ciudad de México son movilizados, provocando una reconfiguración de sus saberes, una movilización de su relación con el mundo. Cada uno de los sujetos ha adquirido distintas prácticas y las dificultades enfrentadas en sus aprendizajes han sido varias.

Las continuidades y los cambios identitarios generados en estos procesos traen consigo la transformación reflexiva de uno mismo. Estos ancianos han aprendido a estar en un medio distinto al que interactuaron y se formaron como personas. A partir de sus relatos de vida y acciones podemos rastrear la parte social de sus aprendizajes, visto al aprendizaje “no simplemente como adquisición de habilidades o conocimiento, sino también como un cambio de identidad” (Larreamendy, 2011:34).

La plasticidad identitaria se gesta en la tensión constante que estos ancianos tienen en su vida diaria. Dicha tensión no sólo se da por la imposibilidad de ya no poder transmitir aquello que a ellos les fue transmitido por sus mayores, sino además por la presencia de deseos constantes que se tornan contradictorios, deseos en relación con una permanencia en la ciudad y el anhelo de que las cosas fueran distintas para poder seguir en sus comunidades de origen.

Las continuidades y los cambios identitarios, como transformaciones identitarias, se dan en relación con sus propias historias y por las interacciones que se tejen en el día a día en la vida cotidiana del Ajusco. Por ejemplo, uno de mis informantes, Luis, dejó el trabajo agrícola para laborar como ayudante de albañil; Matilde, Leonor y Elena intentan hablar el español como nuevo idioma; Catalina intenta aprender a vivir con la soledad y Antonieta ha empezado a movilizar sus saberes para cambiar su “destino”.

#### **4.1. Ocupación y vejez: la vida en la ciudad**

En la ciudad de México, cada vez es más frecuente observar a ancianos trabajando como “cerillos” en las grandes tiendas de autoservicio, en el mejor de los casos. Sin embargo existe otro sector aún más vulnerable, personas mayores intentando conseguir algún ingreso, ancianos recolectando cartón, vendiendo dulces y pidiendo limosnas en los semáforos o salidas del metro de la ciudad de México, entre muchos otros lugares. En el Ajusco se identificaron algunos casos de personas mayores trabajando en la informalidad, todos ellos con más de ochenta años y viviendo en condiciones de precariedad.

Catherine es una anciana nativa de Santo Tomás Ajusco. Desde su casamiento, Catherine había sufrido violencia de pareja hasta hace dos años que murió su esposo. En las mañanas salía con un canasto de palma llena de dulces para ir a venderlos al quiosco del pueblo y al Centro de Salud. Varias son las personas que le compraban a Catherine, quien siempre sonreía apenada por la ausencia de algunas piezas dentarias. Hace un año sufrió una caída en su domicilio y ya no puede salir.

Ignacio tiene artritis desde hace varios años, que le ha provocado la deformación de los huesos de las manos y rodillas por lo que su caminar es inseguro. También son varios los años que lleva recolectando cartón por las calles del Ajusco, y el diablo que utiliza para cargar el cartón además lo utiliza para llevar su bastón. Por cada kilo de cartón o papel recolectado, Ignacio recibe un peso. El dinero es ocupado para apoyar a Toti, su pareja, quien depende de la aplicación de insulina subcutánea para controlar su Diabetes Mellitus, para la que las pastillas ya no son suficientes.

Una mañana caminé con la Toti para ir a comprar los panes que acompañarían la taza de café del desayuno. En el trayecto Toti saluda a Porfirio, quien "está loquito". Mientras caminamos me habla de sus nietas, a quien no ve desde hace más de dos o tres meses. Me dice que se cayó “quién sabe por qué”, piensa mucho en la noche: “¿qué vamos a comer al día siguiente?” “¿tendré para las tortillas?” se pregunta mientras camina lento con la ayuda de un bastón viejo pero manteniendo la firmeza del paso de quien sabe tiene que llegar. Toti se ha encargado de cuidar a su nieto Diego desde que él era muy pequeño, actualmente tiene más de cuarenta años. Toti dice que Diego intentó pegarle hace un mes, por lo que tuvo que ir al Hospital Fray Bernardino en donde le dieron medicamentos. Llegamos al triciclo que carga un canasto grande lleno de pan, el cual es ofrecido a la gente por el señor que lo conduce, son apenas las siete de la mañana. Compramos cinco panes de dulce y dos bolillos. En seguida caminamos para retornar al domicilio de Toti.

Al regresar a su casa con la bolsa de pan, me pide que le inyecte veinte unidades de insulina “aprovechando que está aquí”, dice Toti. De una olla que parece sucia en su exterior sirve tres tazas de café, una para cada integrante de la familia: Diego, Ignacio y ella. Su desayuno la mayoría de las veces consiste en la taza de café y una pieza de pan dulce. Seguimos conversando y me dice que su hija le dejó a Diego cuando era pequeño pues iba a casarse y no podía llevarlo con ella. Desde entonces Diego vive con su abuela; Toti no tiene noticias de la madre de Diego desde hace más de seis meses, mucho menos del padre.

Por el trastorno psiquiátrico que padece Diego, Toti recibe la ayuda que el gobierno del Distrito Federal da a personas con discapacidad, beneficio que según ella logró gracias a que siempre ha apoyado a López Obrador. Cuando hay que ir al banco se apoya en Genoveva, anciana también originaria de Santo Tomás Ajusco. Ella tiene una hija con discapacidad y juntas van a cobrar el dinero depositado en el banco por el Gobierno del Distrito Federal a través del mencionado programa.

Mario y Amelia viven con un nieto en el pueblo de San Miguel Xicalco. Mario no puede ver, se le diagnosticó cataratas hace varios años y no fue tratado, por lo que ahora es imposible recuperar la visión; Amelia lo llevaba todos los días a una tienda de autoservicio para pedir limosna, aunque en últimas fechas han elegido una estación de la línea uno del Metrobus. Él permanece parado por varias horas hasta que su esposa regresa nuevamente por él para subir juntos al Ajusco.

Luis es un ejemplo más del trabajo informal que las personas mayores desarrollan en las grandes ciudades de México. Luis, proveniente de Oaxaca, llegó de “buena edad” (H) a la ciudad de México para aprender el oficio de albañil. A sus más de setenta años, es llamado por su hijo Guillermo para trabajar como ayudante de albañil.

Yo cuando estaba en Oaxaca no se me hizo difícil la vida porque trabaja[ba] al campo, eso sí me dediqué al campo. Sembraba yo maíz frijol, trigo, chícharo, el chícharo salía yo venderlo por otro lado. Aquí cuando recién llegué sí se me hizo algo pesado [...] porque el trabajo no lo conocía yo, en cuestión de esto mis hijos son albañiles eh... con este mi hijo, este Jesús, es [con] el que he trabajado más, y ya. Bueno todo pasó que mis cargos ya los pase allá y ya me vine pa[ra] [a]cá ya no pensé, me preocupaba de que me voy o que (xxx), ya no, ya me quedé pero porque había trabajo. [Me dedicaba] al puro campo. Y hacía yo adobes para las casas, sabía yo labrar madera, pero ya aquí ya no hice ese trabajo, ya no:: ya cambio, que las varillas córtamelo de tanto metro, y que le mides (...) tanto pa[ra] las zapatas(...).

[Luis, actualmente tiene 89 años]

Luis aprendió actividades nuevas. De ser campesino y comerciante llegó a ser ayudante de albañil. Luis llevo a cabo otras formas de trabajar, aunque probablemente nunca interiorizó del todo el papel de un “maestro de albañilería”. Aprendió algunas maneras de proceder, es decir, en el proceso de un aprendizaje, Luis aprendió a mezclar los ingredientes en las cantidades adecuadas para que los cimientos fueran fuertes, también aprendió a medir, a cortar varillas, pero no aprendió a construir casas.

Ah // aquí, aquí, cuando vine, cuando llegué aquí pues claro yo me iba a trabajar con los albañiles, si me ponían hacer mezcla pues no lo sabía yo hacer, aja, porque la mezcla se tiene que revolver con la arena, con la arena y ahí se le mete, este, cemento y después del cemento calidra, yo eso no lo sabía.

Porque allá Oaxaca pus diario al campo, ahí diario al campo si no traer leña, cortar palo, y si es tiempo de siembra pus agarrar la yunta, sí.

[Anciano migrante, en la escuela aprendió el idioma español, con la gente grande aprendió el cuicateco]

El anciano bilingüe ha interiorizado algunos elementos, y otros no. Por su nuevo oficio Luis recibía el segundo sueldo de su vida. Porque allá en el pueblo “uno trabaja pero por gusto”; había desempeñado todos los cargos públicos en su comunidad, al momento de migrar ejercía el puesto de tesorero, pero no percibía algún salario por eso. Es una cuestión de “continuar con las tradiciones”, dice él.

Para entender la vida en la ciudad de nuestros entrevistados debemos relacionarla con sus experiencias pasadas. En este pasado podemos encontrar o suponer las posibilidades de sus acciones en la ciudad.

Luis había tenido muchas experiencias de movilidad. Cuando tenía diez o doce años aprendió a leer y escribir con el libro de “Alma Campesina”,<sup>13</sup> aunque sus aprendizajes no se limitaban a la actividad de la lectoescritura en la escuela,

(...) porque el maestro que estaba trabajando ahí, este no tenía hijos /mayores, puros chiquillos/ entonces ahí me reconcilié como hijo, yo si se ofrecía este un mandado / porque la señora de él [maestro] era de otro pueblo, no era de mi pueblo, entonces yo lo que se le ofrecía [es]toy en la escuela me hablan y me dicen lo que tengo que ir (...) al otro pueblo a recoger su raya de mi maestro, aja, así por eso falté mucho en la escuela / aja y si [toma aliento] aprendí a escribir pero no, no como se debe.

[Luis, hablante de cuicateco y español]

---

<sup>13</sup> Alma Campesina es una serie de libros, antes de la aparición de los libros oficiales gratuitos, utilizados para enseñar a leer y escribir en castellano. Sus autores son Efrén Núñez Mata y Esperanza de Núñez Mata, estuvo editado por la SEP en más de 20 ocasiones y estaba dirigido a los niños del campo aunque fue distribuido por todo el país y en el extranjero (Barbosa, H.A. 1971 “Enseñar a leer y escribir”. Pax editorial, México). En el libro citado no aparece la fecha en que se publica “Alma Campesina” pero al parecer fue en 1930.

Ya más grande Luis siguió visitando los pueblos vecinos pero montando “ganado vacuno” en los jaripeos de distintas festividades. Dos fracturas en la mano izquierda y la ausencia de piezas dentarias le recuerdan que parte de su juventud la vivió sobre las reses. Pero su primer sueldo por un trabajo lo obtuvo en el año de 1962 cuando un “señor” lo llevó a Estados Unidos para trabajar en un campo recolectando algodón. Sin embargo no le gustó esa labor porque “cualquiera lo hace”, “es un trabajo muy sencillo” además de que “no se nota el trabajo”, “no rinde”, pues le pagaban por libras y tenía que andar mucho tiempo “juntando el algodón”. En su narración dice que muchos otros se quedaron pero él no, porque el extrañaba al pueblo, a su mujer y a sus hijos. Permaneció en Estados Unidos poco más de un mes y regresó a Oaxaca.

Cuando Luis recibió por primera vez su sueldo como albañil estaba feliz: “Me dio mucho gusto en ese entonces [...] porque me pagaba mi hijo setecientos, ochocientos [pesos] a la semana fíjese, no:: para mí era mucho dinero y así”. A la vez que Luis recibía un sueldo por el trabajo que realizaba, Antonieta, su esposa, aprendía a administrarlo. En la ciudad el hombre siempre tiene que trabajar y ganar un sueldo para poder comer, en el campo, no es necesario ese sueldo, siempre se tiene algo que comer.

En el pueblo ya cambia, ya es otro lugar, pero aquí no:: está feo, está muy triste porque si no hay dinero ¿Qué comemos? ¿Qué comemos?, y este /ya en los pueblos trabajo uno igual, trabajo uno [pero] este ya así en su lugar, pero aquí no todo se compra. Se compra el agua, se compra, la luz se paga, y ahora ¿pa[ra] la comida?

[Antonieta, actualmente tiene 87 años]

Cuando Antonieta llegó a la ciudad la memoria fue fundamental para que realizara las compras de la vida diaria. Antonieta se encargaba de ir por lo necesario para preparar los alimentos para Luis y para ella. Esta mujer únicamente aprendió algunas frases del idioma cuicateco pues no le gustaba como “hablaban las gentes de allá” de su pueblo. Tampoco fue a la escuela, pero aprendió a hacer cuentas. La repetición de las compras en un inicio parece que fue lo que le ayudó en esos momentos de dar y recibir dinero.

H: Ella salía a comprar

M1: Lo que horita [es]toy a[d]mirada [es] que los carros pa[ra] [a]quí pa[ra] [allá] están. Esa vez un carro andaba, un carro caminaba, porque ese carro / traí pan, (xxx) si acaso aquí abajo de la escuela ahí estaba un muchacho y ese fue el único que vendía carne y mi hija como este me mandaba que iba yo a traer la carne, y ahí voy // no pues ese muchacho temprano ya estaba que fueron huérfanos.

E: ¿Y cómo le hacía usted que no fue a la escuela?



M1: Si, así me acuerdo como le pago y como me da mi cambio (...), en la memoria.

H: Antes le daban completo, antes no, creo que no.

M1: Si como yo era la que andaba comprando, ya se me quedó eso y le digo pues este es bonito la necesidad, es bonito porque allí aprende uno. Aprende uno de todo, este // comprar y / vender las cosas (...).

[Entrevista con Pareja Cuicateca en casa de su hija Alicia]

Probablemente este antecedente hizo que Antonieta, ya estando en la ciudad, acudiera en un par de ocasiones a un grupo de la “tercera edad” en el Ajusco para intentar aprender a escribir series numéricas y operaciones aritméticas básicas. Por primera vez escribió una lista del uno al catorce de la numeración arábica, aunque con dificultad. “Yo pus no podía hacer eso porque yo no ese es mi trabajo, le digo, ¿cómo le hago? (...) pero lo hacía, yo no lo hacía yo muy bonito. (...) los hago y lo que puedo y / lo que no ahí lo tienen que componer otras señoras” (M1).

No es la primera vez que Antonieta tiene que hacer cuentas. En su comunidad además de hacer las compras, Antonieta hacía petates, los cuales vendía a un señor del estado vecino de Puebla, quien a su vez los revendía a un precio más alto. Por un petate tejido entre dos personas ella recibía seis pesos, pero si era un “petate de cien par” (M1) [señala con las manos una dimensión de diez metros cuadrados aproximadamente] Antonieta recibía cuarenta y cinco o cincuenta pesos. “No jui a la escuela / pus no sé nada/ y cómo le hago pa este resolver las cosas, pus tengo que pensar para que voy al mandado, cómo me dan mis centavos, voy vender mi petate, pus tengo que ver cómo me pagan” (M1).

Antonieta ya ha comprado y vendido antes, sin embargo hacer estas actividades en la ciudad representa enfrentarse con aspectos ausentes en su comunidad. El factor miedo es uno de ellos. Esta sensación que aparece al “caminar con los carros” y por la presencia de los “borrachos en las calles” es una más de las circunstancias sociales presentes en el Ajusco, que hace que Antonieta prefiera realizar las compras en comercios cercanos a su domicilio. Las acciones de esta mujer indígena se restringen por una emoción o un sentimiento hacia la posible violencia que provoca el alcoholismo, y por aspectos relacionados con el espacio en el Ajusco. El valor otorgado y la intencionalidad de lo que se aprende también se construye, el sentimiento es parte fundamental de esa construcción.

La confrontación de Antonieta a distintos contextos, hace que diferentes esquemas de acción formados en el pasado se ajusten. Así una práctica que en apariencia es la misma, como la de ir a comprar, al analizar las determinantes

histórico-sociales presentes en su pueblo y en la ciudad, podemos notar otros estados intencionales al simple acto de comprar, sin afirmar que estos estados representen en su totalidad un esquema de pensamiento, simplemente pienso que forma parte de una interacción en una situación concreta.

Para Luis, el trabajo o las actividades desempeñadas en la ciudad, le ayudaron a sentirse menos extraño, representó una manera de sentirse identificado y de participar en la vida social, una forma de relacionarse con un mundo simbólico distinto al de su comunidad en Oaxaca. “En este sentido la cuestión del saber es siempre también una cuestión identitaria” (Charlot, 2007: 106).

El trabajo desempeñado de ayudante de albañil además fortalece su sentido de auto eficiencia que compara constantemente con sus labores en el campo. Así, en la realidad internalizada y la realidad objetivada del anciano se crea una relación, más que una acción de la segunda realidad sobre la primera. Existe una relación distinta con el saber, tanto como aprendiz de albañilería por parte de Luis, como maestro de albañilería por parte de su hijo Guillermo. En otras palabras, hijo y padre, no dominan las mismas actividades, existen diferencias sociales de sus conocimientos, y las relaciones que tejen con el mundo a partir de esos conocimientos también son diferentes.

En la constante comparación que hacen los ancianos entre las actividades asignadas en sus comunidades y las actividades que han aprendido en la ciudad reestructuran sus conocimientos y transforman sus identidades. El reconocimiento de este proceso lleva a un reposicionamiento con respecto a sus actividades y a lo que saben de ellos mismos, de los demás y del mundo.

Antonieta y Luis en un inicio aprendieron por una necesidad, es decir, la acción específica de hacer mezcla o ir de compras surge a partir de la necesidad de una situación concreta y en la satisfacción de la misma se incorpora información nueva que genera también nuevas acciones y nuevas experiencias.

#### **4.2. Los programas para “Adultos Mayores” en el Ajusco**

Más adelante en la vida de Antonieta, ya no es necesario seguir cocinando, pues un “comedor popular”<sup>14</sup> abrió sus puertas muy cerca a su domicilio. Es el turno de Luis

---

<sup>14</sup> El gobierno del Distrito Federal inició en 2009 el “Programa de Comedores Comunitarios”, con el objetivo de ofrecer alimentos a bajo costo a población vulnerable

para ir por los alimentos y llevarlos a casa. Siempre son dos los trastes que lleva consigo, uno para la sopa y el otro para el guisado; el precio por persona era de diez pesos, pero para las personas de la tercera edad era gratis, por lo que él estaba muy agradecido con las personas que allí laboraban. Sin embargo, hace algunos meses el lugar cerró sus puertas y nuevamente Antonieta tiene que salir en busca de alimento.

Esta vez la pareja cuicateca cuenta con la “ayuda” de la “despensa”<sup>15</sup> que el gobierno del Distrito Federal otorga mensualmente, además del “apoyo” del “Programa de Setenta y más”<sup>16</sup> que el gobierno federal da cada dos meses.

Matilde también es beneficiaria de ambos programas. Es monolingüe, habla el Mixteco de las montañas Oaxaqueñas, lleva ocho años en la ciudad y el intento por aprender el español continúa. Es el día en que hay que cobrar el apoyo del gobierno federal para adultos mayores de “Setenta años y más”, en medio de la multitud dirige su mirada en todas direcciones, no la acompañan sus familiares y las indicaciones hechas por la mano de una trabajadora social guían las acciones de esta mixteca migrante. Matilde tiene el número doscientos doce, es decir, tiene que permanecer la mitad del día esperando a que sean atendidas las doscientas once personas que están delante de ella en la fila. Dentro de estas personas se encuentran Antonieta y Luis que llegaron desde las siete de la mañana y se encuentran sentados en las últimas filas de las sillas instaladas en el auditorio de San Miguel Ajusco para la entrega del apoyo de dicho programa.

---

(<http://www.sideso.df.gob.mx/index.php?id=9>) como mecanismo compensatorio de la crisis iniciada en Estados Unidos en el 2008 y que repercutió en la economía familiar de los mexicanos.

<sup>15</sup> “Programa de la Pensión Alimentaria”, conocido de manera popular como “La tarjeta de la despensa o de López Obrador”, se otorga a personas mayores de 68 años que hayan residido en el Distrito Federal por al menos tres años. El apoyo dado por el gobierno local a través del Instituto para la Atención de los Adultos Mayores en el Distrito Federal consta de una tarjeta en la cual se hace un depósito de \$1,090 pesos mensuales (<http://www.adultomayor.df.gob.mx/>). Se tienen que cumplir una serie de requisitos para no dar de baja a los beneficiarios del programa, algunos son: hacer las compras únicamente en el Distrito Federal en las tiendas autorizadas. No salir de la ciudad por más de dos semanas, no ser localizados en sus domicilios por las Profesionales en Atención al Adulto Mayor en más de tres veces consecutivas.

<sup>16</sup> “Programa 70 y más” pensión para adultos mayores que inició con la ayuda bimensual de 1000 pesos a personas de 70 años o más. A partir de diciembre del 2013 el “Programa Pensión para Adultos Mayores” otorga el apoyo a personas que han cumplido 65 años. La suma mensual es de \$580.00 pesos que se entrega bimensualmente con un total de \$1,160 pesos.

<[http://www.sedesol.gob.mx/en/SEDESOL/Informacion\\_del\\_Programa](http://www.sedesol.gob.mx/en/SEDESOL/Informacion_del_Programa)>

Este programa solo aplica a los pueblos de San Miguel y Santo Tomás Ajusco, dejando fuera al resto de las comunidades.

Cabe mencionar que los programas mencionados, local y federal, han sido utilizados como banderas con fines políticos. Ambos tienen sus restricciones y aunque se hable de universalidad, esta no es clara en su práctica. En el caso federal, el apoyo solo se entrega a “población en condiciones de pobreza, de vulnerabilidad, rezago y de marginación”, sin quedar claro que se entiende por cada cosa. Los ancianos entrevistados son víctimas de una acumulación de desigualdades no sólo por la distribución de ingresos sino además por el género, por la residencia, etc.

En las calles, mientras tanto, la gente habla de la capa de hielo que dejó la tormenta del día anterior, tormenta que duró toda la tarde y parte de la noche. Por la mañana siguiente el frío era intenso, el Ajusco amanece a cuatro grados centígrados según los principales noticiarios del país y los puestos locales de atole vendieron más de lo habitual. La gente se mostraba asombrada pues hacía mucho que no se llenaban de nieve las calles de los pueblos del Ajusco. Pero Matilde parece no tener frío, tiene puesto un vestido de tela delgada, y unos zapatos de plástico; con las pantorrillas descubiertas camina en el sentido en que avanza la fila.

Juana vive actualmente en Jardines de San Juan y también cuenta con “la tarjeta de la despensa”. Ella sabe que la helada de la que habla la gente no hará daño a la cosecha de su milpa, y afirma estará lista para comerse en el mes de octubre. Esta mujer nunca fue a la escuela, pero aprendió a leer y a escribir por las cartas que sus hijas le enviaban desde la ciudad de México a su comunidad de origen en Hidalgo. Juana aprendió a leer y escribir en un contexto social específico, en el orden de esquemas parciales, con un saber particular y que no puede ser transferible a un contexto de lectura y escritura en el aula, o generalizarse a otros contextos, pues eso implicaría ya una transformación del saber.

Juana, quien además de hablar el idioma español sabe hablar otomí, ha sembrado por cuatro años consecutivos en un pequeño predio de San Juan, y dice que es “hasta el veintinueve de septiembre” que comenzara a caer el tipo de hielo que si “mata la milpa”. Sus aprendizajes se han presentado por la transmisión no intencionada de sus mayores y en la inmediatez de su vida concreta. Dichos aprendizajes se encuentran incorporados y los trae constantemente al presente en un sentido práctico en una multiplicidad de contextos.

Hace algunos días Juana fue a su pueblo en el estado de Hidalgo, allí molió el maíz y preparó tamales, además de una “salsa de molcajete”. Dice que mientras utilizaba el metate para expandir la masa e ir cortando los pedazos para preparar los tamales, se tomó unos pulques. La relación de Juana con el maguey no se ha dado solamente a través del pulque, durante su estancia en su comunidad, esta indígena otomí también hacía ayates, la materia prima es el maguey, “primero con la talla se limpia el maguey después (...) con el malacate [se] empieza a tejer” (M4).

El último ayate hecho por esta anciana es de color café, sus fibras son fuertes, pero la consistencia es suave; en su comunidad Juana y su pareja lo utilizaban para

cargar el maíz. Ahora en la ciudad, la anciana lo conserva como un recuerdo de su trabajo y afirma que no lo vendería.

Ya en el mes de octubre, Juana dice que “Casi no se dio (...) se acabó todo” refiriéndose a su cosecha. Con sus ochenta y cuatro años, ya se siente más aburrída, pues hasta hace dos o tres años todavía iba a los cerros de Ajusco con su rebozo en la espalda para cargar leña, la cual utilizaba para calentar el agua con la que se bañaba, ahora el “cuerpo ya no aguanta caminar” (M4).

La forma en cómo cada anciano aprender a vivir en la metrópoli es distinta, y las dimensiones identitarias con las que inician también. Para las monolingües el intento por aprender español es constante y el abandono de su comunidad no ha hecho que estas ancianas dejen de desempeñarse en otros ámbitos sociales. Las monolingües han aprendido a moverse en la ciudad. Matilde, Elena y Leonor se mueven constantemente en los pueblos del Ajusco.

En sus prácticas cotidianas, estas ancianas han incorporado algunos elementos del idioma español, han aprendido a identificar cuando les preguntan su nombre, han aprendido a saludar, y a utilizar algunas palabras de manera aislada. Leonor, por ejemplo, ha aprendido a mencionar palabras en español y a familiarizarse con la escucha: “sí nos escucha más o menos, pero ya para contestar no puede” (M2) [Traducción realizada por hija de anciana monolingüe náhuatl]. Los cambios de uso de lengua durante sus conversaciones utilizando palabras, o incluso frases en español, no son casualidad y probablemente son el primer paso para interiorizar la vida de la ciudad.

En los procesos de aprendizaje del español, los juegos del lenguaje (Wittgenstein, 1988) cobran relevancia y se identifican dos momentos: un primer momento en que los elementos más pragmáticos y conductuales juegan un papel predominante, y un segundo momento en donde las estructuras de esquema de pensamiento se transforman, es decir, se pasa de los elementos públicos en la interacción con otras personas a lo interno, a lo más cognitivo.

La lengua también aparece como compañera de un sentimiento, Matilde “Quisiera hablar el español para no sentirse sola”. “El Mixteco es su palabra, lo que entiende” pero sabe que “lo que habla la mayoría es el español” [Traducción realizada por hija su hija Dolores]. La tensión generada por esta necesidad de aprender el español es evidente. Pero cuáles son las dificultades y/o los obstáculos que deben superar estas ancianas para adoptar un idioma distinto al que hablan.

El lenguaje como acción (Foucault, 2010; Butler, 2006) no puede desterrarse del ser, y los esquemas de acción implementados son una representación de la etnicidad. ¿Se puede pensar que estas ancianas monolingües no están dispuestas a dejar de hablar su “palabra” porque dejarían de ser ellas? La lengua ha sido mostrada solamente como un aspecto instrumental de los migrantes, sin embargo es importante mostrar sus aspectos cosmogónicos y su relación con la reconstrucción identitaria (Relaño Pastor, 2006).

El cuestionamiento de la sumisión del lenguaje a la parte meramente instrumental es importante para el debate, pues la lengua es uno de los elementos más importantes considerados históricamente para la etnicidad. La ausencia del habla español en las monolingües después de ocho años de permanencia en la ciudad, nos hace pensar que el aprendizaje no es únicamente imitación. Es posible que las escasas palabras y frases en español de estas ancianas monolingües se den en un inicio por imitación, y también es posible que los aprendizajes en acción inicien por este medio, pero existen otros procesos como los ideológicos, que si bien no son parte evidente de los procesos de aprendizaje o de los esquemas de acción, sí forman parte de su construcción como proceso.

#### **4.2.1. A propósito de las políticas públicas en la vejez**

Las políticas públicas señaladas antes están plasmadas en leyes y tienen lineamientos con respecto a cómo deben ser aplicadas en la población. Pero en la vida cotidiana su implementación puede darse de distinta manera y vale la pena ver aquellos procedimientos populares que juegan con los mecanismos de disciplina, es decir, ver el lado de los sujetos, de los “consumidores” (De Certeau, 2000).

En el caso de la migración circular, cuando las ancianas viajan a sus comunidades de origen, sus familias deben dar alguna respuesta de su ausencia en la ciudad a las “trabajadoras sociales” del “Programa de la pensión alimentaria” encargadas de visitar y de verificar, entre otras cosas, la permanencia de los ancianos en la capital. Algunas de las respuestas dadas por las hijas de las ancianas indígenas a las trabajadoras sociales cuando sus madres no están en sus domicilios son: “No vaya decir que no está aquí”, “Si está, pero está con mi hermana”. En ocasiones estas ancianas permanecen varias semanas en sus respectivas comunidades, esta situación, de acuerdo a la normatividad de los programas amerita la baja del mencionado

programa. Sin embargo las estrategias utilizadas por los familiares han permitido continuar con el derecho a “la despensa”. Las ancianas tienen que buscar las formas de librar esta vigilancia para no perder el beneficio. No están dispuestas a dejar de visitar a sus familiares o a su comunidad.

Un problema importante que han generado los programas compensatorios mencionados son los que tienen que ver con el manejo de los recursos al interior de la familia. En el Ajusco no es infrecuente escuchar las pugnas que se dan entre familiares por el control de “la tarjeta”, en ocasiones ha llevado al distanciamiento entre los integrantes de una misma familia. En nuestra investigación únicamente el caso de Catalina tuvo tales consecuencias.

En una ocasión Catalina no se encontraba en el domicilio donde acostumbraba visitarla, por lo que con ayuda de los vecinos llegué al domicilio de otra de sus hijas donde se encontraba desde hace algunos días. Eran tiempos de frío y los accesos de tos que presentaba Catalina impedían una conversación fluida. Entre tanto pregunté por qué no estaba donde siempre, su hija María, con quien nos encontrábamos en ese momento, respondió que su madre “siempre está sola allí” [refiriéndose a la casa de su hermana Lupita, lugar donde la entrevisté por primera vez]. “No es que la quiera, es por la tarjeta” [Refiriéndose nuevamente a Lupita]. María está enojada con su hermana y con su sobrino pues, según ella, todo lo que se compra con la tarjeta es para ellos y su “mamá no cuenta”.

Existen otros problemas generados por las políticas públicas dirigidas a los ancianos, enlistamos los más mencionados por las familias ajusqueñas: i) el dinero otorgado a las personas mediante la “tarjeta de la despensa” no puede disponerse en efectivo, ii) solamente pueden comprar en comercios afiliados a la “Red Ángel”, iii) el tiempo transcurrido para poder gozar de los “derechos otorgados” por la tarjeta desde que las personas mayores la solicitan, puede durar hasta veinticuatro meses.

Lejos de las distintas problemáticas mencionadas, la implementación de los programas incluyen distintos mecanismos de control, sin embargo también se abren espacios, en donde las personas mayores, crean grupos, amistades, o simplemente interactúan y eso colabora para movilizar sus saberes. No existen programas sociales fuera de los sujetos a los cuales atiende, sus objetivos se resignifican en las prácticas de los mismos sujetos, y en ellas se fabrica probablemente un paradigma distinto de ciudadanía.

### 4.3. Las dificultades del aprendizaje en un nuevo saber

Después, otro día, acompaño a Antonieta para realizar las compras del día a día con los mil ciento sesenta pesos que recibe cada dos meses del Programa de Setenta y más. Ella parece segura, no duda al momento de dar o recibir dinero, pero sí parece reservada a la hora de comprar lo necesario para la preparación de sus alimentos. Ya era tarde cuando salimos del domicilio y bajamos en dirección a los comercios aledaños. Antonieta saluda a la gente en voz baja, la cual parece atenta al momento de responder, pero nadie se detiene para hacer contacto físico. La mirada de Antonieta no se desvía más que lo necesario para dirigir el saludo.

Hacemos una primera parada en una carnicería. Antonieta pide veinte pesos de carne a lo que el vendedor dice “solo veinte pesos, pida más, él va a pagar [Dirigiendo su mirada hacia mí]”. A un lado, en una miscelánea compra nueve pesos de lechuga; más adelante se detiene en una tienda para comprar un refresco de dos litros sabor manzana. Ya en la subida por la calle de regreso a su domicilio nos detenemos para comprar un kilo de tortillas. Esta mujer cuicateca ha aprendido a comprar solamente lo indispensable para sus alimentos, en total gastó cincuenta y tres pesos. Ya de vuelta en casa, encontramos a Luis en el mismo sitio donde se encontraba antes de salir.

Antonieta empezó a cortar la lechuga y a asar la carne. Compartieron la mesa conmigo y la anciana sirvió una porción a Luis y una más a mí. Él simplemente comía, nunca se percató de que a Antonieta únicamente le alcanzó para un taco, el cual parecía delgado en relación con la carne que había en su interior. A mi parecer la comida era insuficiente para tres personas, al darme cuenta de esa situación preferí ceder mi parte a Antonieta y salir de allí con el pretexto de que alguien me esperaba afuera. En ese momento sentí mucha tristeza, no pude continuar en el lugar, sentía vergüenza e impotencia por ser testigo de una escena cómo la descrita, y no estaba preparado para una situación que desde mi mirada representara un estado no deseable. La dimensión afectiva por Luis y Antonieta llevaron a que no me fuera posible seguir con ellos en ese momento.

A diferencia de Antonieta, Matilde no se preocupa por conseguir los alimentos, pues es su hija Dolores quien se encarga de surtirlos. Sentados alrededor de la mesa principal, Matilde es la única de los integrantes de la familia que no tiene como desayuno un plato servido con pollo empanizado acompañado con una porción de arroz, no se ha acostumbrado a la comida de la ciudad, “el sabor no es el mismo”. En



el centro, pero más bien cercano al lugar en el que se encuentra Matilde, hay un tazón con tasajo que le han traído de su pueblo. En la cara de la anciana mixteca se nota el gusto con cada bocado de tasajo que se lleva a la boca, incluso mostrando cierto grado de indiferencia hacia los demás comensales, incluido yo. Su hija, yerno y nietos han terminado sus alimentos y van a sus respectivas sillas de trabajo, toda la familia se dedica a coser uniformes para los trabajadores de una empresa. Uno de sus nietos es técnico en ingeniería, pero no ha encontrado trabajo y ha decidido seguir con el oficio de sus padres.

A la inversa, Luis que había decidido aprender el oficio de su hijo Jesús, tomó la iniciativa de salir a trabajar a los pueblos aledaños, uno de ellos es La Magdalena Petlascalco. Pero la vida en la ciudad resultó difícil y aprender un nuevo oficio estuvo lleno de obstáculos. En el pueblo de la Magdalena Luis perdió sus herramientas, y con ellas la idea de convertirse en un oficial de albañilería. Pasar por “La Magdalena” siempre es arriesgado y la suerte de los “fuereños” no es mejor. De hecho la experiencia de un robo lo desalentó laboralmente:

No más llegué de ayudante, hasta ayudante porque ya [es]taba yo animándome, ya empecé comprar mi plomo, mi metro, y (...) bueno así herramientas, pero un día ah y / unos días que no tenía mi hijo trabajo y que me voy en la Magdalena ahí también me dieron trabajo, hice de limpieza, y me dijo la señora y/ “le entiendes la albañilería” no le digo no más he sido ayudante. “Y puedes dividirme estos cuartos” así, así [con las manos, (H) señala una especie de cuartos], le digo voy garrar cimiento; “no, no, no, es para los puerquitos”; ah no eso sí.

Bueno:: pero ese día que llegué que iba a trabajar no me acuerdo porque que tuve haciendo que se me hizo tarde, no:: llegan sus sobrinos ya con la nohecita y que ...cuando me di cuenta se llevaron mi herramienta (@@@) se llevaron, me disgusto, luego que salí ya no, ya no quise, me vine. [Después] yo iba yo pero no más llevaba mi asador para sacar pasto.

[Anciano cuicateco bilingüe]

El pueblo de la Magdalena Petlascalco es famoso porque, además de tener cuatro fiestas en el año, allí “no quieren a la gente extraña” y la mayoría de las personas originarias de la comunidad no venden fácilmente sus tierras a los fuereños, a diferencia de lo que ocurre en los demás pueblos del Ajusco; aunque cada vez es más frecuente ver caminar por sus calles a gente que ha llegado de fuera para vivir allí.

A pesar de que a Luis le robaron sus herramientas, no dejó de moverse en el Ajusco, buscó otro trabajo porque la albañilería representaba “mucho responsabilidad”.

Entonces yo digo ya no le [sigo] más porque es una gran responsabilidad y que bueno que le hice así a poquito. También ya no tenía el trabajo y/ me voy de este / de chalan también en una panadería y ya [f]ue donde me enferme de mi ojo.

Yo [hacía] pura limpieza y me quisieron mucho ahí porque pues tenía yo que arreglar todos los cuartos y todo.

Luis encontró un trabajo doméstico en una panadería del mismo pueblo donde le robaron sus herramientas. A partir de su trabajo en esa panadería, la agudeza visual del ojo izquierdo de Luis fue disminuyendo, la causa dice, fue el calor que se generaba cuando se utilizaba el horno para hacer el pan, junto con el polvo generado cuando él barría y sacudía el local.

Luis contaba sus anécdotas con lujo de detalle, según él había tenido buena memoria hasta fechas recientes en que empieza a “fallar”. Hace algunos meses se desmayó, sin saber más. Fue llevado al médico y Luis entendió que tiene “una mancha de sangre en el corazón”. También es posible que la bradicardia que ha padecido desde que lo conozco empiece a provocar síntomas.

Además de las malas experiencias de Luis en el pueblo de “La Magdalena”, debo mencionar las de Carmen, a quien recuerdo con cierta regularidad, ella siempre estaba sola y la mayoría de las veces sentada en una silla vieja. En esas ocasiones Carmen miraba hacia la calle por el marco de la puerta de su habitación, es un cuarto en donde se encuentra su cama y también la cama de su hijo Julio, quien está “malito”. El espacio además representaba una especie de resguardo para objetos viejos como “las maquinitas” utilizadas en el pasado para entretener a los niños, pero que ahora son obsoletas. El cuarto que funciona como la habitación de Carmen y de bodega para la familia mide aproximadamente cuatro metros cuadrados y fue construida sobre una cisterna, lo que a decir de Carmen contribuía a la humedad de su cuarto y al incremento del frío que sentía.

En algunas ocasiones, cuando me dirigía a buscar a Leonor, me detenía en el camino para platicar con Carmen, las mismas en que ella mencionaba el deseo por regresar a su pueblo en el estado de Guanajuato, durante su envejecimiento permaneció sola y no encontraba consuelo a sus pesares. Carmen tenía cataratas y ya no podía salir en busca de sus alimentos, dependía de lo que sus hijas le llevaban. Yo la conocí cuando tenía más de ochenta y cuatro años y sus hijas ya no le “hacían mucho caso”. A pesar de haber vivido por muchos años en el Ajusco, sus redes sociales eran escasas, platicaba solo con Isabela, quien compartía el mismo problema de cataratas. Sin embargo Isabela se “animó” a operarse ambos ojos y con los cuidados de su sobrina ha recuperado la visión.

En una ocasión, en un mes de noviembre, noté, que a diferencia de otras veces Carmen no se encontraba sentada donde siempre, esta situación me intrigó y decidí ir hacia el zaguán contiguo a preguntar por ella, llamé a la puerta y me recibió uno de sus nietos. Al entrar a su cuarto por una puerta alterna, encontré a Carmen en cama con un aspecto más delgado y todavía más triste que la última vez que platicamos. Me dice que se cayó hace una semana en su propio domicilio y ya no puede caminar. Magdalena, una de sus hijas, con la ayuda de su hermano Julio, son los encargados de dar los alimentos a Carmen.

Julio, quedó “malito” posterior a un accidente de tránsito que le dejó como secuela una deformación del rostro y una afasia,<sup>17</sup> lo que le impide comunicarse verbalmente. Actualmente se encuentra sin trabajo, y el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) en la ciudad no le otorgó la ayuda del programa para discapacitados pues para la gente que labora en sus oficinas, Julio sí puede trabajar<sup>18</sup>. Magdalena, la hija, dice que a Carmen no le quisieron dar el apoyo del Programa de Oportunidades porque le piden el “acta de registro” y no cuenta con el documento. Magdalena trabaja en el campo y lava ropa ajena, recibe doscientos pesos por dos o tres días que acude por cada semana.

Cuando Carmen llegó a la ciudad de México, era más joven y podía trabajar, pero no salía por miedo a la ciudad. Ella dice que no la conocía, su interacción mediada por el lenguaje era escasa. Carmen murió hace pocos meses posterior a la caída que le provocó una fractura de cadera, nunca pudo regresar a su pueblo.

La situación de Carmen evoca al aislamiento de Catalina y de Antonieta. El espacio y la movilidad, son los principales aspectos a vencer para terminar por aprender a interactuar y a vivir en la ciudad. En este sentido, la amplitud de lo conocible y sus acciones también se ven limitados. Catalina culpa a la soledad como la responsable de su mala memoria.

---

<sup>17</sup> De manera general se entiende por afasia a la ausencia de lenguaje debido a una lesión orgánica del cerebro.

<sup>18</sup> Las instituciones que otorgan algún beneficio a poblaciones focalizadas a través de diversos programas no tienen lineamientos claros o su aplicación no se ve respaldada por los mismos. En el caso del Programa de la “Pensión Alimentaria” para adultos mayores a través del Instituto para la Atención de los Adultos Mayores en el Distrito Federal en su página oficial: [http://www.iaam.df.gob.mx/documentos/pension\\_alimentaria.html](http://www.iaam.df.gob.mx/documentos/pension_alimentaria.html) menciona “Si tiene 68 años cumplidos y vive en el Distrito Federal desde hace 3 años o más -y tiene forma de comprobarlo-, el Gobierno de la Ciudad de México le otorga una pensión alimentaria mensual”. Sin embargo el tiempo de espera por el que deben pasar para recibir dicho apoyo rebasa los dos años. De tal manera que en realidad los ancianos reciben el apoyo hasta después de los 70 años, en algunas ocasiones ya no es posible gozar de ese derecho pues durante la espera muchos ancianos fallecen.

Yo creo que / [es]toy perdiendo la/ memoria (...) porque cuando no hay estoy sola ni siquiera con quien platicar, siempre estoy sola, cuando se va mi hija va a traer sus hijos que están en la escuela hay me quedo sola, si me quiero sentar en el sol o si no aquel lado (xxx) agarro me vengo pa[ra] [a]cá.

[Catalina, migrante de 84 años, madre de once hijos]

Según cuenta su hija María, Catalina se encuentra sola la mayor parte del día y hace un año empezó a notar falta de interés por las cosas, incluso “ya no platicaba”. La soledad y la escasa interacción con la sociedad son las comunes en ambas ancianas ¿Será que no han interiorizado la vida en la ciudad? ¿El futuro para estas ancianas será el mismo que el de Antonia?

En Giddens (2006), la acción tiene intencionalidad, pero hay otras acciones que no son intencionadas, es decir, no deseadas y de las cuales no somos conscientes. En los casos de Antonieta y de Catalina por ser los más evidentes, podemos preguntar: ¿la soledad y el aislamiento que sufren estas ancianas pueden considerarse como una de esas acciones no intencionadas? Si esto fuera así, ¿cómo sería posible el cambio, cómo modificar algo de lo que no tenemos consciencia? O por el contrario ¿son estrategias que utilizan las ancianas como mecanismos de reconfiguración identitaria?

#### **4.4. Conclusiones**

El aprendizaje de los ancianos migrantes puede presentarse de diversas maneras, ante una situación de necesidad, a modo de autorreflexión, como un despliegue que tiene que ver con la movilidad, o por una especie de resistencia étnica pero abierta a la posibilidad de cambio.

Los ancianos no se refirieron de manera explícita a los cambios o las continuidades de su identidad, sin embargo salía la constante comparación entre dos modos de vida distintos. Esta exteriorización por sí sola nos habla de una continuidad del pasado en el presente, no existe una ruptura total con respecto a lo que eran y son. En los relatos aparece, pues, el tema de la identidad a partir de ciertas características en las que los sentimientos y el cuerpo van de la mano. Aunque las condiciones fueron distintas, todos construyen su identidad sobre valores de procesos comunitarios: milperos, hablantes de una lengua, celosos de una topografía.

En esta transición se dan los procesos de negociación de sus aprendizajes. De una identidad heredada en sus comunidades indígenas y la identidad pretendida en el presente se moviliza su relación con el mundo, es decir su saber y por tanto su

identidad. Esta transición implica un cambio interior y exterior progresivo que continúa con el reconocimiento de los pueblos del Ajusco.

Si bien es cierto que los aprendizajes iniciaron por una necesidad en una situación específica, también es cierto que en el desarrollo de sus aprendizajes los ancianos decidieron expandir sus actividades a otros lugares. Así, por ejemplo, Luis prueba suerte en la Magdalena Petlacalco mientras las monolingües se mueven constantemente en el Ajusco. Estas acciones nos dicen que el aprendizaje y la adaptación misma va más allá de una adaptación-supervivencia, ya que exige una actividad estructurante del sujeto epistémico (Piaget, 1977 citado en Lahitte, 2007). Esta apertura ayuda a los ancianos a la plasticidad de sus identidades étnicas.

En todos los casos la experiencia migratoria no se da de manera individual, no se crea solamente en la cabeza del individuo, implica una experiencia social en tanto que es una interacción. La convergencia en la ciudad de distintas culturas lleva a la reivindicación de la pertenencia a un grupo por parte de los indígenas y a la existencia o a la posibilidad de negociación de sus saberes. Estos ancianos migrantes algunas veces estuvieron dispuestos a negociar sus vidas al llegar al Ajusco, como Luis o Juana. Pero otras veces, como en los casos de las monolingües, sus aprendizajes quedan excluidos de la interacción.

Antonieta, Catalina y las monolingües probablemente no han llegado a la interiorización o adaptación de la vida ciudadana, es decir, sus saberes no se han movilizado lo suficiente para estar en equilibrio con la nueva información adquirida en la ciudad. Esta situación las hace vulnerables, pues sus acciones se limitan en algún o algunos rubros de la interacción, si bien en cada caso las limitantes son distintas. Debemos ser cautos pues esta aparente falta de interiorización o adaptación a la vida en la ciudad tampoco significa que estas ancianas no hayan aprendido algo, probablemente este proceso nos hable de la diversidad que existe en lo que se aprende y cómo se llega hacerlo.

El aprendizaje no recorre el mismo proceso para todos los sujetos. "Aprender es desplegar una actividad en situación" (Charlot, 2007:109). La situación con la que se encontraron los ancianos en el Ajusco (con una estructura social, territorial, entre otras cosas) ha hecho que los migrantes vivan la ciudad de una manera obligada, y que a su vez exista una ruptura de sus autobiografías.

Los saberes en movimiento no tienen un objetivo en el que desemboquen, al estar incorporados, se renuevan constantemente en los diferentes contextos en los que

se desenvuelven, esta renovación, incluso, puede pasar desapercibida para los mismos sujetos. Los cambios y continuidades identitarias no se limitan a señalar únicamente la internalización o no de una realidad, vista como un proceso de aprendizaje ayuda a evidenciar las diferentes consecuencias de la acción intencionada, donde cobran relevancia los contextos, las relaciones de poder y la comunicación que allí se genera.

Al final la adaptación, la interiorización o internalización de una realidad en palabras de Berger y Luckmann (2011:163) “constituye la base, primero, para la comprensión de los propios semejantes y, segundo, para la aprehensión del mundo en cuanto realidad significativa y social”

Siguen quedando pendientes algunas preguntas, en las cuales debemos trabajar para dar cuenta de los procesos de aprendizaje con relación al saber. ¿Qué significa considerar la experiencia migratoria como un proceso mediado por aprendizajes? Una primera consideración debería ser que los procesos de aprendizaje deben verse desde una perspectiva más amplia, debemos derribar las paredes del aula de clases en las escuelas para empezar a considerar al conocimiento y al aprendizaje desde otras perspectivas y menos como un proceso de osmosis, bajo una ley de un gradiente de concentración. La transmisión lleva implícita la transformación, los rumbos o las acciones van a tomar distintos estados intencionales dependiendo de la historia autobiográfica de cada sujeto, de sus experiencias y de las situaciones.

La discusión por considerar o no a las transformaciones identitarias como procesos de aprendizaje radica, probablemente, en que no se puede hacer una descripción específica de la relación de un elemento con su propia construcción. Se pueden definir una multiplicidad de elementos y formas pero no sus especificidades por las cuales los cambios deban considerarse procesos de aprendizajes. Las actividades realizadas por los ancianos llevan implícito un saber visto como relación y un aprendizaje, aunque no exista un proceso intencionado para la transmisión de un conocimiento específico.

La aparente ausencia de un aprendizaje ¿puede ser considerada como equivalente o como parte de una continuidad identitaria? En el caso de las monolingües, el seguir hablando únicamente su idioma puede ser considerado como una continuidad de un elemento identitario, pero también puede ser vista como la ausencia o ruptura de ese elemento, del elemento del lenguaje verbal, debido a la imposibilidad de comunicación con los otros, es decir, existe un aislamiento o una

inhibición en el desarrollo del lenguaje hablado como elemento de interacción con el otro.

## Capítulo quinto

### Migración, identidad y género

Un aspecto importante que apareció en nuestro trabajo de campo, y que no figuraba en el desarrollo de nuestra metodología, fue el tema del género. A partir de una perspectiva de género, no como concepto sino como una categoría emergente, podemos hacer un análisis de su relación con la migración. Debo aclarar lo anterior pues no nos adentramos ni proponemos un debate teórico en relación con el género. Consideramos simplemente que nuestro trabajo se inscribe en una continuación de los trabajos de Arizpe (1979) y Oehmichen (2005) en el sentido de ofrecer una mirada sociocultural y fenomenología de la migración de población indígena a la ciudad de México desde una perspectiva de género. En ambas investigaciones se muestran los cambios en los roles tradicionales de la mujer a partir de su inserción y movilidad en el mercado de trabajo informal.

En este escrito entendemos al género como una construcción social. A saber,

(...) como sistema de prácticas, símbolos, representaciones, normas y valores en torno a la diferencia sexual entre los seres humanos, que organiza las relaciones entre las mujeres y los varones de manera jerárquica, asegurando la reproducción humana y social. Como construcción social, el género deviene tanto una realidad objetiva como subjetiva, un orden que se impone a los individuos, y que ellos a su vez recrean continuamente con base en los significados que proporcionan el lenguaje, la historia y la cultura (Ariza, 2000:2).

Nuestra dirección es la misma, es decir, desde esta perspectiva de género mencionamos las modificaciones que las mujeres indígenas migrantes han tenido en relación con el imaginario del hombre. Pero presentamos algunos ejemplos desde su vida cotidiana, no laboral, para mostrar cómo se van presentando algunos cambios en relación con los roles asignados tradicionalmente a la mujer en sus comunidades de origen.

Se decidió adoptar este concepto posterior al análisis de nuestros datos, pues, como ya dijimos, esta no fue una categoría preestablecida, sino una categoría que apareció en el trabajo de campo.

En este capítulo describo y analizo los relatos de las mujeres ancianas entrevistadas en relación con el género. A través de dicho análisis y del trabajo etnográfico intento identificar cómo la migración ha repercutido en su visión del mundo y las características que han constreñido y/o habilitado sus acciones y la construcción



de su propia identidad. Iniciaré haciendo alusión a la exclusión de la mujer de los espacios públicos, posteriormente me refiero al caso particular de Antonieta para mostrar la renegociación del silencio y finalmente mencionaré los cambios producidos en la división sexual de las actividades, junto con los cambios de roles que se van generando.

## **5. La experiencia de la exclusión pública**

Se sabe que el conjunto de las mujeres mexicanas han tenido una acumulación de desigualdades históricas. Nuestras entrevistadas no son la excepción y todas ellas tienen en común la ausencia de la experiencia de acudir a la escuela. Esta ausencia de escolaridad puede explicarse de manera general por la marginalidad y la desigualdad que la educación indígena ha tenido con respecto a la “educación nacional”. Sin embargo, a partir del análisis de los relatos de vida de nuestras entrevistadas, podemos mencionar de manera más concreta tres factores relacionados con dicha exclusión escolar: i) la falta de escuelas en sus comunidades de origen, ii) la ausencia de recursos por parte de sus familias para poder costear los estudios y iii) la exclusión de la mujer de lugares públicos por factores socioculturales que la excluyen del derecho a la educación pública en las escuelas.

La falta de escuelas en las comunidades indígenas es el más evidente de los motivos enunciados arriba. Una niña mazateca, ahora anciana residente en el Ajusco no pudo acceder a una educación escolarizada porque simplemente no existía la escuela en su pueblo. La introducción del sistema escolarizado en su comunidad se da cuando ella ya no puede asistir pues según la dinámica social y cultural de su pueblo en Hidalgo, ha terminado su infancia y a los catorce años debe casarse.

La afirmación "es pobre mi papá pa[ra] que no meta la escuela" es hecha por una anciana monolingüe mazahua que a sus setenta y cuatro años intenta aprender el español. Esta anciana recuerda que no alcanzaba el dinero, su padre y su abuelo se dedicaban a sacar el “zacatón”, el cual utilizaban para hacer "escubeta", pero lo que lograban obtener por sus ventas no era suficiente para poder costear los estudios.

Sin embargo el tipo de exclusión a la que quiero referirme con mayor amplitud es la que tiene que ver con la poca interacción de las mujeres con otras personas en espacios públicos, como lo es la escuela, debido a factores sociales y culturales. Por espacio público me refiero a la interacción social de las personas mediante el lenguaje en sitios abiertos específicos, en el sentido fenomenológico en que lo hacen Berger y

Luckman (2011). El habla es el principal mecanismo de internalización de una realidad. Por lo tanto el espacio público no sólo tiene que ver con la percepción sensorial que el cuerpo tiene desde un espacio abierto, sino también con la realidad que se construye allí a través del lenguaje. Tener en cuenta esta premisa del espacio público es importante, porque aunque algunas mujeres tengan actividades en espacios abiertos, esto no representa una equivalencia de inclusión en espacios públicos.

Matilde es probablemente el arquetipo de aquellas mujeres a las que les fue negado el derecho a la educación pública por factores culturales.

Cuando vivió con su papá de chiquita pus tenía unos borregos los iba a pastorear y como no más fueron dos (...). Entonces ella iba con los borregos a pastorear porque le decía su papa que "la mujer no necesita ir a la escuela, la mujer necesita nada más tener marido y ya", entonces no necesitaba estudiar y su hermano sí lo mandó a la escuela porque el sí tenía que dar servicio a su pueblo, entonces tenía que saber, y ella pus no. Y después, ya después se casó, tuvo sus hijos, se murió su papá.

[Traducción hecha por hija Dolores de mujer monolingüe Mixteca]

Del párrafo anterior se advierte la creencia de que las mujeres deben casarse y por eso no pueden ir a la escuela; los hombres deben prepararse en la escuela para poder ejercer los puestos políticos en sus comunidades. En el mismo relato se pueden leer factores de vulnerabilidad para esta niña indígena: ser mujer y su posición en una estructura social que pone énfasis en la escolarización de los hombres, y donde además la mujer debe tener claro sus consecutivos roles en la vida: casarse y ser madre.

Paralelamente podemos ubicar a otra anciana náhuatl, su situación nos ayuda a profundizar y evidenciar más fácilmente la exclusión al espacio público de la escuela por factores socioculturales. "Su madre no la dejó ir a la escuela porque según ella, su hija no se iba a dar a respetar, podía hablar de cierta manera" (M2) [Traducción hecha por hija de mujer monolingüe Náhuatl de 72 años]. Este "hablar de cierta manera" no se remite a la comunicación que se establece mediante "la castilla" o el idioma español, sino más bien a un hablar distinto en relación con un lenguaje familiar, "hablar de cierta manera" implica un proceso de socialización con mujeres y con hombres en la escuela, esto por si sólo es considerado una falta de respeto para las mujeres de aquellos tiempos.

La falta de respeto a la que se refería esta mujer náhuatl, es la que tiene que ver con el trato que los hombres dan a las mujeres, en específico el trato a través del lenguaje. El lenguaje aparece como el mediador de lo que una "buena mujer" debe

pronunciar y el cómo debe hacerlo. Excluir a la mujer de un lenguaje, de “cierta manera de hablar” puede traer consecuencias al momento de interactuar en diferentes espacios y de narrar su experiencia migratoria. Para la mayoría de las entrevistadas la escuela se relaciona en mayor medida con el poder adquirir un lenguaje, que no necesariamente se limita a la lengua, en este caso el español.

La escuela como facilitadora de otras formas de decir, con nuevos hábitos de lenguaje, se ha utilizado para mostrar las contradicciones entre algunos esquemas de acción en la vida de los sujetos, por ejemplo, con las lógicas de la familia (Bernstein, 1975; citado en Lahire, 2004). Dichas contradicciones no sólo se dan en el sujeto, sino además en la estructura familiar, en el caso presentado de la ahora anciana náhuatl, las lógicas de acción de su madre fue lo que provocó que “cierta manera de hablar”, hubiera sido considerada como una falta de respeto.

Para mostrar el papel de la escuela citamos un fragmento de una entrevista realizada a una mujer anciana migrante, proveniente del Estado de México.

E: ¿Usted fue a la escuela?

M6: No yo no fui a la escuela (...) nada, nada (...) si siquiera aprendí, yo ni fui a la escuela yo. Cuando faltó la difunta mi mamá, pues, cuando uno esta chica creo que ni uno ni piensa nada, ya después ya así me quedé, ya no me fui a la escuela // ya no / quise ir a la escuela (...) no sé por qué, quien sabe (xxx) como uno cuando no sabe nada pues piensa que uno no le va servir eso, pero sí.

E: ¿Usted cree que la escuela sirve?

M6: Como no [Levanta la mirada dirigiéndola a mí, como cuando se interpela a alguien] si te sirve mucho (...) porque / pus sí, porque ya sepas hablarle la mazahua o de la castilla/ si porque ya sabes todo como habla, como se entiende uno con eso.

Parece que la principal función de la escuela no era la adquisición de una serie de competencias, sino la de una sola: aprender un tipo lenguaje, pues según Antonieta "cada lugar tiene su forma de platicar". En este caso la escuela proporcionaba ciertos códigos de entendimiento, no importaba si eran para la lengua materna o el español.

En sus narrativas de estas ancianas, con “hablar de cierta manera” o “ya sepas hablarle” (M6) no se refieren al aprendizaje del idioma español, si bien por aquellas fechas era uno de los objetivos de la escolarización, más bien parecen referirse a un tipo de caracterización del lenguaje con ciertos sonidos, tonos, pausas e incluso el acompañamiento del lenguaje no verbal.

La exclusión al espacio de la escuela no debe ser vista sólo como ausencia de escolaridad, sino además como la exclusión de una socialización secundaria (Berger y

Luckman, 2006) pero que como experiencia se torna básica. En nuestras entrevistadas esta exclusión puede inducir a la escasa interacción y al silencio, pues es probable que piensen que su lenguaje no es el adecuado. Durante las entrevistas el silencio cobró gran relevancia al presentarse de manera repetitiva y constante. Aunque puede no ser consecuencia directa, la exclusión del espacio público debe ser considerada como uno más de los muchos factores que inciden para que estas mujeres prefieran callar. Más adelante ahondamos en el tema del silencio con el caso de Antonieta.

Las mujeres indígenas no sólo tienen la falta de los aprendizajes adquiridos en la escuela, sino también una acumulación de desigualdades en los aprendizajes en otros ámbitos públicos. Como mujeres sus trabajos se desarrollaban en mayor medida en la casa con las de su mismo sexo, incluso guardando cierta distancia unas con otras, nunca en espacios públicos.

Los hombres, sin embargo, tienen asignación de roles públicos en otros ámbitos de la vida cotidiana como las fiestas y el comercio.

(...) luego hablábamos y dice "es que tu papá tiene el cargo del festival" que se hace los quince, dieciséis de mayo que ellos por allá le ponen a mi papa como juez. Y como juez mi mamá tiene la obligación de juntar a las demás personas para hacer la comida. Ella como es la esposa del juez, ella tiene la obligación de ir a buscar casa por casa, les dice tenemos que comprar esto, tenemos que hacer esto. Entonces ellos se cooperaban y entonces [ellas] hacían la comida, lo que es la fiesta para darles de comer, porque queman castillos, para darle de comer a los castilleros.

[Traducción hecha por hija de anciana monolingüe náhuatl]

El esposo de Elena fue nombrado ocho veces mayordomo de su comunidad.

Como ser el mayordomo mayor (...) lo que usted me diga es lo que yo tengo que hacer, entonces luego ellos venían ahí por el mayordomo mayor, venía mi hermano aquí en Toluca, ella nunca salía [refiriéndose a Tere], nada más ayudaba a mi hermano, entonces mi hermano era la que venía aquí en Toluca para llevar las velas para que ofrecieran al santo patrón.

[Traducción hecha por hija de anciana monolingüe mazahua]

Esta mujer indígena que por ocho años consecutivos fue quien se encargó de reunir a las mujeres para dar de comer a los danzantes, no sólo obedecía lo que su esposo le indicaba, sino también ella sentía la obligación y el compromiso de darle de comer a los otros hombres, a los danzantes. Sin embargo su papel se limitaba simplemente a la preparación de los alimentos. Se podría pensar que también los hombres tienen desigualdad en ciertos aprendizajes de lo doméstico, parcialmente podría ser verdad, sin embargo ellos dominan la relación, tal como lo señala Bourdieu

(2000:116): “las mujeres siguen distanciadas entre sí por unas diferencias económicas y culturales que afectan, además de otras cosas, a su manera objetiva y subjetiva de sufrir y de experimentar la dominación masculina”.

El único hombre entrevistado en nuestra investigación, a sus setenta años ya había ejercido la mayoría de los puestos públicos en su comunidad. “Sí bueno todos los carguitos de un pueblito (xxx) entonces el último era tesorero (...) allá en el pueblo todos los ciudadanos prestamos servicios en el pueblo, nos nombran, y yo entonces era tesorero” (H).

Los hombres como Luis salen a los pueblos vecinos para comercializar ciertos productos como los chicharos cosechados, otros más acuden a la cabecera municipal para tratar temas relacionados con sus festividades. A las mujeres les toca preparar los alimentos y realizar las labores domésticas. Ellos tienen oportunidad de mayor interacción con muchas otras personas, mujeres y hombres. Ellas se mantienen en sus labores rutinarias y la mayoría de las veces lo hacen solas o en compañía de otras mujeres cercanas a la familia.

En esta misma división sexual del trabajo, “antes eran puros hombres los que curaban a la gente” (M5) [Traducción de hija de anciana monolingüe mixteca]. Las mujeres no tenían autorizado ser curanderas, posiblemente por la misma imposibilidad de estar en espacios públicos que pudieran permitir una mayor interacción con los hombres.

El problema, tal vez, no sean las actividades por sí mismas, sino los roles y las consecuencias que se fundan a partir de estas actividades, relaciones asimétricas de poder con relaciones jerárquicas y de exclusión de las mujeres de los espacios públicos que se forman. La fundación del binomio hombre-mujer, con la interiorización de las actividades de las mujeres desde la infancia y su reproducción hasta la vejez es la constante para que la mujer se mantenga excluida de la interacción en los espacios públicos.

El hombre es considerado ciudadano y puede ser nombrado juez, tesorero, presidente, mayordomo, cabildo o curandero en sus comunidades; este acto de nombrar lleva implícito un peso simbólico; la mujer no tiene otro sustantivo, solo es la esposa del juez, del tesorero, etc. La mujer como otredad, tiene una menor interacción en la construcción del espacio público.

Las ancianas indígenas entrevistadas comparten al menos dos características: i) sus roles estuvieron establecidos por sus padres desde la infancia, y ii) fueron

excluidas de aquellos espacios en donde se construye lo público. Estas características tienen el común de no permitir la interacción con los otros. Al momento de migrar las ancianas se encontraron en desventaja por sus experiencias previas y se favoreció una continuidad de escasa interacción, que en ocasiones puede inducir al silencio. No estoy diciendo que esto por sí mismo implique un aspecto negativo en la vida de las mujeres, sino que existe una intersubjetividad entre ellas que es pieza clave para una ideología de los lugares en los que les tocó vivir y también claves en el desarrollo de su experiencia migratoria.

Estas mujeres y hombres mencionados aprendieron a ser mujeres y a ser hombres de diferentes maneras y en diferentes contextos que siguen aprendiendo y reconstruyendo durante su estancia en la ciudad.

### **5.1. El papel simbólico del hombre**

El apartado anterior es importante en el sentido de que el aprender a ser mujer en una cultura con énfasis en lo masculino influye fuertemente en la elaboración de la experiencia migratoria de las mujeres entrevistadas, así lo revela el siguiente testimonio:

(...) mis hijos llegaron una tarde, llegaron y este/ de todos modos que pos que voy hacer le digo, este, me buscan yo que les voy a decir que viene tu papá hablas, como no estaba, ya llego en la tarde y ahí fue que platico. Y tenía yo/ bueno medio lo supe que tenía un hijo que estaba muy enfermo.

[Mujer cuicateca de 87 años]

En estas líneas podemos notar que la mujer cuicateca madre de diez hijos no tiene capacidad de decisión propia, podríamos sospechar, incluso, que naturaliza la falta de derecho a la información de las circunstancias por las cuales los hijos van a buscarlos para traerlos a la ciudad. La experiencia de la migración se desarrolla a partir de un desconocimiento parcial de las circunstancias que la provocaron. Cuando Antonieta intenta elaborar algún argumento con respecto al porqué de su migración, Luis irrumpe.

E: ¿Por qué decidieron salirse de su pueblo?

M1: Lo que pasa que no hay trabajo, allá no hay trabajo [Antonieta aún no termina el enunciado cuando H interrumpe]

H: No:: si hay doctor.

M1: Hay trabajo pero [H vuelve a interrumpir]

H: Espérate [dice en tono alto dirigiéndose a Antonieta, ella asentía] por ejemplo el campo para nosotros los hombres (...) para las señoras tenemos

los materiales de palma, por eso la gente no salía. Por ejemplo en las temporadas todos a cultivar la tierra, a sembrar el maíz, el frijol, el trigo, el chícharo, guayaba, entonces había que comer, había que:: bueno, después es cuando empezó a salir la gente de allá.

[Fragmento de entrevista a pareja cuicateca]

El papel del hombre aprendido en una estructura social, se visibiliza con el comentario de Luis, "(...) ya después le digo mi señora, pues lo que está bien hacer es que hay que ir a saber que hay y eso dejamos, todo deje, todo deje, dejamos" (H) [Luis respira profundo al final de la frase]. No existe un consenso con Antonieta de lo que se decide hacer, Luis dicta lo que es bueno para ambos. El papel de modulador del hombre cuicateco ha estado presente a lo largo de su estancia en el Ajusco. Son varias las ocasiones en que Luis controla el comportamiento de "su mujer".

De los demás relatos, se identificaron al menos tres casos, en los cuales las mujeres mencionaron a la muerte de sus esposos como la principal causa de su migración. Una más culpó a la enfermedad de su marido relacionada con el consumo de alcohol como el motivo de su migración. Al final queda como terreno común la descripción de emprender el proceso migratorio por la falta del peso simbólico de sus maridos. Dicho peso se instaura desde las familias, en este caso el de los hijos. Es importante mencionar que a excepción de un caso, quien acude por las ancianas son los hijos varones, ninguna mujer. Sin embargo al momento de llegar a la ciudad de México quien se encarga del cuidado de sus madres son las mujeres. En ninguno de los casos parece haber una negociación previa con sus madres en sus lugares de origen. Los hombres, esposos o hijos, deciden que lo mejor para estas ancianas es empezar de cero en la ciudad.

En este sistema social con énfasis en lo masculino, podemos pensar a la migración como parte de esa estructura social, en donde se tejen relaciones de poder, de renegociación con una misma y con los otros. Estos espacios de renegociación permiten a su vez, imaginar a la migración como una estrategia o como una resistencia en la que las mujeres van tejiendo su nueva cotidianeidad.

## **5.2. El silencio de Antonieta**

Antonieta migró a la ciudad de México hace 18 años cuando tenía sesenta y nueve años. Su caso es notable para ejemplificar algunos de los silencios generados en las

entrevistas. A partir de su caso intento mostrar cómo se van modificando los silencios a lo largo del tiempo.

Durante las visitas de campo, a Antonieta pocas veces se le vio recorriendo o caminando por las calles del Ajusco, a diferencia de su esposo Luis. Sus compras se limitan a pequeñas tiendas y servicios en su misma calle. Es Luis el que decide por los dos la mayoría de las veces. Él va dando las pautas para la actuación de Antonieta. En las entrevistas ella juega el rol del personaje sumiso, dominada por Luis, Antonieta escasas veces contestaba a las preguntas que lanzaba al aire, y en otras ocasiones cuando trataba de contestar, Luis intervenía inmediatamente para tomar la palabra, y Antonieta simplemente callaba.

El silencio puede ser visto como signo, construido a partir de ciertos códigos del lenguaje verbal y también no verbal. Al ser excluidas constantemente de los espacios públicos, algunas migrantes llevan interiorizado que su lenguaje no es el adecuado.

E: ¿Cuando llega acá a la ciudad [refiriéndome a Antonieta] le costó trabajo empezar a comunicarse con la gente?

M1: Si

E: ¿Por qué?

M1: porque aquí tenían otra forma de platicar

E: ¿Cómo es esa forma?

M1: Este platican muy bien, bueno de todas las cosas y yo pus vengo delectreando (@@@)

H: o titubeando (@@@)

[Fragmento de entrevista con pareja cuicateca]

La carga valorativa de Luis sobre el lenguaje de Antonieta tiene un tono sarcástico. Como decíamos antes, la escuela era la encargada de hacer que el lenguaje fuera el adecuado para el entendimiento con los demás. Luis sí tuvo acceso a “la escuela del estado”.

El hombre de ochenta y nueve años actualmente, intenta controlar de alguna manera el guión del papel de “su mujer”. Durante las diferentes interacciones lo hacía con palabras, otras veces con miradas, y unas más con gestos o incluso con ruidos guturales. Fueron varias las ocasiones en que Luis ejerció alguno de estos controles sobre Antonieta. La mayoría de las veces la respuesta de ella ante la violencia simbólica de él, fue el silencio.

Esta violencia simbólica de Luis hacia Antonieta, en ocasiones iba acompañada de violencia física. El silencio viene de múltiples circunstancias. Las escenas de violencia que sufría Antonieta en su comunidad eran constantes. La última fue cuando



su esposo la llevó a un cerro en su pueblo para intentar matarla, el motivo fue que se puso celoso de un hombre casado. Luis le dijo que la “mataría y se iría” a lo que Antonieta contestó que “lo hiciera como los hombres de una vez”, “no como una señora que no más habla y no hace”. Es claro que existe una valoración interiorizada de inferioridad de la mujer, ella “no hace”, ellos, los hombres, son los que incluso tienen autorizado matar.

En los siguientes párrafos voy a referirme a uno de los días en que me encontraba con la pareja cuicateca para ejemplificar los cambios de los silencios y los diferentes roles que Antonieta ha tenido. Ese día Antonieta decidió transformar el silencio de la imposición por la decisión del habla, y con ello el inicio del abandono de su rol de sumisión.

En una ocasión llegué a la casa de Antonieta y Luis alrededor del mediodía. Su vivienda es pequeña, si acaso tendrá siete metros de largo por tres de ancho. Ese día Antonieta se encontraba bordando una servilleta con ayuda de la luz del sol que alcanzaba a entrar por la puerta entreabierta de su habitación, su marido permanecía en el fondo de la misma. Posterior al encuentro y al saludo habitual, nos sentamos a manera de un semicírculo, sin embargo yo quería centrar mi atención en Antonieta, pues como había mencionado Luis, su esposo, era quien tomaba la palabra la mayoría de las veces.

La manera en que enfoque mi atención en Antonieta fue preguntándole a cerca de su estado de salud:

E: ¿Padece alguna enfermedad? [La pregunta fue acompañada de una mirada hacia ella].

M1: Mi compadre Cano me sacaba la sangre cuando estaba yo allá, de si la presión pues, pero no, no se descubrió eso.

H: (xxx) [sentado en otra silla hace ruidos guturales extraños]

E: ¿Entonces su sangre está bien? [Parece que Luis intenta participar, pero no le damos oportunidad, es una especie de complicidad]

M1: Hay veces platico con mi hijo, le digo, pues me pregunta también “¿cómo está usted? ¿No le duele/ su cabeza o no le duele...?” Sí le digo los pies no más duelen, pero ya sé que es de lo normal porque hay veces porque camino, yo siento que eso me cansa le digo, pero como yo así @@@ no puedo caminar bien con el carro pues camino pero no hasta ahí, no, es porque llego yo de allá ya tengo hambre [Parece que Antonieta no quiere dejar de hablar, haciendo caso omiso a las advertencias de Luis].

H: (xxx) [Continúa haciendo ruidos extraños y observa a Antonieta cuando habla]

E: ¿De dónde llega?

M1: De que iba yo con mi hija al doctor/ pero ya le digo me llevo aquí a San Pedro dos veces pero dio el papelito y dice [el doctor] “está bien su mama, no tiene nada”. Porque fui primero que me sacó la sangre después fuimos por el resultado (...) ya tiene rato que fui con ella allá.

H: [Cruza los brazos, flexiona el cuello y cierra los ojos]

E: Vamos para afuera a platicar mientras dejamos dormir a Luis.

[Entonces salimos del domicilio]

M1: No está dormido, no más escuchaba lo que platicábamos. Ese hombre siempre ha sido muy cabrón [es lo primero que Antonieta me dice cuando ya nos encontrábamos fuera del domicilio, dejándose ver en una posición de víctima de cierta opresión].

E: ¿Usted está sufriendo Antonieta?

M: Pues/ por lo mismo de que este hombre (xxx) que dice que va a platicar uno con él bonito, cómo esta uno, cómo están las cosas / no/ y por eso quien sabe ahorita porque está ahí sentado, pero ese diario sale que se va para Santo Tomás, diario sale.

[Fragmento de entrevista mientras caminamos]

En el fragmento citado, encuentro dos momentos de interpretación. Un primer momento ocurre cuando dirijo la mirada y la pregunta solamente a Antonieta y no a los dos, con lo que Luis quedaba excluido de nuestra conversación.

Un segundo momento se da con la competencia comunicativa (Habermas, 1989). Para poder descifrar los diferentes modos de comunicación, es necesario compartir los mismos códigos. Podemos interpretar que Luis hacía ruidos extraños probablemente para distraer mi atención e integrarse a la conversación, pero al no conseguirlo se agregaron posturas corporales tales como cruzar los brazos y flexionar el cuello. A mi parecer él prefirió dormir (situación, por demás, bastante frecuente en personas mayores); sin embargo no tenía una experiencia compartida como Antonieta, que me hiciera suponer que Luis estaba fingiendo.

Por otro lado desde la perspectiva del análisis conversacional, se alcanza a ver la asimetría de poder que existe en los dos momentos de la comunicación, en el sentido de que el entrevistador elige a quien entrevistar; logra su objetivo excluyendo, guiando las preguntas y los turnos de cada participante. Sin embargo el poder también es ejercido por Antonieta cuando no responde a las miradas de Luis y sigue dando su respuesta; o por Luis al fingir estar dormido para llamar la atención.

El trabajo etnográfico me permitió entrar a la casa de la pareja y ganarme la confianza de Luis y Antonieta. Dicha confianza a su vez ayudó para que Antonieta se atreviera a salir conmigo para platicar, y que Luis en apariencia lo permitiera. De otra manera hubiera sido imposible hacer que ella saliera para contar su historia sin la vigilancia de él. En su comunidad Antonieta tampoco habla mucho, “así como me encontré ahí sentada, aquí, así me estoy la casa” (M1) [Refiriéndose a su casa en San Juan Tonaltepec, sigue siendo su casa, aboliendo los años, haciendo parecer que sigue allí].

En comentarios previos Antonieta ya se había referido a celotipia de su esposo. Sus acciones eran vigiladas y moduladas por Luis con factores asociados al lenguaje verbal y no verbal. Del primero puedo mencionar los tonos y el volumen como elementos de la paralingüística; en el lenguaje no verbal se encuentran la mirada y los gestos, ambos pueden tener funciones diferentes, pero también perseguir un mismo fin.

En una segunda secuencia, al regresar al domicilio de la pareja, Luis ya no se encontraba. Antonieta tuvo salir a buscar una llave extra a la casa de uno de sus hijos para poder ingresar. En el interior seguimos conversando por un largo rato.

En la despedida, tras darme un fuerte abrazo y las gracias, Antonieta me acompañó a la puerta. En un segundo momento, ya estando en la calle nos despedimos por segunda ocasión:

E: Nos vemos Antonieta, cuídese.

M1: Ándele, sí señor que le vaya bien eh [Cierra la puerta con cierta indiferencia, por cierto nunca me había llamado señor. La mayoría de las veces se refería a mí como doctor].

En ese preciso momento no supe cómo interpretar la reacción que Antonieta con un dote histriónico había logrado desorientar mis acciones, por unos segundos me detuve y miré en todas direcciones como cuando se despierta después de una larga siesta, un tanto desorientado, y me percaté que un señor subía por la calle y pensé que probablemente eso había provocado la reacción tan inesperada de Antonieta.

Las veces que Antonieta sale de los límites de su calle y colonia, son los días que acude a recibir el apoyo del programa federal de “Setenta y Más” en el auditorio de la subdelegación del pueblo de San Miguel. Sin embargo siempre lo hace en compañía de Luis. Presa de su soledad y de su sufrimiento Antonieta no termina de liberarse, y si bien resultó gratificante poder salir un poco más allá de sus límites habituales para platicar mientras caminamos, al no encontrar a su esposo en su domicilio a nuestro regreso y la presencia de otra persona en la despedida, provocó un comportamiento más bien inquietante de Antonieta.

Hall (1989) ya mencionaba la importancia del espacio como elemento cultural factible de ser interpretado y también al cuerpo en acción en espacios específicos. En este caso Antonieta se comportó de acuerdo a cierta cultura en donde probablemente el lenguaje tenga menos que decir, dejando más camino para la imaginación en la interpretación de los encuentros sociales.

Antonieta había aprendido que, si no se habla de cierta manera es mejor callar. Pero ese día la anciana cuicateca decidió tomar mi sugerencia de salir de la casa para poder continuar platicando en otro sitio, lugar en el que Luis no estaría físicamente vigilándola.

La ausencia de palabras, los ruidos extraños, los silencios y los comportamientos también son un constructo sociocultural que Antonieta ha ido transformando. A partir de este ejemplo se puede observar que el uso de poder se encuentra ligado a una estructura familiar y social. La estructura conyugal no es solamente una forma de legitimar la vida tradicional, sino que además muestra una estructura social, en un espacio con reglas, mismas que se van modificando cuando los momentos y los participantes cambian. En el caso de Antonieta la presencia de un agente externo a su vida cotidiana modifica su lenguaje y sus actitudes. Primero yo sugiriéndole que salgamos y posteriormente el hombre pasando por la calle.

Este hecho permite ver el rol del lenguaje y el espacio en un encuentro social, porque tras las paredes Antonieta habla y se comportaba de cierta manera, pero al atravesar la puerta el acto se vuelve público, tomando relevancia para el comportamiento y el lenguaje de Antonieta la mirada vigilante de otros actores, que pareciera nada tienen que ver con el evento de la entrevista. Pero por unas horas Antonieta se liberó de Luis.

En los trabajos mencionados de Arizpe (1979) y Oehmichen (2005), se muestra cómo las mujeres indígenas se insertan en la ciudad como vendedoras ambulantes, y cómo a partir de su incursión laboral las mujeres van equilibrando los roles. Las mujeres están ejerciendo poder, y reconfigurando la estructura familiar de los migrantes. En el caso presentado, Antonieta ha empezado a aprender nuevas formas de hablar, ha aprendido a controlar sus silencios para ser escuchada. El silencio y el habla como procesos sociales se construyen en las interacciones del espacio mismo, y es allí donde se empiezan a reconfigurar y modificar las estructuras familiares y sociales.

Pero el silencio se origina también desde otros personajes y desde otros lugares. En una ocasión, Juana contaba que se encarga del quehacer en casa, ella lava su ropa, cuida de sus plantas y de sus milpas, además se encarga de atender a los albañiles que se encuentran trabajando en la casa de su hija. En una visita encontré a Juana barriendo la vivienda, y en una más la vi preparando los alimentos para los albañiles, quienes además son familiares lejanos.

En un siguiente encuentro, Juana parecía seria, yo imaginé que era porque la había dejado “plantada” en una ocasión, sin embargo a mi salida del domicilio su “nieta política” (M4) me alcanzó y me dijo que ya habló con Juana “¿por qué dice que hace el quehacer?” “No vaya a pensar mal”, porque no es cierto lo que ha dicho, “que sí, de repente lava los trastes pero solo eso” y “solo en algunas ocasiones”. A mí me parecía innecesaria tal aclaración, pues además comparto la idea de que los viejos sigan activos en la vida cotidiana. Pero para su nieta parecía importante aclarar que su abuela había mentido.

Saber si la actitud poco empática de Juana fue resultado de mi inasistencia a un encuentro con ella, o se debió a la llamada de atención por parte de la “nieta política” para no hablar de más, es complicado; a mi parecer la nieta le pidió que ya no hablara mucho, incluso, en una visita posterior Juana comentó que ya no tenía nada que decir pues “ya me había dicho todo”. La actitud de la anciana “tomitera” ya no volvió a ser la misma como en ocasiones previas.

Los comportamientos de Antonieta y Juana, no se originaron solo como resultado de sus esquemas de acción previos, sino que la presencia y participación de otros inhibió o activó ciertos comportamientos, de igual manera que moduló lo que se decía por parte de ellas. Mientras un esquema de acción incorporado es inhibido, otro es activado, a la vez que nuevos esquemas se empiezan a gestar. Que un habitus o esquema de acción se active, se inhiba o se geste depende de la situación, es decir, de los sujetos interactuando en un lugar y tiempo específicos. Mi presencia provocó que Antonieta inhibiera por un momento sus esquemas de acción formados en su comunidad, pero la presencia de otra persona pasando por la calle los activó nuevamente.

### **5.3. “Trabajo de hombre” y actividad de mujer**

Coincidimos con Klein y Vázquez Flores (2013) en que los hombres son un elemento importante para entender la situación de las mujeres. Pero también creemos que no podemos dejar de citar a aquellas mujeres en las que no se encuentra su contraparte. Las narrativas de estas ancianas permiten, de alguna manera, poder relacionar los procesos históricos particulares de las actividades entre hombres y mujeres.

Sus descripciones en las narraciones coinciden en configurar los trabajos realizados en sus pueblos.

Se levantaba temprano, hacia su lumbre, hacia sus tortillas, almorzaba, y tenía sus borrego[s] y los iba a pastorear, después de que los iba a pastorear iba a traer su agua y cuando tenía que trabajar trabajaba un poquito y ya.

[M5, traducción hecha por hija de anciana mixteca monolingüe]

Ella se levantaba a las cinco, seis de la mañana y se ponía a moler y terminaba de moler y ya veía sus animales, los llevaba a comer / al campo. Luego llegaba y amarraba a los animales y agarraba y se iba a traer agua. Cuando ella ya llegaba del agua y todo eso ya luego agarraba y calentaba la comida o la cena ya, calentaba su comida y sus tortillas para que cenara y a dormir.

[Traducción hecha por hija de anciana mazahua monolingüe]

Para la mayoría de nuestras entrevistadas despertarse temprano representaba estar trabajando a las cinco o seis de la mañana para ir por el nixtamal. Pero existe una división de las actividades domésticas y el “trabajo”, como si las primeras no representaran un esfuerzo físico y mental como cualquier trabajo. Las labores que realizan las mujeres desde niñas no son reconocidas como tales. Las diferentes actividades realizadas en la vida cotidiana toman distancia entre ambos sexos (en el binomio hombre-mujer). Matilde, entre risas, habla de lo que les tocaba hacer a cada uno.

Ellos [refiriéndose a la población de su comunidad] se hacían sus trastes, ellos hacían su comal, hacían su olla, su plato de barro, hora sí que todo, todo lo que era sus trastes ellos lo hacían nada de que comprar, su cubeta pa acarrear agua, hacían la olla para acarrear el agua, todo hacían ellos.

La palma lo usaban para hacer su petate, otro pueblo hacía y ellos compraban, porque ellos no hacen el petate, lo que si hacían era su cobija, la lana, la del borrego. Ellos hacían su cobija y eso se tapaban (...) Ellas lo hacían. Ellos buscaban el ocote, para ir a Oaxaca a cambiar un poco de jabón, de sal, (y cebolla a veces) lo que ellos no podían tener allá, entonces ellos conseguían el ocote e iban a Oaxaca... Cuando no tenían jabón, hay un camote que ellos mismos lo hacían y eso se bañaban.

[Traducción hecha por hija de anciana mixteca monolingüe]

Con la migración a la ciudad, las actividades de Matilde cambian: “se levanta, toma su café o su/ lo que haiga toma, y anda dando vuelta y a veces lava los trastes y así cuando esta aburrida sube a su cama a dormir” (M5) [Traducción hecha por hija bilingüe].



Última cobija de lana hecha a mano por Matilde, la trajo consigo desde la partida de su comunidad.

Para Matilde no sólo cambian sus actividades sino también la imagen tradicional que tiene de la mujer: “sus hijos le dicen que está fea, cómo usted le dice que está bonita. Nosotros le decimos que está fea porque no sabe usar pantalón” (M5) [Anciana monolingüe mixteca. Traducción de hija].

Tras su llegada a la ciudad Matilde se enfrentó a una imagen de la mujer con pantalones, una imagen diferente a la que estaba acostumbrada ver. La familia juega un papel fundamental para que estas ancianas interioricen un nuevo estereotipo de la mujer. Pero Matilde sigue utilizando las faldas traídas de su pueblo, ha tejido nuevos atuendos con la misma tela, vestidos holgados con colores vistosos.

Antonieta también se levantaba a las cinco de la mañana para realizar sus actividades en la cocina, al terminar se dedicaba a hacer los petates que probablemente eran los que Matilde compraba. Antonieta podía llegar a tejer hasta cinco o seis petates por día con una acompañante. Todas las tardes eran los momentos en que sentadas se ponían a trabajar para poder llegar a la meta.

E: ¿Los hombres también tejían el petate?

M1: Más las mujeres, ese es el trabajo. Se sufría mucho, porque la siembra que se hace no aguanta al año, poquito, y ese estoy con ese (xxx) petate de cien par.

E: ¿De cien qué?

M1: De cien pares

E: ¿Cómo es?

M1: Es un petate grandote, este normalmente de aquí hasta por ahí el puesto de la señora [señala con las manos una distancia aproximada de diez metros cuadrados]<sup>19</sup>

M1: (...) teníamos que tejer entre dos.

E: ¿Y cuánto tiempo tardaban?

M1: un día. (...) la gente que compraba ese petate no era de aquí del pueblo, era de la Cañada de "Nundiyo" [2L], le llaman pa allá. No pues, es mucho el trabajo.

[Fragmento de entrevista con Antonieta]

En la ciudad, Antonieta despierta todos los días a las nueve de la mañana en una de las dos camas viejas que se encuentran en su habitación. Su desayuno consiste la mayoría de las veces en una taza de té o de café y "un taco de lo que haya" (M1).

Un par de ocasiones compartí la mesa a la hora de la comida con la pareja cuicateca. En esos momentos, Antonieta y Luis difícilmente intercambiaban palabras, solamente en dos ocasiones sucedió: una primera, cuando trataban de recordar cómo se llamaba uno de sus nietos, y una segunda ocasión cuando mediante señas Luis daba mensajes a Antonieta para que fuera por un refresco para mí. Esto lo sé porque mientras tomaba asiento observé parte de las señas, y pregunte qué ocurría, Luis respondió que su mujer iría por un refresco, ella ya había tomado su bolsa de mandado, sin embargo sugerí que no era necesario.

Este hecho intrascendente en apariencia ayudó a evidenciar un rompimiento con los roles de ambos en relación con el pasado. ¿Cómo era posible que no existiera un intercambio de palabras entre los cuicatecos a la hora de la comida?, pregunté:

E: ¿Y dónde comen regularmente?

M1: Acá la casa con Jesús, ahí como // ahí comemos.

E: Pero entonces ¿usted come aparte? [Me dirijo a Luis]

H: Pues la verdad hay distensión:: Porque si así los dos [f]ueramos los dos como llegan parejas ahí y ya personas mayores de edad y cuando no hay ahí pues cada quien va cuando quiere y lo que quieren aquí es la unificación, apenas, apenas, nos tomaron datos otra vez, y si es muy gueno para mí, para mí, el que lleva el trabajo ese es una persona para mí muy correcta. Que no mas Pásele usted y que / se trata de las doce, a la una de la tarde entonces van madres de familia con hijos que van a la escuela pues así a veces no voy porque es rápido.

---

<sup>19</sup> Los pares a los que se refiere Antonieta no están necesariamente en relación con una medición, sino con la cantidad de palma utilizada para la elaboración del producto, por ejemplo, para hacer un sombrero se inicia con ocho pares. Incluso, las distancias no eran medidas por el tiempo sino por los sombreros, así llegar al pueblo vecino podía representar una distancia de medio sombrero o un sombrero, es decir, el tiempo dependía de la cantidad de sombrero(s) que se tejía al momento de llegar al destino.



Para esta pareja empiezan a existir tensiones en relación con los roles asignados tradicionalmente. Resulta que Luis siente “distensión” porque la migración a la ciudad ha provocado que Antonieta se distancie de él, ahora teniendo que ir él por su propia comida. Esta situación puede representar un cambio tanto positivo, como negativo, pues a la vez que lleva implícito el objetivo de seguir manteniendo excluida a Antonieta del espacio público, ésta empieza a tener otros roles. La menor exposición a lo público sigue siendo la constante de Antonieta y puede ser parte de la explicación por la cual después de dieciocho años en la ciudad, Antonieta no salga de sus propios límites.

En el caso de Matilde, tras su llegada hace ocho años, ha aprendido a moverse en la ciudad y ha aprendido algunas palabras en español, aunque no lo suficiente para conversar. Un día mientras entrevistaba a Matilde, trataba de imaginar el sentimiento de alguien que durante la mayor parte de su vida ha hablado mixteco para conversar y que ahora debe abandonar su lengua para poder comunicarse, “quisiera poder ella hablar el español para platicar directamente con usted, porque no es igual pues” (M5) [Traducción de hija de monolingüe mixteca].

La viudez trajo para Matilde cierta autonomía para poder hacer. Matilde “sigue siendo la mamá” y está abriendo espacios de participación. Esta indígena ha aprovechado su viudez para moverse más allá de los límites de su casa. En las mismas condiciones se encuentran las otras dos monolingües. En su conjunto estas tres mujeres han aprendido a salir y tener actividades fuera de sus domicilios, la mayoría de las veces para visitar a otros familiares, pero lo hacen solas sin la supervisión de alguien. A ellas se les ve sentadas en las bancas del pueblo, caminando por los mercados, intentando construir e interactuar en el espacio público.

Con el caso de Catalina estamos más bien cerca de una afirmación contraria, es decir, la migración se presentaba al inicio como algo positivo, pero con el pasar de los años se presentaron consecuencias no deseadas. Cuando llegó a la ciudad, parecía que Catalina revisaba su papel de mujer,

E: ¿Qué pensaba cuando se casó a los catorce años?

M6: Ay pu[e]s no sé cómo que yo estaba loca, estaba ciega yo/ nada. Hasta me decía ahora una muchacha que no se casaba, ay pero ¿por qué / te casas tú? todavía no estas de tú te casas estas muy chica (...).

[Fragmento de entrevista a mujer mazahua del estado de México]

Catalina recuerda las actividades en su comunidad y hace una comparación y revisión de su estancia en la ciudad.

(...) allá sembrábamos frijoles (@@@) (...) si se da, y // si ta bien bonitos los frijoles cuando se da, pero uno porque no lo siembra pero si lo siembra si se da mucho (...) sembraba yo frijoles allá, ya cuando ya los voy a cortarlos, los voy a pelar y los voy a sacar.

Los hombres hacen el “ingolote” y siembran,

Luego levantan la troja, ponen una trojita así que está bien reglado y ya lo meten el maíz. (...) todavía les ayudo (...) aquí ni hago nada, allá sí, allá teníamos pollo, teníamos/ este guajolote, y salían esos se van y tienes que ir a buscarlos donde andan y para traerlo, luego se salen y se van lejos, los guajolotes es igual, las borregos se van, pero los pollos así no salen, no esos si no salen.

Porque aunque se estén formando espacios de actuación y de agenciamiento en la ciudad, también surgen otros fenómenos, como el aislamiento y la soledad.

Yo creo que / toy perdiendo la/ memoria (...) porque cuando no hay estoy sola ni siquiera con quien platicar, siempre estoy sola, cuando se va mi hija va a traer sus hijos que están en la escuela hay me quedo sola, si me quiero sentar en el sol o si no aquel lado (xxx) agarro me vengo pa ca.  
(...) como ni salgo, sí que saliera yo, que llegara yo a México que viera yo como esta por allá, pues casi no.

[Catalina, Fragmento de entrevista a anciana madre de 11 hijos]

Esta pérdida de la memoria, hasta cierto punto supone un hecho inducido, pues Catalina puede narrar paso a paso aquellas actividades que hacía en su pueblo. En el trabajo colectivo con sus hijos, recuerda cuando desgranaba el maíz, cuando llenaba el “ingolote”, entre otras cosas. Tampoco podemos negar la existencia de un deterioro cognitivo, por lo que en todo caso se debe problematizar la relación que existe o no, entre el deterioro cognitivo en la vejez y la etnicidad. Los cambios ocurridos en la relación del género no necesariamente tienen una dirección positiva, al menos no para esta mujer indígena. La situación de Catalina nos hace reflexionar acerca de los efectos negativos con los aparentes cambios de roles en la ciudad.

Con el siguiente caso podemos pensar que aunque las actividades y los roles de la mujer se han modificado en la ciudad, esto no significa que se hayan cambiado por completo los roles tradicionales, ni lo que les toca hacer a cada sexo. Juana migró por la ausencia de su esposo hace ocho años. Es una mujer con carácter fuerte y decidido, sus declaraciones desnudan cierta naturalización o asignación de trabajos para ambos sexos.

E: ¿Qué se siente tener 84 años?

M4: Nada, pues mal, porque entre mas no puede uno caminar (...) ya no puedo bien (...) porque ya duelen los huesos tanto que ha trabajado uno, antes trabajamos duro...pus trabajar de/ trabajo de hombre, de milpa, de / por eso no se me ha olvidado, esa milpita que está aquí riba es mía lo he sembrado yo/ lo he barbechado....ya le he sembrado como unas cuatro veces.

E: ¿Y qué más trabajo duro?

M4: Ahí cargábamos muchas cargas de maíces de cuando cosechaban los ricos/ cuando/ que me quede huérfana tenía yo doce años, cargaba yo unas costales de carbones de setenta kilos (xxx) caminaba lejos, como tres horas de camino/ cargando/ cuestras, paradas... pues hasta onde el pueblo, donde lo recibían.

[Fragmento de entrevista con “tomitera”]

Juana realizó “trabajó de hombre” pero eso no implicó el abandono de los trabajos de la mujer tradicional. Su mayor movilidad en aquellos espacios reservados para los hombres trajo consigo una mayor movilidad en la ciudad. Antes ya había migrado de su pueblo al de su marido, donde realizó también “trabajo de hombre” y aprendió el otomí. Estas maneras de reposicionamientos identitarios llevaron a Juana a aprender múltiples roles, pero sin que se rompiera por completo el imaginario de la mujer tradicional previamente interiorizado.

“Tengo allá muchas hermanos, sobrinos, pero no son igual que son mis hijas (xxx) Me trajeron para [a]cá para que no me abandone yo allá” (M4). Para Juana, las hijas son las que tienen la misión y “obligación” de ver por ella. Los varones aparentemente “ni se acuerdan de ella”, ya se hizo a la idea de no verlos. Juana echa la culpa a la mujer de su hijo por lo que él ya no la busca.

Hasta aquí, los casos presentados muestran lo heterogéneo que puede ser la experiencia migratoria en relación con el género. Los cambios de roles deben ser vistos y analizados con cautela pues “si bien la mujer sale de un mundo de vigilancia masculino en la sociedad de origen, pierde a su vez el mundo femenino que la arropaba” [Relaño, 2006: 87].

Los relatos de las indígenas nos hablan de aquello que las mujeres tenían permitido hacer en sus comunidades, nos hablan de un habitus tradicional basado en la división sexual del trabajo. A partir de esos relatos y sus acciones en la ciudad se construyen espacios en los que se reconfiguran las prácticas y los discursos de estas ancianas indígenas. La creación de estos nuevos espacios no significa que la mujer haya sido beneficiada o que estas indígenas hayan interiorizado la vida en la ciudad,

nos hablan de que la vejez es una etapa con posibilidades de cambios y de aprendizajes.

#### **5.4. Algunas conclusiones**

Involucrarme en mayor medida en los espacios en los cuales transitan cotidianamente algunas de mis entrevistadas, me ayudó a entender mejor sus narrativas y además me permitió observar sus acciones en espacios específicos. En esta interacción se evidenció un plus de desventaja social cuando se es mujer. Su situación no sólo está marcada por la migración, sino también por su posición en un sistema social, familiar y de pareja; sus vivencias en un contexto de dominación masculina han dejado huellas profundas en sus autobiografías. A través del análisis de sus relatos, di cuenta de las nuevas dinámicas que en la actualidad se van construyendo con relación al género y la migración en la vejez.

Aunque en su momento, la decisión de migrar fue de los hijos y no de los ancianos, intentamos mostrar la agencia que han tenido; algunas de ellas en mayor medida que otras. Muchos de los testimonios y mucho de lo observado en campo dan cuenta de los cambios en los esquemas de reproducción de creencias de lo que significa ser mujer, en sus continuidades y en sus cambios de actividades.

Seguramente resaltaron algunas contradicciones en las afirmaciones de estas mujeres, pero pueden ser muestra de las constantes tensiones entre un imaginario tradicional y los nuevos códigos en la ciudad en relación con el papel de la mujer.

Al final la migración se convierte en una experiencia transformadora, generando más preguntas que respuestas ¿Por qué Antonieta, a pesar de que ha modificado parcialmente su relación con Luis, siendo hablante del castellano y con tantos años en la ciudad, permanece encerrada en su habitación? ¿Por qué las monolingües a pesar de su mayor aparente vulnerabilidad por no hablar el español, se mueven constantemente de un lugar a otro? Estas son algunas de las preguntas que se deberán seguir investigando si lo que nos importa es dar cuenta de cómo es el proceso mediante el cual ocurren los cambios en las relaciones de género. El espacio público construido es una herramienta para acercarnos a estos estudios.

Y aunque solo tenemos la contraparte masculina en un caso, el papel intermediario del hombre se ha perdido y a partir de las narraciones que hacen las

mujeres indígenas junto con su experiencia de migrar pudimos ilustrar cómo se han ido modificado sus comportamientos y sus acciones, más allá de nuestras valoraciones.

## **Capítulo seis**

### **Los sentimientos de los ancianos migrantes en la ciudad**

En este capítulo mostramos los sentimientos propios y los de los ancianos como una construcción social que es susceptible de ser descrita etnográficamente.

Los sentimientos y las emociones pueden rastrearse en una acción representada de manera evidente. El mejor ejemplo probablemente lo encontremos en Rosaldo (1991) cuando analiza la caza de cabezas como práctica que tienen los hombres ilongotes posterior al sentimiento de aflicción e ira provocada por la muerte de un ser querido. Negar nuestras emociones y su participación en la construcción del conocimiento, es negar parte de nuestra condición y construcción humana; negar la conmoción frente a quien padece representa ser un extranjero de nuestro propio ser (Camus, 2010).

Pero existen otras expresiones de dolor, como el sufrimiento experimentado cuando se abandona la comunidad en la cual se creció y se vivió durante varias décadas, así como el recordar todos aquellos elementos simbólicos que evocan nuestra vida pasada; aspectos tanto físicos como abstractos y que no necesariamente tienen una expresión evidente si bien colaboran para la intencionalidad de una acción.

En este capítulo hablaremos de los sentimientos y emociones<sup>20</sup> desde la narrativa de los ancianos entrevistados. En una primera parte hablaré de mis sentimientos en el trabajo de investigación y la repercusión en la interpretación de los datos. Posteriormente hablaré de los sentimientos como experiencia de la migración de los ancianos indígenas.

El objetivo de este capítulo es mostrar aquellos sentimientos de los ancianos que al no poderse representar quedan excluidos de nuestras reflexiones y del análisis de una etnicidad no expresada en la acción visible.

#### **6. De las emociones con los entrevistados en el trabajo etnográfico**

Al iniciar esta investigación sentía miedo por el riesgo de caer en el papel de clase mediero con sentimientos de añoranza por lo indígena, tal como no debía suceder para

---

<sup>20</sup> Debo señalar que utilizo de manera indistinta los términos de sentimiento y emoción, si bien en algunos casos se hace la distinción entre la emoción como reacción fisiológica y sentimiento como parte de la dimensión socio-cultural, es decir como una construcción social.

la investigación, según se lee en un clásico de la antropología en México “Ser indio en Hueyapan” (Friedlander, 1977). Sin embargo al escribir este capítulo caigo en cuenta que es imposible alejarse de esos sentimientos, así como determinar el nivel de injerencia que mi condición como médico por un lado, y de auto adscripción indígena por el otro, tuvieron sobre mi elección de trabajar con el proceso de envejecimiento de indígenas migrantes en la ciudad de México.

Luis fue el primer anciano entrevistado. Regularmente nos encontrábamos por la calle de Mariano Matamoros en el segundo cuadro del centro del pueblo de Santo Tomás Ajusco; siempre caminaba con su bastón, aunque su rostro aun no mostraba facies de dolor y su caminar era rápido. El trozo de madera improvisado le servía para darse mayor seguridad al momento de dar el paso. En nuestras primeras pláticas informales, Luis me decía que no todos sus nietos le hablaban bien y que su esposa no se preocupaba por él, en ese momento pensé que sufría algún tipo de maltrato por parte de su familia.

El aparente maltrato que Luis sufría provocaba en mí cierto sentimiento de desaprobación hacia sus familiares, sin embargo al relacionarme más cercanamente con Luis y su familia comprendí lo que sucedía; las narraciones de su esposa hicieron que pronto cayera en cuenta de que las cosas no eran como las suponía. Este darme cuenta influyó en mi actitud frente a la pareja cuicateca, pues mi atención en posteriores encuentros daba un giro para ahora centrarme en las palabras de Antonieta y en menor medida en las de Luis, lo que a su vez dio nuevos rumbos a la investigación abriendo otros temas.

Los sentimientos juegan un papel importante en la construcción del conocimiento porque pueden guiar una investigación y la interpretación de los datos; también nos hablan del posicionamiento del investigador ante otras realidades. En el caso de los ancianos migrantes indígenas los sentimientos de tristeza o añoranza no sólo son parte de la persistencia de un sentimiento por su comunidad, sino también son fuente generadora de otros sentimientos y de la habilitación para otras acciones.

### **6.1. Las emociones en la experiencia de migrar y la nostalgia por una comunidad**

El encuentro de los migrantes con la ciudad estuvo mediado por el miedo a lo desconocido. Este miedo se da dentro de marcos culturales distintos, es decir, las

emociones como esquemas de acción y/o de hábitos de los ancianos formados en una sociedad tradicional indígena también sufren tensión cuando son movilizados por otros contextos culturales.

E: ¿Qué fue lo primero que sintió cuando llegó a la ciudad?

M5: le dio miedo y se espantó porque esta feo, tanto carro, tanto gente pasa que nunca ella en su vida había visto. Allá en su pueblo vivía en donde los árboles, que casa, ni que gente ni que nada, ella vivía hora sí que en un cabañita así, por eso cuando llego aquí si le dio miedo ver todo eso.

[M5, traducción realizada por hija de monolingüe mixteca]

M3: Tengo miedo pero ya más o menos porque ya, ya como se llama (2L)

E: ¿Ya no siente miedo?

M3: Ya no (...) [La] primera vez (2L) como que me da miedo [Frase dicha textualmente por anciana].

M3: Que ella cuando vino y que vio la ciudad y que pus veía los carros y que pus si le dio mucho miedo, y que ella lo que tenía en mente era de que [pues] ojala que sí se recuperara la vista, que pudiera ver y ojala que se pudiera regresar, ella en si tenía mucho miedo (xxx)

[Elena, solo menciona algunas frases en español, traducción de hija Luz]

El miedo a los autos es la primera cosa implicada en su respuesta, no es que las ancianas no conozcan los carros, sino que nunca habían “caminado con ellos” (M1), hay que mencionar que la mayoría de los ancianos caminaban grandes distancias en sus comunidades, pero son zonas a las que muchas veces es imposible acceder con vehículos.

La segunda cosa que aparece en los testimonios es precisamente la representación del espacio. Algunos elementos representativos de la ciudad como “tanto carro” o “tanto gente” son la fuente para recordar a la vez aquellos elementos representativos del paisaje rural. Esos elementos como la “cabañita” y los árboles son guardados en la memoria con cierto sentimiento de seguridad. “Las laderas”, “los cerros”, “las casitas”, “la yunta” “los ríos” son fuente importante para recordar a la memoria que es lo que se dejó y continuar con un sentimiento hacia su comunidad de origen.

E: ¿Extraña su pueblo?

M4: Ay sí ¡siempre sí! (...) porque allá puedo salir más que con camión, voy a misa, voy a la fiesta, así con camión nomas, porque /hay casas de donde va, donde mi hermano hay una loma, esta ladera, haya no hay camión, no pasa el camión, por eso aunque vaya yo allá yo me viene a ver cada rato ahí donde estoy con mi nieto/ me quieren también todo allá pero acá también y para ir cada rato para ya no también porque está caro el pasaje.

[Fragmento de entrevista con anciana otomí en Jardines de San Juan]



Las actividades u ocupaciones realizadas por los ancianos son otro de los factores que evocan a elementos representativos del paisaje rural. A la pregunta de qué es lo que más extrañan, Luis responde con seguridad: “¡ah pus los trabajos!”; Elena responde con pena: “Cuando ella se vino para acá si lo extraño [sus animales] porque pus ya era un costumbre que tenía pero pus ahorita ya lo superó” [Traducción de hija de anciana monolingüe mazahua]. En el caso de Juana sigue presente ese sentimiento:

Quién sabe si regrese yo en mi casa, en mi tierra o ya aquí me quedo (@@@) si todo eso a poco no se piensa, piensa uno la verdad. Como no nos hemos criado aquí. Donde nos criamos fue lejos, donde hemos estado allá, viendo, andando las laderas, pastoreando los borregos, los chivos, los // teníamos reses, se acabaron.

Existe una relación directa, especial y única, entre los cuerpos y los espacios en sus comunidades. No es la utilización del medio de transporte o la actividad en si misma lo que les provoca un sentimiento de añoranza, es más bien lo que se construyó en esa relación junto con los elementos considerados propios de la vida rural.

Las monolingües y Catalina son las que evocan a sus otros hijos o familias como justificación para regresar a sus comunidades de origen, “Pu[e]s casi como mis hijos viven allá, una hija que tengo allá pus siempre me quiero ir a verlos y/ pero no, no, ahorita no voy, a lo mejor estos días si voy a ir” (M6). La ciudad se vuelve el espacio donde se condensan los sentimientos vividos de un pasado a la vez que se reconfiguran junto con la experiencia vivida en el presente.

Todos nuestros entrevistados conocen el esfuerzo que representa sembrar para producir sus propios alimentos. Antonieta, Leonor, Elena, Catalina, Matilde, Juana y Luis, han sido milperos, portan saberes que aunque han sido transmitidos a sus hijos en sus pueblos, en la ciudad esos saberes quedan excluidos la mayoría de las veces y siguen activos solamente en el recuerdo. Leonor, anciana náhuatl, siente mayor libertad en su comunidad no sólo por la amplitud del espacio sino además porque “se siente más feliz estando en la milpa porque ella se siente libre (...) yendo a la milpa, pero ahorita ya no” [Traducción de hija].

Ésta pérdida de libertad también es generada por otras rutas como la que comenta Antonieta “Yo cuando veo así la gente que está borracho luego me entra como un escalofrío [en] el cuerpo”. En el pasado Antonieta ha visto a personas bajo los efectos de bebidas embriagantes, sin embargo no es igual, “allá en el pueblo se toma

en días de fiestas o por temporadas, cada quince o veinte días por mes, pero aquí [en el Ajusco] uno del diario” (H).

El miedo de Antonieta ha constreñido el sentido que pueden tener sus acciones. El permanecer casi todos los días en casa, se funda en su pasado y en el miedo a los “borrachos” y a los carros en la ciudad, es decir, a elementos que aparecen en experiencias previas, pero enfrentadas de manera distinta en el presente. Un lugar puede tener como sentido el miedo y viceversa, el miedo puede dar sentido al lugar, y ese sentido se corporiza (Lindón, 2009).

He de abrir un paréntesis porque la afirmación anterior tiene importancia en el contexto coyuntural de la violencia que se vive en el Ajusco.

## **6.2. La violencia en el Ajusco**

Hace ya algunos años que en el Ajusco se montó un operativo de seguridad como una medida más de lucha contra el narcotráfico. Desde hace cuatro años se instaló de manera permanente un retén de policías en una de las dos entradas principales a los pueblos del Ajusco. Dicha entrada se encuentra subiendo por la carretera Picacho-Ajusco y comunica con el Estado de México. Los relatos que cuenta la gente en relación con estos operativos han sido varios, la mayoría han sido realizados los fines de semana.

Uno de esos relatos fue el de Ulises. Él llegó al Ajusco hace varios años refugiándose de sus enemigos ganados en su trabajo como judicial y policía de seguridad privada. Era un domingo cuando escuchó que un helicóptero sobrevolaba el área cercana a su domicilio. Su primera sensación fue de pánico al imaginar que sus más acérrimos enemigos habían planeado un operativo para “agarrarlo”. De las historias contadas por Ulises, algunas involucran la narración de asesinatos y torturas.

Pero lo que ocurría en realidad esa tarde de domingo era que buscaban a “los hijos de Chucho”, un par de sujetos que de noche “toman, se alocan y lanzan balazos”. El día anterior al operativo “los hijos de Chucho” habían disparado a dos de sus vecinos, el conflicto dejó un “medio muerto” y un amputado por lesión de bala, según cuenta Magdalena, la esposa de Ulises.

Por esos mismos días, caminando por la Avenida México, avenida principal, frente a las puertas de la iglesia del pueblo de Santo Tomás Ajusco se encontraban por

lo menos unas cinco decenas de personas acompañadas por una banda musical, el motivo de dicha aglutinación era rendir honor a un hombre asesinado. El asesinato ocurrió en territorio del Estado de México por un probable ajuste de cuentas. Una mujer nativa del Ajusco narra que hace varios años, el ya occiso disparó un arma accidentalmente mientras su padre “le enseñaba a ser hombre”, la bala impactó en una mujer, quitándole la vida. El ajusqueño huyó a Malinalco, Estado de México.

En junio del año 2013 la Policía Federal Preventiva detuvo a algunos integrantes de una banda de secuestradores que operaba en varios pueblos del Ajusco, tenía una casa de seguridad en Santo Tomás Ajusco. La mayoría de los integrantes son originarios del Ajusco; la gente del pueblo sabía que esas personas andaban en “algo chueco” pero no imaginaban que se tratara de una banda de secuestradores.

Más recientemente ye en el mes de noviembre del 2013, un taxista local comenta que “apareció” un colgado en una de las calles principales del pueblo de San Miguel Ajusco, “tardaron más de siete horas en bajarlo” pues pensaban que “se trataba de un adorno” por la celebración del día de muertos. En el camino otra gente comenta que el “colgado” muy probablemente era originario del pueblo de Topilejo.

El puesto policiaco con varios años funcionando y la captura de una banda de secuestradores no han sido suficientes medidas para detener la ola de violencia que se vive en el Ajusco. En las calles y en los medios de transporte público se siguen escuchando historias de personas secuestradas en los diferentes pueblos, mujeres y ancianos, los grupos más afectados.

Pareciera que los acontecimientos arriba mencionados a manera de ejemplo serían suficientes para que cualquier persona pudiera sentir o sospechar el ambiente de violencia presente en el Ajusco. Sin embargo, a pesar de que los medios masivos de comunicación, los periódicos locales y el perifoneo daban cuenta de los hechos ocurridos en los pueblos de Ajusco, los ancianos indígenas migrantes no lo sabían.

Algunas causas son evidentes: los ancianos entrevistados no ven la televisión, no escuchan la radio, las monolingües no hablan español. En sus pueblos tampoco veían la televisión o escuchaban la radio pero siempre estaban informados de lo que acontecía todos los días. Esto nos habla nuevamente de la configuración de las subjetividades de los ancianos a través del lenguaje hablado, que aparece como el mediador más importante para enterarse de lo que acontece en la vida social. En sus comunidades de origen el mantenerse informados es fundamental para la historia de

sus pueblo, y para la transmisión de sus saberes. Los pobladores tejen una red de información cara a cara paralela a otros medios para informar. Cerramos el paréntesis.

### **6.3. La familia como núcleo mediador de la comunicación verbal entre ancianos migrantes monolingües**

La familia no ha dejado de ser el ámbito de socialización primaria (Berger y Luckman, 2011) para los ancianos entrevistados. Y es precisamente la familia, un puente de interacción entre una realidad estructural en el Ajusco y las intersubjetividades que comparten con sus madres o padres, es decir, son los traductores e intérpretes no sólo de una lengua a otra, sino además de una realidad. Las familias saben acerca de la violencia en el Ajusco, pero por qué no informar a los viejos. Una posibilidad de respuesta está en la misma intersubjetividad al interior de las familias, en su proceso de construcción histórica cobran relevancia aquellos temas relacionados con sus comunidades de origen, dejando poco espacio para hablar de la ciudad. La lengua como mediador cultural adquiere importancia para la internalización de una realidad, para los procesos de aprendizaje y para el resguardo de nuestra identidad.

Leonor, Elena y Matilde refirieron sentirse “indias” por no hablar el español; Juana y Luis se reconocen como indígenas a partir de hablar una lengua vernácula y también por sus tradiciones; Antonieta, igual que las monolingües se siente “india” pero por no hablar fluidamente el español.

Para algunas ancianas es mejor mantenerse aisladas como mecanismo o estrategia de seguridad, para otras es mejor no hablar o mantener el anonimato de sus lenguas. Por ejemplo, cuando inicié el trabajo de campo propuse a Elena la participación de un traductor que ayudaría a comunicarnos mejor. Casi inmediatamente madre e hija intercambiaron algunas palabras en su idioma materno y posteriormente Luz, hija de Elena, me explicó que su madre sentía miedo del traductor, porque ella no habla el español. Cabe señalar que Elena únicamente puede pronunciar algunas palabras en español, una de ellas fue la de “miedo”.

Este miedo a no manejar el idioma el español es también experimentado por Matilde, la monolingüe mixteca,

E: ¿Qué fue lo primero que sintió cuando le dijeron que se iba a venir a la ciudad?

M5: Le dio tristeza porque no entiende ella el español, y / aquí no se halla.  
[Traducción de hija]

Además de parecer interesante saber por qué una anciana que no habla español puede pronunciar “miedo” en ese idioma, también resulta relevante saber por qué es generado ese sentimiento.

El no poder comunicarse es un elemento importante para la generación del miedo.

M3: yo no sé hablar muy bien en español entonces yo no le voy a entender a la gente muy bien ni que ella me entiendan a mí.

M5: Que no le gusta estar aquí casi porque este pus aquí hablamos otra lengua y pus no entiende y de repente si se siente mal y ella dice que yo mejor me voy porque allá por lo menos mi pueblo pus hay gente que sabe hablar su idioma de ella y entienden todavía mejor y aquí pus no hay personas que va conversar con ella pues.

[Traducción hecha por hijas]

El único lugar donde las ancianas monolingües pueden expresarse en su lengua nativa es al interior de sus familias, solo con sus hijas porque sus nietos ya no lo aprendieron. Una lengua dominante y la inferioridad atribuida a lo indígena<sup>21</sup> provocan que en la ciudad las indígenas desplacen sus lenguas. Leonor “siente tristeza que en la calle la ven pero no le hablan, no la saluden” (M2) [Traducción hecha por hija de anciana náhuatl monolingüe]. Las ancianas monolingües están viviendo el desplazamiento de sus lenguas, las que solamente los de su linaje deben aprender.

E: ¿Le gustaría que la demás gente hablara el mazahua para poder platicar?

M3: Que no, que a ella no le gustaría que aprendieran (xxx) (...) ese no me gusta, porque no sabe (xxx) pa que le va a preguntar.

E: Le gustaría que sus nietos hablaran mazahua.

M3: “Sí le gusta”

[Fragmento de entrevista con monolingüe mazahua, traducción de hija, las comillas señalan las palabras de Elena en español].

M5: Se considera india por no hablar el español.

[Anciana monolingüe mixteca, traducción de hija Dolores]

Pero, incluso, la pertenencia a una misma categoría social como ser indígena no evita que exista discriminación con respecto a las distintas lenguas que existen en México, y aunque Antonieta no puede hablar “bien” el español, le parece “chistoso” como hablan aquellos que pronuncian otra lengua.

---

<sup>21</sup> La inferioridad de la lengua indígena ha sido interiorizada por muchos indígenas. Bartolomé (2006) menciona a las lenguas nativas no sólo como subordinadas, sino además como lenguas reprimidas al estar restringidas a ciertos espacios. Dicha inferiorización y represión de la lengua tienen como consecuencia que los indígenas nieguen su lengua materna y/o que ya no la enseñen a sus descendientes.

M1: Porque [b]ueno al verlo un momentito que le ve uno pus se ve chistoso que están platicando pero uno pus no, no le entiende ni que es eso que platican, aja. (...) hay veces van entre dos, entre tres mujeres (xxx) y solamente dios sabe hablarán bien o hablarán mal, pero no le entendemos.

Es difícil saber qué es lo que ha provocado el sentimiento de miedo al español por parte de estas ancianas, pero cobran relevancia la falta de una competencia lingüística y el señalamiento de los demás hacia quien históricamente se le ha considerado inferior (Olivares, 2010).

Esta imagen interiorizada del indígena es transmitida por las distintas generaciones. En una ocasión, pregunté a Elena qué pensaba de lo indígena. Mis categorías previas contaminaron mis preguntas, sin embargo lo interesante hacer notar es que los ancianos migrantes, al igual que otros sectores se descubren como indígenas cuando son nombrados por el otro, que no necesariamente es el ciudadano. Igual de interesante resulta la respuesta que Elena da a la misma pregunta.

E: ¿Qué piensa de los indígenas?

M3: [2 L] @@@ que no le gusta dice. [Se escucha la palabra de Oaxaca en el enunciado].

E: ¿Por qué?

M3: Que porque ella no le gusta porque ella creció de una forma y allá es otra cosa y entonces pus no, por eso no.

E: Pero ¿por qué es otra cosa?

Luz: Ósea por ejemplo, yo le puse de ejemplo, por ejemplo allá en Oaxaca, que mi suegra (xxx) usa huipil, habla el mazateco y todo eso.

[Traducción de Luz, hija de anciana monolingüe mazahua]

Aunque Elena al final se considera como indígena por no hablar el español, la imagen de lo indígena es explicada por su hija Luz desde otros referentes y no desde el propio. Las risas entre las respuestas también hablan de lo “chistoso” que parece alguien con ciertas características.

Luis habla español y cuicateco, aparentemente no le costó trabajo adaptarse, debido a que antes de venir a la ciudad escuchaba acerca de la misma y la aventura parecía agradable por algunos instantes. Esto puede ser por sus antecedentes de estar en distintos lugares, aunque siempre fueron periodos cortos y haciendo actividades relacionadas con el trabajo agrícola. “Antes era muy bonito México pero nada (...) ahora (...) hay muchas cosas porque cuidarse, ya sea puros carros (...)” (H).

Cuando Luis dejó su comunidad, lo único que trajo consigo fue “una muda de ropa” y una imagen de bolsillo de la Virgen Santísima de Belém; en ese momento la incertidumbre y el miedo tampoco debieron estar muy lejos.

Podemos decir que cada anciano experimentó de distinta manera las emociones resultado de la migración y que el manejo social que se le da también es distinto en la medida en que no existe una sola caracterización del sentimiento, y éste se construye en la misma experiencia. Los sentimientos son parte de un constructo histórico fundado en la inferioridad de lo indígena, que se expresan de distinta manera dependiendo de la situación y se vuelven una especie de modulador en la experiencia de migrar.

#### **6.4. Los sentimientos de la vejez en la ciudad**

En nuestra investigación quien más habla de sufrimiento es la que lleva más tiempo en la ciudad y la que aún tiene pareja. Los hijos no terminan por romper el ideal de pareja, dejan juntos a Antonieta y Luis cuando es probable que sepan del sufrimiento que ha vivido Antonieta al lado de su segundo esposo. Aunque tampoco para Antonieta es importante vivir sola, pues “para dos o tres días que [van] a vivir más” ya no importa seguir al lado de Luis

¿Es mejor recordar que olvidar? ¿Por qué Antonieta habla constantemente de su sufrimiento vivido, incluso sin que se lo pregunte? Al parecer no cuenta con alguien a quien pueda platicar estas experiencias, pues según ella siempre ha estado sola. A los dos o tres años quedó huérfana de madre, no tuvo hermanos y su padre no se preocupaba por ella.

M1: Yo solita en el mundo (...) ya murieron mis abuelitos, ya no vive nadie, (...) mi papá también ya no vive, ya se murió.

Si con ese [refiriéndose a su pareja], pobre / yo así, la voluntad de dios / de no sé si de dos o de tres años no entendí que año nació yo; si, así ando pero pus a lo mejor diosito me está dando este, ese, esa voluntad o / o este que voy a ver mis hijos.

La gente (...) que tiene su papá, su mamá, pues si lo atienden pero ahora yo cómo // cómo voy hacer porque mi destino fue bien triste.

Que me fue a pedir el difunto mi esposo que le voy a hablar mi papá y mi papá ni sabe si como o no como, ahí me quede con mis tíos, dice “tú te quedas aquí, ahí está tu tía ayúdalo que haces el quehacer”.

Los párrafos siguientes resumen el sufrimiento de esta anciana indígena cuicateca. Iniciábamos una caminata por un sendero en el Ajusco y de manera repentina Antonieta irrumpe el silencio diciendo: “cuando una mariposa se para así, es

el recuerdo de alguien que ya murió”. Yo apenas logré ver el vuelo de la mariposa que posiblemente a Antonieta le recordó al hijo que perdió hace ya varios años.

Yo [es]taba criando creo mi hijo ese que se murió, el que tuvo diabetes, este [es]taba yo creando el chiquito, y este yo me salí y me fui pa on ta casa de mi papá, allá me fui pero me fue a quitar el difunto y estaba chiquito, que le va dejar dormir dice que llora y llora esta dice, como estaba chiquito pedía de comer/ que cosa le va dar.

No y este / pero pus fue muy triste mi// [llanto] ora si / mi enfermedad o / mi destino/ digo que a donde voy// ese lo único que me acuerdo me hizo sufrir/ pero ni modo doctor que le voy hacer/ orita ya estoy grande (...) /contenta estoy si / mi diosito me lleva//, yo sufrí bastante con este/ no más porque ¿dónde voy?, no tengo ni un hermano, no tengo nada, a donde voy digo//Ya así me aguantaba, me quiso mi tío, mi tía me recogieron allí crecí.

Yo tenía yo creo 7 años y este me quedé con ella, tenía yo que tejer petate que cabo de moler, cabo de hacer el quehacer de la lumbre y entonces ya este me pongo tejer petate, y este no mi tío ese compraba todo, todo sus cosas que se gasta de la casa eso lo va comprar y viene, ya dice ahí están tus cosas dice, se va al monte con su burrito, se va, ya llega trae leña, trae palma, trae.. .tenía buena yuntita con ese trabaja. Ya no se me olvida lo que me trató, pero a ¿dónde voy doctor?, ya empecé a tener mis hijos, por eso la mejor ese hijo que perdí/ ese se murió así, tomó [alcohol] porque vio como me sufría yo, me vio como sufría, tenía también 16 años cuando se vino por aquí, ya estaba grande, y pus me daba razón iba de vez en cuando que se animaba iba a verme, pero ya me voy dice porque ya voy trabajar y de repente ya vengo, y este así estuvimos con él, pero se fue (xxx) y nunca regresó. Ninguno da razón, tiene familia por allá abajo, y dice que paso con este mi [hijo] Ángel, que no ha venido.

[Antonieta cuicateca, madre de once hijos]

El relato anterior nos describe la trayectoria del sufrimiento de una mujer indígena. Desde su infancia ha vivido experiencias dolorosas, y parece que en la ciudad ese sufrimiento tiene continuidad. No puedo describir la expresión de su rostro cuando llora, pero sus arcos seniles en la periferia corneal parecen más evidentes, las arrugas en sus facies también se profundizan, las lágrimas son escasas, sin embargo los sonidos emitidos con el llanto se agudizan. Antonieta no percibe ningún tipo de reciprocidad como estrategia que ayude a superar su sufrimiento, consecuencia de esto es que ella recrea “su estar en el mundo de una manera sufriente” (Juárez, Valdez, Hernández-Rosete, 2005: 69).

No sabemos si su permanencia en la ciudad ha servido para dejar brotar sus lágrimas con relación a su vida pasada o desde entonces es consciente de su sufrimiento. Si pensamos en la primera opción, como a mí me parece por el historial de Antonieta y por el rol social de las mujeres en las sociedades tradicionales, la experiencia de migrar se vuelve también en un espacio de reflexión y de catarsis. Si nos inclinamos por pensar que Antonieta siempre ha estado consciente del



sufrimiento vivido parece que las circunstancias en la ciudad no han favorecido la curación de su “enfermedad” o su “destino”. Presa de ello, con resignación Antonieta se pregunta “¿por qué así vive uno?”

Así ha sido durante los dieciocho años que ha permanecido en la ciudad. Las emociones y el espacio dan nuevos aires para pensar la “reproducción/producción” no sólo en términos sociales sino también en “términos socioespaciales” (Lindón, 2009) ¿Será que Antonieta no ha encontrado sentido a su experiencia migratoria y por lo tanto su sentido autobiográfico del sentimiento de tristeza de su pasado sigue vigente en el presente? El sufrimiento de Antonieta puede considerarse otro de los factores involucrados en el sentido de sus acciones.

Antonieta equipara la enfermedad con el destino, dato interesante pues la enfermedad y el destino siguen apareciendo como obra de algo superior a ella y que no puede ser de otra manera, además de estar relacionado con el daño provocado al cuerpo, de manera directa y/o indirecta. Su vida pasada ha provocado una especie de metástasis del sufrimiento en su vida actual.

El caso de la anciana cuicateca nos habla de un “yo escindido” (Lahire, 2004), en donde el conflicto psíquico interno es la condición para el sufrimiento que presenta, sin embargo este sufrimiento no aparece como resultado de la imposibilidad por un intento de unicidad de su identidad, más bien parece que el sufrimiento de Antonieta es el resultado de la continuidad de un sentimiento en otro contexto y no por el cambio de un contexto a otro, aunque este cambio contribuyó a su verbalización. La escisión del yo de Antonieta puede considerarse un caso particular. En los otros casos parece que el sufrimiento por la migración se presenta tras experimentar un proceso de cambio de un contexto rural a uno urbano. Esta escisión puede presentarse en distintos momentos y manifestarse de manera diversa.

Experimentar la vejez en un sitio distinto al que por décadas se había vivido empieza agudizar los sentimientos en relación con aquello que se quedó, a la vez que irrumpe en la vida cotidiana de los ancianos migrantes. El siguiente testimonio de Luis ilustra nuestra afirmación:

H: Ah y otra cosa que no se hace unos meses de que en la noche en lugar de dormir, en lugar de que duermo, ah:: mi pensamiento está pensando que ¿Por qué sigo aquí, por qué así, por qué no //? ¿Qué //? Bueno, y eso no me deja dormir.

E: ¿Pero qué piensa?

H: Pues puras cosas ¿cómo le hago, pa[ra] dónde me voy? hay noches que de estar pensando eso// ya hasta; lo que hago es agarro la silla y me vengo a recuperar aquí y cuando no ya me viene por el intento de abrir la puerta y

salirme, pero luego digo Dios mío ¿dónde voy? tantos carros, bueno, entonces ya me quedo aquí.

E: ¿Pero que se quiere ir de aquí o cómo?

H: Si a veces pienso ya que estoy en Oaxaca, bueno puras cosas.

E: ¿Antes no le pasaba eso?

H: No, dormía yo bien.

E: ¿Hace cuánto empezó eso?

H: Por lo menos medio año.

E: ¿Y por qué cree que sea eso?

H: Pues no sé porque, no me explico cuál es el motivo (...)

[Fragmento de entrevista con anciano oaxaqueño bilingüe]

Los sentimientos si bien son silenciosos y no tienen una representación evidente, irrumpen la conciencia de Luis, son fuente de malestar y se vuelve parte de su vida cotidiana. Esta memoria involuntaria de Luis, activa una pulsión de manera espontánea y misteriosa, sin que aparentemente se haya buscado, el sujeto “es invadido por un pasado que se le impone bajo el efecto de ínfimos estímulos externos” (Lahire, 2004: 107).

No saber por qué Antonieta “vive así”, no poder explicar cuál es el motivo por lo que Luis piensa así por las noches, o la preocupación de Juana por saber si “siga (...) viviendo, si [le] den de comer o no”, son el lugar donde el sufrimiento hace acto de presencia.

## **6.5. Los sentimientos de los viejos en relación con la enfermedad y la muerte**

Con relación a este apartado menciono los casos que me parecen relevantes para entender la construcción de la significación de la enfermedad. Con relación a la muerte se mencionan algunas frases utilizadas por las ancianas para ejemplificar la aparente ausencia de miedo ante la relación directa de vejez - muerte.

Antonieta relaciona la enfermedad con el cuerpo como elemento objetivo. Cuando habla de la enfermedad en primera instancia parece considerarla como el resultado de algún daño provocado al cuerpo o al organismo, la anciana niega haberse descubierto algo que “demana” por la enfermedad.

E: ¿Padece alguna enfermedad?

M1: Mi compadre Cano me sacaba la sangre cuando estaba yo allá, de si la presión pues, pero no, no se descubrió eso.

E: ¿Entonces su sangre está bien?

M1: Solamente Dios sabe de veras, lo que me extraña que yo como pus yo como, me da hambre (...) pero no le entiendo pues que es lo que yo tengo.

E: ¿Qué no entiende? No entiendo porque no me hace daño de comer o me duele la cabeza pues esa es la que demana cuando uno tiene algo de enfermedad.

[Fragmento de entrevista con migrante cuicateca de 87 años]

Mientras caminamos en dirección “al monte” Antonieta se aparta de mí para acercarse a una malla que impide el paso a terrenos privados, se detiene un instante para oler una planta verde y posteriormente arrancarla.

Es el ¡“tepozán”! dice Antonieta, llamada así en la ciudad porque en su comunidad le llaman “chamizo” es una planta verde que “al rancarle se pega como ese que pegan, este el diurex así se pega la mano y este no, este no mas esta verde”. Su hijo la utiliza en el baño para contrarrestar cualquier tipo de dolor corporal; ella bebe la planta en forma de té. La enfermedad parece exclusiva del cuerpo como organismo. Sin embargo también habla de otro nivel de relación en donde ese cuerpo se encuentra más distante a la enfermedad. Antonieta dice: “fue muy triste (...) mi enfermedad o mi destino”, en estas frases está expresando que hay una relación directa del “sujeto-pensamiento” con la enfermedad, sin que esto excluya una relación con el sujeto-cuerpo, simplemente se deja en segunda instancia y el origen es desconocido.

La enfermedad para Antonieta está relacionada con el destino. Para Juana la enfermedad y la muerte están relacionadas con la brujería. Hace cuarenta años las causas de muerte en niños y de enfermedad en los adultos eran explicadas por las acciones de las brujas sobre los cuerpos.

M4: Se mueren. Eso que le chupan de la naricita ya nomás... Pura agua tienen en la nariz, sale toda la sangre.

E: ¿Y muchos bebés murieron así?

M4: Si. Todos los que se morían estaban bebecitos nomás

E: Y las que hacen brujería a la gente grande ¿qué hacen?

M4: También se mueren, pero porque los hacen enfermar y enfermar.

Los bebés morían en la noche de un día para otro, no existía un proceso de enfermedad, caso contrario al de los adultos, en quienes las brujas les provocaban enfermedad antes de morir. No había predilección por sexos pues lo que querían las brujas era la sangre fresca de los bebés, dice Juana. Los adultos ya no tienen sangre fresca.

Al seguir interrogando acerca de los sentimientos en relación con la muerte, todos los ancianos migrantes negaron sentir miedo.

M1: Mi papa, mi mama casi de [b]juena edad se fueron y me quede solita sin nada, sin ni una familia. (...) Se están terminando de morirse (...) está bien

ya se quitó de sufrir (...). Le pido a Diosito que ya mejor me lleve al universo (@@@) ya mero no quiere ya me voy a quedar todavía dice. No este, yo no tengo miedo para qué, para que este de que le también el cómo se llama, la del paro que nos agarra, igual, dicen que bien comen y le viene su sueño y ya con eso (...)

M2: ella no teme a la muerte porque ella que quiere el día que dios ya lo llamo pues ya, porque yo ya lo viví, yo no me siento mal de que yo me muera (...) Si ella le toca morir aquí, pues morir aquí; si le toca morir en el pueblo, en el pueblo.

[Traducción de hija]

M6: Yo de que miedo le voy a tener yo/ además cuando se va llegar ese día ya ni me voy acordar yo.

M4: Ora si [d]onde dios me diga, porque quera yo ir a morirme allá [en el pueblo], y si horita menos pensado me muero como los que este todavía están comiendo y ya se están m[u]riendo (@@@) (...) Ora nos saludamos, mañana ya no existimos ¿qué?/ ¿a poco no es cierto?, así ha pasado muchas personas.

M3: @@@ que ella cuando uno ya se muere ya no sabe ni que, ni que piensa, ni nada por el estilo. Ella no tiene miedo a la muerte.

[Traducción de hija Luz]

En los ancianos entrevistados la muerte no provoca miedo o incertidumbre, incluso existe una preocupación por aquellos que se quedan, la imagen de una vida mejor posterior a la muerte sigue presente como una manera en que se deja de sufrir. En sus relatos hay una ausencia de la aparente relación directa entre vejez y muerte. Antonieta, incluso, relata algunos casos de conocidos, en donde son los más jóvenes los que se mueren a causa de un "paro" posterior a la comida; la muerte se da de manera impredecible, la vejez es solo uno de los muchos motivos.

En la intersubjetividad de estos ancianos la experiencia de enfermar y morir va más allá de lo físico y lo biológico. Su corporalidad es indisociable de los elementos simbólicos que se han construido en sus mismas emociones durante su vida. Los sentimientos y emociones también son una interiorización de experiencias pasadas que configuran sus pensamientos y sus acciones posibles. Esos pensamientos y acciones siguen construyéndose en la última etapa de la vida.

En general parece no existir una angustia por morir lejos de su tierra, solo en el caso de Antonieta existe el deseo explícito de ir a su pueblo a morir, dice que quiere ver por última vez "como están las casitas por allá", en los demás casos no aparece explícitamente una preferencia por el lugar para morir. Por momentos parece existir

una resignación de morir en la ciudad, aunque en sus narrativas el sentimiento de añoranza por su tierra nos puede sugerir lo contrario.

También podemos suponer que existe una consciencia de saber que es más difícil regresar a sus comunidades de origen por la edad avanzada. Sin embargo el recuerdo de una identidad, evoca la nostalgia y la pulsión ontológica por pasar tiempo en sus comunidades que les vio crecer. La compleja relación entre este vínculo se expresa en una identidad de transición y de tensión.

Además, el ideal de envejecer como en sus pueblos está presente en la vida en la ciudad. Matilde siente tristeza porque le dicen abuela y se siente como un extraño.

Siente feo porque le dicen abuela y al decir abuela ella siente que le dicen feo (...) si le dicen mamá va estar contenta dice, pero como se dicen abuela siente un poco triste porque siente que la ofende.

Se siente triste porque no se puede comunicar con ellos, viven como si fuera extraño, pues, porque aunque está, vive con ellos pero siente extraño porque ni ellos [sus nietos] entienden ni ella se entiende.

[Traducción Dolores, hija de anciana migrante monolingüe mixteca]

La tensión se da con otros ideales presentes como el envejecer junto a sus hijos, ellos los cuidarán. Probablemente este valor forjado en sus comunidades hizo que la migración forzada de la que hablamos al principio, no muestre a unos viejos totalmente pasivos, sino que en su subjetividad desde un inicio estuvieron presentes estos ideales y que posteriormente en la reflexión se torne conflictivo, pero que finalmente se pueda exteriorizar en sus sentimientos con sus narrativas.

## **6.6. Los sentimientos por una comunidad y la habilitación de acciones en la ciudad**

El cambio de un contexto rural a un contexto urbano ha provocado que la experiencia de migrar se vuelva una condición de existencia y en ella, un momento de escisión (Lahire, 2004). Después, con varios años de estancia en la ciudad, las variaciones de contextos sociales en las que se desenvuelven los ancianos dejan ver al actor plural del que hace referencia Lahire (2004), en donde la agencia de los ancianos se representa también de diferentes maneras. La experiencia vivida de migrar de los ancianos, que a pesar de encontrarse dentro de una estructura social, de la cual ahora son parte, tienen espacios de libertad para actuar, caracterizar sus acciones es el primer paso para poder profundizar en el tema.

Si bien los ancianos tienen un sentimiento de tristeza y añoranza por el pasado, y/o los sentimientos generados en el pasado tienen una continuidad en la ciudad, esto no quiere decir que sus acciones se limiten. En su vida cotidiana los viejos desarrollan nuevas propuestas y habilidades que dan nuevos sentidos a sus vidas.

En fechas recientes Antonieta es llamada por su hija Alicia para atender un puesto de dulces. Su aspecto es más fresco, luce con más color y parece contenta. Es un puesto de varios dulces, aguas y refrescos que su hija Cecilia acaba de montar hace un par de semanas. Se encuentra frente al auditorio de San Miguel Ajusco, a su alrededor está el quiosco del pueblo y una escuela primaria. El semblante de Antonieta es distinto, dice que puede atender el puesto cuando solo hay un niño pero si se “juntan” llama a su hija para que haga las cuentas. Es una manera de “que así ya se olvida un poco el sufrimiento” dice Antonieta; “Así se olvida un poco de su novio” [dice su hija, refiriéndose a Luis].

Luis después de ya no poder ejercer un oficio, acudía a un grupo de la “tercera edad” donde “aprendió muchas cosas”.

Por ejemplo en un pueblo debe de haber historia, en un pueblo todas las tradiciones no se deben de perder eh / este / y nos enseña ejercicio y luego este bueno trabajo ese de maniobras, por ejemplo como bordar, por ejemplo yo aprendí, me enseñaron hacer canastitas.

La historia dice que en un pueblo es muy necesario que tenga historia, y las tradiciones porque así por ejemplo pues es que se dice ser un pueblo y/ pues allá en mi pueblo hablan dialecto y yo pues este le digo pues yo se hablar algo, no mucho pero si se hablar. Y como hablas con las personas, no:: sólo lo aprendí no más por escuchar que hablaban mis mayores [H].

Probablemente estos sentimientos llevaron a que Medea, la encargada del grupo de la tercera edad propusiera a Luis dar clases de cuicateco. Sin embargo Luis se imagina las clases tal como él las tomó en la escuela de su comunidad.

Estaban diciendo pues que si se animaban este/ les enseñaba yo el dialecto y le digo que sí pero /este / que no se me van a presentar cinco o seis les digo porque no eso no no es negocio porque pues como van a platicar entre tres, platicar por grupos grandes así para que, es como una escuela, le digo así así, yo quiero yo lo tomo así como si fuera una escuela, entre más niños hay más, y así debe ser.

[Anciano de 89 años, bilingüe, habla español y cuicateco]

La movilidad de Luis y su interés por la etnicidad, provocó que le propusieran dar clases, pero sus imaginarios con relación a lo que significa aprender, hizo que no le pareciera un buen “negocio”. El término “negocio” no se refiere a aspectos monetarios, sino a la cantidad de niños que pudieran aprender un idioma basado en la interacción de varios, porque “lo que no sabe uno, lo sabe el otro” (H).

Juana, a pesar de acordarse siempre de su comunidad, cada año acude a las fiestas de Las Lomas, de San Miguel y de Santo Tomás Ajusco, continúa sembrando y “barbechando” el maíz, incluso, en algún momento comentó que iba a buscar a una señora hablante de otomí, en sus palabras a una “tomitera” de Hidalgo, para poder platicar con ella en esa lengua.

Las monolingües no se han quedado totalmente calladas sino que tratan de interactuar en la vida cotidiana, aprovechan su estancia para estar con sus hijos o nietos. Han aprendido a intercambiar códigos del lenguaje, introduciendo y usando nuevas palabras en una lengua distinta. Si bien es cierto que las ancianas indígenas monolingües están viviendo con tristeza el abandono de sus lenguas, también es cierto que en la interacción con sus familias, les recuerdan su pasado, hablando de aquellos elementos que relacionan con sus comunidades y que de alguna manera forman parte del proceso de la vida en la ciudad de sus hijos y nietos. Han despertado curiosidad en sus nietos por aprender igual que ellas algunas palabras en otras lenguas, esta vez en mixteco, en náhuatl, y en mazahua.

Como ejemplo baste el caso de Leonor que dentro de sus actividades se encuentran el vigilar a su nieto discapacitado, prepara el desayuno, a la misma vez que habla su idioma materno con su hija y con ello reivindica una lengua que no fue enseñada a sus nietos, hecho que además reclama a su hija. El menor de los nietos ya ha aprendido algunas palabras en náhuatl.

Estos ancianos van encontrando nuevos sentidos a sus vidas y siguen tejiendo nuevas relaciones y con ello nuevas acciones, en donde el factor emocional toma relevancia. Al dotar de significado a la acción, se descubrió que el sentido de la misma tiene un componente objetivo en la práctica cultural evidente y uno subjetivo en las emociones de los ancianos, sin que esto implique una división o independencia de los elementos.

### **6.7. Los sentimientos en la condición de migrante**

Las expresiones antropológicas utilizadas para referirse a la llegada de los indígenas a la ciudad son varias: “Procesos de integración” (Arizpe, 1975); “Procesos de adaptación” (Chance, 1971); “Asimilación” (Velasco, 2007); “Comunidades morales” (Martínez, 2001, 2004), entre otros términos. Cada uno de estas referencias son usadas para mostrar la transición de lo indígena hacia lo urbano. Estos términos en su

mayoría, abarcan solamente los aspectos relacionados con las prácticas culturales, pero no se mencionan de manera explícita los sentimientos como parte de la construcción de este paso de un mundo simbólico a otro, si bien las emociones pueden estar contenidas en dichas prácticas culturales.

Para Jiménez (1994, citado en Oehmichen, 2005) existe un núcleo o una matriz cultural en la subjetividad de los sujetos y allí están los mismos límites de la identidad. Desde ese planteamiento la identidad étnica se puede transformar a partir de otras prácticas culturales sin que represente una pérdida de la misma sino simplemente su redefinición. De este hecho se proponen dos maneras para el cambio cultural: el cambio por transformación en donde no se afecta esa matriz cultural, únicamente la periferia y el cambio por mutación, forma en la que sí existe un trastocamiento de esa matriz.

A partir de los planteamientos señalados podemos suponer dos cosas: 1. Existe un riesgo de reducir la experiencia de migrar a un ejercicio de adaptación; 2. Existe la posibilidad de interpretar al núcleo cultural como el sitio donde se encuentra la esencia de lo indígena. Para evitar caer en este riesgo no hacemos una distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, entre los sentimientos y las prácticas, más bien creemos en la relación indisoluble de esos ámbitos. No podemos afirmar que exista una matriz cultural, la cual sea trastocada en algunas ocasiones y en otras no. Tampoco podemos afirmar que los procesos de transición de lo rural a lo urbano se den solamente mediante un proceso de integración o exclusión. En otras palabras no podemos conocer los límites de la injerencia que tiene la subjetividad sobre las prácticas culturales y viceversa.

Estas dos dimensiones se presentan de maneras paralela e imbricada, aunque no siempre existe una correspondencia de un nivel con otro. Luis, por ejemplo, puede tener un nivel de adaptación a ciertas prácticas culturales en el medio urbano, pues logró socializar con la gente del Ajusco sin aparente dificultad, pero esas prácticas no necesariamente se acompañan de un sentimiento placentero, incluso en sus relatos aparece la añoranza por su comunidad de origen. En otros casos, como los de Catalina y Antonieta, los sentimientos pueden desplazar el sentido de sus acciones hacia otros estados intencionales dejándolas en una situación de vulnerabilidad. La soledad puede llevar a la pérdida de la memoria como la misma Catalina lo dice. En otros casos se torna difícil poder explicar o describir algunos de los sentimientos experimentados en la ciudad.



La nostalgia por el pueblo se ha ido transformando, pero sigue existiendo un arraigo a un espacio que ha sido parte de sus vidas. Los ancianos han hablado de aquellas cosas que más impactaron sus trayectorias de vida y los significados que les atribuían. Cuando Elena menciona que sus nietos sí deberían aprender el idioma mazahua, pero no otras personas, nos dice que solamente los integrantes de un grupo social específico de la sociedad son los que deben y pueden hablar dicha lengua. Esta misma razón probablemente sea la que empuja a Antonieta a decir que sería mejor que sus nietas se “juntaran” con hombres de su pueblo, pues “ya conoces a sus familias”, no así en la ciudad. Todas estas intersubjetividades nos hablan de los rasgos que se deben compartir para pertenecer a un grupo indígena. Aunque existe una continuidad con ciertas formas de pensar en la práctica, estas significancias se van transformando en el día a día.

## **6.8. Palabras finales**

De la falta de verbalización del proceso migratorio en los ancianos podemos suponer algunas cosas<sup>22</sup>, pero desde el trabajo etnográfico podemos decir que el hablar una lengua materna de allá (en sus pueblos) y no poder hablar el español de acá (en la ciudad) puede ocasionar algún tipo sufrimiento en los ancianos migrantes. En otras palabras, la “frustración” y/o sufrimiento surge a partir de dos cosas: de un darse cuenta y de un deseo. Lo primero tiene que ver con el darse cuenta de que lo aprendido en sus comunidades de origen no tiene utilidad en la ciudad, y lo segundo del deseo de querer aprender una lengua, con la que no se identifican porque “no es su lengua”. Lo mismo podemos pensar de la vestimenta y del trabajo agrícola. El recuerdo relacionado con una forma de trabajar, y con las personas involucradas en esos trabajos; la discordancia entre lo pasado y lo presente, entre la forma de vida en sus comunidades y la vida en la ciudad, todas estas y otras paradojas sitúan a los ancianos en una tensión constante consigo mismos y con los demás, en ocasiones volviéndolos exiliados de sí mismos.

---

<sup>22</sup> Son tres las líneas que se pueden suponer por la falta de verbalización del proceso migratorio por parte de los ancianos: i) que la migración no haya representado una experiencia dolorosa, ii) que sea una experiencia muy dolorosa acompañada por una incapacidad para poder describir verbalmente las emociones y los sentimientos, y finalmente iii) que sea una experiencia dolorosa pero que quede subsumida por otras más dolorosas. Estos supuestos no son excluyentes uno de otro, sino que se pueden presentarse a la misma vez. Sin embargo lo que aquí importa es lo que se pudo observar en el trabajo etnográfico.

Los sentimientos también nos hablan de una identidad aprendida que no necesariamente tiene que ver con el lugar donde se vive, sino con el recuerdo activo presente como una continuidad, e incluso en una reivindicación étnica, que sin embargo se sigue aprendiendo de modos distintos a partir de los sentimientos creados en la interacción con los otros.

La nostalgia de los ancianos no sólo se expresa por la vida pasada en sus comunidades y su presente en la ciudad. La nostalgia también se hace presente en la evocación de lo que fueron y ya no son sus comunidades de origen actualmente. Por ejemplo Matilde cuando recuerda cómo eran las fiestas antes:

Antes aunque eran pobres pero hacían mucha tortilla, porque no tenían ni molino, no tenían nada y en cambio hacían mucha tortilla y ahora que la gente tiene molino ya viven mejor y no hacen nada. Es un poco triste sabiendo que no hacen nada teniendo todo.

[Anciana monolingüe mixteca, traducción de hija Dolores]

En todas las posibilidades que puede representar el sufrimiento, la familia parece jugar un papel fundamental en la construcción del mismo, ya sea porque facilitan una inclusión a la ciudad o que por el contrario sus acciones o decisiones hagan que los ancianos queden excluidos de alguna realidad social. Los tiempos en que se experimentan estas realidades son distintos para cada anciano.

La mayoría de los viejos lleva un tiempo considerable viviendo en la ciudad, como mínimo ocho años, sin embargo es probable que ese tiempo aún no sea el suficiente para generar un sentimiento de pertenencia o que la vida en la ciudad no les ha otorgado la posibilidad para identificarse con ella. Podemos ver que los sentimientos de tristeza y añoranza de los ancianos migrantes pueden presentarse con fuerza en un inicio como en los casos de Matilde y Elena. Pero hay otros casos como el de Luis, en donde los sentimientos del recuerdo se presentan posteriores a una aparente “adaptación” exitosa y después de muchos años. En otros procesos más, como los de Juana y Catalina, parece que el sentimiento de nostalgia ha permanecido constante a través de los años.

En el caso de Antonieta, el sufrimiento casi congénito con el que había nacido, empieza a tomar nuevos rumbos y a sus 87 años empieza a vencer su sufrimiento en la lucha constante contra su experiencia sufrida, la vida en la ciudad apenas está permitiendo reconstruir la trayectoria de su existencia por la vejez.

No es la acción misma la que guía los sentidos de vida de los ancianos, es el cuerpo (en su dimensión objetiva y subjetiva) el que está dotando de nuevo sentido al

existir; pues incluso una mirada perdida en un punto fijo y el silencio nos dicen que el cuerpo está viviendo, nos hablan ya de un cuerpo intencionado, porque el mundo se experimenta de distintas formas, dependiendo de las relaciones sociales que se establecen en una situación concreta. Así, la acción, igual que el aprendizaje, debe entenderse en un sentido amplio.

“Nuestro actuar en el mundo hace y modela los lugares y al mismo tiempo, deja en nosotros la marca de los lugares que habitamos” (Lindón, 2009: 10).

## Conclusiones generales

Se indagó en los trayectos migratorios de ancianos indígenas, sobre la construcción de su experiencia, también se exploraron los impactos que este proceso ha tenido en su identidad y cómo es resignificada por el sujeto para dar posibilidades a nuevos aprendizajes con la apertura de sus esquemas de acción previos.

Las imágenes o significados de la vejez están relacionados con la expresión corporal a partir del trabajo. Este valor del trabajo es fundamental para presentar el actuar de una persona mayor en la vida cotidiana de la ciudad. Aunque no dejaron de tener referentes de una forma de vida ligada al campo.

El conflicto o la tensión, es generado cuando la vida en la ciudad provoca la movilización de esquemas de acción previos. “La articulación pasado-presente sólo adquiere pleno sentido cuando <<pasado>> (incorporado) y <<presente>> (contextual) son diferentes, y reviste una importancia particular cuando <<pasado>> y <<presente>> son, a su vez fundamentalmente plurales, heterogéneos” (Lahire, 2004:71), que sin embargo permitieron la transición de una identidad de los ancianos en distintos niveles. Un primer nivel surge a partir de concebir diferente la vida, y una vez estando en ella el envejecimiento se torna distinta. Al existir tensiones o conflictos en dicha articulación, los migrantes crean sentimientos varios en relación a su experiencia y su identidad.

Tanto los ancianos migrantes como los nativos del Ajusco han creado relaciones distintas, sus fronteras étnicas están marcadas en sus mismos cuerpos junto con sus proyecciones, tales como su vestimenta, su lenguaje, por mencionar los más evidentes, pero hay otras proyecciones más profundas, aquellas construidas en un mundo intersubjetivo, un mundo que los cobija e identifica como pertenecientes a una cultura, sí con elementos propios pero en relación dialéctica con el otro generalizado. A pesar de las adversidades que pudieron tener los ancianos en la ciudad para seguir manteniendo una coherencia de su propio ser, se mantienen activos en la construcción de su identidad y en la articulación de distintos esquemas de acción, generando nuevos aprendizajes.

Las edades actuales de los ancianos han servido para legitimar a un sistema social, cuando en realidad en sus comunidades de origen y aún en la ciudad, los ancianos incluidos en este estudio solamente han visto y padecido desigualdades, las más evidentes están en el ámbito educativo y de la salud. No es casualidad que el único hombre del estudio sea el único sujeto que tuvo acceso a la educación

escolarizada, ni tampoco que las mujeres hayan salido en busca de atención médica. Pero la migración no es consecuencia de una causa, los motivos son varios y se entrecruzan, aunque sobresale una posible explicación en relación con la esfera afectiva que se crea al interior de la familia. Dicha relación permanece en la intersubjetividad de los integrantes, y es difícil poder decir cómo se van tejiendo en la interacción cotidiana sin haber estado allí.

Los cuerpos como encuentro de aprendizajes han tenido distintas cargas simbólicas. Los ancianos ya no son capaces de presentarse ante los demás con un cuerpo físicamente con el que se identifiquen, pues en una sociedad como la nuestra, el cuerpo debe ser útil para trabajar y obtener dinero como recompensa. La imposibilidad para desarrollar actividades del pasado crea una ambivalencia en los ancianos. Esta ambivalencia surge a partir de querer negar un cuerpo envejecido pero que a la vez es parte de ellos. Esta frustración de querer negar algo que representa negarse a ellos mismos puede llevar a la melancolía, esa a la que hace referencia Butler (2006). Así el cuerpo insuficiente para desarrollar trabajo, es evitado al máximo antes de dar posibilidad a un “enriquecimiento sin precedentes del mundo de la vida”, una oportunidad para la existencia humana (Kehl y Fernández, 2001).

También podemos ver que el proceso de endoculturación en las familias indígenas se da de distinto modo, ya no es el de mayor edad el que dice qué se tiene que hacer y cómo debe hacerse, los hijos y los nietos tienen un papel más activo. La interacción entre indígenas (al interior de la familia y con otros grupos) se teje de distinta manera lo que también ayuda a movilizar los saberes indígenas. Esta movilidad del saber también ayuda a pensar al indígena no como aquella persona con una característica intrínseca, sino una persona con una historia particular que se continúa construyendo en contextos específicos. Esta ruptura de endoculturación no se da como dice Marvin Harris (2001). Si bien se ha planteado que la educación debe darse en las escuelas, existen otros tipos, en donde la vida cotidiana es el escenario para aprender. Cada uno por supuesto tiene ventajas y desventajas, que además los hace diferentes, pero que deberían ser complementarios en todas las etapas de la vida.

Las personas mayores ayudan a ampliar los conocimientos de los hijos y de los nietos, les hablan de historias vividas en sus comunidades, les hablan en sus lenguas; pero también ellos aprenden lo que sus hijos hacen y dicen. No podemos afirmar que los saberes que participan en esta transferencia de esos conocimientos se modifiquen, es decir, no podemos decir que la relación del sujeto con el mundo haya cambiado,

pero tampoco podemos decir que esa relación haya permanecido inamovible, sin ajuste y sin tensiones.

En esta tesis cobró relevancia la escolarización como un proceso que no sólo forma parte de una configuración de identidad sino además figura como un posibilitador de apertura en tiempos futuros, así la educación formal tampoco debe ser vista únicamente como el cumplimiento de objetivos claros, dejando fuera todo aquello que se construye de manera paralela y conjunta. Si bien el saber y el aprendizaje no son sinónimos, su relación es indisoluble tales como sus consecuencias.

La identidad de los ancianos entra en un proceso de transición sin dirección, entra en un tercer espacio<sup>23</sup>, en el cual tiene lugar la plasticidad étnica, unas veces puede favorecer la continuidad de algunos elementos y otras veces figura una refracción en donde la dirección de un elemento puede ser opuesta a la inicial, pero sin dejar de ser un elemento presente a lo largo de la biografía del adulto. En este tercer espacio también se pueden crear identidades a partir de la interacción de distintos elementos étnicos propios, pero también por la interacción con los elementos identitarios de las demás personas.

La lengua es un ejemplo concreto para mostrar lo dicho en el párrafo anterior. Las distintas lenguas indígenas que hablan las monolingües no puede tener una continuidad plena como en sus comunidades de origen, si bien los ancianos pueden platicar al interior de la familia, al salir de ella sus idiomas quedan excluidos. Pero para quienes estaban excluidas de “ciertas manera de hablar” en sus comunidades de origen, la ciudad es el espacio donde empiezan a ser incluidas para la construcción de nuevos espacios públicos. La lengua a la vez que es el medio de una internalización de una realidad cobra relevancia para que los aprendizajes de los viejos tomen sentido. Probablemente aquí radique la importancia de que a la lengua se le considere el elemento identitario para asignar la categoría de lo indígena. La lengua como uno más de los elementos de etnicidad se puede amplificar en la ciudad. Luis, por ejemplo, en algún momento pensó en la posibilidad de dar clases en cuicateco, situación que en su pueblo a pesar de existir la propuesta por uno de sus ahijados, los del municipio no hicieron caso porque no le dieron importancia.

---

<sup>23</sup> El tercer espacio puede considerarse una actividad expandida (Engeström, 1995; citado en Gutiérrez, 1999); o un lugar, donde la tensión y el conflicto son el denominador para la creación de nuevas participaciones en distintas actividades de aprendizajes (Gutiérrez, 1999). Los múltiples contextos en los que participan los ancianos se tornan un espacio con nuevas oportunidades de aprendizajes.

Al hablar de la vejez cruzamos con el tema del género. Primero porque las mujeres involucradas en esta investigación fueron mayoría. Segundo por el fenómeno de la feminización del envejecimiento, es decir, por la mayor esperanza de vida que tienen las mujeres sobre los hombres. Lo importante ha sido haber dedicado un capítulo a lo que las mujeres hacían y decían en sus vidas cotidianas. Los cambios de estructuras se están dando por una identidad en transición que genera nuevos roles de las mujeres en la ciudad, en ese sentido podemos decir que la vejez otorga nuevas posibilidades para la transformación del ser. Los hábitos de hombres y mujeres tradicionales se van reconfigurando para otorgar un papel más activo a la mujer, aunque ambos (hombre y mujer) están aprendiendo a ser más viejos con otros esquemas de acción.

La experiencia de migrar no sólo tiene que ver con un aprendizaje empírico o práctico, es decir, no sólo se aprende aquello que tiene relación con lo que nos involucramos, los aprendizajes de las experiencias llevan implícito un cambio de pensamientos en relación con el mundo que habitamos, el análisis amplio del recorrido migratorio permite hacer relaciones alternas de la migración con otras variables culturales y sociales. La experiencia de migrar se vuelve parte de un circuito cultural específico que puede ayudar a desarrollar distintos aprendizajes y conocimientos. En este circuito cultural participan todas aquellas personas con las que se relacionan los ancianos.

Los migrantes rurales ya no son parte o acompañantes de un proceso de urbanización, los ancianos migrantes llegan a la ciudad provocando un nuevo aire de ciudadanía. No es que los ancianos deban interiorizar una estructura de realidad, ellos pasan a ser parte de esa estructura, donde construyen nuevos conocimientos. La socialización de nuevos saberes no se limita a señalar únicamente la internalización o no de una realidad, vista como un proceso de aprendizaje ayuda a evidenciar las diferentes consecuencias de la acción intencionada, donde cobran relevancia la situación, las relaciones de poder, los sentimientos y la comunicación que allí se genera.

Las políticas públicas enfocadas a la vejez han hecho el trabajo de focalizar a un grupo, presentarlo como incapaz y provocando estereotipos negativos y la discriminación posterior. La enarbolación de la bandera de la vejez puede tener de fondo el manejo político de una sociedad y el control de los votos de un sector cada vez mayor de la población. Hacen parecer a los ancianos como beneficiarios de un

programa y no como sujetos de derechos, en estos mecanismos se invisibiliza lo que los sujetos dicen y hacen en relación con esos programas. Las divisiones políticas del estado siguen empujando a un rol establecido, a una forma de ancianidad, pero las mujeres indígenas dan prueba del papel de agencia que se tiene en esa estructura social, al decidir migrar constantemente a sus comunidades de origen, incluso por tiempos más allá de lo permitido por las reglas.

Estas ancianas han aprendido lo que como habitantes de esta ciudad deben saber, además de resistir los estereotipos que acerca de la vejez se tienen. Y aunque la homogenización de la vejez ha traído como resultado pensar a esta etapa de la vida como un proceso de decadencia, el envejecimiento de los ancianos en la ciudad nos da otros referentes ligados a la etnicidad, los ancianos indígenas migrantes han seguido cursando su proceso de envejecimiento en la ciudad con la ausencia de enfermedades, es decir, ninguno de las entrevistadas padece, en términos médicos, Diabetes Mellitus o Hipertensión, enfermedades más frecuentes en la población mexicana y cuya incidencia aumenta con la edad. La etnicidad en la participación para la presencia o no de enfermedades en la vejez debe seguir estudiándose para poder indagar más al respecto. Las experiencias vividas nos hablan de muy diversos tipos de envejecer.

Los cruces entre una comunidad tradicional y la urbanidad en la ciudad se encuentran remarcados, los ancianos experimentan la vida en la ciudad pero con formas culturales diferentes, vinculadas a una identidad situada, a un contexto cultural, social y geográfico específicos. El aprendizaje igual que la experiencia no podrían existir sin una cultura. Al final, la base para la construcción de los procesos sociales se encuentra en la cultura. La vejez es una construcción socio-cultural y no sólo una etapa biológica de la vida. En su construcción participa una cultura formada históricamente pero que continuamente se moviliza en los diferentes escenarios de la actualidad.

Las tensiones se presentan desde su llegada a la ciudad, entre otras cosas, al ver que sus nietos ya no hablan su lengua, que los hombres no realizan trabajo agrícola, o que las mujeres no usan falda. Las ancianas monolingües están presenciando de alguna manera la muerte de una lengua que les dio y continua dando identidad, y que les fue transmitida por sus mayores. En el Ajusco como espacio intergeneracional sería interesante ver todas las transformaciones de la dinámica familiar que se han dado con la llegada de las ancianas a la ciudad. El intercambio de información sigue presente como cuando Leonor hace un comentario en náhuatl y su



hija Anita dice asombrada “eso no lo sabía”. También existe tensión al iniciarse en un oficio desconocido con la continuidad de un sentimiento por el campo.

En la transición de una identidad con la movilización de sus saberes encontramos a un “sujeto confrontado con la obligación de aprender” (Charlot, 2007: 128). Los ancianos deben aprender constantemente, incluso sin comprender en un inicio, pues el aprendizaje como punto de llegada no necesariamente implica una comprensión de ese algo, según Serres (2011) en el movimiento constante entre el aprender y el comprender, radica el conocimiento. En suma, Serres dice que la comprensión no es únicamente lo que se debe entender en el momento del aprendizaje, puesto que los aprendizajes también son situados y dinámicos. El tiempo para llegar a comprender algo tampoco es igual, pero esto no significa que no se haya aprendido, pueden pasar varios años antes de llegar a comprender ese algo, el conocimiento radica en este movimiento constante de clarooscuro (Serres, 2011).

Resultó difícil plantear una relación directa de la ciencia educativa con el envejecimiento, situación contraria a la que sucede con la infancia y la adolescencia-juventud, en donde casi de manera automática relacionamos estas etapas de la vida con la educación. Esto puede deberse a que cuando hablamos de educación lo hacemos pensando desde las escuelas. Al decidir abordar la relación entre migración, vejez y aprendizaje, esperé abrir el tema de la vejez a otras disciplinas distintas a la medicina, provocando nuevos cuestionamientos. Para la ciencia educativa seguirán pendientes algunas preguntas: ¿se deben considerar o no los fenómenos sociales como procesos de aprendizajes?, ¿cuáles son las implicaciones y consecuencias de hacerlo o no? Los diferentes programas sociales, tanto políticos, culturales o educativos existentes que abordan el tema del envejecimiento en México deben replantearse. Las instituciones sociales de atención a los ancianos no deben focalizar a este grupo poblacional, sus acciones deben estar dirigidas a todo el conjunto de la población, deben favorecer el fortalecimiento de la familia, y de las redes sociales de apoyo.

Los dilemas éticos en relación a cómo deben ser tratadas las personas mayores, se encuentran presentes en otras disciplinas y ámbitos académicos. Es mejor asignar recursos de la salud para tratar a niños y jóvenes, dejando a un lado a las personas ancianas, es mejor centrar los estudios de educación en niños y jóvenes, dejando marginados a los viejos. Estas afirmaciones se vuelven conflictivas cuando las

planteamos en interrogantes. Es mejor, ¿según quién? o mejor dicho, según qué paradigma vigente.

## Fuentes primarias

- Entrevistas Luis, 26 noviembre y 25 diciembre, 2012. 23 enero, 06 febrero y 10 abril, 2013. 04 junio, 2014.
- Entrevistas Antonieta, 26 noviembre y 25 diciembre, 2012. 23 enero, 06 febrero, 10 abril, 22 agosto y 23 septiembre, 2013. 04 junio, 2014
- Entrevistas Leonor, 06 junio y 03 septiembre, 2013.
- Entrevistas Elena, 06 junio, 07 agosto y 14 agosto, 2013.
- Entrevistas Juana, 07 junio, 18 junio, 03 julio, 22 julio y 29 octubre, 2013.
- Entrevistas Matilde, 07 junio, 28 junio, 01 agosto, 22 agosto y 23 septiembre, 2013.
- Entrevistas Catalina, 03 junio, 25 julio y 07 octubre, 2013.
- Entrevistas Carmen, 14 agosto y 03 septiembre, 2013.
- Entrevista Ulises y Magdalena, 27 agosto, 2013.
- Entrevista Toti e Ignacio, 11 y 19 noviembre, 2013.
- Entrevistas con Amelia, Mario y Catherine 22 diciembre, 2012.
- Observación directa calles de Santo Tomás, San Miguel y Magdalena Petlalcalco 19 noviembre, 2013. 02 diciembre, 21 diciembre y 13 abril, 2014.
- Observación directa Jardines de San Juan y Las Lomas Ajusco, 01 agosto, 31 octubre, 2013.
- Observación directa grupo "Tercera edad Ameyalli" 14 noviembre, 2013, Santo Tomás Ajusco.
- Observación directa tianguis de los martes y domingos Santo Tomás Ajusco 13 abril, 2014

## Bibliografía

- Ariza, M., de Oliveira, O. (2000) "Contribuciones de la perspectiva de género a la sociología de la población en Latinoamérica", Instituto de Investigaciones Sociales y El Colegio de México, <<http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2000/Ariza-deOliviera.PDF>>(08 abril, 2014).
- Arizpe, S.L. (1979) Indígenas en la ciudad de México: el caso de las "Marías", 182 ed., México, SEP-setentas.
- Arizpe, S.L. (1975) Indígenas en la ciudad de México: el caso de las "Marías", 182 ed., México, Secretaría de Educación Pública.
- Bárcena, O. F., B.J. Larrosa., y S. J-C. Mélich (2006) "Pensar la educación desde la experiencia", *Revista portuguesa de pedagogía*, 40(1): 233-259.
- Barth, F. (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Bartolomé, M.A. (2006) *Gente de Costumbre y Gente de Razón*, México, Siglo XXI editores.
- Berger, P. y Luckmann, T. (2011). "Introducción", "Los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana" y "La sociedad como realidad objetiva" en *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 11-118.
- Bertaux, D. (2005) *Los Relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*, Barcelona, Ediciones Ballaterra.
- Bonfil, B.G. (1988) "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", *Anuario Antropológico*, 86, Editora Universidad de Brasilia, pp:13-53.
- Bourdieu, P. (2000) *La dominación masculina*, México, Anagrama.
- Bourdieu, P. (2007) *El sentido práctico*, Argentina, Siglo XXI.

- Bradú, F. (2012) *Antonietta (1900-1931)*, México, FCE.
- Butler, J. (2006) "Prefacio" e "Introducción" en *Lenguaje, poder e identidad*. Editorial Síntesis, España, pp. 10-78.
- Butterworth, D. (1962) "A Study of the Urbanization Process Among Mixtec Migrants from Tilantongo, in Mexico City", en *América Indígena*, vol. 22: 257-274.
- Camus, A. (2004) "El extranjero", Argentina, Emece Editores.
- Chance, J. (1971) Kinship and urban residence: household and family organization in a suburb of Oaxaca, México. *Journal of the Steward Anthropological Society*, 2(2).
- Charlot, B. (2007) "El saber y las figuras del aprender" en *La relación con el saber. Elementos para una teoría*, Buenos Aires, Argentina, Libros del Zorzal, pp. 95-121.
- Colom, B.J. (1999) "Vejez, representación social y roles de género". *Universitat de les Illes Balears. Educación i Cultura*, 9(12): 47-56.
- Conapo (2014)  
[http://www.conapo.gob.mx/es/CONAPO/Perfil\\_sociodemografico\\_de\\_los\\_migrantes\\_internos](http://www.conapo.gob.mx/es/CONAPO/Perfil_sociodemografico_de_los_migrantes_internos)
- De Certau, M. (2000) "Valerse de: usos y prácticas" y "Foucault y Bourdieu" en *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana, departamento de historia, pp. 35-58.
- Dubet, F. (2010) F. "La experiencia social y la acción" en *Sociología de la experiencia*, Madrid, editorial Complutense y Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Elías, N. (1990) *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento*. Ediciones península, Barcelona.
- Evans-Pritchard, E.E. (1976) Parte I "Brujería" en *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Editorial Anagrama, Barcelona, p. 45-152.
- Foucault, M. (2010) "Prefacio" en *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México, Siglo XXI, pp. 9-18.
- Flores Martos, J.A. (2010) "Trabajo de campo etnográfico y gestión emocional: notas epistemológicas y metodológicas" *Ankulegi* 14: 11-23.
- Friedlander, J. (1977) *Ser indio en Hueyapan*, México, Fondo de Cultura Económica.
- García-Valdecasas, M. (2001) "El papel intencional de las emociones", *Pensamiento y Cultura*, (4):61-74.
- Geertz, C. (1992) "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura" en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, pp. 19-40.
- Giddens, A. (2006) "teoría de la estructuración, investigación empírica y crítica social" en *La constitución de la sociedad bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 307-392.
- Giménez, G. (2000), "Materiales para una teoría de las identidades sociales", en Valenzuela A. J. M.I [coord.], *Decadencia y auge de las identidades*, México: El Colegio de la Frontera Norte, Plaza y Valdés.  
 <[http://docentes2.uacj.mx/museodigital/cursos\\_2008/maru/teoria\\_identidad\\_gimenez.pdf](http://docentes2.uacj.mx/museodigital/cursos_2008/maru/teoria_identidad_gimenez.pdf)> (11 de enero, 2013).
- Gutiérrez, K.D., P. Baquedano-López., C. Tejeda (1999) "Rethinking Diversity: Hybridity and Hybrid language. Practices in the Third Space", *Mind, cultura, and activity* 6(4): 286-303.
- Habermas, J. (1989) *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalidad social*, Buenos Aires, Taurus.
- Hall, E.T. (1989) *El lenguaje silencioso*, Madrid, Alianza editorial.

- Hannerz, Ulf. (1992) "The nature of Culture Today" en *Cultura Complexity: Studies in the Social Organization of meaning*, Columbia University Press, EU.
- Hiernaux-Nicolas, D. (2000) *Metrópoli y etnicidad. Los indígenas en el Valle de Chalco*, México, El Colegio Mexiquense.
- INALI (2008) Catalogo de las lenguas indígenas, <[www.inali.gob.mx](http://www.inali.gob.mx)>
- Juárez, R.C., Valdez, S.R. y Hernández-Rosete, D. (2005) "La percepción del apoyo social en mujeres con experiencia de violencia conyugal". *Salud mental*, 28(4): 66-74.
- Kehl Wiebel, S. y Fernández Fernández, J.M. (2001) "La construcción social de la vejez" *Cuadernos de Trabajo Social* 14:125-161.
- Kiy, R. y McEnany, A. (2010) Tendencia sobre la jubilación de estadounidenses en las comunidades costeras de México. Datos demográficos y prioridades en los estilos de vida. Serie de trabajos de investigación sobre la jubilación de estadounidenses en México. International Community Foundation, 1-20.
- Klein, A. y Vázquez-Flores, E. (2013) "Los roles de género de algunas mujeres indígenas mexicanas desde los procesos migratorios y generacionales". *Journal of Behavior, Health & Social Issues*, 5(1): 25-39.
- Lahire, B. (2004) *El hombre plural*. Los resortes de la acción, ediciones Bellaterra, Barcelona.
- Lahitte, H.B. (2007) Diversidad y procesos de aprendizaje. Adaptación en sociedades pluriculturales desde la perspectiva de la antropología cognitiva. *Revista Ciencias Sociales* (18): 7-17.
- Larreamendy, J. (2011) Aprendizaje como reconfiguración de agencia. *Revista de Estudios Sociales* (40): 33-43.
- Lave, J. (2001) "La práctica del aprendizaje" en Chaiklin, S. y Lave, J. (comps). *Estudiar las prácticas: perspectivas sobre actividad y contexto*. España, Amorrortu, pp: 15-43.
- Lave, J. y E. Wenger (1991) *Situated Learning. Legitimate Peripheral Participation*, Cambridge University Press.
- Leal, S.O. (2012) Experimentación y nuevos temas en la etnografía de grupos indígenas en ciudades mexicanas. *Andamios* 9(19): 103-126.
- Lenkersdorf, C. (2012) *Los Hombres Verdaderos*. Siglo veintiuno editores, México.
- Lindón, A. (2009) "La construcción socioespacial de la ciudad: el sujeto cuerpo y el sujeto sentimiento", *Cuerpo, emociones y sociedad*, Córdoba (1):6-20.
- Lizarraga, M.O. (2013) "Transmigración placentera: cambio demográfico y nueva movilidad global", *Migraciones internacionales*, 7(1): 131-160.
- Lizarraga, M.O. (2008) "La inmigración de jubilados estadounidenses en México y sus prácticas transnacionales. Estudio de caso en Mazatlán, Sinaloa y Cabo San Lucas, Baja California Sur". *Migración y Desarrollo*, 11:97-117.
- Martínez C.R. y de la Peña, G. (2004) "Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara", *Revista de Antropología Social* [en línea] (28 mayo, 2014) <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83801310>>
- Martínez, C.R. (2001) "Una cara indígena: la resignificación de la cultura otomí en la ciudad". Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Martuccelli, D. (2006) "Lecciones de sociología del individuo", departamento de ciencias sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Marvin, H. (2001), "La antropología y el estudio de la cultura" en *Antropología Cultural*, Madrid, España, Alianza editorial, pp. 11-33.

- Montes de Oca, V. (2008) *Migración, redes transnacionales y envejecimiento*. UNAM-Gobierno del Estado de Guanajuato.
- Montes de Oca, V. (2005) *Historias detenidas en el tiempo. El fenómeno migratorio desde la mirada de la vejez en Guanajuato*, UNAM y Gobierno del Estado de Guanajuato.
- Murphy, A.D., Winter, M. y Morris, E.W. (1999) "Etnicidad en Oaxaca de Juárez", *Alteridades*, 9(15): 5-10.
- Natanson, M. (comp), 2003. "El sentido común y la interpretación científica de la acción humana" en *El problema de la realidad social, Alfred Schütz, Escritos I*. Buenos Aires, Amorrortu, pp. 36-70.
- Negrete, S.M.A. (2001) "Distribución geográfica de la población mayor", *Demos, Cartas*, México, Instituto de Investigaciones sociales, (14): 18-20.
- Ordoñez, J. (1998) *Conmemoración académica del centenario del nacimiento de Jean Piaget (1896-1996)*  
[http://books.google.com.mx/books?id=qwLo\\_9euZKQC&pg=PA3&lpg=PA3&dq=piaget,+el+empirismo+y+el+positivismo&source=bl&ots=kQ0U0HkXS7&sig=TYoxlpcgPWErB2f6kWJ4opZO3hw&hl=es-419&sa=X&ei=29KhU5mHKZaeqAbiooDQDA&ved=0CBoQ6AEwAA#v=onepage&q=piaget%2C%20el%20empirismo%20y%20el%20positivismo&f=false](http://books.google.com.mx/books?id=qwLo_9euZKQC&pg=PA3&lpg=PA3&dq=piaget,+el+empirismo+y+el+positivismo&source=bl&ots=kQ0U0HkXS7&sig=TYoxlpcgPWErB2f6kWJ4opZO3hw&hl=es-419&sa=X&ei=29KhU5mHKZaeqAbiooDQDA&ved=0CBoQ6AEwAA#v=onepage&q=piaget%2C%20el%20empirismo%20y%20el%20positivismo&f=false)
- Olivares, D.M.A. (2010) "Migración y presencia indígena en la Ciudad de México" en Aresti de la Torre, L. (coord.) *Mujer y migración: los costos emocionales*, pp. 293-314 <[http://148.206.107.15/biblioteca\\_digital/capitulos/341-4808era.pdf](http://148.206.107.15/biblioteca_digital/capitulos/341-4808era.pdf)> (18 marzo, 2013).
- Oehmichen B., C. (2005) *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*, México, UNAM-IIA, pp. 437.
- Perez-Campuzano, E. y Santos- Cerquera, C. (2013)"Tendencias recientes de la migración interna en México", *Papeles de población*, abril-junio (76):53-88.
- Piaget, J. (1985) *Psicología y epistemología*, España, Ediciones Ariel S.A.
- Polanyi, M. (1966) "Tacit Knowing" en *The Tacit Dimension*, Doubleday, pp.3-25.
- Ramos, E.J., et al. (2009) "Los problemas del conocimiento alrededor del estudio de la vejez" *Revista de Educación y Desarrollo*, 73-79.
- Relaño, P., A.M. (2006) La vivencia del idioma en mujeres migrantes mexicanas en Estados Unidos y marroquíes en España. *Migraciones internacionales* 3 (4):84-117. <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15130404>> (15 abril, 2014).
- Reyes, H.A. (1981) *Ajusco, mirador de México*, México, Comisión Coordinadora para el Desarrollo Agropecuario del Distrito Federal.
- Romo, V.R; Ruiz, G.L; Velázquez, I.M. (2011) "El papel de la migración en el crecimiento de la población: análisis de los componentes de la dinámica demográfica a nivel entidad federativa, 2000-2010. CONAPO.
- Rosaldo, R. (1991) "Introducción" en *Cultura y verdad: nueva propuesta de análisis social*, México, Grijalbo, pp. 15-31.
- Schutz, A. y Luckman, T. (2009) *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos aires, Amorrortu.
- Skljar, C. y Larrosa, J. (comp) (2009) *Experiencia y alteridad en educación*, Argentina, FLACSO y Homo Sapiens ediciones.
- Serres, M. (2011) "Metamorfosis", "poder" y "conocimiento" en *Variaciones sobre el cuerpo*, Buenos aires, FCE, pp. 31-104.
- Sewell,Jr. y William, H. (2005) "The concept(s) of culture". *Logics of History. Social Theori ans Social Transformation*, 152-174. (Trad. El concepto, o conceptos, de cultura).

- Strauss, A. y Corbin, J. (2012) "La interacción entre la teorización cualitativa y la cuantitativa" en *Bases de la investigación cualitativa*, Medellín, Editorial Universidad Antioquia, pp. 29-38.
- Taylor, S.J. y Bogdan, R. (1992) "Introducción" en *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, España, Paidós Iberica, pp. 15-27.
- Thompson, J.B (1993) *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Velasco, O.L. (2007) "Migraciones indígenas a las ciudades de México y Tijuana", *Papeles de Población*, 13(52): 183-209.
- Wittgenstein, Ludwig (1988) "Prólogo" en *Investigaciones filosóficas*, México, UNAM, pp. 17- 23 y 201-203.
- Xirau, R. (1980) "Del renacimiento a Kant" en *Introducción a la historia de la filosofía. Textos universitarios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 265-290.

## Anexo 1

Personas Mayores indígenas migrantes que actualmente viven en la ciudad de México.

Clave	Descripción	Fechas de entrevistas
H	<p>Luis</p> <p>Tiene 89 años, Huérfano desde su infancia se dedicaba a trabajar en el campo. Fue a una escuela del “Estado” pues únicamente un maestro era el que atendía los cuatro años de escolarización con los que contaba la escuela. Se acuerda de dos libros que utilizó: uno era de aritmética y el otro se llamaba “alma campesina”.</p> <p>Habla español y cuicateco. Ejerció la mayoría de cargos en su pueblo, el último fue como tesorero, puesto que tuvo que abandonar a los setenta años cuando migro de San Juan Tonaltepec en el Municipio de Cuicatlán, Oaxaca, a la ciudad de México. A su llegada a la ciudad aprendió a trabajar como albañil y posteriormente laboró en una panadería, lugar en el que a decir de Luis desarrollo una falta de visión del ojo derecho.</p> <p>Tiene la esperanza de regresar algún día a su pueblo. Actualmente vive en el pueblo de San Miguel Ajusco en la delegación Tlalpan en la ciudad de México.</p>	<p>26 nov, 2012. 25 dic, 2012. 23 ene, 2013</p> <p>06 feb, 2013. 10 abr, 2013.</p> <p>04 Jun, 2014</p>
M1	<p>Antonieta</p> <p>Actualmente tiene 87 años o más, vive en San Miguel Ajusco en la delegación Tlalpan junto con su esposo Luis. Es hija única, su madre murió en su segundo embarazo cuando Antonieta tenía dos o tres años. A su padre no le importaba si comía o no y un tío la recogió para que le ayude a las labores domésticas a su esposa.</p> <p>Se casó por primera vez a los 14 años y quedo viuda a los 19. Se casó por segunda vez con Luis a los 20 años aproximadamente con quien procreó diez hijos.</p> <p>En su pueblo Antonieta realizaba labores como la comida y el cuidado de animales, pero también hacia petates los cuales eran vendidos a intermediarios.</p> <p>Aunque ya no tiene familia en su pueblo se quiere ir “aunque sea otro ratito” “a morir por allá”.</p> <p>Habla cuicateco básico y “castilla”. Dice que “es más bonito morir”.</p>	<p>26 nov, 2012. 25 dic, 2012. 23 ene, 2013.</p> <p>06 feb, 2013. 10 abr, 2013. 22 ago, 2013. 23 sep, 2013. 04 jun, 2014.</p>
M2	<p>Leonor</p> <p>Tiene 72 años, originaria de Huejutla, Hidalgo. Es la menor de seis hermanos. Su madre no la dejó ir a la escuela porque tenía que darse a respetar. En su pueblo como esposa del juez (encargado de las fiestas del pueblo) Leonor tenía que salir a las casas donde se encontraran mujeres y reunir las para hacer la comida.</p> <p>Acudía a la iglesia los domingos a escuchar misa en náhuatl.</p> <p>Migró a la ciudad de México cuando murió su esposo,</p>	<p>06 jun, 2013. 03 sep, 2013.</p>



	<p>ella tenía 64 años. Actualmente vive en el pueblo de la Magdalena Petlascalco en la delegación Tlalpan en la ciudad de México. Vive con una hija y dos nietos, uno de ellos con “discapacidad intelectual”. Menciona “le gusta más estar en la milpa porque se siente libre” pero por una enfermedad en el brazo ya no puede trabajar.</p>	
M3	<p>Elena Vive en el pueblo de San Miguel Ajusco en la delegación Tlalpan en la ciudad de México. Tuvo siete hijos que crecieron y migraron a la ciudad de México. En su pueblo Elena fue mayordoma por ocho años. Le gustaba realizar la fiesta aun sin obtener ningún beneficio. Solamente vive una de sus hermanas en el pueblo. Ella quedo huérfana cuando tenía 15 años. Se siente india porque no habla el español. Migró de San Felipe Progreso, Estado de México, cuando tenía 62 años, actualmente tiene 74 años. El motivo de su migración fué porque tenía que ser intervenida quirúrgicamente de cataratas en los ambos ojos. No pudo regresar a su pueblo por recomendación del doctor, pues no puede estar expuesta a tierra y al humo. Solamente entiende algunas frases en español, habla mazahua y en ocasiones sale los domingos con su yerno al mercado a comprar despensa. Viaja en ocasiones a su pueblo como en el día de muertos.</p>	06 jun, 2013. 07 ago, 2013. 14 ago, 2013.
M4	<p>Juana Originaria de Hidalgo, procreo siete hijos, cuando crecieron migraron a la ciudad, ya han muerto cuatro y le quedan un hijo y dos hijas. Aprendió a leer y a escribir por las cartas que sus hijas le mandaban desde la ciudad de México. En su pueblo trabajaba en la milpa y haciendo ayates para transportar el maíz. Ella empezó a trabajar sus propias tierras cuando murieron los ricos, antes no les permitían, trabajaba para ellos todo el día, desde que tenía doce años. “Mi coa era mi juguete” dice Juana. Se casó a los 20 años y trabajó junto con su esposo. Migro cuando tenía 76 años a la ciudad de México porque falleció su esposo y sus hijas que se encuentran en la ciudad tienen “más obligación” de cuidarla. Siembra desde hace cuatro años en las tierras de San Juan Ajusco, en la ciudad de México lugar donde vive actualmente con una de sus hijas. Ha cumplido 84 años, en sus cuentas tiene 16 bisnietos. Habla otomí y “castilla”. Siempre extraña su tierra y hasta hace dos o</p>	07 jun, 2013. 18 jun, 2013. 03 jul, 2013. 22 jul, 2013. 29 oct, 2013.

	tres años iba a los cerros del Ajusco a traer leña con su rebozo. En ocasiones regresa a su pueblo.	
M5	<p>Matilde</p> <p>Es originaria de San Juan Monte Flor en la Mixteca Alta en Oaxaca.</p> <p>No fue a la escuela porque para su padre no era importante que las mujeres estudiaran, solo los hombres podían hacerlo pues ellos tendrían puestos públicos cuando fueran mayores. Procreo once hijos, seis hijos con su primer matrimonio a los 16 años y cinco hijos más en el segundo, que a decir de ella las segundas veces no son buenas.</p> <p>En su pueblo trabajaba en la casa moliendo y haciendo la comida, pero también ella hacía sus ollas y sus platos. Además Matilde tejía sus propias cobijas, actividad que hacían en su mayoría las mujeres.</p> <p>Habla Mixteco, solo entiende algunas preguntas en español. Migró hace ocho años de su pueblo perteneciente al municipio de Nochixtlan, Oaxaca, por la brujería de su esposo.</p> <p>Actualmente cuenta con 79 años y vive en Santo Tomás Ajusco. “el mixteco es mi palabra, lo que entiendo”.</p> <p>En la ciudad no ha podido curar sus males y a decir de ella tiene brujería, porque siente que la enfermedad está viva, si hubiera sido enfermedad ya hubieran hecho algo los medicamentos pero no, menciona en una entrevista. Ni un hijo quedó allá, sino ella no hubiera salido. En ocasiones acude a su pueblo.</p>	<p>28 jun, 2013. 01 ago, 2013. 22 ago, 2013. 23 sep, 2013, 07 junio 2013.</p>
M6	<p>Catalina</p> <p>Tiene 84 años. Es originaria de San Juan Palo Seco en el Estado de México. De niña hacía sus muñecas a mano. No conoció a su papa solo a su mama. Fue la menor de cuatro hermanos.</p> <p>“Creo estaba loca, estaba ciega” dice cuando menciona que se casó a los 14 años. Madre de 11 hijos.</p> <p>En su pueblo ella trabajaba en el campo y en la cocina, además de ordeñar una vaca pinta para hacer quesos. Migró cuando tenía setenta años, secundario a una enfermedad muy grave de esposo, quien murió hace 10 años.</p> <p>Al momento vive en Las Lomas, Ajusco, en la delegación Tlalpan en la ciudad de México. Siempre tiene el deseo de ir a su pueblo y en ocasiones la llevan.</p> <p>Hablante de español, solo entiende algunas palabras en mazateco.</p> <p>Culpa a la soledad como la responsable de su mala memoria.</p>	<p>03 jun, 2013. 25 jul, 2013. 07 oct, 2013.</p>

## Anexo dos

### Simbología utilizada

E:	Entrevistador
Enunciados exclamativos	¡!
Enunciados interrogativos	¿?
Alargamiento	::
Risas	@ @ @
Pausa:	
Breve	/
Mediana	//
Solapamiento	[comentarios del autor]
Citas textuales y estilo directo	“ ”
Segunda lengua	(L2)
Palabra cortada	-
Fragmento ininteligible	xxx
Transcripción	(Omisión de transcripción)
Parcialmente tomado de Quintero Carrillo, J.L. (2010) “Las narrativas de frontera: La construcción del héroe en las historias de vida de los migrantes de retorno de Colima, México”, <i>Llengua, Societat i Comunicació</i> (8):83-92	
< <a href="http://www.ub.edu/cusc/revista/lsc/hemeroteca/numero8/articles/quintero.pdf">http://www.ub.edu/cusc/revista/lsc/hemeroteca/numero8/articles/quintero.pdf</a> >(14 enero, 2014).	