

# Conformación sociocultural de comunidades indígenas urbanas: roles de género, sexualidad y embarazos precoces

## *Socio-Cultural Conformation of Urban Indigenous Communities: Gender Roles, Sexuality and Early Pregnancy*

JUAN ANTONIO DONCEL DE LA COLINA\*, JUAN CARLOS OCAMPO ALVARADO\*\*  
Y CARLOS FRANCISCO MIRELES ESTRADA\*\*

Fecha de recepción: 03/01/2022 Fecha de aceptación: 04/02/2022

A raíz de la atención reciente que desde la academia se presta a la especificidad del fenómeno del embarazo precoz en comunidades indígenas, ya sean rurales o urbanas, aquí proponemos describir el proceso de cambio o reproducción de los roles de género tradicionales y de las actitudes hacia la sexualidad, a partir de la caracterización de las comunidades indígenas urbanas en el Zona Metropolitana de Monterrey (ZMM). A través de un enfoque metodológico cualitativo, con 5 entrevistas semiestructuradas realizadas a informantes clave y 6 mujeres indígenas residentes en alguna de estas comunidades, analizamos e interpretamos sus respuestas respecto a: conformación de comunidades, organización política, dinámicas de reproducción social y cultural, implicaciones en las relaciones de género, la sexualidad y los embarazos precoces.

**Palabras clave:** embarazo precoz, comunidad indígena urbana, roles de género, migración, sexualidad

*A cause of the recently academic attention to the specificity of the phenomenon of early pregnancy in indigenous communities, whether rural or urban, we propose to describe the process of change or reproduction of traditional gender roles and attitudes towards sexuality based on the characterization of urban indigenous communities in Metropolitan Area of Monterrey (MAM). Through a qualitative methodological approach, with 5 semi-structured interviews with key informants and 6 interviews with indigenous women residing in one of these communities, we analyze and interpret their responses regarding: community formation, political organization, social and cultural reproduction dynamics, implications for gender relations, sexuality, and early pregnancies.*

**Keywords:** early pregnancy, urban indigenous communities, gender roles, migration, sexuality

\*Universidad Regiomontana Centro de Estudios Interculturales del Noreste (CEIN).

\*\* Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM).

Este artículo es una traducción de *Socio-Cultural Conformation of Urban Indigenous Communities, Gender Roles, Sexuality and Early Pregnancy*, publicado originalmente en *Society and Culture Development in India*, (Vol. 1, No. 1, 2021). Agradecemos a la revista por su autorización para la publicación en español y a los autores por realizar la traducción y adaptación.

<https://doi.org/10.46530/cf.vi34/cnfnns.n34.p29-53>

## INTRODUCCIÓN

En el año 2015, en México fue lanzada la Estrategia Nacional para la Prevención del Embarazo en Adolescentes como un esfuerzo conjunto de más de 16 organismos gubernamentales y de la sociedad civil, con el objetivo de erradicar para el año 2030 el embarazo en menores de 14 años y disminuir su incidencia a la mitad en el grupo de 15 a 19 años (Instituto Nacional de las Mujeres [INMUJERES], 2020). Este plan surge desde una preocupación por el incremento en la tasa de fecundidad de 2009 a 2014, que aumentó de 70 a 77 nacimientos por cada mil adolescentes de 15 a 19 años (Fondo de Población de las Naciones Unidas [UNFPA, por sus siglas en inglés], 2018). En perspectiva, esto se traduce en un alumbramiento adolescente a nivel nacional casi cada dos minutos. A nivel estatal, tan solo en 2017, en Nuevo León, según datos de la Secretaría de Salud del estado, el 32.3 % de los recién nacidos tuvieron como madres a mujeres de entre 10 y 19 años.

Planes como el anterior son el resultado de cierta conciencia social que viene gestándose desde hace algunos años, producto de numerosas investigaciones científicas que otorgan un papel protagonista a la problemática de los embarazos precoces. En este punto, es importante reconocer las contribuciones desde distintos enfoques epistemológicos y metodológicos.

El abordaje, desde las ciencias sociales, del embarazo precoz se ha caracterizado por reconocer el carácter dual de su motivación, siendo el embarazo influido por el contexto social y cultural, en contraste con la individualidad (Herrada, 2014). Por una parte, se reconoce el embarazo precoz como producto de una fuerza externa que proviene de las expectativas sociales que idealizan la maternidad y la familia tradicional (Franco-Ramírez et al., 2019) y no consideran al embarazo como un problema, “sino como una situación de vida y una condición de género” (España-Paredes et al., 2019, p. 196). En contraparte, el embarazo precoz se considera como una reivindicación de lo individual, como una afirmación de la identidad y como el reclamo de un lugar independiente en la misma sociedad (Ojeda y Montero, 2019). En esta dualidad, finalmente se reconoce la sexualidad como inherente al individuo, pero no se logra separar de los “determinantes sociales y culturales como la familia, el medio social, el origen étnico cultural” (Ojeda y Montero, 2019, p. 44).

En el caso de la construcción del embarazo adolescente como un fenómeno influenciado por la etnicidad, no tiene mucho de haberse comenzado a abordar, desde las ciencias sociales, en el contexto indígena, precisamente porque “resulta complejo pensar a los indígenas como sujetos de sexualidad” (Bautista, 2018, p. 101). La despreocupación gubernamental y social por analizar esta situación entre la población indígena impide que

tengamos datos estadísticos al respecto, pero investigadoras como Cruz (2015) alertan de la necesidad de prestar especial atención a este sector poblacional.

A pesar de la aparente ausencia del tema en espacios mediáticos o gubernamentales, en México (Rivas et al., 2009; Nazar y Salvatierra, 2008) y en otras latitudes latinoamericanas (López, 2010; Acosta y Segura, 2011), desde hace una década ciertos sectores de la academia han notado la especificidad del fenómeno del embarazo precoz cuando este sucede en comunidades indígenas (ya sean comunidades rurales o urbanas, o incluso migrantes indígenas que residen de forma dispersa). Nos interesa resaltar aquí el trabajo de Rivas, por cuanto establece una clara relación entre la violencia machista de carácter estructural y los embarazos no deseados: “con base en entrevistas a mujeres indígenas migrantes, se hacen evidentes la influencia del entorno de marginación social así como el abuso de poder de los varones en el origen del embarazo no deseado” (Rivas et al., 2009, p. 615).

En este punto, introducir el término indígenas migrantes resulta complejo en su significación. Esta doble condición se populariza a finales del siglo donde la migración interna se intensifica en México, construyéndose en el imaginario una percepción de la Zona Metropolitana de Monterrey (ZMM) como un polo de alto dinamismo económico con oportunidades para el empleo informal que atraen a los indígenas (Granados y Quezada, 2018); percepción que permanece vigente, hasta llegar a considerarse a Nuevo León como el estado que mayor proporción de migración interna indígena recibe (Grace-Wright, 2016).

Por otra parte, el término indígena es problemático en sí mismo, tal y como lo desarrolla Yásnaya Gil (2018) al abordar el cuestionamiento de qué es ser indígena, en Canadá se etiqueta por la sangre, en Guatemala por el apellido y en México por la lengua. Esta falta de consenso del término resulta particularmente problemática al momento de obtener información demográfica acerca del grupo. Es por esto, que para fines de la presente investigación se incluye el criterio de autoadscripción, que bien pudiera reconocerse a través de la participación en la misma comunidad (Lobo, 2018).

Esta transición del campo a las zonas urbanas como la ZMM ha generado distintos tipos de asentamientos en la ciudad, que dependiendo del número de familias vecinas y del tipo de residencia que poseen, Durin et al. (2007) los clasifica en dispersos, aislados y congregados. En este último grupo resulta de especial interés para nuestro proyecto la identificación de comunidades indígenas urbanas, su gestación particular y, finalmente, la replicación de sus usos y costumbres en territorio urbano, así como su impacto en las decisiones sobre sexualidad que motivan el embarazo precoz.

En este punto, el término de comunidad entra en conflicto al tomar significado. En una investigación que realizamos desde el Centro de Estudios Interculturales del Noreste (CEIN) de la Universidad Regiomontana, profundizamos en las construcciones ideal y operativa del término de comunidad al analizar el grado de cohesión grupal de tres comunidades extranjeras en la ZMM. En este sentido, atribuimos a la comunidad, en la práctica, un reconocimiento de su imperfección, de sus líneas difusas en la clasificación de los colectivos dentro del término, de la necesidad de un sustrato cultural común, de un conocimiento interpersonal entre sus miembros y de un carácter de autoadscripción (Doncel, 2013). En este sentido, entendemos a la comunidad indígena urbana, nuevamente para fines de este proyecto, como aquel colectivo congregado, compuesto por individuos que se autodenominan indígenas que interactúan en un espacio compartido, no solamente con fines políticos como lo define Herrera (2018), sino que, comparten vínculos sociales en un intento de replicar las prácticas culturales y étnicas de sus comunidades de origen, al mismo tiempo que existe la libertad individual para formar parte de esta.

Habiendo establecido los criterios a partir de los que tejemos el presente trabajo, nos proponemos el objetivo de describir el proceso de cambio o reproducción de los roles de género tradicionales y de las actitudes hacia la sexualidad, esto a partir de la caracterización de las comunidades indígenas urbanas en la ZMM (de sus procesos de gestación, desarrollo e integración, así como de los cambios en la identidad cultural que acarrea el introducirse en un ambiente urbano).

## METODOLOGÍA

En consonancia con lo expuesto en la introducción, hemos considerado pertinente y necesario plantear un proyecto con el objetivo de caracterizar a las diferentes comunidades indígenas urbanas, en este caso de la ZMM, en la medida en la que sus circunstancias condicionan y explican la lógica que conduce finalmente a la problemática de los embarazos precoces. Esta problemática ya fue identificada como urgente y prioritaria en un taller de elaboración de proyectos que llevamos a cabo en el año 2017 con la asociación civil Zihuakali, 'Casa de la Mujer Indígena'. En 2018, a través de la materia Métodos cualitativos en investigación social, impartida en la Universidad Regiomontana, los alumnos realizaron entrevistas en profundidad a 5 informantes clave, con la intención de que brindasen una visión panorámica de la problemática, y a 6 informantes residentes e integrantes de otras tantas comunidades indígenas urbanas, con el fin de acceder a su realidad más específica y desde un punto de vista más cercano y vivencial, es decir, para conocer casos y situaciones "desde dentro".

Antes de pasar a desarrollar los resultados, qué básicamente consisten en el análisis e interpretación de las respuestas obtenidas de estos informantes en lo referente a: conformación de comunidades, organización política, dinámicas de reproducción social y cultural e implicaciones en las relaciones de género y sexualidad. En la siguiente tabla se sintetizan las características de los informantes de ambas muestras.

TABLA 1. ADSCRIPCIÓN Y CARGO DE LOS INFORMANTES CLAVE

	IC1	IC2	IC3	IC4	IC5
Cargo	Presidenta fundadora	Colaborador	Presidenta fundadora	Activista independiente	Responsable regional
Adscripción	Zihuame Mochila	Red de Mujeres Indígenas Inmigrantes en Nuevo León (REDMIN)	(REDMIN)	Etnia Náhuatl	Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)

TABLA 2. CARACTERÍSTICAS DE LOS INFORMANTES "DE COMUNIDAD"

	I1	I2	I3	I4	I5	I6
Edad	39	29	34	36	24	22
Género	Femenino	Femenino	Masculino	Femenino	Femenino	Femenino
Estado Civil	Casada	Soltera	Soltero	Soltera	Casada	Soltera
Etnia	Nahua	Mazahua	Nahua	Nahua	Mixteca	Otomí
Comunidad de Origen	Solo refirió una comunidad en el estado de Hidalgo	Boshesda, Estado de México	Chicontepec, Veracruz	Nexcuayo Matlapa, San Luis Potosí	San Andrés de la Montaña, Oaxaca	Nacida en la ZZM
Comunidad urbana en la ZZM	Fernando Amipla, Escobedo	"Comunidad Mazahua", Escobedo	Arboledas de los Naranjos, Juárez	Alianza Real, Escobedo	Héctor Caballero, Juárez	Lomas Modelo Ampliación Norte, Monterrey

Elaboración propia, a partir de los datos obtenidos mediante entrevistas realizadas en 2018.

## GESTACIÓN DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS URBANAS DEL AMM

Siguiendo la narrativa en la que coinciden varios de nuestros informantes clave y académicos estudiosos del fenómeno (García Tello, 2013), la migración indígena de los años 90 al Estado de Nuevo León estaba constituida principalmente por familias enteras que inicialmente viven “hacinados en vecindades, barrancas, con familiares o rentando” (IC5), que termina por asentarse sobre predios en los márgenes de la mancha urbana; terrenos sobre los que, con el paso del tiempo, exigirán la propiedad (IC1). En cierto momento del proceso de asentamiento de estos migrantes, entidades de diferentes niveles de gobierno empiezan a tener un papel protagónico:

Por ejemplo, entre el 2005 y 2006, los mazahuas del Estado de México recibieron créditos para acceder a casas de interés social, ubicadas en la periferia norte del área metropolitana en los límites del municipio de Monterrey (...) por medio del Instituto de la Vivienda y de la intervención de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) (García Tello, 2013, pp. 59-60).

El proceso de asignación aleatoria de lotes de terreno dirigido por el organismo estatal Fomento Metropolitano de Monterrey (FOMERREY) conllevó una serie de consecuencias indeseadas (o, por lo menos, imprevistas) que afectó severamente a la composición social, cultural e identitaria de las comunidades originarias, fragmentando y desarticulando su orden social y político o, cuando menos, impidiendo su reproducción parcial en el nuevo contexto urbano. Ante esta intervención gubernamental, guiada por el desconocimiento o falta de sensibilidad hacia las identidades colectivas, étnicas y comunitarias preexistentes, la CDI intervino en calidad de mediadora para subsanar la situación y sembrar la posibilidad de una suerte de comunidades indígenas urbanas a partir de flujos migratorios mejor redireccionados y organizados en su proceso de asentamiento. Así lo recuerda el que fue hasta fechas recientes máximo representante de la subdelegación de la CDI en el Estado de Nuevo León:<sup>1</sup>

Teóricamente el sorteo era para evitar la asignación indiscriminada de los lotes. ¿Me entiendes? Porque podría prestarse a..., podía generar envidia. (...) En una tómbola tenían los dos mil lotes, terrenos. En la otra tómbola tenían a los dos mil beneficiarios. De

1 Una de las muchas medidas de cambio adoptadas por la nueva administración federal, fruto de la elección de Andrés Manuel López Obrador como presidente de México, fue la reestructuración y cambio de nombre de la CDI, ahora conocida como Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), lo que también supuso la salida del cargo de este informante (clave para nosotros y también, para bien o para mal, para el desarrollo de las comunidades indígenas en la ZMM).

aquí sacaban el lote y de aquí el beneficiario y ya. (...) Y luego resultó que los mazahuas dijeron: “No, que mi compadre quedó hasta no sé dónde”, “y mi hermano quedó hasta no sé dónde” y “no, pues...”. “Lejos de beneficiarnos pues nos pasaron a fregar, porque antes vivíamos todos ahí amontonados en la vecindad y rentábamos ahí, entre las piedras, pero vivíamos juntos y nos juntábamos y hacíamos la fiesta y nos ayudábamos y ahora mi compadre dejó su casa sola y fueron y se la vaciaron y no sé qué”. (...) Decidieron entonces [la comunidad] hacer un escrito que nos pedía a nosotros [CDI] que buscáramos ante la autoridad [FOMERREY], que hiciéramos las gestiones necesarias para que se les pudieran asignar sus pies de casa en una zona con el fin de que ellos pudieran mantener su lengua, realizar sus celebraciones. Argumentaron una serie de cosas. Finalmente, tras mucho esfuerzo, el FOMERREY claudicó, aunque bajo ciertas condiciones para lidiar con la logística (...) Un año después del asentamiento estaban más satisfechos. Se generaban pleitos entre vecinos como [era] esperado, pero finalmente se cuidaban entre sí. Empezaron un proyecto de danza tradicional, la danza de macheteros, para el que trajeron a un autóctono de su pueblo de origen que les enseñó pasos, hicieron la vestimenta, etc. La danza se realizaba para la celebración patronal. Deseaban tener su iglesia, su plaza, así que construyeron una pequeña capilla. Para la fiesta cierran la calle, adornan la capilla, traen flores y comida, llevan pólvora, etc. En síntesis, es una historia de la gestación de una comunidad a partir de un proceso de reconstitución de la colectividad. (IC5)

En la narración anterior encontramos una expresión muy clara de las disyuntivas que debe afrontar un colectivo humano con una identidad, tanto étnica como comunitaria, para reconstituirse como entidad social y cultural en un contexto urbano nuevo y tras una migración sistemática desde su contexto rural original. Este fue solo un ejemplo de gestación de comunidades urbanas, pues a lo largo de los años estas dinámicas (cada cual con sus propios condicionantes) se fueron replicando a lo largo y ancho de la ZMM. Para hacernos una idea del panorama general volvamos al trabajo de García Tello, quien en el momento de publicar su trabajo identifica las siguientes comunidades:<sup>2</sup>

2 Siguiendo la terminología de Durin (en García Tello, 2013), la autora se refiere a asentamientos “de tipo congregado” (lo que nosotros entendemos como “comunidad”), a todos aquellos compuestos por, al menos, 20 familias indígenas; esto es distinguido del asentamiento de tipo disperso (de familias) y del aislado (cuando la migrante indígena vive sola en su lugar de trabajo “de quedada”, pensando sobre todo en las trabajadoras domésticas).

Del tipo congregado se encuentran los mixtecos, localizados en la colonia Héctor Caballero (municipio de Juárez), los otomíes de las Genaro Vázquez y Lomas Modelo (Monterrey), los mazahuas en el sector la Alianza y San Bernabé (Monterrey); y de un grupo de más de veinte familias nahuas originarias del estado de Veracruz, ubicadas en la colonia Arboledas de los Naranjos (Juárez). (García Tello, 2013, p. 64)

Una de las características principales de estos procesos de asentamiento es su dinamismo, mismo que encontramos en la composición de los flujos migratorios que nos ocupan. Así, una de nuestras informantes clave, entrevistada 5 años después de la publicación del artículo de García Tello, identifica a más de 20 comunidades indígenas en el ZMM (indicando que posiblemente haya otras de las que no tiene conocimiento), entre las que priman las etnias nahua (de San Luis, Veracruz e Hidalgo), mixteco, zapoteco, mixe y otomí, las cuales se distribuyen por los municipios de García, Escobedo, Santa Catarina, Monterrey, Pesquería y Juárez (IC3).

En cuanto a la composición de los flujos migratorios, se destaca una transición de los típicamente familiares de los años 90 hacia un progresivo incremento de la migración juvenil y con motivaciones de otro orden. Así, alineada con lo que ya hemos documentado en otra parte (Doncel y Sordo, 2020), la presidenta de la asociación civil *Zihuame Mochilla* se refiere a cómo en los últimos años cada vez son mayores los flujos compuestos por adolescentes y jóvenes, muchos de los cuales también migran motivados por la posibilidad de continuar su educación media superior, e incluso superior (IC1). Muchos de estos jóvenes viven de forma dispersa, rentando cuartos en el ZMM (Monterrey, Juárez, Guadalupe, Escobedo, García Apodaca, Santa Catarina, Salinas) y últimamente el porcentaje de población indígena crece en municipios más alejados como Pesquería, Zuazua y Mina (IC1).

Pero de este sector de migrantes, jóvenes y con expectativas diferentes, ahora solo nos fijaremos en aquellos que residen en las que consideramos comunidades indígenas (o, mínimamente, asentamientos congregados); pues su ubicación liminal, dada por la generación a la que pertenecen y por la posición relacional respecto a la sociedad más amplia (cuando no por su acceso a la educación media superior y superior), hace que jueguen un papel esencial en lo que se refiere a posibles cambios (o resistencias) en el terreno de los roles de género, sexualidad y educación sexual en el seno de sus comunidades.

#### PROCESOS DE CONFIGURACIÓN Y DE ADAPTACIÓN SOCIOPOLÍTICOS DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS URBANAS DEL ZMM

Los integrantes de estas comunidades tienen en común, aunque con diferente grado, su pertenencia a un estrato socioeconómico bajo, con predominio de empleo informal (con ocupaciones diversas: artesanos,

obreros, curanderos, músicos, etc.). En muchas comunidades la precariedad laboral va acompañada, en el terreno de las infraestructuras urbanas, de ausencia o intermitencia de servicios (recordemos que las comunidades se suelen establecer en la periferia del área metropolitana).

Por encima de estas dificultades materiales, impera el impulso de mantener una vinculación que va más allá de la mera identificación étnica, pues las comunidades se suelen edificar sobre la base de un paisanaje común, una situación de vecindad o parentesco. Por ejemplo, en Colinas del Topo Chico se localiza un núcleo importante de población de etnia nahua procedente de Chumatlán, un pequeño pueblo del Estado de Veracruz, manteniéndose una identidad comunitaria de origen que sirve para la reproducción de vínculos sociales y pautas culturales en la nueva comunidad urbana. Como expone el que fuera delegado de CDI en Nuevo León:

Para que una comunidad sea reproducida en la urbe es necesario que el núcleo de esa comunidad provenga de una misma localidad, porque el sentimiento de pertenencia se origina en el entorno colectivo y de la vida comunitaria histórica que existió ahí. Cuando existe heterogeneidad de localidades de origen, aunque se comparten elementos culturales [idioma, música, vestimenta, comida, tradición, mitos], estos generan afinidad, mas no identidad. (IC5)

A pesar de que con el evento migratorio el número de familiares que cohabitan bajo un mismo techo se ve notablemente reducido en relación con el que suele ser habitual en la comunidad rural de origen (IC3),<sup>3</sup> se sigue buscando mantener el espíritu colectivo e identitario: “si es congregada [la comunidad], es muy similar a la comunidad de origen, normalmente buscan que se vea igual, intentan mantener la esencia de cómo era la comunidad de origen. Por un lado, las condiciones y por otro ese intento de preservar ese sentido de comunidad aquí en el estado [en Nuevo León]” (IC3). Esta idea es expresada de forma similar por otro de nuestros informantes clave:

Regularme se han adaptado a la infraestructura que ofrece la urbanización, pero la idea... y puede verse, todas las casas están llenas de plantas, siembran. Nosotros fácil podemos conocer que una persona, aunque nunca hayas cruzado palabra, por las características de cómo tiene su casa sabes que es de origen indígena. Tiene plantas,

3 Una de las aristas de este cambio en los patrones de convivencia familiar se explica, parcialmente, por la notable reducción del número de hijos por mujer en el nuevo contexto urbano, reducción que obedece sobre todo a la necesidad de dar respuesta a una lógica laboral y económica diferente, lo que incluye nuevas expectativas de bienestar material y de desarrollo educativo (diferentes en relación a la lógica y expectativas que marcan la vida social y económica en las comunidades de origen).

árboles... (...) No se da tanto para vivir de eso [autoconsumo] pero sí lo tienen como parte de su cultura. (IC4)

Pero estos esfuerzos por reproducir la forma de vida colectiva originaria en el nuevo destino no son suficientes, desdibujándose, con mayor o menor intensidad en función de la comunidad a la que nos refiramos, las estructuras sociales y las tradiciones y costumbres cohesionadoras. Un factor clave que impide una reproducción social y cultural más fiel al “modelo” original lo supone el fin de la propiedad comunal de la tierra (y de los trabajos y celebraciones colectivas asociadas a una serie de necesidades propias del ámbito campesino).

En palabras del que fuera delegado de la CDI en Nuevo León:

En el caso de los mixtecos que viven en la Héctor Caballero, por ejemplo, se reproducen festividades, como réplicas, de aquellas propias de la dinámica de San Andrés de la Montaña [localidad originaria de los mixtecos que ahí habitan] en su fecha de celebración patronal. No obstante, el resto del tiempo se regresa a una vida individual donde, aunque se comparte afinidad, es poco colectiva porque se prescinde de un elemento común: la tierra. (IC5)

Además de la propiedad comunal, los trabajos y necesidades agrícolas propias de sus comunidades de origen conlleva una concepción de la vida colectiva marcada por una suerte de solidaridad orgánica, misma que también empieza a disgregarse en el nuevo entorno y lógica urbana. Así nos lo ejemplifica una entrevistada nahua que vive actualmente en una comunidad indígena urbana, concretamente en Fernando Amilpa, en Escobedo.

Ahí [en la comunidad originaria] no [no hay carencias]. O sea, pues la mayoría ahí todos trabajan. O sea, trabaja en el campo me refiero. Así que tengan un trabajo estable, no lo tienen, pero sí trabajan en el campo y toda la gente convive o comparte. “Vaya, bueno, si yo tengo más pues yo te apoyo en esto y yo, cuando yo no tenga, bueno, tú me ayudas”. Así, o sea, eso es lo que me gusta allá del pueblo. Y también cuando alguien se enferma en cuestiones de salud. “Bueno, no tienes, yo te presto y este... ya me lo pagas, no sé, con comida o con maíz o así”. O sea, allá no hay necesidad si le prestaste tanto dinero este, “me tienes que regresar con dinero o con lo que tú tengas, hasta con animalitos”. (...) No, aquí [en la ciudad] sí es un poquito difícil [ayudarnos] porque, al contrario, aquí como que te cuestionan o te dicen: “ah, no, porque esa persona no tiene, porque es floja”. Y ya luego luego te llegan los comentarios de que:

“porque es floja, no quiere trabajar, este... nada más está en casa, no se mueve”. O sea, no, como que no te animan así como allá en el pueblo de que: “yo te apoyo y tú me apoyas”. No, aquí no, o sea, en lo que yo he visto porque en la colonia dicen: “no, ella sí tiene porque ella trabaja o porque ella se está matando trabajando día y noche tarde o rotando turnos y así, por eso tiene” (...) En esa forma sí es diferente la convivencia (I1).<sup>4</sup>

#### PROCESOS DEL CAMBIO CULTURAL Y RELIGIOSO DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS URBANAS DE LA ZMM

Una clara expresión de la lucha agónica por la reproducción social y cultural originaria en el nuevo contexto urbano lo representa la paulatina pérdida del uso de la lengua originaria. Es un lugar común entre los informantes clave entrevistados la afirmación de que el uso de la lengua solo se da entre la población de mediana y, sobre todo, avanzada edad, siendo abandonada progresivamente por niños y jóvenes; eso como una medida para integrarse social, cultural y económicamente en la sociedad de acogida; este desuso debe ser entendido como un recurso o estrategia para reducir las actitudes discriminatorias que padecen cotidianamente en espacios escolares, laborales, de esparcimiento, etc. La situación de diglosia sustitutiva, documentada empíricamente (Sordo, 2017) y fruto de un proceso de ocultamiento étnico (Olvera et al., 2014), lleva a la limitación del uso de la lengua materna únicamente en los espacios comunitarios, de forma que al internarse en la sociedad de acogida el cambio de registro idiomático al español se da prácticamente en automático (IC3). Una descripción concreta de esta situación generalizada nos la comparte nuestra informante de etnia otomí, nacida en la comunidad urbana de Lomas Modelo.

En mi comunidad sí [hablan] (...) el otomí. Todas las señoras mayores, todas ellas le hablan a los niños en esa lengua; pero los niños, los

4 Hasta qué punto es interiorizada en la ciudad esta nueva concepción individualizada de la justicia social nos habla esta misma informante (sin quererlo) en otro momento de la entrevista, pues expresa el punto de vista opuesto, en el sentido de valorizar el trabajo duro como justificativo de la prosperidad material. En esta continuación de la entrevista apreciamos como este cambio de mentalidad provoca una ruptura con la familia, en este caso con la vertiente familiar que se queda en la comunidad de origen: [La relación con su familia en la comunidad de origen] es alejada porque a veces allá no te pueden ver. Por ejemplo sí dicen: “¡ay!, ¿por qué ellos tienen?, ¿por qué nosotros no tenemos?”. Pero a veces, digo, “sí tú tienes es porque trabajas. Digo, te estás matando trabajando y por eso lo tienes”. O sea, nadie te va a llegar y decir: ten, te lo regalo. O sea, si tú trabajas y sabes qué es lo que tienes, te lo has ganado con tu trabajo; pero sí, tú ves que hasta la propia familia se enoja. Te dice o te critica: pues bueno, “es que también lo quisiera tener”. Pero si no trabaja y si no hace, nunca lo va a tener. Si te va seguir criticando, te va decir siguiendo las cosas; pero ya no lo hace, no le intenta hacer, entonces yo digo que también ahí este... hay conflicto a veces en familia, porque tú tienes, porque tienes y porque no tienes también te critican. Entonces no sé qué es lo que les parece, pero es cuestión de lo que tú debes de trabajar y luchar si tú quieres algo. Eso yo ya lo aprendí (I1)

jóvenes, lo entendemos pero no lo hablamos porque tenemos esa cuestión de que ellas no salen de la comunidad, entonces están ahí y ellas son las que platican. Y nosotros salimos y estamos en otra sociedad, nosotros es hablar español (...) Mira, si la señora le habla a un niño en otomí el niño le responde en español. (I6)

En lo que se refiere a la organización social y política de las comunidades urbanas también encontramos un proceso de debilitamiento de la organización colectiva en relación a la que conduce la vida comunitaria en el lugar de origen. Así, frente a la organización formal de las comunidades originarias, en la ciudad es más informal, asentada sobre líderes reconocidos por la comunidad, generalmente por edad y sabiduría (o consideradas importantes para la comunidad por otro motivo). Se trata, en definitiva, más de un liderazgo por influencia (son consultados y seguidos sus consejos, pero no hay una autoridad coercitiva que haga estos consejos vinculantes). En todo caso, entre las diferentes comunidades indígenas urbanas encontramos diferentes grados de organización, siendo una comunidad mazahua la que tienen un grado mayor<sup>5</sup> (IC1; IC3); así como en la reproducción de normas y valores ancestrales (también asignación y pervivencia tradicionalista de roles de género) hay comunidades más exitosas, como es el caso de la mencionada comunidad de mixtecos (IC1).

En términos generales, la mayor o menor energía colectiva de la que disponen las comunidades se vuelca con intensidad a la realización de celebraciones de celebraciones y festividades originarias, más que hacia la organización política; se organizan “para celebrar las fiestas patronales como lo harían en su pueblo” (IC2), muchas veces por la imposibilidad de viajar y hacerlo en su comunidad originaria. Las comunidades en las que los lazos son más fuertes son aquellas en las que hay mayor coincidencia de parentesco, reflejándose esta fortaleza en una mayor solidaridad grupal, una toma de decisiones colectiva y, también, una mayor voluntad para reunirse periódicamente para consolidar su unidad (luchando contra la dinámica laboral y la temporalidad impuesta por la lógica urbana de supervivencia). Esto lo vemos en la narrativa de nuestra informante de comunidad mazahua (recordemos, caracterizada como una de las comunidades más estructurada y organizada políticamente).

La convivencia es muy [buena] porque somos pura familia. La mayoría de los... de hecho, todos los que vivimos en esa colonia

5 Según nos explica una de nuestras informantes clave “hay estructuras muy bien establecidas en la comunidad mazahua” (IC3), en la que los conflictos internos primero se resuelven entre ellos, buscando medios o sanciones internas. Entre estos mazahuas se elige comunitariamente a ciertas personas, en las que se delega el poder y el deber de proteger a la comunidad. Las normas que rigen esta vida comunitaria son implícitas, “(por) el hecho de pertenecer a la comunidad se te inculcan. Lo que hacen las autoridades elegidas es velar por el cumplimiento de esas normas, y en caso de violarlas, se juntan y en grupo se decide cual va a ser la sanción o el castigo y se informa a la comunidad cuál será la sanción.” (IC3)

somos familia. Son la mayoría. Son hermanos de mi papá, primos de mi papá. Todos somos... todos nos conocemos. Este... a lo mejor las relaciones no son como tan cercanas, como del día a día, porque todos tenemos trabajo. Tenemos horarios muy distintos. Todos son comerciantes, entonces eso implica también como tiempos muy distintos porque mi papá, mi familia, puede ir a vender y llegar a las dos de la tarde o sino puede llegar hasta las seis de la tarde; pero otra familia ya llegó y así. Pero en los momentos de convivencia cuando nos reunimos todos es por tres o cuatro situaciones: una, cuando hay una fiesta, ya sea un bautizo o lo que sea, una reunión familiar, pero que tenga que ver cómo una fiesta grande. ¿No? Como se acostumbra en el pueblo. [Si surge] algún problema... porque nosotros los problemas por lo regular los tratamos como si fuéramos un consejo, o sea, en el sentido que tenemos nuestra propia forma como de organizarnos. Si hay un problema grande, se llama a los miembros de la familia, por ejemplo, mis papás. Y si mi tía o tío, que está teniendo conflictos, en ese momento quiere que yo esté, aunque no esté casada o mi hermano que está casado o alguien más, nos pide de favor que participemos en la reunión que se tiene. Están los abuelos. Se expone la situación. Los abuelos dan como si fuera un veredicto final porque su palabra es como ley, se tiene que acatar o si no [atenernos] a las consecuencias que los mismos abuelos o la familia dice que va a pasar. (I2)

Más allá del destacado papel cohesionador de las celebraciones, de estos momentos de *communitas turneriana*, el motivo religioso que sostiene y da sentido a la festividad nos habla de comunidades marcadas profundamente por su sistema de creencias (también, como veremos, en el terreno de la sexualidad y de las relaciones de género); estando caracterizadas por “un alto grado de religiosidad, de creencias; son muy creyentes, ya sean en santos o en Dios, pero sí son de practicar oraciones, de ser y estar involucrados dentro de las religiones” (IC2). De la profundidad de la creencia religiosa (católica), incluso de la naturalización de la creencia, nos hablaba nuestra informante nahua de la colonia Fernando Amilpa cuando afirmaba, desde cierto posicionamiento distante respecto a su propia comunidad, que la inmensa mayoría de su comunidad es católica y que “ellos son devotos y no hacen que cambien. Eso ya es como una tradición que nació desde el pueblo entonces no se puede cambiar (...) lo traen desde el nacimiento” (I1).

Concretamente, son numerosas las tradiciones vinculadas al catolicismo, destacando las fiestas dedicadas a los “santos patrones” que retrotraen (nostálgicamente) a un origen comunitario común (por

otro lado quizás, si nos detenemos en la polisemia del término “patrón”, podemos empezar a pensar en un orden jerárquico patriarcal derivado de la imposición de cierto sistema de creencias). Desde un distanciamiento similar al de la informante anterior (que en ningún caso creemos que sea casual, sino que tiene que ver con la edad, el elevado nivel de estudios y sus formas de relacionarse con la sociedad de acogida), así describe la entrevistada de etnia mazahua la importancia central que tienen estas fiestas patronales en su comunidad, así como el cuidado de su iglesia (que depende de un cargo representativo y responsable de la misma).

Las fiestas patronales para nosotros es una fecha muy importante. Creo que en esas fiestas —igual lo digo— son exagerados. Se gasta mucho dinero, muchísimo, pero también tiene mucho que ver como esta parte de la fe. La iglesia está preciosa, está bien bonita. Yo la verdad es que no soy muy creyente, no soy muy de la religión, pero lo cierto es que es muy bonita. Está muy muy bonita la iglesia. Se ha hecho adecuaciones cómo no tienes una idea. Tiene hasta cosas como chapas de oro y cosas como esas que la misma comunidad ha ido como donando y se va haciendo y si no les gusta lo tiran y lo vuelven a construir y así. O sea, siempre está como en constante reestructura la iglesia y ampliación también. Y cada año se lleva como un, o sea, las personas que les toca cuidar la iglesia tienen que hacer una mejora y al final de su periodo —es como si fuera un político— tiene que dar un informe y tiene que mostrar las mejoras que hizo y tiene que decir como: “a ver, en este año se juntaron tantos miles de pesos y se gastó acá, acá, acá y allá. Y sobra esto o no sobra nada.” (I2)

Aunque el fundamento católico de la manifestación pública de la religiosidad es mayoritario, también hay otros sistemas de creencias y sincretismos que condicionan tanto la vida cotidiana como las ceremonias rituales y festividades. Así, aunque la mayor parte de la población se concibe católica, es numeroso y creciente el sector de la misma que se empieza a adscribir a otras sectas protestantes derivadas del cristianismo.

(En las comunidades) hay una veneración muy fuerte a la virgen de Guadalupe por la cual hacen las peregrinaciones, pero en otro sentido... El catolicismo es la religión dominante, si bien hay muchos grupos, este... de iglesias evangélicas, que se han ido acercando más a las comunidades. Aquí donde se ve con mayor índice en la colonia de Los Naranjos. Si vas, verás 4 o 5 casa arregladas en forma de templo ¿verdad?, entonces sí [en esta colonia] se ve una presencia mayor [de la religión evangélica]. (IC1)

Pero como nos complementa otra de nuestras informantes clave, no es únicamente el ámbito del cristianismo en el que se desarrollan sus sistemas de creencias, pues este convive (desde hace siglos) con elementos de sus sistemas de creencias originarias:

En las comunidades son muy religiosos (...) Hay una mezcla de religiones y creencias, tanto ancestrales como religiosas, realmente la católica como la predominante, aunque ha habido religiones que han emergido dentro de las comunidades y que genera conflicto en las familias o en la comunidad (...) Hay otras religiones: cristianismo, Testigo de Jehová, Luz del Mundo (...) [Aplican los rituales] mucho, los rezos, el prender veladoras... todas las casas tienen un altar, casi todas las familias creen en el catolicismo, es reciente la integración de nuevas religiones. Antes que solo era la católica, todos tenían su altar. (IC3)

Respecto a esas “creencias ancestrales”, tales como las relacionadas con el chamanismo, “están arraigadas. No las manifiestan abiertamente, pero sí están arraigadas a los temas de salud o estabilidad económica” (IC1). Es decir, el chamanismo más que proveer de un esquema moral que regula las conductas cotidianas (también las sexuales y las interacciones entre géneros), supone un recurso coyuntural para tratar de resolver específicos avatares de la vida (problemas de salud, amorosos, pecuniarios). En todo caso, este tipo de creencias forman parte indisoluble de la cosmovisión de los pueblos originarios, integrando elementos provenientes del cristianismo, pero dándoles otra entidad:

Son como curanderos o chamanes, que también hay mucha creencia de eso en las comunidades, y existe quien se dedica a este tipo de cuestiones, y hay creencia de que tienen un don de Dios o de cuestiones ya más espirituales (...) [Más que] de religión hablamos de espiritualidad, y sí hay en algunas comunidades estas figuras que practican esta espiritualidad. (IC2)

En este terreno (espiritual) las comunidades indígenas establecidas en la ciudad también enfrentan un proceso de disgregamiento, mismo que se da por la misma veta generacional que lleva a una progresiva pérdida de capacidad para la autogestión política de la comunidad, a un debilitamiento de la identidad lingüística y, en definitiva, de los vínculos comunitarios. Así lo percibe nuestra joven informante (24 años), mixteca y residente de Héctor Caballero:

[Sobre el chamanismo] Es más o menos como alguien que cree... pues en las brujerías y que, en lugar de la medicina, pues te puedes curar con la limpia y así. Este, antes sí se veía mucho en nuestra comunidad, porque la gente creyera mucho en eso. Este... pero ya conforme la gente fue saliendo a las ciudades, pues se dieron cuenta que... pues, un chamán no te va a arreglar, este... una enfermedad como la insuficiencia renal. Entonces ya como que fueron cambiando ya más su mente. Hay algunos pues que todavía creen que eso va a ser la cura y no es así. (I5)

Respecto a la “manifestación abierta” de otras creencias ancestrales, sí encontramos costumbres y celebraciones que perviven en el nuevo contexto urbano. El caso más recurrente es la celebración de Día de Muertos, pero también aquí encontramos adaptaciones esenciales, sobre todo en el sentido del ensimismamiento, circunscribiendo la celebración únicamente al ámbito familiar y sacrificando su dimensión comunitaria. “Las festividades son más de tipo de recuerdos, como el Día de Muertos, aunque se celebra más familiarmente (...) Ya no hay como una convocatoria para algo especial, ya cada familia hace sus creencias” (IC4).

También estas creencias ancestrales se materializan en códigos de conducta y fundamentan la preponderancia de ciertos valores morales, tales como el respeto a los ancestros y la veneración de la ancianidad, entendida como sinónimo de experiencia de vida o sabiduría. Esto lo apreciamos en la siguiente explicación del sentido dado por la informante a la celebración del Día de Muertos, encontrando aquí elementos expresivos o símbolos provenientes de ambos sistemas de creencias: católico (agua bendita, por ejemplo) y ancestral (chapulines verdes como símbolo de caballos que van a regresar al difunto a la tierra de los muertos).

Después, ya cuando terminó el Día de Muertos, hasta el siguiente día es cuando puedes quitar la comida. O sea, no la puedes quitar en el transcurso del día porque si no el muerto te castiga. O sea que hasta el día siguiente tú la puedes retirar; pero no la puedes retirar así de que: “ya la agarro” y no. Primero tienes que atrapar unos chapulines verdes que son los... en nuestra creencia, son los caballos que van a regresar al difunto a la tierra de los muertos. Entonces haz de cuenta que ahí, de todo lo que hiciste, tienes que agarrar un poquito de todo y lo pones en una bolsa, metes los chapulines y lo entierras (...) Todo lo entierras, le pones agua bendita y el incienso prendes para que haya humo. Ya hasta entonces puedes tomar lo que hay en la mesa. Si no haces eso, pues es algo malo. Este, sí te pasa un accidente. (I5)

A pesar de las dificultades para recrear sus costumbres (por ejemplo, en Monterrey no encuentran los chapulines verdes), las creencias y celebraciones (ya sean de fundamento ancestral, católico o protestante)

perviven en cierto grado, proveyendo de un marco normativo y moral que rige la vida marital, familiar y sexual dentro de la comunidad. Otro factor al que deberemos prestar especial atención en este sentido es la fortaleza de la cohesión grupal de la comunidad, considerando el paisanaje y el parentesco en diversos grados (más que la etnicidad) como explicativo de la forma que adquieran las dinámicas cohesionadoras.

Veamos a continuación cómo se desarrollan los roles de género y el tratamiento social y cultural de la sexualidad bajo estas nuevas circunstancias y configuraciones comunitarias. Sirva en este sentido de cierre del apartado (y de apertura del siguiente) la narrativa de nuestra informante otomí para anticipar el papel central de la mujer en la educación de los hijos (también en la educación religiosa), así como su irrelevancia política (aunque gracias a los espacios abiertos en el nuevo contexto urbano por asociaciones civiles y organismos de gobierno los equilibrios de poder y toma de decisiones en función del género están modificándose de forma notable).

En lo político ninguna mujer tiene jerarquía mayor a nadie. En política los que vas a encontrar todos son hombres. En cualquier área en cualquier oportunidad que tú digas, [el papel de la mujer] es pequeño, es como que dicen... es incoherente [sic, ¿quiere decir "incompetente"?] y no dejan que una mujer lleve un cargo de algún tipo. En cuestión de ofrendas y es [en las celebraciones], la mujer se encarga de todo, de la comida y el hombre se encarga de matar a los marranos y ya y animales grandes a despellejarlos. Eso. En lo religioso la mujer tiene que ir a fuerzas a la iglesia porque es el ejemplo que les estamos dando a los niños. (I6)

#### ROLES DE GÉNERO Y GESTIÓN DE LA SEXUALIDAD EN EL ENTORNO FAMILIAR Y COMUNITARIO

Más allá de la diversidad entre comunidades respecto a la toma de decisiones, atendiendo a la variable género (por ejemplo, en la comunidad nahua de Chahuatlán "vemos mucha cantidad de jefatura femenina y unas mujeres quienes son las que toman las decisiones importantes a nivel familiar" IC1), es un común denominador el papel mínimo de la mujer para los asuntos públicos, así como su papel protagonista en la educación y crianza de los hijos. Respecto a esto último, está absolutamente extendido entre las comunidades indígenas consideradas aquí el valor de la maternidad como esencia de la identidad femenina ("tú nomás eres mujer para tener hijos, educarlos y estar ahí con ellos. O sea, hasta ahí nomás" I1). Es decir, la creencia incuestionada de que la

naturaleza de la mujer consiste en ser madre, la convierte en custodia de la integridad familiar, para lo que necesariamente debe desempeñarse casi totalmente en el ámbito doméstico. Al contrario, la función asignada culturalmente al hombre, la de proveer, le empuja necesariamente a desenvolverse cotidianamente en el ámbito público.

La maternidad, asociada intrínsecamente a la realización de la mujer, es considerada un bien superior: “la maternidad es asociada a la madre naturaleza; ostenta respeto” (IC4). Siempre y cuando esta maternidad se dé bajo el amparo de una relación estable y enmarcada en la vida marital de pareja.

Ser madre es visto como una bendición. Es algo, qué a cierto punto, es muy aspiracional dentro de las comunidades. El ser mamá todavía hay muchas personas que dicen que quieren un hijo y así lo podría decir es algo aspiracional. Pero sí es visto como una bendición, que llegue un bebé a tu vida (...) Es como una bendición, sin importar la edad, siempre y cuando esté dentro del matrimonio (...) Dentro del matrimonio es visto como algo bueno, algo positivo. (IC2)

Es por este motivo que el casamiento (entendido como paso previo necesario para tener hijos y formar una familia) figura como primer objetivo vital de la mujer indígena (de la que reside en comunidad indígena y que todavía no ha emigrado), siendo educada para ello desde su primera infancia (“ser mamá en mi comunidad es muy importante porque eso también ya viene desde la educación, de que naces y creces” I1). Bajo esta premisa, la edad aceptada consuetudinariamente para casarse es muy inferior a la que esta normalizada, e incluso legalizada, en el nuevo contexto urbano al que llegan (en las comunidades de origen la menarquia de la niña es la señal de salida socialmente aceptada para iniciar este proceso de transición). Así, con el evento migratorio, el límite inferior de la edad permitida para casarse en la ciudad comienza a elevarse, entre otros motivos porque la ley marca que nadie se puede casar hasta los 18 años (ley mucho más fácil de evadir en la comunidad de origen, sobre todo si consideramos el casamiento como una más entre diversas formas de unión, sin que necesariamente sean oficializadas por una autoridad gubernamental).

En general (en la ciudad) esperan que se casen jóvenes, más o menos. Han ido modificándose estos patrones como a los 18 años, pero en general ya hay un compromiso y es entre los 16 y los 18. ¿Qué se espera? Que las mujeres mantengan la virginidad hasta el matrimonio y se les da un alto valor. Siguen practicando los ritos de pedimento en cuanto ir a pedir la mano,

entregan regalos entre las familias. Sin embargo, si saben que una chica ya no es virgen ya no entregan esos regalos y se rompe la costumbre. (IC1)

Este mecanismo de control y vigilancia comunitaria sobre la mujer y sobre el ejercicio de su sexualidad trata de asegurar, precisamente, que los pasos dados se den en el orden pautado que dicta la costumbre. Así, la privación de la dote (costumbre cosificadora de la mujer –convertida en mercancía o bien de intercambio– que todavía pervive) puede ser utilizada como medida de presión (una entre muchas que conducen a la extrema represión sexual) para tratar de que la mujer siga el camino culturalmente marcado. Por otra parte, las opciones vitales de la mujer son reducidas más aún cuando no existe la costumbre del noviazgo (como es el caso de la comunidad de San Andrés de la Montaña, Oaxaca, a partir de la que se constituye la comunidad mixteca en la colonia Héctor Caballero -municipio de Juárez, Nuevo León-), institución creada para “poner a prueba” o experimentar la relación entre los futuros cónyuges antes de dar el paso entendido idealmente como definitivo (y realmente cuando el divorcio no es contemplado culturalmente como una opción, lo que sucede en la mayor parte de comunidades originarias).

Una vez realizado el casamiento, los mecanismos de presión social siguen funcionando, pero ahora en sentido contrario: para que se produzca el embarazo lo más pronto posible. También en este aspecto la expectativa en el contexto urbano se prolonga en el tiempo, pero todavía lejos de parámetros más normalizados en este contexto: “en general, los embarazos, viviendo ya en la ciudad, se esperan de manera más tardías, aunque suelen tener los hijos bastante jóvenes: 18 o 20 años” (IC1). Otros informantes (IC2, IC3) adelantan la edad entendida como propicia “para tener familia” en la ciudad a los 16, o incluso a los 15 años.

Ante una moral (fuertemente condicionada por las religiones cristianas que imperan en la conciencia de los miembros de estas comunidades) que prima como valor supremo la creación de la vida y la vida en sí misma, no es de extrañar que la totalidad de nuestros informantes coincidan en la afirmación de que “el aborto no es una opción”. La sanción social hacia la posibilidad del aborto es tan intensa que no se limita al aborto inducido (entendido “como la maldad”, IC3), sino que cuando se da el aborto espontáneo o accidental también se suele entender como “un castigo providencial” (IC3); lo que nos remite a una lógica más propia del pensamiento mágico que convive con pensamiento religioso.

En coherencia con lo anterior, que el embarazo sea fruto de una violación no es óbice para justificar la interrupción del embarazo. Según una de nuestras informantes clave (IC3), cuando esto sucede en la familia y la comunidad impera un pacto de silencio, cuando no es culpabilizada

la víctima, en el sentido de que ella provocó la agresión (la culpa recae sobre la mujer, así como en la cosmogonía cristiana). No obstante, esta “naturalización” de la violación no se da de forma uniforme en las diferentes comunidades; por ejemplo, en el caso de la comunidad de nuestra informante nahua, cuando se da una violación y esta es denunciada, las autoridades comunitarias actúan contra el perpetrador (I1).

Pero esta actuación en ningún caso impedirá que los hijos producto de violaciones sean igualmente alumbrados y asumidos por la madre o por ambos padres (víctima y victimario). De este modo, la acción de la autoridad sobre el padre se dirige invariablemente (con violación o sin ella) hacia la consagración del embarazo a través del matrimonio (independientemente de la edad de ambos). Es decir, se trata de corregir cuanto antes el orden, considerado erróneo, de los eventos vitales, matrimonio y paternidad.

Pero hay situaciones en las que, sumando más presión y vigilancia sobre la conducta de la mujer, se puede liberar al hombre de la obligación del matrimonio y reconocimiento de la paternidad: cuando la comunidad, bajo criterios más o menos laxos, considera que la conducta o las relaciones previas de la mujer con los hombres no era adecuada o acorde a las prescripciones sociales. Y esta es una de las posibles vías para que aparezca una de las figuras sociales que más rechazo y exclusión recibe por parte de la comunidad: la madre soltera –otra figura aislada y minusvalorada es la “solterona” sin hijos, la cual se considera que no ha desarrollado plenamente su naturaleza femenina, por lo que se queda “para vestir santos”–. Los epítetos reservados para ellas son numerosos y especialmente agresivos e hirientes (“loca”, IC3; “mujer de la calle”; “vieja puta”).

Hablan muy mal y discriminan a las mamás solteras porque “tú no tienes un matrimonio estable, tú eres una persona cualquiera, te gustó la calle, (...) eres una vieja puta (...), tú eres mujer de calle”. Si te llegan a casar o juntar, debes cuidar mucho tu matrimonio. Siempre van con los padres a criticarlos también. Se ve muy mal para la comunidad y a veces hasta los corren de la comunidad. (I1)

La presión social que sufre la madre soltera, en muchas ocasiones la impulsa a emigrar (con el compromiso de enviar dinero a sus padres), siendo muy habitual que su hijo, alumbrado fuera del amparo de un matrimonio, sea criado y educado por sus abuelos; en otras ocasiones, cuando la madre abandona a su hijo, muchos de estos crecen pensando que sus padres son sus cuidadores. En estos casos (aunque no exclusivamente), es relativamente frecuente que la mujer experimente en la ciudad un proceso de liberación sexual (con sus consecuentes conflictos morales e identitarios), esto sobre todo entre las que emigran de forma

independiente y que residen bajo el patrón disperso (las que residen asentamiento congregado siguen en mayor medida bajo el influjo de las normas y roles que se esperan de ellas).

En este sentido, otro de los lugares comunes en las explicaciones dadas por nuestros informantes es el tabú absoluto de la sexualidad y de la educación sexual, a no ser que entendamos el silencio y la represión absoluta de la sexualidad femenina como una forma de educar. Así, aunque nadie les explicó cuáles son y cómo se usan los diferentes métodos anticonceptivos, qué riesgos para la salud hay por transmisión de enfermedades venéreas o incluso qué es la menstruación; la mujeres reciben constantemente un adoctrinamiento moral por medio del cual aprenden que sentir placer con el sexo se asocia directamente al pecado o que, al ser la creación de vida el bien supremo y la principal función de la mujer, tratar de evitar por cualquier medio no procrear también entra en el terreno de lo moralmente reprochable. A través de un ejercicio de brillante síntesis ofrecida por una de nuestras informantes clave, podemos entender que el ejercicio del sexo para el hombre representa una posibilidad de mostrar y reafirmar su hombría, para la mujer es entendido como un acto de amor o de sacrificio y para la comunidad en su conjunto es un medio de reproducción (IC3).

En suma, pareciera que todo el cuerpo social trabaja para mantener una estabilidad que permita su propia supervivencia, hasta que, como veremos inmediatamente, las condiciones cambian al tratar de seguir funcionando bajo los mismos parámetros en unas circunstancias tan diferentes como las que encuentran en el nuevo entorno urbano. En la misma línea de esta metáfora funcionalista/organicista, cuando un elemento disruptivo –una mujer– amenaza con alterar el orden establecido (alteración que puede ser sentida como altamente contaminante), el cuerpo social puede llegar a provocar la expulsión del elemento entendido como disruptivo y contaminante.

Esto lo apreciamos también a través de una experiencia, narrada en primera persona, de una de nuestras informantes, también procedente de San Luis Potosí (estado del que proviene la mayor proporción de migrantes indígenas hacia Nuevo León):

Yo tuve un bebe y es un bebé que ya tiene 20 años, veintitantos. Desde muy chica me embaracé y me regresé a San Luis ya embarazada. Y es algo muy así, muy difícil, porque ahí en San Luis no te puedes embarazar. No puedes. O sea, son cosas que no y la verdad yo en ese tiempo no pude decir de dónde provino, cómo se hizo, cómo fue más que nada, cómo fue todo esto. No lo pude decir por vergüenza, por pena. Por más que yo diga que fue tal cual, como lo piensan; pero como pues ya estoy embarazada no podrá decir. Por todo lo

que digas ahí pues no es aceptable, porque tú ya tenías a alguien. Te tachaban como una persona, fallaste como a tus papás, como tanto la sociedad, todo. (I4)

Pero, al igual que hemos podido apreciar en el plano de la organización social y política, en el de las creencias, en el lingüístico, también en el terreno de las relaciones de género y de la sexualidad se está detectando un movimiento significativo hacia el cambio social que trae el contacto directo y cotidiano de la comunidad con la urbe.

Respecto a las relaciones de género, las exigencias sociolaborales del entorno urbano están obligando a una profunda reestructuración de la tradicional distribución sexual del trabajo, rompiendo la rígida dicotomía de espacios público-masculino y privado-femenino. Un ejemplo claro es el de las mujeres mazahua, las cuales en su gran mayoría ejercen trabajos remunerados; otro ejemplo es el de las mujeres mixtecas de Héctor Caballero:

Al vivir en la ciudad las familias necesitan el trabajo. Por ejemplo, en la comunidad mixteca que son más tradicionales en sus costumbres han visto allá [que] los que salían siempre a vender eran los señores. Sin embargo, se dieron cuenta [de] que en la ciudad las mujeres son las que más venden. Entonces, las mujeres salen a trabajar y los hombres se quedan en la casa, pero eso no quiere decir que hayan cedido el mando. Y ellos se quedan, tejen la palma, muchos son músicos y trabajan los fines de semana y las mujeres trabajan toda la semana. El martes es el único día que las mujeres se quedan en la comunidad. (IC1)

A pesar de las resistencias de los varones para perder sus tradicionales privilegios de género, con la migración empiezan a multiplicarse las disidencias entre los más jóvenes (también los hombres), mismos que ven aumentadas sus oportunidades de desarrollo y sus opciones vitales. “Ya empieza a haber más casos [de disconformidad con los patrones de género tradicionales] con las mujeres más jóvenes que salen, se rebelan y estudian, se quieren independizar. No quieren que los papás decidan sobre su matrimonio, quieren decidir ellas” (IC1)

Respecto al efecto de la migración en la diversificación de opciones y estilos de vida, tanto en lo referido al acceso a la educación como a la decisión sobre la persona con la que formar una familia (también para romper la tendencia a la endogamia, pues con los nuevos contactos y las nuevas tecnologías cada vez son más los matrimonios entre personas de diferentes orígenes comunitarios o étnicos), incide en el mismo sentido otro informante clave.

[Antes de la migración] Sí buscan matrimonio, buscan la familia como la manera tradicional de hacer las cosas. Pero el proceso emigratorio ha sido el que ha ido rompiendo todos estos tipos de cuestiones, porque al momento de emigrar tú ya tienes más oportunidades, de trabajo, de educación... y eso es lo que se vive aquí. Las comunidades que viven aquí son gente que han emigrado. Entonces se podría decir que comparando Nuevo León con dónde están los pueblos originarios, aquí todavía la tasa viene siendo todavía menor en cuestión de matrimonios jóvenes. (IC2)

Por último, y ya para cerrar este recorrido por las dinámicas de cambio y permanencia de las comunidades indígenas establecidas en el ZMM, el último bastión, el más escondido, que representa la esfera de la sexualidad, también se está viendo alcanzado por las nuevas lógicas de interacción. El sexo sigue siendo tabú en el interior de los hogares, pero en el espacio público de las comunidades, en centros comunitarios, hay asociaciones civiles y órganos de gobierno que están abriendo nuevos espacios para el dialogo y la información respecto a esta problemática. El resultado se deja sentir sobre estas nuevas generaciones, como expone nuestro informante, colaborador en una de estas asociaciones:

Por ejemplo, las nuevas generaciones ya hasta hablan de métodos anticonceptivos. Incluso en algunas comunidades me ha tocado ver que traen el implante el brazo como método de anticonceptivo. Ya se está hablando de estas temáticas (...) Están dándole un resignificado a lo que son las relaciones sexuales. Esto tiene mucho que ver con el empoderamiento como de la mujer. (IC2)

Aunque se dan fuertes resistencias (“incluso las exploraciones de mama cuestan trabajo”, IC1), las brigadas o campañas sobre sexo, salud reproductiva y métodos anticonceptivos encuentran personas, casi exclusivamente mujeres, que participan y se van involucrando paulatinamente. Esto, además, conlleva una incorporación de estas mujeres a la vida pública, lo que eventualmente deriva en una vida política o de activismo social. Asimismo, el mayor acceso a la información y a diversos medios de comunicación hace que se modifique el comportamiento sexual de los más jóvenes (IC3). Pero esta es sola una arista de una temática que abordaremos en posteriores trabajos, focalizándonos en estos espacios liminales entre la comunidad y la ciudad, espacios habitados y resignificados por los auténticos protagonistas del cambio: los jóvenes indígenas emigrados o los ya nacidos en el contexto urbano.

## REFERENCIAS

- Acosta, Y. y Segura, O. (2011). Indígenas gestantes en la ribera del Amazonas, Colombia, 2009: conocimientos, actitudes y prácticas. *Investigaciones Andina*, 22(13): 108-120. <https://digitk.areandina.edu.co/handle/areandina/128>
- Bautista, E. (2018). Reflexiones acerca de la diversidad sexual entre jóvenes indígenas en México. *Revista de Estudios Sociales*, (63): 100-109. <https://doi.org/10.7440/res63.2018.08>
- Cruz, E. (2015). *Autonomía y ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos para las mujeres indígenas migrantes en el estado de Nuevo León* [Tesis de maestría no publicada]. Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Doncel, J. (2013). Una escala de medición del grado de cohesión grupal de tres comunidades extranjeras en el Área Metropolitana de Monterrey. *Trayectorias*, 15(37): 3-30. [https://trayectorias.uanl.mx/public/anteriores/37/pdf/1\\_doncel.pdf](https://trayectorias.uanl.mx/public/anteriores/37/pdf/1_doncel.pdf)
- Doncel, J. y Sordo, J. (Eds.). (2020). *Jóvenes indígenas urbanos: educación e identidad*. Gedisa.
- Durin, S., Moreno, R. y Sheridan, C. (2007). Rostros desconocidos: Perfil sociodemográfico de las indígenas en Monterrey. *Trayectorias*, 9(23): 29-42. [https://trayectorias.uanl.mx/public/anteriores/23/pdf/06\\_dossier\\_rostros.pdf](https://trayectorias.uanl.mx/public/anteriores/23/pdf/06_dossier_rostros.pdf)
- España-Paredes, A. P., Paredes, L. J. y Quintal, R. (2019). El embarazo adolescente en Quintana Roo: debates y aportes de investigación para políticas públicas de prevención y atención. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 17(1): 187-202. <https://doi.org/10.29043/liminar.v17i1.654>
- Fondo de Población de las Naciones Unidas(2018). Guía para la implementación de la Estrategia Nacional para la Prevención del Embarazo en Adolescentes en las Entidades Federativas [Guía]. México.
- Franco-Ramírez, J., Cabrera-Pivaral, C. E., Zárate-Guerrero, G., Franco-Chávez, S. A., Covarrubias Bermúdez, M. de los A. y Zavala-González, M. A. (2019). Estructura y contenido de las representaciones maternas de adolescentes mexicanas durante su primer embarazo. *Revista Brasileira de Saude Materno Infantil*, 19(4): 907-916. <https://doi.org/10.1590/1806-93042019000400009>
- García Tello, D. (2013). La espacialidad de los indígenas en el área metropolitana de Monterrey. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 34(134), pp. 57-92. <http://dx.doi.org/10.24901/rehs.v34i134.460>
- Gil, Y. (2018). La sangre, la lengua y el apellido: mujeres indígenas y estados nacionales. En G. Jaúregui (Ed.), *Tsunami* (pp. 25-39). Sexto Piso..
- Grace-Wright, C. (2016). ¿Una respuesta intercultural para los migrantes indígenas? Experiencias desde el Estado de Nuevo León. *Status. Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública*, 1(1): 1-17. <http://>

- revista-status.uanl.mx/index.php/status/article/viewFile/5/5
- Granados, J. y Quezada, M. (2018). Tendencias de la migración interna de la población indígena en México, 1990-2015. *Estudios demográficos y Urbanos*, 33(2): 327-363. <https://doi.org/10.24201/edu.v33i2.1726>
- Herrada, J. M. (2014). El embarazo adolescente en Jalisco. *Paakat. Revista de Tecnología y Sociedad*, 4(6). <http://www.udgvirtual.udg.mx/paakat/index.php/paakat/article/view/213/309>
- Herrera, M. (2018). *La identidad indígena como herramienta para la disrupción de la democracia en México: el caso de San Francisco Cherán, Michoacán* [Tesis de doctorado, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo]. Repositorio Institucional de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. [http://bibliotecavirtual.dgb.umich.mx:8083/xmlui/handle/DGB\\_UMICH/32](http://bibliotecavirtual.dgb.umich.mx:8083/xmlui/handle/DGB_UMICH/32)  
[http://bibliotecavirtual.dgb.umich.mx:8083/xmlui/handle/DGB\\_UMICH/32](http://bibliotecavirtual.dgb.umich.mx:8083/xmlui/handle/DGB_UMICH/32)
- Instituto Nacional de las Mujeres. (2020). *Estrategia Nacional para la Prevención del Embarazo en Adolescentes*. [https://siteal.iiep.unesco.org/sites/default/files/sit\\_accion\\_files/10302.pdf](https://siteal.iiep.unesco.org/sites/default/files/sit_accion_files/10302.pdf)
- Lobo, S. (2018). Indígenas urbanos en los Estados Unidos. En J. Horbath y M. Gracia (Eds.), *La cuestión indígena en las ciudades de las Américas: procesos, políticas e identidades* (pp. 21-38). CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctvn5tztr.5>
- López, Y. (2010). El arraigo del embarazo indeseado y sus fatídicas consecuencias en las culturas indígenas centroamericanas. *Revista Cubana de Obstetricia y Ginecología*, 36(2): 13-20.
- Nazar, A. y Salvatierra, B. (2008). Embarazo no deseado en población indígena y mestiza de asentamientos urbanos marginales de Chiapas. *Población y Salud en Mesoamérica*, 5(2). <http://dx.doi.org/10.15517/psm.v5i2.4538>
- Ojeda, A. C. y Montero L. (2019). Adolescencia, sexualidad y reproducción: tres dimensiones fundamentales para la comprensión del fenómeno del embarazo adolescente. *Palobra*, 19(2): 36-53. <http://dx.doi.org/10.32997/2346-2884-vol.19-num.2-2019-2533>
- Olvera, J., Doncel, J. y Muñiz, C. (2014). *Indígenas y educación: diagnóstico del nivel medio superior en Nuevo León*. Fondo Editorial de Nuevo León.
- Rivas, M., Nazar, A., Jane, E., Zapata E. y Mariaca R. (2009). Violencia, anticoncepción y embarazo no deseado. Mujeres indígenas en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 24(3): 615-651. <https://doi.org/10.24201/edu.v24i3.1330>
- Sordo, J. (2017). Adquisición escolar del español y minusvaloración de las propias competencias lingüísticas en estudiantes indígenas emigrados a Nuevo León. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 22(75): 1213-1237.