

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

FACULTAD DE ARTES VISUALES

DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO



**LA ALAMEDA LOS FINES DE SEMANA. ESPACIO ESTRATÉGICO DE
ENCUENTRO ENTRE JÓVENES INDÍGENAS**

Por

ADELA DÍAZ MELÉNDEZ

Asesora

DRA. SÈVERINE DURIN

**Como requisito parcial para obtener el Grado de MAESTRÍA EN ARTES con
especialidad en Difusión Cultural**

Mayo, 2007

AGRADECIMIENTOS

En primera instancia quiero expresar mi más sincero y especial agradecimiento a la Dra. Séverine Durin, asesora de mi tesis, por su profesional e invaluable dirección, sus acertadas sugerencias, su confianza, paciencia y sobretodo por su amistad.

Agradezco también al Centro de Investigaciones en Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) por el apoyo económico otorgado a mi tesis a través del Proyecto de Becas Externas en su edición 2005-2006. Al CIESAS programa Noreste por acogerme en sus espacios de trabajo, por otorgarme el material necesario para la redacción de este documento y a sus becarios e investigadores por el acompañamiento en este proceso.

Asimismo al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), al proyecto “Migración indígena urbana en el noreste de México: el caso de Monterrey” por el también soporte económico durante la edición 2006-2007 para la continuación de esta tesis, así como el financiamiento para la realización del trabajo de campo en el Estado de Hidalgo y la cobertura de algunos gastos materiales.

De forma especial al Seminario “Migración indígena urbana en el noreste de México” bajo la coordinación de la Dra. Durin y a los compañeros que en éste han colaborado: Verónica, Nydia, Rebeca, Jorge, Ismael, Olimpia, Adán por las acaloradas y ricas discusiones y aportaciones sobre el tema; en particular agradezco a Laura Chavarría por haber hecho sinergia conmigo para la realización del trabajo de campo y por las aventuras en la Alameda. A Leticia por su colaboración y entusiasmo en esta investigación.

Desde luego a mi ahora esposo, por su incondicional apoyo y espera, a mi familia, a Mayra y Mary por el apoyo moral que siempre me han brindado. A todas aquellas personas que contribuyeron de una forma u otra en la realización de este trabajo.

Esta tesis está dedicada a la comunidad de Oxtomal, Hidalgo y en particular a las primas Hernández y a sus familias, quienes compartieron conmigo su casa y parte de sus vidas.

TABLA DE CONTENIDO

Capítulo	Página
Lista de cuadros	vii
Lista de mapas	ix
Lista de genealogías	x
Lista de gráficas	xi
INTRODUCCIÓN	1
I.1 Planteamiento del problema	1
I.2 Objetivos de estudio	4
I.3 Discusión teórica	5
I.3.1 Espacio y redes sociales: nodo	5
I.3.2 Las redes sociales en los estudios migratorios	8
I.3.3 Apropiación, etnicidad y estigma	11
I. 4 Estado de la cuestión	16
I. 4.1 Las mujeres indígenas migrantes a las ciudades	17
I. 4.2 Los migrantes al área metropolitana de Monterrey	20
I. 4.2.1 Migrantes con residencia conglomerada y dispersa	21
I. 4.2.2 La residencia aislada	26
I. 4.3 Espacios públicos: parques, plazas y Alamedas	28
I. 5 Hipótesis	30
I.6 Metodología de la investigación	31
I.6.1 Antecedentes	31
I.6.2 Trabajo de campo y observación participante	33
I.6.3 Entrevistas y cuestionarios	36
I.6.4 Proceso de investigación y actitud reflexiva	37
I.7 Estructura de la tesis	40

Capítulo	Página
CAPÍTULO 1. NUEVOS VISITANTES EN EL PARQUE LA ALAMEDA: LOS INDÍGENAS MIGRANTES EN MONTERREY	42
1.1 Contexto y caracterización de la migración femenina indígena en el área metropolitana de Monterrey	44
1.1.1 Caracterización estadística de la migración indígena a Monterrey	45
1.1.2 Mujeres indígenas en Monterrey	51
1.1.3 El empleo doméstico y la residencia aislada	59
1.2 La Alameda Mariano Escobedo: cambio de visitantes a lo largo del siglo XX	67
1.2.1 Visitantes exclusivos (1885-1970)	69
1.2.2 La Alameda familiar y popular (1970-1990)	73
1.2.3 Actuales visitantes de la Alameda: entre semana y los fines de semana	77
1.2.4 Migrantes indígenas: un sábado y domingo típico	79
CAPÍTULO 2. LA ALAMEDA MARIANO ESCOBEDO: UN SOPORTE PARA LA MIGRACIÓN ENTRE LA HUASTECA Y MONTERREY	83
2.1 La migración desde la Huasteca hacia Monterrey	84
2.1.1 Oxtomal en el contexto de la migración huasteca a Monterrey	84
2.1.1.1 La comunidad de Oxtomal	87
2.1.1.2 La migración en Oxtomal: destinos rurales y urbanos	91
2.1.2 Intensificación de la migración femenina en los años noventa: Oxtomal y Huautla, Hidalgo	99
2.2 La Alameda, un nodo en el proceso migratorio	105
2.2.1 La Alameda, primera parada en la ciudad de Monterrey y nodo del tránsito urbano	105
2.2.1.1 La Alameda en el corazón de Monterrey: unos van, otros vienen	106
2.2.1.2 ¡Bajan en la Alameda!. Lugar de parada y encuentro	112
2.2.2 El grupo doméstico reunido: trabajadores en el tomate y empleadas domésticas paseando por la Alameda	117

Capítulo	Página
2.2.3 Empleadas del hogar en Monterrey: el caso de las primas Hernández	119
2.2.4 Identidad laboral y relaciones de amistad: en busca de trabajo	127
2.2.5. Enviando remesas hacia Oxtomal y Coatzacoatl	133
2.2.6 Ires y venires entre Monterrey y el pueblo: practicando la doble residencia	139
2.2.7. La Alameda: la plaza del pueblo en Monterrey	145
CAPITULO 3. ESPACIO APROPIADO, ESPACIO ESTIGMATIZADO	148
3.1 Espacio ajeno: la casa de la patrona	150
3.2 Espacio propio en la ciudad: mi gente	159
3.2.1 Antecedentes de espacios apropiados por indígenas	160
3.2.2 Fin de semana: espacios de descanso y paseo	163
3.2.3 Parentesco: la familia reunida	166
3.2.4. Amistades: redes de diversión	168
3.2.5. Paisanos de la Huasteca	171
3.3 Espacio estigmatizado: la visión de los “otros”	175
3.3.1 La Alameda indígena: un espacio estigmatizado	177
3.3.1.1 La Alameda desprestigiada	179
3.3.1.2 La representación de la Alameda a través de sus actores: “chachas, rurales y nacos”	183
3.3.1.3 La Alameda en la prensa local	187
3.3.2. La relación con los nativos: desconfianza, comercio y empleo	193
3.4 Dejando la Alameda para convivir y organizarse en otros espacios	196
3.4.1 La Macroplaza	196
3.4.2 La iglesia del Roble y el Club Unión	199
3.4.2.1 Antecedentes de clubes y asociaciones pro pueblos	200
3.4.2.2. El Club Unión: asociación pro pueblo	202
3.4.2.3 El arraigo en la ciudad, dejando la Alameda por otros espacios	208

Capítulo	Página
CAPÍTULO 4. MIGRACIÓN FEMENINA Y RELACIONES DE GÉNERO	211
4.1 La perspectiva de género	212
4.2 Encuentros y noviazgos en la Alameda	213
4.2.1 Los hombres en la Alameda: indígenas migrantes trabajando en la ciudad	214
4.2.2 Juventud en la comunidad de origen y en la ciudad	220
4.2.3 Coqueteo en la Alameda	223
4.2.4 Sexualidad y noviazgos entre migrantes de la Huasteca	226
4.2.5 “En Monterrey siempre salen embarazadas”	230
4.3 Ciclo de vida y migración	236
4.3.1 Trabajo mientras me caso	237
4.3.2 Soy muy joven para casarme: el matrimonio se pospone	239
4.3.3 Más vale que sean del pueblo	244
4.3.4 Esperando el vals: ‘quinceañeras’ migrantes en las comunidades de origen	247
4.3.5 La unión matrimonial entre los jóvenes indígenas de la Huasteca	258
4.4. Vida post matrimonial	265
4.4.1 Regreso al pueblo	266
4.4.2 El cónyuge en la ciudad	270
4.4.3 Quedarse en la ciudad	271
CONCLUSIONES	279
1) La migración indígena femenina a las ciudades	279
1.1 Perfil migratorio	280
1.2 Migración femenina y ciclo vital	281
1.3 Perspectivas	284
2) La convivencia entre los indígenas migrantes en espacios públicos	284
2.1. Carencia de espacio propios y convivencia en espacios públicos	285
2.2. Etnicidad y discriminación	286
BIBLIOGRAFÍA	289
HEMEROGRAFÍA	301
ARCHIVOS	302
PAGINAS VIRTUALES	303
ENTREVISTAS	304
APÉNDICE A. CUESTIONARIO A MIEMBROS DEL CLUB	305
APÉNDICE B. MAPA DE LA ALAMEDA MARIANO ESCOBEDO	307

LISTA DE CUADROS

Cuadro	Página
1. Hablantes de lenguas indígenas en Nuevo León en el año 2005 (mayor de 5 años)	46
2. Lugares de procedencia de migrantes indígenas por género, que acuden a la Alameda Mariano Escobedo	49
3. Tiempo de radicar de las jóvenes en Monterrey	50
4. Población de mujeres entre 15 y 29 años hablantes de una lengua indígena por municipios en el AMM	52
5. Municipios donde laboran y residen las mujeres indígenas que acuden a la Alameda	53
6. Hablantes de lenguas indígenas que frecuentan la Alameda	54
7. Rango de edades y estado civil de las jóvenes que frecuentan la Alameda	55
8. Formación escolar de las jóvenes que acuden a la Alameda	57
9. Empleo desempeñado por las jóvenes entrevistadas en la Alameda	60
10. Visitantes y usos de la Alameda los fines de semana por época histórica	68
11. Tipos de migrantes por porcentaje (con base a la genealogía de la Familia Hernández)	96

Cuadro	Página
12. Migración femenina en la familia Hernández y el ciclo de vida	99
13. Mujeres casadas con experiencia migratoria en la ciudad (primera generación)	102
14. Redes en la movilidad laboral	129
15. Atribuciones generales sobre la Alameda	182
16. Representaciones sobre la Alameda	184
17. Notas por temas de El Norte (de 1990 al 2006) sobre la Alameda y el empleo doméstico	189
18. Los nativos y los patronos	195
19. Población de hombres entre 15 y 29 años hablantes de una lengua indígena por municipios en el AMM	215
20. Estados de procedencia general de los jóvenes que acuden a la Alameda	216
21. Rango de edades y estado civil de los jóvenes que frecuentan la Alameda	216
22. Residencia de los jóvenes migrantes	217
23. Ocupaciones de los hombres que acuden a la Alameda	218
24. Experiencia migratoria y edades del matrimonio	243
25. Tipos de padrinos, de cooperación y ayuda	255

LISTA DE MAPAS

Mapa		Página
Mapa 1.	Mapa de la Huasteca	48
Mapa 2	Mujeres hablantes de lengua indígena en la ZMM en el año 2000	61
Mapa 3	Mapa del Estado de Hidalgo	85
Mapa 4	Ubicación de la Alameda en el centro de la ciudad de Monterrey	107
Mapa 5	Destinos de rutas de transporte público que pasan por la Alameda	108
Mapa 6	La Alameda y otros espacios cercanos	114
Mapa 7	Ruta migratoria del lugar de origen (Huejutla) a las ciudades: México- San Luis Potosí-Tampico-Monterrey	121

LISTA DE GENEALOGÍAS

Genealogías	Página
1. Familia Hernández	94
2. Familia García Hernández: migrantes rurales y urbanos	117
3. Primas Hernández. Experiencia migratoria: de Huejutla a Monterrey	122
4. Familia Hernández. Migrantes urbanas que han destejado los quince años	250
5. Matrimonios endogámicos en la Familia Rodríguez	263

INDICE DE GRÁFICAS

Gráfica	Página
Gráfica 1. Hablantes de lenguas indígenas en el AMM	47
Gráfica 2. Uso de remesas en Oxtomal	137

INTRODUCCIÓN

En esta investigación se analizará a la Alameda de Monterrey como un espacio estratégico de encuentro entre las mujeres migrantes indígenas provenientes de la Huasteca, en especial las mujeres dedicadas al empleo doméstico, quienes hicieron suyo este espacio durante los fines de semana ante la ausencia de espacios propios en la ciudad, en este sentido “se lo apropiaron”. Su presencia junto a la de los paisanos varones ha conllevado a la estigmatización de la Alameda dentro del ámbito urbano, como un espacio de los “fuereños”, “rancheros”, “chachas” y albañiles de “San Luis”.

I.1. Planteamiento del problema

La migración hacia el Área Metropolitana de Monterrey¹ ha sido, en los últimos años, una de las prácticas recurrentes de indígenas provenientes de distintas partes de la república, principalmente, proceden de la región Huasteca² y son nahuas y teneek. En este proceso migratorio, fortalecido a través de la creación de redes sociales, los migrantes de la Huasteca se han insertado en mercados laborales específicos tales como el empleo doméstico y la construcción.

¹ En adelante AMM. El AMM incluye nueve municipios: Monterrey, San Pedro Garza García, Escobedo, Guadalupe, San Nicolás de los Garza, Santa Catarina, García, Juárez y Apodaca

² La Huasteca es una región que incluye el extremo sureste de Tamaulipas, el este de San Luis Potosí y todo el noreste de Hidalgo, el extremo noreste de Puebla y todo el norte de Veracruz.

El dicho según el cual “en Monterrey hay trabajo para mujeres” es parte de este proceso en el cual las mujeres, principalmente jóvenes nahuas y tenek dejan sus comunidades para insertarse en el empleo doméstico y experimentar la vida urbana. Una vez en la ciudad, las empleadas domésticas, así como varones oriundos de la Huasteca se encuentran dispersos en distintos puntos de la gran metrópoli.

Las condiciones laborales de las empleadas domésticas “puertas adentro”, no permiten³ que cuenten con viviendas propias. En sus días libres, estas mujeres han encontrado en la Alameda Mariano Escobedo un espacio para descansar, relacionarse con sus parientes, amigos, paisanos y conversar en sus lenguas maternas.

Es evidente que los fines de semana la Alameda se torna un lugar de encuentro entre migrantes de la Huasteca. En décadas anteriores éste era visitado por personas de distintas edades y clases sociales; y hasta los años setenta se volvió sede de migrantes indígenas los fines de semana. Su presencia es considerada por algunos sectores sociales de manera peyorativa; por ejemplo se le llama “la embajada de San Luis” o “nacalameda”.

Sin duda, la Alameda constituye un espacio importante para los migrantes indígenas durante su estancia en la ciudad. En este sentido, se plantea como problema central de esta investigación, a la Alameda Mariano Escobedo como un espacio de reunión, socialización y de consolidación de redes sociales de los migrantes indígenas, en el que confluyen particularmente, mujeres dedicadas al empleo doméstico. En términos teóricos se analiza cómo se han apropiado de este espacio ante la ausencia de espacios residenciales propios en la ciudad, dándole a la Alameda el carácter estratégico de nodo,

³ En el empleo doméstico “de quedada”, las empleadas viven en casa de los empleadores, contando solamente con el cuarto de servicio; asimismo, no cuentan con prestaciones laborales.

de un espacio vivido y practicado los fines de semana. Aunado a lo anterior se muestra cómo la presencia de indígenas en su seno ha significado su estigmatización por ciertos sectores de la sociedad regiomontana.

Cabe mencionar que existen escasos estudios sobre los migrantes indígenas de la Huasteca en Monterrey, ya que los trabajos sobre los migrantes al área metropolitana se ha enfocado a los otomíes, mixtecos y a un grupo de nahuas de Veracruz que radican de manera congregada, es decir caracterizados por una residencia compartida y comunitaria, conformados por individuos y familias procedentes de una misma comunidad de origen, donde comparten y reproducen su identidad étnica, su organización social, religiosa e identidad laboral (Castillo, 2003, p.23; Farfán, Castillo, Fernández, 2003, p.349); características comunitarias que los han vuelto visibles en los estudios académicos y políticas institucionales (Durin, 2003, p.71).

En tanto la mayoría de los migrantes que acuden a la Alameda, quienes por lo general laboran en empleo doméstico, albañilería y jardinería, refieren a una inserción en la ciudad determinada por el empleo; se trata de migrantes por lo general viven en casa de sus empleadores (residencia aislada) o comparten vivienda entre sí sin vivir congregados en un solo barrio (residencia dispersa) (Durin, 2006a, pp. 159-160), por lo que ha llamado menos la atención académica. Lo que permite justificar la relevancia de esta investigación que explora la vida de las migrantes indígenas que acuden a la Alameda los fines de semana.

I. 2 Objetivos del estudio

La estructuración de esta investigación partió de distintas interrogantes, algunas de las cuales cambiaron o se ampliaron durante el desarrollo de la misma. El objetivo general de este trabajo es mostrar que la Alameda es un espacio estratégico de encuentro entre los indígenas migrantes, en especial, las mujeres que laboran como empleadas domésticas “puertas adentro”⁴.

Los objetivos particulares: ¿Por qué acuden a la Alameda mayormente migrantes indígenas que se dedican al empleo doméstico?, ¿Cuáles son las condiciones laborales de las migrantes indígenas?, ¿Cuáles han sido los visitantes de la Alameda y cómo han cambiado las representaciones de Alameda a lo largo del siglo XX?, ¿Cuáles son las prácticas de los migrantes indígenas en la Alameda?, ¿Cuál es el papel de las redes sociales en la migración e inserción urbana?, ¿Cómo las migrantes indígenas se han apropiando de este espacio los fines de semana?, ¿Fortalecen las migrantes indígenas su identidad étnica al reunirse en la Alameda?, ¿De qué manera se dan las relaciones interétnicas en la Alameda?, ¿Cuáles son las representaciones actuales sobre la Alameda y sus visitantes?, ¿Qué otros espacios frecuentan los migrantes indígenas?, ¿Cómo se dan las relaciones de género en la Alameda?, ¿Cuál es la importancia del ciclo de vida y de los roles de género en la migración?.

⁴ De acuerdo a los datos del INEGI (2005) hay 15,070 mujeres en tanto hay 14,468 hombres hablantes de lenguas indígenas que radican en Nuevo León. Esto indica una mayoría femenina.

I.3 Discusión teórica

Dado que esta investigación se centra en el espacio de la Alameda, en primera instancia se abordarán algunas posturas sobre el concepto de espacio, en tanto es construido por las relaciones sociales y éstas a su vez conforman redes sociales, lo que deriva en pensar a este espacio en términos de nodo. Asimismo, se revisará el uso que se hizo del concepto de redes sociales en los estudios migratorios, al cual se recurrirá para argumentar lo concerniente a los migrantes indígenas que acuden a la Alameda. Por otra parte se analizarán los conceptos de apropiación, etnicidad y estigma, para sustentar el proceso de apropiación por migrantes indígenas de la Alameda y analizar la condición desvalorada de este espacio y de los propios indígenas en la ciudad.

I.3.1 Espacio y redes sociales: nodo

El concepto de espacio se ha abordado desde diferentes corrientes teóricas y disciplinas como la historia, la geografía, la psicología, la sociología, la antropología entre otras. En las ciencias sociales ha existido una fuerte tradición en pensar el espacio en su relación inmediata con el medio físico, principalmente en la geografía (Ortiz, 1996, p.5). Desde la geografía humana, por un lado, el espacio se comprende como lo absoluto, como “un recipiente vacío que se define principalmente por su morfología; por otra parte

desde lo relativo, el espacio cobra existencia únicamente a través de las relaciones establecidas entre los elementos que lo constituyen” (Sayer, 1985, en Campos, 2005, p.27).

Desde otra perspectiva, Augé (1998)⁵ plantea el “lugar antropológico”: se trata de encrucijadas y de lugares donde los hombres se cruzan, se encuentran y se reúnen. Estos lugares antropológicos tienen tres rasgos comunes: identificatorios, relacionales e históricos. El lugar antropológico, tiene la posibilidad de ser recorrido, esto podría considerarse en los términos de Michael de Certeau el espacio practicado⁶. Si un espacio no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá como un “no lugar”⁷.

Desde otro enfoque, Giddens (1998) considera al espacio con un carácter social. En la vida diaria, cotidiana (gestos, habla, comunicación) se dan prácticas sociales e interacciones de forma rutinaria en un tiempo y espacio, dotándole de contenido significativo de una interacción. Plantea la noción de sede, la cual refiere como “el uso del espacio para proveer los escenarios de interacción” (p.151). Giddens retoma el concepto de Hagerstrand (1970; 1975) de estaciones, definido por este último como “los lugares de parada donde la movilidad física de trayectorias de agentes se suspende o es reducida por la duración de encuentros u ocasiones sociales (...) donde hacen

⁵ Parte de una perspectiva de la “sobremodernidad”, la cual considera como el “exceso”, la superabundancia de acontecimientos del mundo contemporáneo, esto es lo que dificulta pensar el tiempo y el espacio.

⁶ Augé puntualiza que el lugar no refiere al lugar descrito por Michel de Certeau (en oposición a espacio, lugar estático), más bien incluye en el concepto de lugar antropológico ya los aspectos de movimiento y de posibilidades de recorrido.

⁷ Augé considera que el “no lugar” no crea ni identidad singular ni relación, sino soledad y similitud, refiere a lo efímero y anónimo. Un “no lugar” existe igual que un lugar: no existe nunca bajo una forma pura; allí los lugares se recomponen, las relaciones se reconstituyen (Augé, 1998, p. 83).

intersección las actividades de rutina de diferentes individuos” (citado en Giddens, 1998, p. 151).

Tanto Augé como Giddens privilegian las relaciones y prácticas sociales que “construyen” o “constituyen” al espacio. En este sentido, De Certeau (1996) plantea que el espacio (urbano) se articula a partir de las prácticas cotidianas. El lugar puede conformar un espacio al ser transformado, movilizado y recorrido por los “practicantes”. En términos concretos, para este autor el espacio es un lugar practicado y vivido, es dinámico y modificado por las transformaciones de la interacción cotidiana de los actores sociales (pp. 129-130).

Con base en las anteriores conceptualizaciones sobre espacio, se definirá como espacio en tanto sede, construido por las relaciones y prácticas sociales ahí realizados (en la articulación espacio-temporal), en donde los actores usan, practican y definen el espacio, lo espacializan en función de sus maneras de hacer, actividades y rutinas propias dotándole de significados y distintas formas espaciales donde hacen intersección los encuentros sociales: estación y lugar de parada.

Estas relaciones sociales conforman redes sociales, entendiendo como red “al campo social constituido por relaciones entre personas, cuya extensión es ilimitada” (Barnes, 1958, citado en Adler Lomnitz, 2001). Por lo que se considera que en el espacio está interseccionado por redes sociales, en el caso de la Alameda en términos de Makowski (2004, p.66) como un nodo urbano. En este sentido, la Alameda se revisará como sede de los encuentros y relaciones sociales de actores sociales (particularmente los fines de semana), en el que se tejen distintas redes dotando a este espacio de carácter nodal (céntrico urbano).

Desde esta óptica y a manera de conclusión, para nuestro caso de la Alameda, se considerará a espacio en tres perspectivas correlacionadas que en parte coincide con el estudio de Almada (2006)⁸: primero, espacio social y espacio construido (relaciones sociales, espacio de socialización y de encuentro); segundo, espacio practicado, cuyos usos cotidianos permiten hablar de un proceso identitario (relacional); y tercero espacio apropiado, el cual se define en función del “control cultural” de sus actores (el concepto de apropiación será ampliado más adelante).

I.3.2 Las redes sociales en los estudios migratorios

Es crucial revisar qué se entiende por redes sociales en su relación con el proceso migratorio, eje transversal de nuestra investigación que se retomará en distintos momentos de la misma. Para ello, revisaremos las aportaciones que sobre redes sociales han realizado Adler Lomnitz (2001) y de Massey, Alarcón, Duran, González (1991) en tanto a la migración interna e internacional respectivamente.

Adler Lomnitz⁹ (2001) analiza las redes sociales de los pobladores pobres (migrantes rurales) de una colonia “marginada” de la ciudad de México. Define la red como “un grupo de familias nucleares que practican el intercambio recíproco sistemáticamente entre ellas” (Adler Lomnitz 2001, p.72). Retoma la propuesta de Polany

⁸ Esta autora, en su investigación sobre el la multiculturalidad e identidad en Todos Santos, B.C.S., plantea al espacio en cinco tipos: espacio habitado, producido, practicado, imaginado y social.

⁹ Pionera en América latina del estudio de las Redes sociales, expuso su teoría en la obra Como sobreviven los marginados. Supervivencia en la barriada de la Ciudad de México (1975).

y Danton (1968) sobre los tipos de intercambios¹⁰ y destaca que en la red social el tipo de intercambio es la reciprocidad. Esta reciprocidad funciona con reglas no escritas o código moral (confianza)¹¹. Ésta, junto con la ideología de ayuda mutua y otros mecanismos de refuerzo (como el compadrazgo y el cuatismo) configuran las redes sociales.

Las redes sociales son configuradas dentro de un esquema de organización social definido en base a las familias nucleares marginales que intercambian bienes y servicios y se apoyan mutuamente; esto significa para la autora que el principio rector de la organización social es la cooperación entre las redes de parientes. Por ello, en estas redes familiares, los intercambios que se dan son esencialmente información, entrenamiento y ayuda laboral, dinero, bienes compartidos, servicios y apoyo moral para aquellos que recién llegan al ámbito urbano (Adler Lomnitz, 2001, p.26); por lo que estas redes soportan a la migración.

Al mismo tiempo, la argumentación de Massey y otros (1991) en su trabajo sobre la migración internacional (desde el occidente de México hacia Estados Unidos), permiten considerar a la migración como un proceso social resultado de cambios estructurales¹² que se sustenta en un sistema de redes las cuales se han adaptado a las necesidades

¹⁰ Estos autores proponen tres tipos: el primero es la reciprocidad, un intercambio paritario de bienes y servicios como parte integral de una relación social duradera. El segundo es la redistribución, en que los bienes y servicios se concentran primero en el individuo o institución para en seguida distribuirse en la comunidad o en la sociedad; y el tercero refiere al intercambio de mercado, es decir de bienes y servicios con base en la oferta y la demanda, sin implicaciones sociales a largo plazo. Polany plantea que ninguno de estos elementos son excluyentes y pueden coexistir en un sistema de mercado.

¹¹ La reciprocidad está relacionada con algunos factores como la confianza, la cual depende según la autora de factores tanto culturales (distancia social) como físicos (cercanía de residencia) y económicos (intensidad de intercambio) (Lomnitz, 2001, p. 85).

¹² Para los autores se debe tomar en cuenta el desarrollo estructural de las comunidades de origen y el destino de los migrantes.

migratorias y, al igual que la propuesta de Adler Lomnitz (2001), constituyen una estrategia de sobrevivencia.

Refieren por redes sociales (o redes migratorias) fuertes lazos sociales entre la comunidad de origen y las de destino desarrollando una infraestructura social. Son las que permiten al migrante conseguir apoyo económico, moral y un contexto social identitario, en palabras de los autores un *capital social*¹³. Estas relaciones han configurado tres tipos de redes migratorias: parentesco, amistad y paisanaje, (Massey y otros, 1991, p.171). Coincidente con Adler Lomnitz (2001), en estas redes circulan la misma gente, distintos bienes e información.

Si bien Massey y otros (1991) convergen con Adler Lomnitz (2001) al considerar las relaciones de parentesco como fundamentales dentro de la organización social de la migración, Massey y otros (1991) sostienen la importancia de las redes de amistad, ya que éstas adquieren mayor significado y relevancia en la migración. Asimismo, el paisanaje se ha convertido en un factor importante dentro del sistema de las relaciones sociales, ya que permite en gran medida el sentimiento de pertenecer y de estar vinculado con la comunidad de origen. Con el sustento de este sistema de redes sociales los costos migratorios internacionales se han reducido (Massey y otros, 1991, p.13).

En suma, se puede advertir la importancia de las redes sociales en el proceso migratorio. Se analizará las redes sociales que las migrantes de la Huasteca utilizan desde la salida de sus comunidades hacia al área metropolitana de Monterrey para emplearse en el servicio doméstico, destacando los elementos del intercambio recíproco, así como el

¹³ Concepto acuñado por Pierre Bourdieu: “El capital social está constituido por la totalidad de los recursos potenciales o actuales asociados a la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de conocimiento y reconocimientos mutuos. Expresado de otra forma, se trata aquí de la totalidad de recursos basados en la pertenencia a un grupo”. (Bourdieu, 2000, p. 148).

papel de las redes de parentesco, de amistad y de paisanazgo. Asimismo la relevancia de las redes sociales durante su estancia en la ciudad.

I.3.3 Apropiación, etnicidad y estigma

La Alameda es un espacio público al cual acuden cada fin de semana los migrantes indígenas de la Huasteca. Se entiende a dicho espacio como sede en la que los jóvenes indígenas, particularmente las empleadas domésticas confluyen y realizan ahí prácticas variadas: es un espacio practicado y a la par un espacio apropiado. Uno de los aspectos fundamentales de esta investigación es el proceso de apropiación de este espacio, es decir, las formas y condiciones por los cuales los migrantes indígenas han hecho suyo a la Alameda los fines de semana. Así pondremos a discusión algunos elementos que nos permitirán definir el concepto de apropiación, usado recurrentemente a lo largo de nuestra investigación.

Bonfil Batalla (1994, 2002) define el control cultural como la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales en un contexto histórico. Éstos¹⁴ refieren a todos los recursos de una cultura que resulta necesario poner en juego para formular y realizar un propósito social. La relación entre control y elementos culturales permiten establecer cuatro ámbitos dentro de la cultura total de cualquier grupo humano: los elementos culturales propios y ajenos; y las decisiones propias y ajenas (Bonfil et al., 2002, p.17).

¹⁴ Bonfil los clasificó en categorías como materiales, de organización, de conocimiento, simbólicos, y emotivos.

Los principales procesos que transforman los contenidos de cada ámbito cultural serían la resistencia de la cultura autónoma; la imposición de una cultura ajena; la apropiación de elementos culturales ajenos en términos de su uso, aunque no se alcance la capacidad de producirlos y reproducirlos autónomamente; y la enajenación¹⁵. A partir de la cultura autónoma se desarrollan los procesos de resistencia¹⁶ y apropiación; se establece (y modifica) la visión del mundo propia de cada grupo. (Bonfil, 1994, p.193; Bonfil et. al., 2002, p.18). A través de la apropiación:

un grupo hace suyos elementos culturales que le eran ajenos, es decir, que proceden de otra cultura generalmente la que les ha sido impuesta, la dominante. Para que se dé la apropiación es necesario que el grupo adquiera el control sobre esos elementos culturales ajenos y entonces pueda ponerlos al servicio de sus propios propósitos, de sus decisiones autónomas (Bonfil, 1994, p. 195).

Algunos elementos siguen siendo ajenos porque las comunidades del México profundo no los producen ni los reproducen, pero se apropian de ellos en determinadas circunstancias y los controlan en su propio beneficio. Mediante la apropiación de esos elementos ajenos crece el repertorio cultural sobre el cual se tiene control, sobre el que se decide de manera autónoma (Bonfil, 1994, pp.197-198).

Desde esta perspectiva se argumentará la apropiación de la Alameda entendida en este marco, como elemento cultural que los migrantes han hecho suyo (de manera simbólica), en especial las empleadas domésticas. La Alameda era un espacio que antes les era ajeno y que “perteneía” (era identificado y practicado) a ciertos sectores sociales

¹⁵ O pérdida de la capacidad de decisión sobre elementos culturales propios.

¹⁶ La resistencia se manifiesta en el rechazo a las innovaciones que se proponen desde afuera (Bonfil, 1992, pp.193-194), en tanto la innovación, a la cual se recurre bien sea para ajustarse (resistir) a nuevas formas de dominación, o bien para aprovechar los elementos que permitan ampliar los ámbitos de la cultura propia. Se trata de modificaciones que en ocasiones son casi imperceptibles (en los hábitos, los conocimientos, las prácticas, y las creencias de la comunidad) (Bonfil et. al., 2002, pp.198-199).

de la sociedad hegemónica dominante. Así pues, esta apropiación ha sido patente a través de las prácticas, usos e interacciones cotidianas realizadas en la Alameda, como parte de una estrategia de los migrantes que laboran en la ciudad, de usar este espacio para sus propios fines (inserción urbana), sean estos la socialización, encuentros y reuniones familiares, entre amigos y paisanos, con quienes estrechan sus relaciones durante su estancia en la ciudad. Puesto que la Alameda funge como un espacio “apropiado” por un grupo étnicamente diferenciado, revisaremos los conceptos de identidad étnica y etnicidad.

Bartolomé (2004) sostiene que la identidad étnica es una forma específica de la identidad social y es contrastiva en la medida en que siempre implica una relación entre nosotros y los otros. Es entonces un concepto relacional, que supone la definición de un grupo en función del contraste con otro (Bartolomé, 2004, p.46) y alude exclusivamente a la pertenencia a un grupo étnico. Así, de acuerdo con Barth (1976), el grupo étnico es considerado como una forma de organización social cuya característica es la autoadscripción y adscripción por otros. En términos de Barth:

en gran medida se autoperpetúa biológicamente, comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales, integra un campo de comunicación e interacción y cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden (Barth, 1976, p.15).

Sin embargo Bartolomé apunta que lo organizacional no sobredetermina lo cultural ya que eso significaría que cualquier grupo organizado se le considere en términos étnicos (Bartolomé, 2004, pp.53-54.).

Así, la identidad o pertenencia al grupo étnico entendida como un fenómeno cognitivo, permite identificarnos e identificar a los miembros de nuestro propio grupo; en

tanto la etnicidad puede ser entendida como “la identidad en acción resultante de una definida conciencia para sí” (Bartolomé, 2004, p.62). La etnicidad representa una manifestación de la identidad étnica y en la medida en que las relaciones interétnicas se hacen más intensas y frecuentes, la etnicidad será más visible como resultado del contraste. En sí, la etnicidad “es cuando la identidad de un grupo étnico se configura orgánicamente como expresión de un proyecto social, cultural y/o político que supone la afirmación de lo propio en clara confrontación con lo alterno”. (Bartolomé, 2004, p.62); particularmente “como un estructurador de conductas políticas, cuyos objetivos dependerán de la situación contextual” (Bartolomé, 2004, pp.63-64).

Ariel de Vidas (2003) debate a Bartolomé su postura sobre etnicidad en tanto la considera, “la manifestación política de lo étnico”, Ariel de Vidas plantea que “la definición de la etnicidad se puede limitar a cualquier manifestación de lo étnico, ya que ésta, no siempre pasa por lo político -en su sentido restringido-” (p.24). En este mismo sentido, es pertinente revisar lo comentado por Rosaldo (2003, entrevista en Montezemolo, 2003) sobre lo que se considera por etnicidad¹⁷:

En cierto sentido si se da así [en la frontera, en los márgenes del grupo], si portan sus trajes, sus vestidos y se marcan como diferentes en esas zonas fronterizas, pero también hay una etnicidad en el centro y esa etnicidad tiene otros componentes, por ejemplos se tienen historias en común, historias de vida, participan en ciertos eventos (p.341).

Esta discusión permite articular, para los propósitos de nuestra investigación, el concepto de etnicidad: entendida como la manifestación de la identidad étnica en tanto exista una conciencia de pertenencia a un grupo común (que implica la alteridad

¹⁷ Critica la teoría de Fredrik Barth en tanto éste propone que la etnicidad se da sólo en las fronteras étnicas y en los márgenes del grupo.

“nosotros”/”otros”) y otras formas de manifestación de lo étnico, que no necesariamente implica una organización con fines políticos.

De esta manera, en nuestro caso, los migrantes indígenas de la Huasteca que acuden a la Alameda fortalecen su identidad étnica en tanto éste es un espacio en donde se reúnen con los suyos (“nosotros”) del pueblo o de la región; a lo que contribuye la identificación por parte de los urbanos de la Alameda como de los indígenas. En esta relación interétnica se da la etnicidad, en tanto hay una conciencia de los migrantes indígenas de pertenencia a un grupo común (paisanos), historias comunes dadas por la condición de migrante y el ciclo de vida. Asimismo la identidad étnica se fortalece con el uso y conservación de la(s) lengua(s) indígena(s) con aquellos que pertenecen al grupo, frente al otro que no comparte la lengua, lo que a su vez fortalece el proceso de etnicidad.

Por otra parte, se ha de considerar que “en los ámbitos urbanos la estigmatización de la identidad por discriminación étnica puede dar como resultado un incremento de la afirmación identitaria en función del contraste” (Bartolomé, 2004, p.63). En nuestro caso, se considera que en la Alameda se da un proceso de estigmatización del espacio por el tipo de población que ahí acude. Parece no darse un nivel de “conflicto social” y “disputa” material de espacio como sucede en otros casos como en el sureste mexicano (Castellanos, 2003) y en Guadalajara (Vázquez y Hernández, 2004), pero sin duda está presente el racismo hacia los indígena o migrantes.

Goffman (1995) plantea que cuando el extraño está presente ante nosotros puede demostrar ser dueño de un atributo que lo vuelve diferente de los demás y lo convierte en alguien menos aceptado o agradable. “De ese modo dejamos de verlo como una persona total y corriente para reducirlo a un ser inficionado y menospreciado”. Un atributo de esa

naturaleza es un estigma cuando produce en los demás un amplio descrédito; a veces recibe también el nombre de defecto, falla o desventaja” (p.12).

Para este autor, debe advertirse que no todos los atributos indeseables son tema de discusión, sino únicamente aquellos que son incongruentes con la identidad social virtual acerca de lo considerado como “normal”. Así pues, el término estigma hace referencia a un atributo profundamente desacreditador (Goffman, 1995, pp.12-14).

Partiendo de esta postura, en el capítulo cuatro se revisará cómo estos argumentos sobre el estigma cobran sentido en tanto la Alameda es un espacio estigmatizado, que es representado de manera desprestigiada y desacreditadora por el tipo de visitantes que ahí se reúnen (migrantes indígenas, generalizadas en la figura de las empleadas domésticas y el albañil).

I. 4. Estado de la cuestión

Se revisarán algunas aportaciones de la literatura que se consideran relevantes para los fines de nuestra investigación. Se trata de estudios de México y en América Latina sobre diferentes temas considerados pertinentes para contextualizar y anteceder este trabajo; que se han estructurado en tres apartados: estudios sobre mujeres indígenas que migran a las ciudades, estudios realizados sobre la migración al área metropolitana de Monterrey y estudios sobre espacios públicos como plazas y Alamedas en el país.

I. 4.1. Las mujeres indígenas que migran a las ciudades

En las últimas décadas, uno de los temas sobresalientes en las ciencias sociales ha sido el de la migración y en años recientes la migración indígena. La migración en términos generales ha sido trabajada en dos dimensiones, la migración interna o nacional y la migración internacional. Nuestro caso refiere a la primera y se revisarán aquellos estudios que se han realizado en el país y que particularmente han abordado el problema de la migración femenina indígena a las ciudades. Cabe destacar que en estos estudios se observa que la inserción laboral de las migrantes en la ciudad se da en el empleo doméstico, el comercio ambulante y la venta de artesanías. Al respecto, Sánchez y otros (2004) en su trabajo sobre la experiencia y el trabajo de los organismos indígenas en la ciudad de México argumentan que las mujeres indígenas migrantes se emplean en un 90% en el sector informal, entre ellos en el empleo doméstico, destacando la falta de oportunidades en otros rubros por no contar con la preparación requerida.

La revisión de estos trabajos parte de los ejes temáticos que se consideran en común y de interés para esta investigación. Un tema implícito en la mayoría de los trabajos sobre mujeres indígenas es la perspectiva de género, en cuanto se relaciona con las problemáticas presentes en el proceso migratorio femenino tanto en las comunidades de origen como en las ciudades de arribo.

Así, para Freyermuth y Manca (2000) las decisiones de migrar a la ciudad corresponden esencialmente a los hombres; de esta manera la migración masculina es

apoyada por las redes en la comunidad y en la ciudad, mientras que la migración femenina es considerada como una “anomalía, fracaso o transgresión social”, sobre todo cuando la mujer emigra sola a la ciudad, por ello la migración es una experiencia en la que la mujer se ve devaluada y en consecuencia invisible. En la nueva dinámica a la que se integran en la ciudad, las mujeres cambian en sus prácticas y representaciones productivas, generan sus propias redes femeninas, por lo que “la decisión de migrar es en sí transformadora” (p.204).

En este mismo sentido, Romer (2003) considera la importancia de las experiencias de las mujeres indígenas migrantes, en tanto la manera de integrarse a la sociedad urbana y los cambios personales que ello implica. La adaptación de las mujeres al medio urbano es más larga y difícil que en el caso de los hombres, debido a la falta de preparación para la vida urbana. Además en la ciudad más que en el campo, se pone a prueba la capacidad de las mujeres madres para convertirse en el sostén de la familia cuando falta el esposo o aún cuando éste no es proveedor.

De manera coincidente, para Oehmichen (2000) las categorías genéricas inciden en la constitución de los movimientos migratorios de hombres y mujeres y también en las prácticas que realizan en la ciudad. Advierte que para el caso de los mazahuas en la ciudad de México “las mujeres se integran como sujetos activos en la construcción cultural de su comunidad en los lugares de destino” (Oehmichen, 2000, p.321), construyendo redes sociales de apoyo y estrategias de sobrevivencia. Aunado a ello, los varones han dejado de ser reconocidos como los principales proveedores del sustento familiar (Oehmichen, 2005, p.350). D’Aubeterre (2002), en sus estudios de migrantes transnacionales nahuas de Puebla argumenta cómo la ideología de género y la de

parentesco ordenan y legitiman la creciente incorporación de las mujeres a un circuito migratorio transnacional, por ejemplo la circulación de las hermanas menores que emigran a Estados Unidos para ayudar a sus hermanas mayores que radican en la ciudad.

Un elemento importante es que la migración está relacionada en especial con el matrimonio, la maternidad y con el ciclo de vida (soltería y la reproducción), de tal suerte que las malas experiencias en el matrimonio constituyen un factor en la decisión de migrar, en esto coinciden las propuestas de Oehmichen (2000; 2005), Romer (2003) y Vázquez (2003). Esta última considera que la migración de las jóvenes indígenas que decidieron irse a zonas urbanas después de una mala experiencia matrimonial, marcó una nueva tendencia en los patrones de matrimonio y residencia. Algunas de ellas se casan en ciudades y regresan a su comunidad de origen sólo de visita, mientras que otras regresan al pueblo y se convierten en jefas de familia (Vázquez, 2003).

Los procesos de reproducción étnica se ven marcados por la experiencia migratoria. Implica para las indígenas aspectos de lucha simbólica en el contexto urbano al reconstituir a la comunidad étnica en la ciudad y experimentar su etnicidad frente a procesos de violencia y discriminación (Oehmichen, 2003; 2005). Oehmichen ha llamado comunidad extraterritorial a la reproducción en los lugares de destino, del conjunto de prácticas y de relaciones comunitarias que les permiten renovar sus pertenencias sociales (Oehmichen, 2000; 2002).

En este mismo orden de ideas, Vázquez y Hernández (2004) en su estudios sobre migrantes nahuas a la ciudad de Guadalajara, consideran que dentro del proceso migratorio (particularmente en la ciudad) la identidad étnica se puede fortalecer y resimbolizar al adaptar nuevos elementos urbanos y en ocasiones al negar su origen

étnico para no ser presa de la discriminación urbana. En su trabajo destacan que las mujeres migrantes indígenas construyen estrategias de resistencia étnica que les permiten permanecer, cambiar y adaptarse al medio urbano. En este sentido, los autores plantean la apropiación de un espacio público por parte de las migrantes indígenas, el Parque Rubén Darío en el que se reúnen las empleadas domésticas del área metropolitana de Guadalajara. Este texto resulta por más interesante y crucial para la presente investigación ya que nuestro caso es similar y por lo tanto permite establecer un punto de comparación entre Guadalajara y Monterrey.

Cabe subrayar que en los trabajos revisados (Oehmichen, 2003; Vázquez y Hernández, 2004; Romer, 2003; Escamilla y Martínez, 2003) se insiste en la discriminación del que son objeto las mujeres migrantes indígenas que laboran en la ciudad, por ejemplo entre las mujeres migrantes que laboran en el empleo doméstico, actividad sin prestaciones sociales (Escamilla y Martínez, 2003).

I. 4.2. Los migrantes al Área Metropolitana de Monterrey

Aunque el fenómeno de la migración indígena al área metropolitana de Monterrey (AMM)¹⁸ se ha intensificado desde hace al menos dos décadas, la atención de académicos y algunas instituciones gubernamentales¹⁹ se ha manifestado hasta bien entrados los años

¹⁸ A lo largo de la investigación se usará la nomenclatura AMM para referirse al área metropolitana de Monterrey.

¹⁹ Tales como el Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León, el Consejo de Desarrollo Social del Estado de N.L., la Secretaría de Educación de Nuevo León y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Desarrollo Integral de la Familia (DIF) municipales. Algunas de estas instituciones han aplicado algunas políticas sociales y culturales a través de programas y diagnósticos.

noventa. Actualmente la migración indígena es un tema de interés e importancia para ambas áreas. Es nuestro caso nos abocaremos a los estudios académicos.

Al abordar las diferentes aportaciones sobre la migración al AMM, es pertinente analizarlas a partir de los grupos de estudio, en tanto que los tipos de asentamientos: congregados y disgregados (Farfán y otros, 2003) y la modalidad de inserción urbana aislada (Durin, 2003). Asimismo se destacarán como ejes temáticos que se consideran de interés para esta investigación.

I.4.2.1 Trabajos sobre migrantes que tienen residencia conglomerada y dispersa

Como ya se ha dicho y siguiendo a Durin (2003) las características comunitarias de los migrantes con residencia de tipo congregada²⁰ han vuelto visibles principalmente a los mixtecos y otomíes; los mixtecos ubicados en el municipio de Juárez son los principales protagonistas de los escritos sobre indígenas en el AMM (Anguiano, 1997; Farfán y otros, 2003; Rodríguez, 2002; Castillo, 2003; Rodríguez y Sieglin, 2004). Les siguen otros grupos como los otomíes ubicados en Monterrey (Farfán y otros, 2003; Farfán, Castillo, Fernández, 2005) y finalmente los nahuas asentados hasta hace poco en las orillas del río la Silla y actualmente radicados en el municipio de Juárez (Farías, 2003, pp.70-71).

Si bien Anguiano (1997) abrió brecha en este tipo de estudios, su aportación se enfoca a describir algunas condiciones de vida de los mixtecos radicados en Juárez, y algunos usos y costumbres de la comunidad de origen (Oaxaca). En la mayoría de los

²⁰ Aquellos individuos y familias procedentes de una misma comunidad de origen que comparten y reproducen su identidad étnica, su organización social, religiosa e identidad laboral y viven en un mismo barrio (Farfán et al, 2003, p.349).

trabajos sobre los mixtecos se discute en torno a la identidad. En sus respectivos estudios, Rodríguez (2002), Castillo (2003) y Farfán y otros (2003) plantean que los mixtecos reconstruyen o reelaboran la identidad en la ciudad, en parte a consecuencia de la discriminación.

Rodríguez (2002) considera que los mixtecos reconstruyen su identidad étnica en el proceso migratorio, ya que se reorganizan bajo nuevas condiciones socioeconómicas, políticas y geográficas que influyen en la vida de los indígenas y su forma de identificarse. La organización y redes sociales, la organización política y religiosa son algunos elementos de permanencia identitaria que la autora destaca, pero por otra parte plantea la pérdida o uso menos frecuente de elementos en el nuevo contexto urbano, relacionados con el proceso de estigmatización.

En tanto Castillo (2003), quien coincide en parte con la anterior autora, considera que el grupo mixteco redimensiona y reafirma su identidad étnica y comunitaria, las cuales se recrean mediante la conservación de prácticas, costumbres y en la significación étnica del espacio en la que los migrantes mantienen los vínculos afectivos, sociales y culturales con el lugar de origen. Para este autor, en el grupo mixteco también se da una reelaboración de la identidad, a raíz de la interacción con diversos actores que los discriminan (Castillo, 2003).

Por su parte Farfán y otros (2003) en su trabajo sobre mixtecos y otomíes abordan el tema identitario, pero lo plantean partiendo del concepto de territorialidad. Estos grupos construyen simbólicamente una territorialidad, un espacio apropiado, valorizado y construido tanto con recursos simbólicos (identitarios y sagrados) como con mecanismos sociopolíticos en los que se sustenta el acceso al espacio (residencial y laboral) urbano.

Los migrantes mixtecos y otomíes han edificado núcleos residenciales colectivos como una estrategia para la sobrevivencia material y para la reproducción étnica en el medio urbano. A la vez, estos grupos han construido y organizado un territorio local de migración mediante la edificación de lugares sagrados (templos).

Cabe señalar que Farfán y otros (2003), Castillo (2003) y Rodríguez (2002) muestran la relación entre el proceso identitario y el fuerte vínculo con la comunidad de origen a través de los ciclos agrícolas y actividades religiosas. En el proceso migratorio de los mixtecos se da, en términos de Rodríguez y Sieglin (2004), un paulatino “desprendimiento” de la cultura de origen, en tanto los migrantes requieren una nueva retórica para legitimar ante si mismos y ante los demás la necesidad del distanciamiento sociocultural. Así es como formulan discursos sobre la comunidad de origen como un espacio social “carente”. Rodríguez y Sieglin (2004) proponen que la identificación de “mejores niveles de vida” de los mixtecos no se centra en un mayor estándar material, sino refiere al aspecto simbólico, a las “oportunidades de vida” que la ciudad ofrece en comparación con las del campo.

Para el caso de los otomíes, Farfán y otros (2005) plantean estos cambios en el proceso identitario a consecuencia de la interacción en dos niveles relacionales: relaciones intraétnicas en torno al culto católico popular (fortalecida en el marco del asentamiento colectivo y de las redes sociales); y, a partir de relaciones interétnicas (actores sociopolíticos, institucionales y religiosos así como con sus vecinos mestizos) su actividad laboral (la venta ambulante) que los caracteriza como “semilleros” o “marías”. En si, coinciden con los trabajos anteriores (Rodríguez, 2002; Castillo 2003) al considerar que los migrantes se encuentran en un contexto social diferente al de origen en el que

asumen nuevas formas de reconocer su propia identidad al ser representada por el “otro”, como una identidad etiquetada que tiende a estereotiparlos como vendedores ambulantes.

A diferencia de los grupos de mixtecos y otomíes, los nahuas de Veracruz, que actualmente radican en Juárez desde agosto de 2003, han sido poco estudiados. Farias (2003) plantea que el Río la Silla (lugar de asentamiento de los otomíes en el momento de la investigación) tuvo una función identitaria al ayudar a este grupo de migrantes nahuas a sentirse como en su comunidad de origen (al vivir cerca del río), lo que facilitó el proceso de adaptación al nuevo entorno.

Por otra parte, los grupos de migrantes indígenas asentados de manera disgregada o dispersa²¹ han sido escasamente abordados. Cano (2006) en su tesis sobre las percepciones y expectativas de los padres de familias indígenas huastecas de la colonia Fernando Amilpa (Escobedo) sobre la educación escolar de sus hijos, plantea que la educación es percibida de manera positiva por los padres de familias y como algo necesario en el contexto urbano; es decir, consideran que la educación es un medio para la inserción laboral y la movilidad social.

Sin duda uno de los trabajos de mayor aporte sobre estos grupos es el Perfil Sociodemográfico de mujeres indígenas migrantes al área metropolitana de Monterrey (CDI-CIESAS, 2006)²², el cual brinda un acercamiento y ubicación de los indígenas principalmente hablantes de lengua mazahua, náhuatl y huasteco, dispersos en el área metropolitana; también aborda a aquellos de residencia congregada como los mixtecos de

²¹ Farfán et al, (2003) definen a la residencia disgregada, el que presenta una residencia, ya sea compartida o no, con parientes o familiares pero no de carácter comunitario, es decir, en la que no se comparte la vecindad con miembros provenientes de la misma comunidad de origen (p.349). En el Perfil Sociodemográfico de mujeres indígenas migrantes al área metropolitana de Monterrey (CIESAS-CDI, 2006) retoman este concepto bajo el término de disperso planteado por Durin (2006a).

²² Tanto este diagnóstico como la presente tesis, al ser elaborados al mismo tiempo en el seno de un mismo equipo, se han nutrido de sus aportaciones mutuas.

San Andrés Montaña, Oaxaca, otomíes de Santiago Querétaro y nahuas de Chahuatlán, Veracruz²³. Brinda una ubicación demográfica en el área metropolitana de los hablantes de lenguas indígenas, así como información sobre aspectos económicos y otros elementos correspondientes a escolaridad. A través de estudios de caso de mujeres hablantes de lengua indígena, se destaca el uso de redes sociales en su experiencia para la organización del trabajo.

En el caso de las mujeres de residencia dispersas se ubican en distintas colonias marginales del AMM como la Amistad y la Industrial en Monterrey; Colinas en Escobedo; Peña Guerra en San Nicolás, entre otras. Considerándose este tipo de asentamiento como representativo en este estudio. No obstante, las mujeres migrantes indígenas se insertan de forma mayoritaria en asentamientos de tipo aislado; esto es, mujeres jóvenes que laboralmente al mercado de trabajo informal del trabajo doméstico “puertas adentro” (CDI-CIESAS, 2006). Lo que nos introduce a la siguiente revisión, cuales son las características de estos asentamientos (barrios marginales, baja escolaridad, poca densidad

²³ Toma como base del estudio las tres modalidades diferenciadas de inserción de los migrantes indígenas al espacio urbano: congregados, dispersos y aislados los cuales varían de acuerdo al factor residencial y laboral, entre otros.

I. 4.2.2 La residencia aislada

Los trabajos sobre los migrantes indígenas que residen de manera aislada²⁴ se enfocan particularmente a mujeres que laboran en el empleo doméstico en la ciudad de Monterrey (Arenal, Ramos, Maldonado, 1997; Hernández 2001; Chavarría, 2005). En éstos se observan como líneas temáticas: la baja escolaridad (Arenal y otros, 1997), la perspectiva de género en el proceso migratorio y laboral, así como la importancia de las redes sociales (Hernández, 2001 y Chavarría, 2005) y la problemática de la violencia (Chavarría, 2005).

Arenal y otros (1997) introducen la problemática de niñas que laboran en el empleo doméstico en AMM cuya baja escolaridad es un factor para optar por el trabajo doméstico. Para Arenal y otros la desvaloración social de la escuela como institución comunitaria favorece la deserción por parte de las niñas a la vez que el trabajo doméstico infantil impide visualizar un futuro mejor. Este estudio no se plantea explícitamente en términos de migrantes indígenas, pero contempla como parte de la población de estudio a las mujeres que acuden a la Alameda y se dedican al empleo doméstico. Si bien este trabajo fue uno de los iniciadores en el tema de las empleadas domésticas, a la luz de los resultados que se verán en esta investigación, se puede objetar parte de éste respecto a la baja escolaridad de las empleadas domésticas, pues en los últimos años las migrantes empleadas domésticas también tienen la opción de cursar la secundaria y en ciertos casos

²⁴ Este tipo de inserción en la ciudad está determinada por el empleo. Se trata de migrantes por lo general viven en casa de sus empleadores y/o comparten vivienda entre sí. Este tipo de asentamiento es temporal y presenta una alta movilidad (Durin, 2006a: 12)

la preparatoria; además el empleo doméstico requiere de habilidades de lectoescritura, es decir que las empleadas mínimamente deben haber cursado los estudios primarios.

Desde la perspectiva de género, Hernández (2001) argumenta que los desplazamientos de las migrantes obedecen a una determinación laboral en forma individual, o en la mayoría de los casos, son acompañadas por otras mujeres, siempre aprovechando la red social. Sin embargo, la inserción en este nicho laboral se da en un contexto de subordinación, discriminación, sobrecarga de trabajo y falta de autonomía en su ámbito laboral (Hernández, 2001).

Chavarría (2005) comparte con Hernández (2001) la postura sobre la importancia de las redes sociales en los procesos migratorios, su adaptación al medio urbano, la inserción al empleo doméstico y, sobre todo, como parte de los mecanismos, recursos y estrategias que consciente o inconscientemente establecen para contrarrestar o disminuir la (posible) violencia en el contexto urbano. Chavarría (2005) advierte que el hecho de que si bien las migrantes viven en casa de sus patrones porque les es conveniente, su condición y las relaciones con sus patrones está determinada asimétricamente. Al respecto, la autora habla de una posible violencia laboral que se inserta de distintas maneras bajo el marco de la condición de género, por ejemplo los acosos sexuales por parte de algún miembro masculino de la familia empleadora.

I. 4.3 Espacios públicos: parques, plazas y Alamedas.

Desde la antropología urbana, la historia y otras disciplinas, se han realizado diversos trabajos sobre espacios públicos, de los cuales cabe revisar algunas consideraciones sobre espacio público, parque y plaza.

Se entiende como espacio público a los espacios delimitados, lugares de convivencia colectiva e interacción social, cultural o político, con un acceso libre y que surge en oposición a lo privado; con usos simultáneos (de recreación, de circulación y de consumo) y donde coexisten diversas funciones (Guzmán, 2005, p.64; Duhau, 2005; Vergara, 2005b, p.7). Por “parque” se considera a un espacio urbano amplio –como la plaza– usado en un tiempo que interrumpe las actividades cotidianas de la ciudad y tiene una delimitación interna en tanto al espacio; el parque como espacio público es aglutinador de una gran diversidad de prácticas y actores sociales, que además de usarlo, lo significan y simbolizan (Vergara, 2004; Franco, 2005).

En un sentido similar, se entiende por ‘plaza’ a un espacio público que todos podemos usar, en el que las personas conozcan a otras, una área abierta, visualmente definida dentro de una estructura edificada de una ciudad o pueblo, adecuada para que la gente transite por ella, se siente o lleve a cabo diversas actividades, satisfaga sus necesidades lúdicas, sociales, rituales, comerciales e incluso espirituales (Blanco y Dillingham, 2002; Sevilla, 2004; Franco, 2005; Domínguez, 2005; Rojas, 2005). “La función más estructurada de la plaza corresponde al acostumbrado paseo o serenata, el

lento desfile circular de hombres y mujeres jóvenes alrededor de la plaza con un lánguido flirteo” (Blanco y Dillingham, 2002, p.196).

En los trabajos sobre parques y plazas destacan en términos generales distintos aspectos comunes: son espacios públicos emblemáticos en la historia de la ciudad, con carácter recreativo, intercambio social y articulador de varios tipos de actores (Sevilla, 2004; García López, 2004; Rojas, 2005). En estos espacios existe una diversidad de usos, significados y actores (Blanco Fenochio y Dillingham, 2002) de acuerdo a los días de uso: entre semana y los fines de semana (Franco, 2005; Guzmán, 2005; Fuentes, 2005). Asimismo, cuentan con una posición central y funcionan como centros rectores donde se realizan actividades políticas, económicas, religiosas y lúdicas (Vergara, 2005a; Blanco Fenochio y Dillingham, 2002; Guzmán, 2005; Rojas, 2005; Domínguez, 2005, Fuentes, 2005; Lincona y Martínez, 2005).

Por otra parte, existen algunos trabajos sobre las Alamedas. Si bien la Alameda es vista como sinónimo de arboleda o camino arbolado²⁵, en la historia de México se asocia con jardín y paseo tradicional de la ciudad de México y ésta como la primera en el país (De la Torre, 1998). De esta forma, la mayoría de los trabajos se enfocan a la Alameda Central de la ciudad de México (Amezcuca, 2003; Uribe, 1994; González, 1992); González Claverán, 1997 y De la Torre, 1998) destacan aspectos históricos (primer paseo mexicano), físicos, arquitectónicos y artísticos de ésta.

En tanto, Makowski (2004) resalta su carácter de nodo urbano, por su cercanía con las líneas del metro. Asimismo, plantea el cambio de actores sociales marginales

²⁵ Significa jardín, paseo o calle con una o dos hileras de árboles. En las ciudades las Alamedas se disponen para producir sombra. En el campo sirven para señalar el camino (en Enciclopedia Universal, 1991). En el Diccionario Enciclopédico (1999) definen como Alameda al sitio poblado de álamos. Paseo con álamos o cualquier clase de árbol.

(vagabundo, niños y jóvenes de la calle) que antes se encontraban en la Alameda hacia la plaza de la Solidaridad. Por su parte Hiernaux (2005) plantea un cambio en los imaginarios y prácticas de espacio, producto de los imaginarios dominantes de la modernidad en sus diversos momentos históricos. La Alameda se insertó en la modernidad de forma acelerada, teniendo como resultado una hibridación, con contradicciones entre los imaginarios y las prácticas de poder sobre el espacio a cargo de ciertos sectores (élites y capital mexicano).

El caso de la Alameda de Monterrey, los trabajos realizados se limitan a una descripción histórica de la misma, destacando los cambios físicos y sociales de este espacio desde su construcción hasta la actualidad; así como el cambio de visitantes y los distintos atractivos de la Alameda que han sido modificados por las políticas públicas locales (Garza Guajardo, 1987; Wario, 1995 y Guerra, 1994). Sin duda, estos trabajos facilitarán la revisión de la historia de la Alameda (en la sección del cambio de visitantes).de la presente investigación

I. 5. Hipótesis

Cabe aclarar que el carácter reflexivo del proceso de investigación implicó la redefinición de la hipótesis inicial.

Esta investigación parte de las siguientes hipótesis: la Alameda es un espacio estratégico de encuentro de los migrantes indígenas los fines de semana, en tanto es sede de relaciones y prácticas sociales que les permite re-crear y ampliar sus redes sociales en

su estancia urbana, convirtiendo a la Alameda en un espacio vivido y practicado. Esto brinda a la Alameda un carácter nodal y la vuelve estación en la ciudad y en el proceso migratorio. Ante la ausencia de espacios propios de las migrantes indígenas que laboran como empleadas domésticas en la ciudad, se da un proceso de apropiación del espacio urbano público. Estas mujeres ejercen un control cultural respecto al uso de la Alameda en la cual se construyen como actores étnicamente diferenciados. Su presencia ha derivado en la representación social de la Alameda en términos discriminatorios y en su estigmatización, debido a las imágenes negativas asociadas a los “indígenas” que se contraponen con los ‘moderno’, “urbano” y al fin lo “regio legítimo”.

I.6 Metodología de la investigación

I.6.1. Antecedentes

Mi inquietud por la Alameda y sus visitantes nació con un primer contacto en la Alameda y algunas jóvenes migrantes en el año 2001 y 2002 al realizar algunas entrevistas como parte de un trabajo escolar y la realización de un video sobre la Alameda²⁶; este antecedente me permitió plantear en cierta medida el problema de la presente investigación. Paralelo a lo anterior, me desempeñé como “funcionaria pública” en el área de Culturas Populares dentro del Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo

²⁶ Ensayos para las asignaturas Cultura regional y Prácticas culturales, como parte de la curricula escolar de la Maestría en Artes.

León (Conarte), lo que me permitió acercarme²⁷ a las problemáticas del grupo de mixtecos radicados en el municipio de Juárez. Mi colaboración en proyectos gubernamentales continuó en el Consejo de Desarrollo Social en donde tuve contacto con los grupos de otomíes en Monterrey, nahuas ubicados en Juárez y en la propia Alameda con los migrantes de la Huasteca²⁸. No obstante la experiencia y sensibilidad adquirida en estos proyectos y trabajos sobre los indígenas, se enriqueció hasta la realización del anteproyecto de la presente tesis y la colaboración en el Seminario “Migración indígena urbana en el noreste de México” realizado en el Ciesas²⁹, que la mirada sobre los migrantes indígenas se modificó, tanto las lecturas como las discusiones, experiencias y comentarios de mis compañeros del Seminario influyeron sobre “mi mirada” respecto a los “indígenas”.

Las fuentes consultadas fueron una amplia bibliografía sobre los temas migratorios nacional e internacional, migración indígena femenina, migración al área metropolitana de Monterrey, relaciones de género y espacios públicos como plazas, los parques y Alamedas en México. Análisis de distintas propuestas teóricas sobre identidad, espacio y redes sociales. Información de fuentes estadísticas y hemerográficas. Ello con el fin de formular un proyecto de tesis.

²⁷ Mi acercamiento fue en el diseño y coordinación de los programas culturales (capacitación) para grupos de niños y de adultos indígenas mixtecos (hacia el año 2000 al 2003)

²⁸ Similar al proyecto cultural del Conarte, me encargué del diseño y coordinación de programas de capacitación para estos grupos indígenas.

²⁸ Similar al proyecto cultural del Conarte, me encargué del diseño y coordinación de programas de capacitación para estos grupos indígenas.

²⁹ Bajo la coordinación de la Dra. Severine Durin. Las sesiones son quincenales y me incorporé a este seminario en febrero de 2005.

Ahora bien, la argumentación brindada a lo largo de este trabajo la sustentó en el análisis cualitativo utilizando distintos métodos de trabajo como la observación participante, conversaciones informales, entrevistas y cuestionarios.

I.6.2 Trabajo de campo y observación participante

Sin duda, a través de la observación participante obtuve importante información sobre el tema, tanto en la Alameda *Mariano Escobedo* y en ciertas comunidades de origen, como relativamente a la vida de los migrantes.

El trabajo de campo lo realicé en la Alameda durante los meses de febrero a junio y de octubre a diciembre del 2005 y, de enero a julio del 2006. Para ello acudí a la Alameda algunos sábados por la tarde y regularmente los domingos en distintos horarios; entre semana en diferentes horarios y días; y a otros espacios cercanos a la Alameda los fines de semana: mercado Fundadores, el cine Cuauhtémoc, la Macroplaza y las calles 5 y 15 de mayo (zona conocida como Colegio Civil), la central de autobuses y la discoteque Versailles³⁰. Después de cada salida a campo, tomaba notas en mi diario de campo.

Durante la investigación de campo contacté a sesenta y cuatro mujeres jóvenes en su gran mayoría empleadas domésticas “de quedada” en el AMM y 18 hombres jóvenes con distintos empleos en la ciudad. Todos ellos migrantes provenientes de la Huasteca y de algunas otras regiones del país, con quienes sostuve conversaciones de manera

³⁰ A la discoteque Versailles, ubicada en la avenida Pino Suárez se acudió sólo una noche (alrededor de la media noche) acompañada por mi pareja y amigos.

informal. En algunos casos tuve una mayor afinidad o grado de confianza, por lo que conversé de distintos aspectos e incluso entablé nuevas citas.

Las conversaciones con los jóvenes migrantes trataron sobre su estancia en la Alameda y sus actividades los días libres, historias migratorias, residencia en la ciudad y empleo, relaciones entre parientes y amigos, noviazgos o rupturas sentimentales, vida en las comunidades de origen y el vínculos con éstas, entre otros aspectos. Respecto al uso de la lengua, en pocos casos se trató de manera directa esta cuestión, ya que por lo general la lengua materna es negada o escondida ante el temor del “rechazo”. En muchas ocasiones fue evidente el uso de una lengua materna entre grupos de jóvenes, también noté en unos casos el poco dominio del español y a veces algunos migrantes hablaban su lengua en mi presencia, en especial con aquellos con los que se logró cierto grado de confianza.

El trabajo de campo en las comunidades de origen se inició en el periodo vacacional de semana santa del año 2005 en el municipio de Huejutla, Hidalgo, seleccionado a partir de que un importante número de jóvenes nahuas con las que se conversó procedían de este municipio. Esta visita la realicé inicialmente sin tener un contacto; durante la estancia en la cabecera municipal surgieron personas vinculadas y familiares de jóvenes migrantes que laboraban en Guadalajara y Monterrey. Así se visitaron las comunidades de Octatitla, Santa Cruz, Ixcuicuitla. Esta primera incursión en algunas comunidades de origen me facilitó el acercamiento en el trabajo de campo en la Alameda, ya que al expresarles a las jóvenes los motivos de mi estancia en su región me brindaron una mayor confianza y por lo tanto una mayor apertura en las conversaciones.

En un segundo momento, después de varios meses de fomentar en la Alameda la relación con un grupo de jóvenes emparentadas y originarias de Oxtomal, Huejutla, Hidalgo, di seguimiento a su caso y visité su comunidad de origen (Oxtomal). El grupo de primas fueron la “puerta de entrada” a sus familias y a la comunidad. Durante el mes de diciembre del 2005, semana santa 2006, junio y julio de 2006 visité a la comunidad de Oxtomal en compañía de las jóvenes migrantes, excepto en semana santa 2006 en que éstas no regresaron a su comunidad y facilitaron mi estancia contactándome directamente con sus familias de las jóvenes desde Monterrey.

Durante dos de los trayectos a la cabecera municipal de Huejutla, conversé con las compañeras de viaje, migrantes indígenas dedicadas al empleo doméstico en el AMM que visitaban a sus familias y me invitaron a sus comunidades. De esta manera llegué a la comunidad de Coatzacoatl en el municipio de Huautla Hidalgo, cercano a Huejutla en semana santa del 2006 y en un posterior regreso en julio del mismo año. Por otra parte, visité la comunidad de Cuatecometl, Huejutla Hidalgo en junio del 2006.

En estas comunidades obtuve información sobre la migración indígena rural y urbana, redes sociales, actividades económicas de las comunidades, rituales y eventos sociales, roles de género, usos y costumbres, entre otros aspectos complementarios a la información obtenida en la ciudad.

I.6.3. Entrevistas y cuestionarios

El vínculo con una de las migrantes de la comunidad de Coatzacoatl, me permitió conocer su red de paisanos en el AMM, quienes están organizados en un club de oriundos. Después de algunas visitas y conversaciones informales con algunos de los miembros de esta asociación pro-pueblo que radican en el área metropolitana de Monterrey de estos paisanos, realicé tres entrevistas estructuradas (grabadas). Cabe destacar que las entrevistas fueron posibles por el aval que representaba mi contacto con Francisca y con quien se estableció la relación más cercana. Estas entrevistas permitieron obtener información sobre la conformación del club pro-pueblo del que son fundadores los entrevistados. A un grupo mayor de los migrantes que forman el club, se les aplicó un cuestionario sobre datos concretos de su historia migratoria, estancia en la ciudad, edades, tiempo de radicar en la ciudad, empleo, sobre el club, entre otros datos (ver apéndice A).

Es importante destacar que en ningún otro caso (de migrantes indígenas) se realizaron entrevistas grabadas, ya que, salvo una breve entrevista realizada a dos jóvenes³¹, el sólo mencionar la posible grabadora las migrantes se negaban a conversar.

Por otra parte se realizaron entrevistas semiestructuradas a algunas personas que guardan alguna relación con la Alameda. Se entrevistó a un bolero que trabaja en uno de los pasillos de la Alameda; a dos ex vecinas del barrio de la Alameda que actualmente

³¹ Esta entrevista fue de corta duración y se realizó como parte de los trabajos escolares ya mencionados el 25 de noviembre de 2002.

viven en la colonia Cumbres al poniente de la ciudad; a una persona que al igual que su familia han vivido en el centro de la ciudad; a un comerciante establecido frente a la Alameda; a un empleado de un restaurante frente a la Alameda que por varias décadas ha laborado ahí y a un vecino que hace algunos años llegó a vivir cerca de la Alameda. La información obtenida en estas entrevistas se refiere a la historia de la Alameda, el cambio social en cuanto a sus visitantes y la infraestructura de la Alameda; de igual forma se obtuvo información sobre las representaciones asociadas a este espacio y sus visitantes.

1.6.4. Proceso de investigación y actitud reflexiva

Si bien la investigación inició con la definición de un proyecto de tesis, una vez iniciado el trabajo de campo y a lo largo de éste, se dió un proceso de redefinición de los objetivos e hipótesis de investigación, con nuevas preguntas surgidas del mismo trabajo de campo. La combinación de una discusión reflexiva de la teoría de acuerdo a lo sucedido en el trabajo de campo, es decir, a través de una reflexión teórica y práctica, se concluyó en la redacción del presente documento, el cual se realizó durante el mes de marzo de 2006 y de julio de 2006 a marzo de 2007.

El proceso de reflexión se dió en gran medida en el Seminario Migración indígena urbana en el noreste de México. En primera instancia, se realizó en forma continua la discusión de lecturas sobre el tema, lo que permitió confrontar las preguntas centrales de investigación y responder a nuevas preguntas surgidas en el trabajo de campo. En segunda instancia, la mecánica de realizar reportes del trabajo de campo y el proceso de

sistematización de la misma información de campo, así como su discusión grupal en el mismo Seminario, enriqueció la redefinición de los objetivos e hipótesis de investigación

Durante la investigación, se presentaron algunas limitaciones y dificultades, principalmente en el trabajo de campo que fueron analizados y superados al ser socializados en el Seminario del Ciesas.

Considero importante comentar que en mi experiencia de trabajo de campo con los migrantes indígenas que acuden a la Alameda, me enfrenté a un continuo y abierto rechazo de aquellos migrantes a quienes me acercaba para platicar. La mayoría de los jóvenes se negaban a entablar alguna conversación o contacto conmigo, reflejando desconfianza, lo cual según se observó³² es una “actitud” casi unánime ante todos los “extraños” o desconocidos “urbanos” con quienes no tienen ningún asunto a tratar.

Si bien este problema de relación con las jóvenes se presentó en casi todos los primeros casos, pues sólo algunas jóvenes accedieron por escasos momentos a charlar conmigo, además era difícil que la conversación se tornara en pregunta y respuesta, lo que no brindaba una conversación fluida.

Esto representó para la investigación una limitante importante, ya que los mecanismos por contactar y relacionarme con las jóvenes no funcionaba del todo bien, lo que también implicó reflexionar sobre mi papel y las estrategias de trabajo de campo, así como replantear cómo se dan “las relaciones interétnicas” en la Alameda, yo era “blanca” “urbana” y representante de la ciudad y sus habitantes. No obstante, el “obstáculo” del rechazo e “indiferencia” de los jóvenes fue superado al detectar una estrategia de trabajo que sí funcionó: realizar el trabajo de campo junto con otra investigadora, Laura

³² Al respecto se obtuvieron comentarios de otras investigadoras y periodistas que han intentado abordar a las y los jóvenes de la Alameda y cuyo resultado fue de igual forma el rechazo.

Chavarría, quien al mismo tiempo realizaba su investigación de campo acerca de la violencia en las empleadas domésticas de área metropolitana y quien también enfrentaba un proceso similar de rechazo por parte de las jóvenes. Cabe destacar que Laura colaboró intensamente conmigo en el trabajo de campo, así ambas nos acercábamos a grupos de jóvenes o a parejas de jóvenes que se encontraban en la Alameda; introducíamos nuestro interés a conversar con las jóvenes para luego entablar cada quien una conversación más particular con una joven. La estrategia la consolidamos al detectar que era más provechoso entablar una conversación a parejas de jóvenes que se encontraban descansando en el pasto o en bancas de la Alameda, y no a jóvenes que se encontraban solas o en grupos.

Por otra parte, el hecho de ser dos personas nos permitió un mayor disfrute de la Alameda, realizar actividades (como comer alguna fruta, tomar algún refresco o café) similares a las comunes de cualquier pareja de mujeres migrantes y por lo tanto “ser” parte del espacio y ser vistas ahí por los propios migrantes. Sin duda fue un elemento que nos permitió conocer y observar el espacio desde otro ángulo.

Otra limitante en los casos de jóvenes con quienes se logró un mayor grado de confianza en la Alameda fue la lengua materna, ya que la mayoría del tiempo las jóvenes hablan náhuatl, lo que dificultó la comprensión de las conversaciones y algunas situaciones que se daban entre las mismas. Si bien esto redujo el acceso a información, también fue un aliciente, ya que el hecho de que las jóvenes me hablaran en su lengua materna representaba una cierta integración al grupo y con ello el acceso a otro nivel de confianza; por ejemplo me enseñaban palabras, hacían bromas conmigo, me contaban algunas de sus costumbres y me mostraban algunas compras hechas en la ciudad.

Si bien, la lengua materna fue en parte una dificultad en algunos casos de la Alameda, este problema se acrecentó en las comunidades de origen, donde el español se usa sólo en ciertos casos y momentos. Sin duda, ello representó una de las mayores riquezas obtenidas en el trabajo de campo, junto con otras experiencias como la retroalimentación brindada por las investigadoras que realizaban el trabajo del Perfil Sociodemográfico de mujeres indígenas migrantes al área metropolitana de Monterrey (CDI-CIESAS, 2006), realizado a la par que esta investigación.

I.7. Estructura de la tesis

El primer capítulo tiene como objetivo caracterizar a los y las migrantes indígenas de la Huasteca que acuden a la Alameda y mostrar que su presencia en la Alameda es parte de un proceso de cambio social que se ha visto reflejado en el tipo de visitantes que históricamente han acudido a este espacio. Para eso se revisarán aspectos sociodemográficos, de inserción laboral y residencial, así como historias de vida de visitantes de la Alameda.

El segundo capítulo muestra la intensificación migratoria indígena de la Huasteca hacia Monterrey (en los últimos años), así como la importancia de la Alameda como espacio de encuentro en la ciudad entre los migrantes indígenas durante los fines de semana y como soporte para la migración. Para ello, se revisarán el proceso migratorio y las características de la Alameda, haciendo énfasis en las redes migratorias y el carácter nodal de la Alameda.

El capítulo tres evidencia que las migrantes indígenas dedicadas al empleo doméstico no cuentan con espacios propios en la ciudad, por lo que se han apropiado de la Alameda para encontrarse con los “suyos”. Asimismo se analizará el proceso de estigmatización de este espacio. Para sustentar lo anterior se hará referencia a la condición laboral, proceso de apropiación y a las representaciones sociales sobre la Alameda.

Finalmente en el capítulo cuatro se analiza cómo se dan las relaciones de género entre los migrantes indígenas de la Huasteca en la Alameda, la importancia del ciclo de vida y de los roles de género en la migración femenina, el empleo doméstico y los rituales asociados al ciclo de vida. Para ello se enfocarán las prácticas que se dan en la Alameda: coqueteo, sexualidad y noviazgo; y a la condición laboral y migratoria de los jóvenes en la relación con la maternidad y el matrimonio.

CAPITULO 1.

NUEVOS VISITANTES EN EL PARQUE LA ALAMEDA:

LOS INDÍGENAS MIGRANTES EN MONTERREY

La migración de indígenas hacia el AMM se ha incrementado en las últimas décadas. Parte de esta migración indígena es de mujeres jóvenes que laboran como empleadas domésticas y que habitan en casa de sus empleadores durante su estancia en la ciudad. Se les llama empleadas domésticas “puertas adentro” o “de quedada”.

Al igual que los migrantes que laboran en la jardinería o la construcción, las mujeres indígenas empleadas “de quedada” carecen de espacios propios dentro del ámbito urbano. Por ello, la Alameda de Monterrey Mariano Escobedo ha sido apropiada los fines de semana por estos migrantes indígenas que acuden para pasear y convivir. En su mayoría son jóvenes provenientes de diferentes estados de la república, particularmente de comunidades de la región Huasteca.

En la Alameda, encuentran un espacio de distracción y de encuentro con aquellos con los que comparten lazos familiares, un mismo lugar de origen, una misma cultura y/o misma condición laboral. Su presencia en los pasillos de la Alameda ha sido evidente

desde finales de la década de los ochenta y principios de los noventa del siglo XX; ha crecido paulatinamente hasta ser numerosa y permanente durante los sábados y domingos, días de descanso laboral.

Desde una visión excluyente, la aparición de los indígenas en la Alameda ha significado un cambio 'negativo' y de carácter peligroso para los habitantes del AMM. Motivo por el cual se ha estigmatizado a este espacio como el lugar exclusivo de paseo de las "gatas", "chachas" "albañiles" o lo que para muchos es lo mismo: indios o inditos.

Así, el interés de este capítulo es por un lado caracterizar a la población de indígenas migrantes en Monterrey y, particularmente a la población femenina que se emplea en el servicio doméstico y que acude en sus días de descanso a la Alameda Mariano Escobedo. Esto se hará a través de la caracterización de varios aspectos: lengua, lugar de origen, sexo, edad y estado civil; tipo de residencia y la asistencia a la Alameda. Por medio de datos censales y estudios de caso. Asimismo en este capítulo se buscará mostrar que la presencia de estos indígenas en la Alameda ha significado un cambio en relación con los visitantes que históricamente habían acudido a este espacio: se hará una breve retrospectiva histórica de los visitantes de la Alameda y de algunas experiencias de personas que 'vivieron' este cambio.

La estructura del capítulo se divide en dos partes, la primera corresponde a la población indígena en Monterrey y a las indígenas empleadas domésticas que viven en casa sus patrones y acuden a la Alameda en sus días libres. En la segunda parte se revisará los diferentes visitantes de la Alameda desde sus inicios hasta la "apropiación" de este espacio por parte de los indígenas migrantes.

1.1. Contexto y caracterización de la migración femenina indígena en el área metropolitana de Monterrey³³

Las corrientes migratorias en el país, al igual que en América Latina, han estado relacionadas con la urbanización, el mercado de trabajo y la infraestructura de las comunicaciones. Factores que propiciaron en los años setenta y ochenta importantes movimientos de poblaciones rurales a las zonas urbanas, estableciéndose de manera preferencial en las grandes ciudades como México, Monterrey y Guadalajara (Arizpe, 1978, p.30; Pimienta, 2002; Verduzco, 1989 en Mora, 1996, p.73; Balán et. al., 1977). A partir de la década de los noventa, también se han dado movimientos poblacionales hacia ciudades denominadas intermedias (Pimienta y Sanabria, 2002, p.20-21; Pimienta, 2002, p.15).

En diversos estudios se han analizado la problemática migratoria mexicana y con ella, las causas y multifactores (Farfán y otros, 2003, p.333) que impulsan a la población a salir de sus comunidades de origen. Entre éstos figuran la baja producción agrícola, la falta de recursos económicos y de tierras, la presión demográfica, la carencia tecnológica, el deterioro ecológico (Arizpe, 1978, p.239, Alcalá y Reyes, 1994, p.29; Mora, 1996, p.58); y el crecimiento y desarrollo de algunas ciudades. Además de los factores económicos, se han de considerar las redes sociales o el capital social (Massey y otros,

³³ Actualmente el área metropolitana de Monterrey se conforma por nueve municipios: Monterrey, Guadalupe, San Pedro Garza García, San Nicolás de los Garza, García, Juárez, Apodaca y Escobedo

1991, p.201); o capital cultural (Castles y Miller, 2004, p.40) que impulsa y sostiene en gran medida a la migración nacional y la internacional.

Como parte de estos procesos migratorios rurales amplios y complejos, se encuentra la migración indígena cuya ruta ha sido hacia las principales ciudades o ‘focos de atracción’. Entre éstas destaca Monterrey, metrópoli que desde finales del siglo XIX (Cerutti, 1983, pp.107-109) se ha desarrollado como un importante centro regional industrial, que en las últimas décadas del siglo XX se ha diversificó el sector de servicios. Esta metrópoli ‘ofrece’ las “posibilidades” laborales a los migrantes, quienes se insertan principalmente en el sector de servicios, en el autoempleo y en el subempleo (Chávez, 1999 citado en Farfán y otros, 2003, p.333)

1.1.1. Caracterización estadística de la migración indígena a Monterrey

La migración³⁴ de personas indígenas hacia la zona metropolitana de Monterrey ha ido en aumento desde los años setenta (Farfán y otros, 2003, p.334). Según datos del INEGI en 1990 la población de hablantes de lenguas indígenas en Nuevo León mayores de cinco años era de 5,783 individuos, que ascendió a 6,673 en el Conteo de Población del año 1995 y alcanzó 15,446 en el 2000. En el 2005, esta población creció a 29,538 hablantes en el estado, de los cuales el 90.28% se concentra en el AMM.

³⁴ Entendiéndola como el desplazamiento o traslado geográfico que contingentes de población (más significativo que el traslado individual) realizan de un espacio geográfico a otro, como respuesta a crecientes necesidades y/o escasez de oportunidades de supervivencia en el lugar de origen (Rionda, 1992, p.36); existen tres tipos de migración: temporal, estacional y permanente (Arizpe, 1978, p.225-226).

En tanto a su localización en el área metropolitana de Monterrey, de estos 29,538 hablantes de lenguas indígenas, 10,063 residen en el municipio de Monterrey, 2480 en el municipio de San Pedro, 3,058 en el municipio de Guadalupe, 2481 en el municipio de General Escobedo, 2134 en Apodaca, 2,325 en San Nicolás de los Garza, 2,222 en el municipio de Santa Catarina, 1,381 en Benito Juárez y en García 523.

Para el número de hablantes y la lengua, veamos el siguiente cuadro (1).

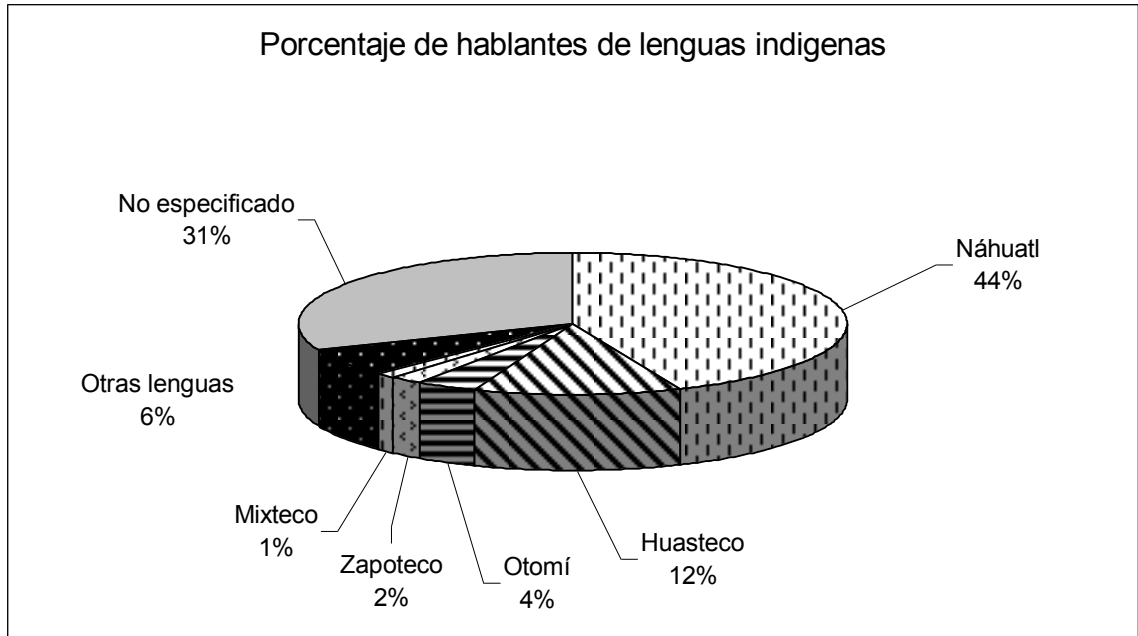
Cuadro 1.

Hablantes de lenguas indígenas en Nuevo León en el año 2005 (mayor de 5 años)

Lengua Indígena	Hablantes de una lengua indígena
Náhuatl	12,900
Huasteco	3,553
Otomí	1,126
Zapoteco	521
Mixteco	402
Otras lenguas	1,849
No especificado	9,187
Total	29,538

Fuente: INEGI. Censos de población y vivienda, 2005

Este cuadro muestra que la lengua náhuatl representa el 44 % del total de la población hablante, seguido del huasteco con el 12%, colocándose como las lenguas con mayor cantidad de hablantes en Nuevo León.



Grafica 1. Hablantes de lenguas indígenas en el AMM en el 2005
Fuente: INEGI. Censos de población y vivienda, 2005

Dentro de estos migrantes, hay una importante población originaria de la Huasteca. La región Huasteca, identificada como *la tierra del son, huapango y zacahuil* (Valle, 2003a, p.167), incluye el territorio del extremo sureste de Tamaulipas, el este de San Luis Potosí, todo el noreste de Hidalgo, el extremo noreste de Puebla y todo el norte de Veracruz³⁵. La Huasteca cuenta con particularidades históricas y geográficas que la distingue de otras regiones, no sólo porque ocupa un espacio específico, sino que presenta un ambiente ecológico un

³⁵ Existen diferencias entre algunos estudios sobre la región Huasteca y los estados que ésta comprende:

Para Vázquez y Hernández incluye estos cinco estados (Vázquez y Hernández, 2004, p.41), mientras que para Valle, incluye los mismos estados, pero también el estado de Querétaro (Valle, 2003a, p.216-217), al igual que Ávila también considera parte del estado de Querétaro (Ávila, 1995, p.9). Respecto a los municipios comprendidos para Vázquez y Hernández son 74 los municipios y 3498 localidades, de las cuales 3420 (97.8%) son de menos de 2000 habitantes (Vázquez y Hernández, 2004, p.40-41); mientras para Valle son 140 municipios (Valle, 2003a, p.217).

tanto homogéneo y con poblaciones indígenas (Vázquez y Hernández, 2004, p.40-41). Estos grupos indígenas hablan básicamente la lengua náhuatl, el huasteco (o el teenek en lengua vernácula) y el pame³⁶.



Mapa 1. Mapa de la Huasteca
Fuente: Ávila (1995)

La mayoría de los migrantes que acuden en su mayoría a la Alameda Mariano Escobedo durante sus días libres, provienen de esa región.

Se constató durante el trabajo de campo realizado en ese espacio, realizando entrevistas informales con 64 mujeres y 18 hombres que frecuentan regularmente la Alameda. Estas personas, casi en su totalidad, provenían de diversas poblaciones de la Huasteca.

³⁶ También existen otras lenguas como el otomí, el tepehua y totonaco y variantes lingüísticas (Valle, 2003a, pp.222-223)

Las principales comunidades de origen registradas en las personas entrevistadas en la Alameda son: del estado de San Luis Potosí, los municipios de Tamazunchale, Axtla y Xilitla. Del estado de Hidalgo, en su mayoría provienen del municipio de Huejutla; y de Veracruz con personas originarias del Álamo, Tantoyuca y Tempoala, tal como se puede observar en el siguiente cuadro (2).

Cuadro 2.

Lugares de procedencia de migrantes indígenas por género, que acuden a la Alameda Mariano Escobedo.

Procedencia	No. de mujeres	No. hombres	Total
Tamazunchale, San Luis Potosí	9	2	11
Axtla, San Luis Potosí	4	2	6
Valles, San Luis Potosí	2	2	4
Xilitla, San Luis Potosí	2	2	4
San Martín, San Luis Potosí	2	-	2
Charcas, San Luis Potosí	-	1	1
Huehuetlán, San Luis Potosí	1	-	1
sin dato específico de San Luis Potosí	1	2	3
Huejutla, Hidalgo	27	3	30
Atlapexco, Hidalgo	1	-	1
Sin dato específico de Hidalgo	2	2	4
El Álamo, Veracruz	4	-	4
Tantoyuca, Veracruz	3	2	5
Tempoala, Veracruz	1	-	1
Sin dato específico del estado de Morelos	2	-	2

Continúa (cuadro 2)

Procedencia	No. de mujeres	No. hombres	Total
Acambay, Edo. México	1	-	1
Sin dato específico del estado de Querétaro	1	-	1
Ixtepec, Oaxaca	1	-	1
Total	64	18	82

Fuente: elaboración propia

La estancia en la ciudad de estos migrantes es de 'corto' tiempo. Observemos el siguiente cuadro 3.

Cuadro 3.

Tiempo de radicar de las jóvenes en Monterrey.

Tiempo de radicar en Mty.	No. de mujeres	No. hombres	Total
Menos de 6 meses	14	4	18
De 6 meses a un año	11	-	11
Hasta dos años	14	5	19
De 3 a 5 años	8	-	8
De 6 a 10 años	2	-	2
De 11 a 15 años	-	2	2
Sin datos	15	7	22
Total	64	18	82

Fuente: elaboración propia

En este cuadro, se observa que la mayoría de los jóvenes no tienen más de 2 años de radicar en la ciudad. En menor número éstos tienen entre tres y cinco años y escasamente hay jóvenes que tienen más de cinco años de trabajar en el área metropolitana. Estas

cifras indican que la estancia en la ciudad de los migrantes es temporal y en su mayoría muestra entre 2 y cinco años, de lo que se infiere que los migrantes regresan a sus comunidades de origen. Esto permite hablar de los migrantes indígenas que acuden a la Alameda Mariano Escobedo como de “no arraigo” ni establecimiento en la ciudad. Ahora revisaremos de manera concreta el caso de las mujeres.

1.1.2. Mujeres indígenas en Monterrey

En términos generales, en los últimos veinte años la migración urbana interna e internacional ha sido básicamente masculina, no obstante la mujer ha desempeñado un papel importante en la migración laboral (Castles y Millar, 2004, p.22; Crummett, 1986 citado en Velasco, 2002, p.201), aunque de manera invisible (Freyermuth y Manca, 2000, p.203). Esta migración femenina se ha dado en el marco de la urbanización de las ciudades “modernas” en expansión, siendo sus principales ocupaciones laborales, el servicio doméstico y el comercio ambulante (Arizpe, 1978, p.125; Velasco, 2002, p.201).

Tomando en cuenta los factores económicos, la migración femenina puede considerarse como la búsqueda de un mejor empleo y mayores ingresos, pero también como apunta Oehmichen, como un estilo de vida, incluso como parte del futuro de las mujeres indígenas (Oehmichen, 2000, p.334). En este sentido, es importante visualizar la migración considerando las etapas del ciclo de vida en el que se encuentran los migrantes. Es decir las edades, el estado civil, posición en la familia y expectativas que tienen del futuro tanto en sus comunidades de origen como en la ciudad.

La migración hacia el AMM ha crecido considerablemente en los últimos años y con ésta la presencia de mujeres indígenas en la urbe. De acuerdo a los datos consultados del INEGI, en la población de hablantes de una lengua indígena en Nuevo León (29,538 mayores de cinco años) se observa una mayoría femenina en tanto se tienen registradas 15,070 mujeres, mientras hay 14,468 hombres. En estas cifras de mujeres hablantes, destacan tres grupos quinquenales de edad, de tal manera que entre los 15 y los 29 años se concentra el 57.9% de la población de mujeres hablantes de lenguas indígenas. Veamos el cuadro (4).

Cuadro 4

Población de mujeres entre 15 y 29 años hablantes de una lengua indígena por municipios en el AMM (2005).

Municipio	Mujeres hablantes de lengua indígena entre 15 y 29 años
Apodaca	427
Escobedo	512
García	121
Guadalupe	864
Juárez	306
Monterrey	3,344
San Nicolás	472
San Pedro	1,540
Santa Catarina	580
Total	8,166

Fuente: II Censo de Población y Vivienda 2005. INEGI

Los datos cuantitativos del INEGI reflejan la importancia de la migración femenina, sobre todo mujeres jóvenes que se concentran principalmente en el AMM, en colonias en las que residen familias de altos ingresos pertenecientes a los municipios de

San Pedro Garza García, Monterrey y Guadalupe (CDI-CIESAS, 2006). Estos datos fueron corroborados en las conversaciones con las jóvenes que pasean en la Alameda. (véase cuadro 5).

Cuadro 5

Municipios donde laboran y residen las mujeres indígenas que acuden a la Alameda.

Municipio	Cantidad de jóvenes
Monterrey	28
San Pedro Garza García ³⁷	16
Guadalupe	4
Santa Catarina	3
San Nicolás de los Garza*	1
comunidad de origen**	1
sin dato	10
total***	63

* se refiere a una fábrica

** se refiere a Huejutla Hidalgo

*** No incluye a la joven sin empleo

Fuente: elaboración propia

De acuerdo a las conversaciones, las jóvenes migran al AMM de manera temporal, es decir, que laboran por un tiempo en la ciudad y se devuelven al pueblo, inclusive varias de ellas han laborado anteriormente en ciudades como Tampico y la ciudad de México.

Algunas mujeres no descartan la posibilidad de residir de forma permanente en el AMM, como es el caso de Susana, una joven de veinte años de Hidalgo, quien prefiere

³⁷ “Municipio que destaca a nivel nacional por el alto nivel de ingresos de sus pobladores” (CDI-CIESAS, 2006, p.39)

seguir trabajando y viviendo en la ciudad aún después de casarse, ya que el hecho de vivir o trabajar en su pueblo implica mayor trabajo y esfuerzo³⁸.

En las conversaciones realizadas con las mujeres migrantes que frecuentan la Alameda Mariano Escobedo³⁹, sólo de una parte se obtuvo información respecto a la lengua, ya que en varios casos las jóvenes omitieron el tema sobre la lengua o no se alcanzó el grado de confianza para hablar del mismo (véase cuadro 6). En otros casos comentaron abiertamente hablar la lengua y su preocupación por la pérdida de ella entre los niños de sus comunidades.

En síntesis, de las 64 jóvenes entrevistadas casi la mitad (31) hablan una lengua indígena. De este grupo de hablantes nueve proceden de San Luis Potosí; dieciséis de Hidalgo; tres de Veracruz, una de Oaxaca y otra del Estado de México. Las lenguas que predominan son el náhuatl y el huasteco y en menor grado el zapoteco y otomí.

Cuadro 6

Hablantes de lenguas indígenas que frecuentan la Alameda

Lengua	Cantidad de jóvenes
Hablante una lengua indígena	31
Entiende una lengua indígena	3
La familia habla una lengua indígena	1
Sin datos	25
Total	64

Fuente: elaboración propia

³⁸ Diario de campo del 5 de marzo de 2006. Se recurre al uso de nombres ficticios.

³⁹ El trabajo de campo fue realizado en el mes de noviembre del 2002; durante los meses de enero a abril; de octubre a diciembre de 2005 y de enero a julio de 2006.

Las edades promedio de las mujeres entrevistadas oscilan entre los trece y veinticinco años, por lo que se encuentran en la etapa de vida altamente reproductiva (veáse cuadro 7)

Cuadro 7

Rango de edades y estado civil de las jóvenes que frecuentan la Alameda

Rango de Edades	Solteras	Solteras con hijos	Unión libre con hijos	Casada sin hijos	Casada embarazada	Total
13 a 15 años	9					9
16 a 20 años	41		1	1	1	44
21 a 25 años	7			1		8
26 a 30 años	2					2
31 a 36 años		1				1
Total	59	1	1	2	1	64

Fuente: elaboración propia

En base a este último cuadro, se puede estimar que un 92.1% de las jóvenes son solteras, el 6.2% son casadas o viven en unión libre y el 1.5% son solteras con hijos. Estas cifras, permiten plantear que existe una relación entre ser joven y soltera y la posibilidad de inserción laboral en la ciudad⁴⁰. Por un lado, una mujer “joven” es una persona físicamente “apta”, ya que cuenta con la edad para desempeñar sin problemas de salud actividades que requieren de esfuerzos físicos, incluso en jornadas mayores a doce horas.

⁴⁰ En los avisos de ocasión consultados del mes de abril a junio de 2006, en el que se requiere personal de servicio domésticos, se especifican las características básicas requeridas para las empleadas domésticas: jóvenes entre los 15 a 30 años de edad; solteras y sin compromisos. en algunos casos se piden de religiones específicas o que dominen alguna área urbana como el ‘centrito’ de San Pedro.

Por otra parte, el hecho de no tener ninguna “responsabilidad” familiar a diferencia de una mujer casada y con hijos, les abre las posibilidades para hospedarse en la casa de sus empleadores sin problemas. Esto posiciona a las jóvenes como candidatas ideales para trabajar de “quedada”. Por último, puede considerarse que el origen ‘rural’ y étnico de las jóvenes favorece esta inserción en las familias del AMM, ya que entre los requisitos de algunas empleadoras está el ser “de rancho o de San Luis”⁴¹. Así lo expresó una empleadora que vive en el sector de cumbres refiriéndose a las empleadas domésticas: “las de aquellos pueblos y ranchitos de la Huasteca no están maleadas (...) y si son indígenas son más tranquilitas y hacen todo lo que uno les manda”⁴².

Estas jóvenes migran de pueblos de la Huasteca a la ciudad en busca de mejores salarios que los ofrecidos en las cabeceras municipales cercanas a sus pueblos y de mejorar las condiciones de vida, pero también para ampliar sus experiencias y conocimientos. Por ejemplo Patricia –quien actualmente vive en Huejutla– comentó lo siguiente: Me animé a irme porque uno tiene parientes allá, amigas que te animan y porque todas nos vamos desde Huejutla juntas, nos divertimos y conocemos cosas nuevas⁴³.

La mayoría de las jóvenes comentó que no continuaron sus estudios en sus comunidades de origen para irse a trabajar a la ciudad, ya que sus familias no podían solventar los gastos de la escuela; por preferir trabajar para que sus hermanos estudien; o bien –como dijo Susana– porque “todas se van a trabajar saliendo de la escuela”. De esta manera, la migración es un evento fundamental en la etapa juvenil del ciclo de vida

⁴¹ Avisos de ocasión de el Norte: 3 abril de 2006 y 23 de abril de 2006.

⁴² Comentario informal de la empleadora. 22 de septiembre de 2006.

⁴³ Diario de campo del 25 de marzo de 2005.

(Freyermuth y Manca 2000, p.203). El nivel escolar promedio del grupo de mujeres entrevistadas es la primaria y secundaria, veamos el cuadro 8.

Cuadro 8.

Formación escolar de las jóvenes que acuden a la Alameda

Formación escolar	Cantidad de jóvenes
Terminó la primaria	18
Terminó secundaria	14
Secundaria inconclusa	3
Terminó la preparatoria	2
Actualmente estudia una escuela técnico*	5
Actualmente estudia la universidad	1
Sin datos	21
Total	64

*se tratan de carreras en belleza y computación en escuelas cercanas a la Alameda.

Fuente: elaboración propia

Una vez en la ciudad, algunas de estas jóvenes han buscado alternativa para continuar con sus estudios, ya sea a nivel técnico como clases de belleza y computación; o bien nivel profesional en la universidad⁴⁴. Estas jóvenes utilizan parte de su tiempo libre para acudir a estas clases, las cuales, como el caso de belleza, son impartidas los sábados por la tarde y los domingos por la mañana en lugares cercanos o inmediatos a la Alameda Mariano Escobedo (por ejemplo en el interior de la Plaza Alameda). No

⁴⁴ Estos son ejemplos obtenidos en el trabajo de campo realizado con las jóvenes en la Alameda Mariano Escobedo. El caso de la joven que cursa la universidad estudia la carrera de pedagogía en una Universidad privada; es apoyada por sus patrones, dado que le facilitan la salida en las noches entre semana para acudir a la escuela.

obstante en la mayoría de los casos, predominó la apatía hacia la escuela y los comentarios sobre la fuerte inversión económica que representa el estudiar.

El nivel de formación escolar básico sitúa a estas jóvenes en trabajos como el empleo doméstico que sólo requiere de los estudios primarios. De esta manera, el haber cursado la primaria o secundaria garantiza el dominio del español, así como la realización de algunas funciones habituales dentro de las casas donde laboran como el anotar recados telefónicos y realizar algunas cuentas⁴⁵. Cabe anotar que en algunos casos, las familias empleadoras requieren a jóvenes con la secundaria terminada.

Las actuales generaciones de jóvenes se encuentran en sus pueblos listas para irse a la ciudad, pues saben que el terminar el nivel secundario puede garantizar un mejor salario –información que circula entre aquellas que ya trabajan en la ciudad y las que están en el pueblo-. Tal es el caso de Lupita, quien al igual que sus compañeras de secundaria piensa que para el trabajo en casa “si tienes el papel, te va mejor y te pagan más”⁴⁶.

Con lo anterior se puede concluir que las principales características de las mujeres indignas de la Huasteca que laboran en el servicio doméstico que acuden a la Alameda son: mujeres jóvenes entre dieciséis y veinte años de edad, solteras y con un nivel escolar básico (primario y secundaria). Se trata de mujeres procedentes de San Luis Potosí e Hidalgo principalmente (seguido por Veracruz), cuyo tiempo promedio de radicar en la ciudad es de dos años.

⁴⁵ Entrevista a la Sra. Susana y a su hija Ignacia. 2 de mayo de 2005. Severine Durin y Nidia Prieto.

⁴⁶ Diario de campo, 18 de abril de 2006. Oxtomal, Huejutla, Hidalgo.

1.1.3 El empleo doméstico y la residencia aislada

En términos generales, la forma de emigrar y de insertarse en la ciudad varía de una comunidad a otra, del orden genérico y generacional de los migrantes (Oehmichen, 2003, p.177). En el caso de Monterrey y su área conurbana, los migrantes indígenas se han insertado en la ciudad en diferentes áreas de vivienda y tipos de trabajo. De acuerdo a algunos autores que han realizado estudios sobre migración indígena en Nuevo León, como ya se ha visto, se desprenden tres tipos de residencias o asentamientos en la ciudad: el congregado, el disperso y el aislado como ya se mencionó (ver Farfán y otros, 2003; Durin, 2003; Durin, 2006a).

Para estos autores, el asentamiento congregado esta constituido por individuos y familias procedentes de una misma comunidad de origen, que residen en el nuevo espacio urbano compartida y comunitariamente (Farfán y otros, 2003, p.349). Se considera asentamiento disgregado (o disperso, Durin, 2006a) al que presenta una residencia, ya sea compartida o no, con parientes o familiares pero no de carácter comunitario, es decir, en la que no se comparte la vecindad con miembros provenientes de la misma comunidad de origen (Farfán et al, 2003, p.349).

Mientras que el asentamiento o residencia aislada está condicionada por la actividad laboral, que puede combinarse con una residencia de fin de semana durante el cual se comparte un cuarto con amigas o familiares (Durin, 2006a, p.159). Para Durin la residencia aislada también es típica de los migrantes pioneros quienes llegan a probar suerte y rentan cuartos en el centro de la ciudad. Ahora bien, los migrantes indígenas “aislados”, se insertan en el AMM a través de empleos específicos en el área de servicios

(doméstico y la jardinería) y en el ramo de la construcción. Son ellos quienes suelen vivir en el lugar en el que están empleados y/o en viviendas compartidas durante el “fin de semana”. Estos asentamientos se caracterizan por ser temporales y presentar una alta movilidad (CDI-CIESAS, 2006, p.11).

Como ya se mencionó en las estadísticas, el número mayor de los migrantes indígenas son mujeres, las que se emplean en el servicio doméstico y por tanto residen de manera “aislada” en zonas residenciales habitadas por familias de ingresos económicos altos que requieren de personal de servicio doméstico “de quedada”. En el siguiente cuadro (9) obtenido de la información proporcionada por las jóvenes que acuden a la Alameda, se observan los lugares de trabajo dentro del AMM.

Cuadro 9

Empleo desempeñado por las jóvenes entrevistadas en la Alameda.

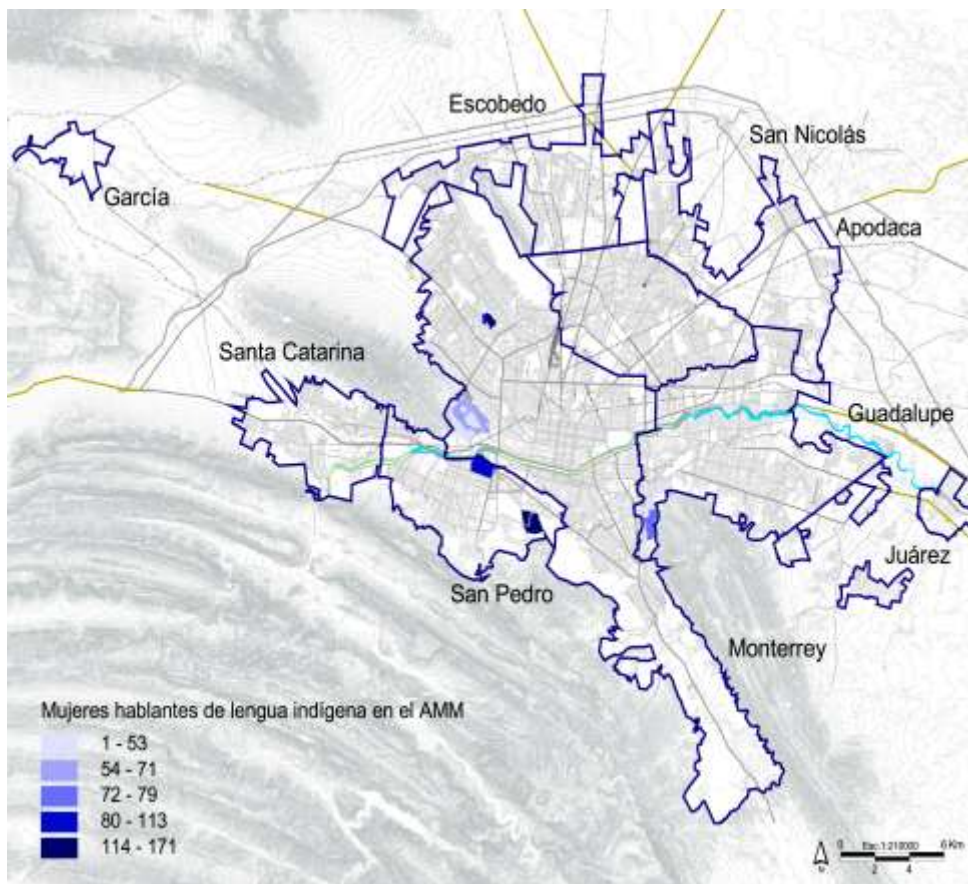
Actividad	Cantidad de jóvenes
Empleada doméstica “de quedada”	58
Empleada doméstica de “entrada por salida”	1
Fábrica	1
Sin empleo	1
Comunidad de origen	1*
Sin datos	2
Total	64

*Esta joven se encuentra actualmente en su pueblo, donde labora. Anteriormente estuvo trabajando en Monterrey como empleada doméstica. La entrevista se realizó en su comunidad de origen

Fuente: elaboración propia

Con base en el Perfil sociodemográfico de las mujeres indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey (CDI-CIESAS, 2006) y a conversaciones con personas que

acuden a la Alameda Mariano Escobedo, las jóvenes laboran como trabajadoras domésticas⁴⁷ en casas de familias de ingresos económicos medio alto y alto⁴⁸, es decir, son de “quedada” o trabajan “puertas adentro”. Sus labores son de lunes a sábado por la mañana y descansan los sábados por la tarde y los domingos. (véase mapa 2 en la siguiente página).



Mapa 2. Mujeres hablantes de lengua indígena en la ZMM en el año 2000

Fuente: Perfil sociodemográfico de las mujeres indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey (CDI-CIESAS, 2006)

⁴⁷ Mientras los hombres se dedican a actividades relacionadas con la construcción y jardinería y por lo general, viven en casas de renta con algún paisano o amigo.

⁴⁸ El Perfil sociodemográfico de las mujeres indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey (CDI-CIESAS, 2006) registró a los asentamientos aislados en los municipios de San Pedro (colonias Fuentes del Valle y Lomas del Campestre), de Guadalupe (Contry La Silla, Contry Sol, Rincón de la Primavera) y de Monterrey (Zona Cumbres, Zona de San Jerónimo).

Un dato que corrobora la magnitud del trabajo femenino indígenas es el publicado por un medio de difusión nacional⁴⁹ que señala que en el estado de Nuevo León, el 85 por ciento de las 59 mil 108 personas que se desempeñan en el área de servicios domésticos son mujeres y que Monterrey es considerado como el centro de desarrollo económico, concentra la mayor parte de esta población femenil empleada⁵⁰. Cabe destacar que Monterrey es reconocida como una de las ciudades con mejores salarios en el empleo doméstico respecto a otras como la ciudad de México (Chavarría, 2005, p.42). En este sentido, Patricia -quien actualmente vive en Huejutla- lo dejó claro al comentar su caso: “yo me fui a trabajar a Monterrey porque allá pagan bien, mejor que aquí en el pueblo y más que en México”.⁵¹ Así, en la Huasteca se corre la voz ‘en Monterrey hay trabajo para mujeres’. En el mismo diario⁵² al referirse a la migración y el empleo doméstico en Monterrey, plantea al empleo doméstico como única alternativa de trabajo para mujeres jóvenes de San Luis Potosí, Veracruz, Hidalgo, Oaxaca y Puebla, quienes son el principal sostén de sus familias.

No obstante el peso del trabajo femenino indígena en el empleo doméstico, social y culturalmente no parece ser valorado. Los medios impresos locales de comunicación han centrado sus artículos a casos de empleadas domésticas relacionados con violaciones,

⁴⁹ La Jornada. 6 de enero de 2003. Emigran principalmente a Monterrey. El empleo doméstico, única alternativa de trabajo para mujeres jóvenes de San Luis Potosí, Veracruz, Hidalgo, Oaxaca y Puebla . www.jornada.unam.mx/2003/01/06/articulos/53_domesticas.htm.

⁵⁰ Ibid

⁵¹ Diario de campo del 25 de marzo de 2005.

⁵² Fuente: La Jornada. Ibid

robos, infanticidios y situaciones de inseguridad. Tal es el caso del Norte, periódico local de mayor circulación local⁵³.

Pero, ¿qué es el empleo doméstico?, la Ley Federal del Trabajo (LFT) (citada en Ríos, 2001) considera que el ‘trabajador doméstico’ es aquel que con base en el artículo 331 realiza una labor de aseo, asistencia y en general, los trabajos propios o inherentes al hogar de una persona o familia. Es necesario diferenciar que si la misma actividad sirve para los fines de una pensión familiar y ese trabajo ayuda a generar un lucro, de inmediato el doméstico dejara de serlo para convertirse en un trabajador sujeto al régimen ordinario. De acuerdo a la reglamentación de la LFT el empleo doméstico es considerado como trabajos especiales, los cuales deben tener el mínimo de derechos y beneficios, y lo patronos deben tener obligaciones ‘especiales’ (Ríos, 2001, pp.8-9).

Escamilla y Martínez (2003) describen al empleo doméstico como aquellas actividades relacionadas directamente con la conservación de una casa-habitación (ama de llaves, cocinera, lavandera, planchadora, lavado de ropa y trastes, compras, niñera, portera, jardinera, entre otros). Sin embargo, dichas actividades son diferentes a las de los trabajadores asalariados, porque a pesar de que la persona vende su fuerza de trabajo, no crea plusvalía pues el objetivo de quien contrata no es el de obtener una ganancia, sino obtener un servicio (p.53).

A diferencia de lo que se aprende en sus familias, en las casas de la ciudad, las mujeres indígenas deben de pasar por un “rite de pasaje” (Oehmichen, 2005, p.11), en el que deben de aprender a usar aparatos electrodomésticos como la lavadora, secadora,

⁵³ Ver capítulo 3

exprimidor, hornos, entre otros. En algunos casos, el servicio se extiende a otros lugares, es decir aquellas que acuden a las casas de las hijas de sus patronas; o bien cuando acompañan a la familia a los viajes a la frontera norteamericana para que cuiden a los niños.

Islas define como empleadas del hogar o empleadas domésticas a aquellas que perciben remuneración por dedicarse al servicio doméstico como ocupación principal; las modalidades de este tipo de actividad son: empleadas de planta y empleadas de entrada por salida. En el caso de las primeras, estas laboran y residen en la vivienda de las familias que las ocupan y, por lo tanto, parte de su salario lo reciben en especie. Las segundas se contratan, en uno o varios hogares, sólo por horas, por día o por tarea específica y, después de la jornada de trabajo regresan a su hogar de residencia (Islas, 2003: 22).

Para el caso del AMM, las migrantes indígenas que laboran en el empleo doméstico, viven en espacios asignados dentro de la misma casa de sus patrones quienes les brindan cierta infraestructura en su cuarto propio como un televisor, una grabadora, en ocasiones video y/o señal de cable, como lo apuntó María, quien tiene Tele, DVD y grabadora, y expresó “tengo mi cuarto para mi sola”. En su mayoría las empleadas domésticas no cuentan con ninguna prestación⁵⁴, como aguinaldo y servicios médicos, aunque de manera informal, algunos patrones les pagan a sus empleadas los pasajes del

⁵⁴ Dado que el empleo doméstico es considerado un trabajo ‘especial’ y no ‘ordinario’, tanto las obligaciones como los derechos también son calificadas como ‘especiales’. La LFT indica que: hay dos tipos de obligaciones especiales que guardan los patrones de este tipo de servicios: unas, las referidas a la naturaleza del servicio; y otras, las que se precisan en caso de enfermedad del trabajador. Esto es que se debe proporcionar al trabajador un local cómodo e higiénico para dormir, una alimentación sana y satisfactoria, y condiciones de trabajo que aseguren la vida y la salud. El patrón deberá cooperar con la instrucción general del trabajador. En caso de enfermedad del trabajador, la obligación aplica cuando esta sea por accidente de trabajo y en su caso asegurarse bajo el régimen voluntario. (Ríos, 2001, p.27-35).

pueblo a la ciudad, así como una gratificación en el mes de diciembre, algunas consultas médicas y/o medicamentos. Tal es el caso de Georgina, quien a sus cuatro años de antigüedad en la misma casa, cuenta con los pasajes del camión cuando visita a su familia en Hidalgo, además de recibir un “bono” por la navidad⁵⁵.

Las empleadas de “quedada” o planta realizan faenas diarias de hasta 12 horas, en las que sus responsabilidades no son muy diferentes a las que han aprendido desde niñas como cuidar a pequeños niños o bebés, limpiar las casas, hacer la comida, entre otros. Las jóvenes están todo el día en su lugar de trabajo y también las noches pues duermen en la misma casa.

A pesar de que el empleo doméstico es considerado como ‘especial’ y por lo tanto sin obligaciones laborales ‘ordinarios’ por parte de los empleadores, éstos cotizan y “tabulan” a las jóvenes desde distintos aspectos: la experiencia, las responsabilidades y habilidades en el trabajo (Chavarría, 2005; La jornada⁵⁶). Las jóvenes “cuidan” su empleo y valoran el salario percibido, el cual oscila –de acuerdo a las conversaciones sostenidas en la Alameda Mariano Escobedo– entre los 600 a 1,200 pesos semanales. En algunos avisos de ocasión para la zona residencial del Valle, en el municipio de San Pedro la oferta de salario es de 1,000 a 2,000 pesos semanales⁵⁷. Las jóvenes empleadas valoran la ventaja de no pagar renta, comida ni servicios, lo que les permite ahorrar y enviar dinero a sus familias.

⁵⁵ Diario de campo del 6 de marzo de 2005.

⁵⁶ La Jornada. 6 de enero de 2003. Emigran principalmente a Monterrey. El empleo doméstico, única alternativa de trabajo para mujeres jóvenes de San Luis Potosí, Veracruz, Hidalgo, Oaxaca y Puebla.

⁵⁷ El Norte. Avisos de ocasión. 3 de abril de 2006.

Otros aspectos que las jóvenes toman en cuenta en sus trabajos son el buen trato de los empleadores y la carga de trabajo. Tal como lo expresó Tomasa, quien desea cambiar de trabajo porque trabaja mucho y ella ve que sus primas descansan más. Tomasa se levanta como a las 8 y sale como a las 6:30, pero la casa es muy grande y siempre su patrona la pone a hacer algo; por eso espera cambiar de trabajo pronto⁵⁸.

Estas mujeres que trabajan como empleadas domésticas de ‘quedada’ no cuentan en la ciudad con espacios propios de vivienda familiar, de descanso, ni del contacto diario con sus familiares y paisanos. Por ello, las jóvenes acuden en sus días de descanso al parque público: la Alameda Mariano Escobedo⁵⁹.

Como se mencionó al principio de este capítulo, los censos del INEGI de 1990, 2000 y el Censo del 2005 muestran el incremento de la migración indígena al AMM. Este aumento también se ha visto reflejado los fines de semana en la Alameda Mariano Escobedo, donde importantes cantidades de jóvenes se reúnen, se relacionan y se distraen ante la carencia de espacios propios. Esta presencia de indígenas migrantes en la Alameda ha sido una apropiación paulatina y “silenciosa” en las dos últimas décadas del siglo XX. Antes que los indígenas eran “otros” los visitantes que acudían a este espacio. Por ello se puede hablar de un cambio de visitantes en la Alameda. Para ampliar más sobre este cambio revisaremos brevemente la parte histórica de la Alameda.

⁵⁸ Diario de campo, 6 de noviembre de 2005.

⁵⁹ Ubicado en la avenida Pino Suárez y la calle Villagrán, Washintong, Aramberri, en el Centro del municipio de Monterrey.

1.2. La Alameda Mariano Escobedo: cambio de visitantes a lo largo del siglo XX

Esta sección alude al proceso de cambio de los visitantes que han acudido a la Alameda a lo largo de su historia, dividido en tres grupos socioeconómicos: clases altas, clases medias y sectores populares e indígenas. Esta revisión será de manera diacrónica de acuerdo a datos históricos y a algunas experiencias de personas fueron testigos de ese cambio.

Para muchos habitantes de la ciudad, la Alameda es en la actualidad un espacio de “chachas”, “gatas”, “inditos” entre otras connotaciones peyorativas. Si bien es cierto que la presencia indígena en la ciudad se ve ‘representada’ en la Alameda, esto no siempre ha sido así. De acuerdo a la narración de varias personas originarias de Monterrey e incluso en la historiografía de la Alameda, constituye un parteaguas en las representaciones asociadas a este espacio (ver capítulo 3).

La Alameda fue construida en 1861⁶⁰ teniendo como modelo la Alameda de la ciudad de México. Durante sus 145 años de historia, la variación de los “tipos” de visitantes que han frecuentado la Alameda se ha vinculado con las políticas públicas y con el crecimiento de la población del área metropolitana de Monterrey. Los diferentes sectores sociales que por épocas acudieron a este lugar, han marcado en la memoria de los ‘regiomontanos’, un proceso que se plasmaría en la estigmatización del espacio.

⁶⁰ Durante el gobierno de Santiago Vidaurri, quien fue gobernador de Nuevo León de 1855 a 1856, de 1857 a 1859 y de 1860 a 1864 (Flores, 1990, p.100).

De acuerdo a los tipos de visitantes y usos del espacio se pueden visualizar tres momentos: como “exclusivo” de las clases altas; como un espacio “popular” y recientemente como espacio “indígena”. En el siguiente cuadro (10) se aprecian a grandes rasgos, estos tipos de visitantes y los usos en la Alameda Mariano Escobedo, de los últimos años del siglo XIX a finales del siglo XX. Veamos el cuadro 10 en la siguiente página.

Cuadro 10.

Visitantes y usos de la Alameda los fines de semana por época histórica

Época	Visitantes	Usos
1885-1970	Clase alta y media	<ul style="list-style-type: none"> • Paseo familiar • Eventos sociales de prestigio • Paseos en automóvil • Acudir al cine Monterrey • Ir al café y restaurante Alameda • Ver a los novios y conseguir pareja
Década de los setenta y ochenta	Clases populares	<ul style="list-style-type: none"> • Juegos infantiles • Zoológico • Ferias • Puesteros
Fin de los ochenta hasta la actualidad	Migrantes indígenas	<ul style="list-style-type: none"> • La plaza del pueblo en la ciudad • Pasear • Reunirse con familiares y amigos • Comprar cosas • Conseguir novio/a

Fuente: elaboración propia

Detengámonos brevemente en este proceso de cambio de visitantes y usos de la Alameda.

1.2.1. Visitantes exclusivos (1885-1970)

En sus primeros años, la actual Alameda era conocida como la Alameda nueva⁶¹ ubicada en la entonces periferia de la ciudad de Monterrey⁶². En esta época la Alameda representaba más bien un bosque que un parque o plaza, por ello poca gente acudía para pasear. Fue en la época Reyista (a partir de 1885) cuando la Alameda fue remodelada como plaza (similar al diseño actual), lo que atrajo a un mayor número de visitantes. Estos asistentes eran personas y familias de las clases altas de la creciente ciudad de Monterrey que salían de paseo en sus carruajes y para caminar. Ahí la elite de la sociedad ‘regiomontana’ portaba sus mejores prendas y sombreros para platicar y convivir.

El periodo del gobierno de Bernardo Reyes, representó para Monterrey lo que el gobierno de Porfirio Díaz ‘significó’ para la ciudad de México y el país⁶³. La ciudad de Monterrey se había convertido en la quinta más grande⁶⁴ de la república después de

⁶¹ A finales del siglo XVIII, todavía época colonial, existía una área verde llamada Alameda, ubicada en las calles de 15 de mayo (antes calle Alameda y también llamada Ojos de agua de Santa Lucía) entre Zuazua y Diego de Montemayor, en el Santa Lucía (Garza Guajardo, 1987, p.10). En el siglo XIX se creó la nueva Alameda, después llamada Porfirio Díaz y posteriormente Mariano Escobedo.

⁶² En un cuadrado por lado de 380 metros. La ubicación era entre las calles de Progreso (después llamada Pino Suárez) y Villagran y entre Washington y Espinosa (Vizcaya, 1971, p.44; Garza Guajardo: 1987, p.17). Parte de los terrenos, se adquirieron a particulares, como la señora Isabel Sánchez y a dueños de una fábrica. Caja 48, 1861, Alcaldes primeros, AGENL

⁶³ El gobierno de Bernardo Reyes comprendió de 1885 a 1887; de 1889 a 1909; representó el progreso y la modernidad porfirista de la época, fomentó las actividades industriales, grandes obras públicas, programas de salud y el embellecimiento de la ciudad (Flores, 1990, p.151).

⁶⁴ El Monterrey de 1870 a 1890 apenas si tenía unas diez o doce cuadras de sur a norte, desde el río Santa Catarina, hasta la actual calle de Aramberri y aproximadamente quince cuadras de oriente a poniente,

México, Puebla, Guadalajara y San Luis Potosí. El proyecto ‘urbano-modernista’ de Reyes incluía la construcción de una penitenciaría⁶⁵. Hacia 1886, la Alameda se redujo a la mitad del terreno que ocupaba⁶⁶ (Montemayor, 1971, p.242).

Con su tamaño reducido, la Alameda era atractiva por los detalles afrancesados. Contaba con nuevos árboles, andadores, glorietas, un kiosko central, dos fuentes de procedencia estadounidense, pista para los coches de atracción animal, banquetas y un parque para venados y aves (Montemayor, 1971, p.242). La vanguardia de la “bella época” atrajo a las clases más pudientes de la ciudad a pasear en sus andadores⁶⁷.

En 1888 se cambió el nombre de la Alameda: “el paseo conocido hasta ahora con la denominación de la Alameda Nueva, el cual en lo sucesivo llevara el nombre de Alameda “Porfirio Díaz” (Montemayor, 1971, p.243). A pesar de que a un costado se encontraba la Penitenciaría, a finales de los noventa del siglo XIX y principios del siguiente siglo, la Alameda tuvo un ‘despegue’ social. Los acontecimientos sociales⁶⁸ celebrados lo evidenciaron y aumentaron el prestigio del lugar como área de paseo y diversión. Ahí se

desde el mismo río hasta el templo la Purísima. Su población rebasaba los 40,000 habitantes (Vizcaya, 1971, p.41-42). La ciudad contaba con casas medianas y pequeñas y jacales, pero también se construían nuevas residencias para los personajes políticos e industriales, entre los que también se encontraban varios extranjeros. Estas grandes construcciones se localizaban en los sectores de mayor importancia en la ciudad, como las calles de Padre Mier y Morelos o frente a las plazas y lugares públicos,

⁶⁵ junto con el Palacio de gobierno en el centro de la ciudad. Construido fue construido entre 1895 y 1909 (Martínez, 1996).

⁶⁶ Quedando sólo ocho de dieciséis manzanas. De las ocho restantes se vendieron cuatro a particulares y las otras cuatro se utilizaron para la construcción de la penitenciaría (Montemayor, 1971, p.242).

⁶⁷ Esto se vio beneficiado cuando se construyeron las vías de atracción animal (hacia la década de los ochentas) por la calle de Aramberri hasta la Alameda (Montemayor, 1971, p.246).

⁶⁸ En 1906 ahí se exhibió el primer automóvil en Monterrey, el cual tardó 30 minutos en darle la vuelta completa a la Alameda.

organizó una fiesta para el presidente de la República Porfirio Díaz en su visita a la ciudad en 1889.

Al igual que en la Alameda Central de la ciudad de México, en la de Monterrey se realizaban las fiestas conocidas como “jamaicas” o verbenas una o dos veces al año (Saldaña, 1998, p.17). En estas fiestas las clases altas y medias se divertían y caminaban luciendo las mejores prendas de moda porfiriana. Las familias acudían a la Alameda los fines de semana para escuchar los conciertos en el kiosko y para que los niños, junto con sus ‘nanas’ y servidumbre, disfrutaran de los matinés y paseos por el parque.

Las familias adineradas de Monterrey se daban cita en el restaurante Alameda. En el informe del Alcalde de Monterrey en 1904 se describe así: “la Alameda es visitada por las mejores familias de Monterrey” (Garza Guajardo, 1987, p.30). De esta manera en la época porfirista, la Alameda de Monterrey, al igual que la Alameda de la Ciudad de México, “se caracterizó por ser un espacio social de las clases altas” (Hiernaux, 2005: 19-20; De la Torre, 1998, p.535).

Tras el quiebre del gobierno de Díaz en 1912, la Alameda cambió de nombre, ya no sería la Alameda Porfirio Díaz sino la Alameda Mariano Escobedo⁶⁹, nombre de un heroico militar de la región, que se conserva vigente.

En los años treinta y cuarenta la Alameda ‘tomó su segundo aire’ y llegó a ser uno de los lugares más concurridos de la ciudad. Era un lugar frecuentado por lo/as jóvenes de las clases altas y medias que acudían a pasear a luciendo sus mejores atuendos a las

⁶⁹ Militar del siglo XIX originario de Lampazos, Nuevo León. Inició su carrera bajo las órdenes de Santiago Vidaurri contra los indios ‘barbaros’ del norte. Después fue militar del Ejército del Norte bajo las órdenes de Benito Juárez en la Intervención Francesa. Murió a principios del siglo XX colocándose como uno de los militares más condecorados y prestigiados.

doce del día. Ahí los jóvenes se reunían para bailar en los cafés. La Alameda seguía siendo un lugar “exclusivo” de estos sectores sociales. La señora Susana quien vivió a unas cuadras de la Alameda, recuerda: “El paseo de doce en la Alameda, la gente muy vestida, con mucho sombrero y guantes (...) cuando había tranvía. Las mejores familias del centro [estaban] en el paseo de doce. En los años treinta quitaron el paseo de doce, [después] ya no era lo mismo”.⁷⁰

La Alameda y sus alrededores se convirtieron en uno de los sitios más concurridos por la juventud de las familias. Los bailes tenían lugar en el Café Centro Alameda, que junto con el Café Lisboa y el Cine Monterrey⁷¹ atraían a la juventud para divertirse y encontrar pareja.

Para mediados del siglo XX la Alameda continuaba siendo un lugar frecuentado por los jóvenes de clases medias y altas, ahora paseaban en sus automóviles. Los jóvenes universitarios también iban ahí para estudiar en los jardines. Dice la señora Ana:

Este paseo [de los domingos a las doce] lo hacían todas las jóvenes en sus carros dando la vuelta por la Alameda. Después de misa, todas las jóvenes iban a la Alameda. En ocasiones iban muchachos y muchachas, dentro de los carros, pero de ninguna manera los jóvenes estaban afuera para ver pasar a los carros, sino todos dentro de los mismos, nada de que estuvieran viendo sentados” (...). Ahí, los novios se sentaban para ‘noviar’”. También antes de los sesentas, los estudiantes se iban a estudiar bajo los árboles (...) hasta que caía la noche⁷².

⁷⁰ Entrevista a la Sra. Susana de 87 años. 27 de marzo de 2006. Monterrey.

⁷¹ Ambos lugares fueron abiertos en la década de los años cuarenta. Entrevista con sr. Juan (bolero de la Alameda). 26 de marzo de 2006.

⁷² La señora Ana vivió cerca de la Alameda con sus padres, durante los años cincuenta y sesenta. Cuando se casó, la sra. Ana cambió de residencia y se instaló en un sector ‘exclusivo’ (Cumbres), donde actualmente radica. Ahí viven familias ‘acomodadas’ y que por lo general emplean muchachas indígenas en el servicio doméstico. Entrevista realizada el 25 de marzo de 2006.

Los que acudían a la Alameda y a sus alrededores tenían ‘poder adquisitivo’ puesto que en el caso de los jóvenes visitantes, contaban con un vehículo para pasear y recursos para ingresar a la universidad. En los alrededores de la Alameda se encontraba el cine Monterrey y el teatro Montoya⁷³, lugares exclusivos y caros a los que acudían las clases medias y altas:

el cine Monterrey que estaba ahí enfrente [de la Alameda] fue el cine más grande, no sólo de Monterrey, sino creo que de México, en un momento dado llegó a ser ‘el cine’, la sala más grande, una sala muy interesante (...) ahí daban los mejores estrenos, era una sala exclusiva, pues era la más cara, (...) después llegaron [otros cines como] el Río 70 en el año de 1969⁷⁴

1.2.2. La Alameda familiar y popular (1970-1990)

El cambio de visitantes de la Alameda de clase media y alta a populares se dió a partir de los años setenta en un contexto en el que Monterrey y sus municipios vecinos se urbanizaban debido a la intensificación de la migración de trabajadores provenientes del norte de San Luis Potosí (altiplano), Tamaulipas, Zacatecas, Coahuila y el norte del mismo estado de Nuevo León (Balán, Browning, Jelin, 1977, p.86)⁷⁵.

El crecimiento del AMM y de nuevos espacios recreativos, centros comerciales se convirtieron en los nuevos centros “modernos” de atención para los sectores ‘acomodados’. Algunas familias realizaban con mayor frecuencia viajes cortos de fin de

⁷³ El Cine Alameda esta ubicado en la calle Aramberri (actualmente en ruinas y el Teatro Montoya en la misma calle esquina Villagrán (vigente).

⁷⁴ Entrevistas al Sr. Alfredo. 27 de marzo de 2006.

⁷⁵ Estos autores registran como “la primera migración” de estos estados a Monterrey desde la década de los cuarenta hasta los sesenta.

semana a la frontera⁷⁶. Un artículo periodístico realizado sobre la Alameda⁷⁷ afirma que la creciente clase media, con mejores ingresos y un gusto modificado por estudios superiores, realizados muchas veces en el extranjero, cambió la Alameda Mariano Escobedo por otro tipo de recreaciones. Como inversión a futuro, o simplemente para relacionarse más con personas de gustos afines, empezaron a proliferar los clubes deportivos privados y algunos fraccionamientos campestres. En el mismo artículo citan la siguiente entrevista realizada a un ejecutivo de un corporativo local, que deja entrever este cambio:

Cuando volví a Monterrey (de estudiar una Maestría en la Universidad de Standford), no quiero parecer fante, pero la ciudad nos quedó pequeña a mi mujer y a mí (...); afortunadamente el país era otro (económicamente), y pudimos ingresar un (Club) deportivo donde teníamos trato con personas de nuestros mismos intereses y experiencias; no es que fuéramos ricos, pero ese y otros gustitos sí nos podíamos dar. ¿la Alameda? No, desde ‘guerco’ que no voy y... no, nunca llevé a mis hijas.⁷⁸

La instalación de juegos mecánicos y el zoológico en la Alameda atrajo la atención a los cada vez más numerosos sectores populares (familias) que vivían en la periferia de la ciudad de Monterrey y en la creciente AMM⁷⁹. A la vez, los vendedores ambulantes y puesteros se fueron instalando en la parte poniente de la Alameda. De acuerdo a las

⁷⁶ Las familias de clases medias y altas acostumbran acudir a *Mac Allen* y Laredo, Texas, ambas ciudades fronterizas de Estados Unidos, cuyo tránsito se vio beneficiado por la construcción de carreteras más seguras y rápidas. Con base en el comentario de Gabriela, una señora de 45 años visualiza los viajes que realizaba con su familia en dos etapas, cuando era niña recuerda que iban poco a estas ciudades ya que tardaban mucho en llegar dado que los caminos estaban en malas condiciones y eran peligrosos; años después (juventud) recuerda que había nuevas carreteras que permitieron a su familia acudir más frecuentemente e incluso quedarse los fines de semana en aquellas ciudades. Diario de campo, Agosto de 2006. Monterrey.

⁷⁷ “Abandonan los regios la Alameda”, El Norte. 6 abril de 1997.

⁷⁸ “Abandonan los regios la Alameda”, El Norte. 6 abril de 1997.

⁷⁹ Hacia esta época Monterrey contaba con 1, 095 667 habitantes (.INEGI, 2000).

conversaciones con el bolero, el Sr. Alfredo y Eduardo⁸⁰, las familias paseaban por la Alameda durante los fines de semana, acudían con sus hijos a los espectáculos y juegos infantiles como los juegos ‘Manso’.

El hecho de que más personas y familias caminaran en la Alameda y que el número de puesteros y vendedores aumentaron, propició que acudieran más familias de ‘escasos recursos’ y migrantes. Para los sectores sociales de la clase media y alta, la presencia de los puesteros han significado una degradación de la Alameda. Según recuerdan la señora Ana y algunos comerciantes⁸¹ en esos años la Alameda era muy familiar y sólo en Navidad había puestos.

Algunos colonos que antes vivían en el sector de la Alameda cambiaron de residencia hacia el poniente de la ciudad como las nuevas colonias residenciales de cumbres, lugares más ‘exclusivos’ y ‘tranquilos’. La Sra. Susana de 87 años de edad, vivió su infancia, juventud y parte de su vida familiar cerca de la Alameda, hacia los años setenta la señora se cambió con su esposo a Cumbres, uno de los fraccionamientos que empezaban a construirse. Al casarse, su hija hizo lo mismo.

Las clases medias y altas contaban con nuevos espacios a donde acudir los fines de semana, los cuales representaba la modernidad, mientras la Alameda quedaba en el ‘atraso’, lo ‘rural’ y ‘popular’. En un artículo periodístico⁸² se menciona: el aire familiar de la Alameda se fue con el crecimiento de la ciudad y el fin del centro como zona

⁸⁰ Entrevista con el Sr. Juan (bolero) el 26 de marzo de 2006; con el Sr. Alfredo, el 27 de marzo de 2006 y Eduardo, joven de 28 años, 4 de abril de 2006.

⁸¹ Entrevistas a un bolero 26 de marzo de 2006. Entrevista al mesero de un restaurante. 25 de marzo de 2006.

⁸² “Abandonan Regios la Alameda”, El Norte. 6 abril de 1997.

habitacional; el gusto de pasear a pie empezó a considerarse demasiado “pueblerino” para una urbe que recién había pasado su primer millón de habitantes.

De esta forma, la segunda parte de la década de los ochenta (en parte desde los setentas) representó un nuevo cambio de visitantes. Por un lado, las familias provenientes de las colonias populares del AMM empezaron a desplazarse hacia nuevos espacios recreativos en el AMM como el Parque la Pastora,⁸³ que absorbió el zoológico de la Alameda (Garza Guajardo, 1987, p.36) y la Macroplaza o Gran Plaza⁸⁴. Por otro lado, la migración indígena hacia el AMM desde los años setenta hizo presencia en el público de la Alameda. Un comerciante establecido frente a la Alameda expresa este cambio:

Tengo 30 años viviendo en Monterrey, y quince he visitado la Alameda, pos he vivido por aquí cerca desde hace 20 años (...). Aquí hubo un tranvía en la Alameda y un zoológico y las familias venían a pasear... ha habido inmigrantes desde los años setenta, y vienen de la Huasteca y Tamazunchale, S.L.P.⁸⁵.

De acuerdo a las conversaciones con las mujeres indígenas, para mediados de los años ochenta la Alameda ya figuraba como el centro de reunión social para los indígenas. Francisca, una mujer empleada doméstica, tiene actualmente 38 años y comenta haber llegado a Monterrey hace veinte años y para entonces acudía con sus amigas a la Alameda⁸⁶.

Esta migración al AMM se incrementó considerablemente en los años noventa, su número fue triplicado hacia el año 2000 y esta última fue duplicada para el 2005. Así, a

⁸³ Ubicado en el municipio metropolitano de Guadalupe, N.L., Fue inaugurado en julio de 1985. Fuente: www.w-local-gob.mx

⁸⁴ Inaugurada en diciembre de 1984 por el presidente Miguel de la Madrid (Garza, 1995, p.32)

⁸⁵ Entrevista al Sr. Arturo realizada el 25 de noviembre de 2002.

⁸⁶ Diario de Campo. 12 de abril de 2006. Viaje a Huejutla, Hidalgo.

finales de los años ochenta y principios de los noventa fue cuando los migrantes indígenas se apropiaron en forma paulatina de este espacio.

1.2.3. Actuales visitantes de la Alameda: entre semana y los fines de semana

En los últimos años la apropiación de la Alameda por parte de los indígenas se sigue alimentando cada fin de semana. En unas horas la Alameda se ‘transforma’ de la pasividad de la mañana del sábado a la ‘diversión y fiesta’ de la tarde. Los jóvenes forman grandes ‘corrientes’ de personas⁸⁷ que dan la vuelta a la Alameda de manera ‘circular’. Unos se sientan y otros se levantan del pasto o las bancas para caminar y pasear. Ahí se forman nuevas parejas y se dan cita los novios, de manera similar sucedido en las décadas anteriores entre los jóvenes de las clases media y alta. Sin embargo ahora son indígenas que caminan por las banquetas de la Alameda y eso es lo que “marca” la “diferencia” para los habitantes de la ciudad”.

Este ambiente termina el domingo por la noche. Al día siguiente, el lunes la dinámica cambia y los visitantes a la Alameda son otros. Este espacio de fiesta del domingo se convierte en un parque “tranquilo” entre semana, algunos vecinos hacen ejercicio, sacan a sus mascotas a caminar, algunas personas disfrutan de la lectura de algún libro o periódico sentados en alguna de las bancas.⁸⁸ Por las tarde, personas de la tercera edad se dan cita todos los días en la bancas de la Alameda; ahí juegan ajedrez y platican con los amigos.

⁸⁷ Las estadísticas de la Alameda registran cada fin de semana entre 10,000 y 20,000 usuarios de los baños públicos (de acuerdo a conversación con los responsables de la administración de la Alameda el 9 de abril de 2006.)

⁸⁸ Entrevista a Marco Antonio el 27 de marzo de 2006.

Además de este uso cotidiano de entre semana, los oficinistas, los estudiantes de las escuelas cercanas, obreros y trabajadores esperan el camión en algunas de los andenes de la Alameda. O bien aquellos que buscan trabajo se sientan a consultar el periódico, consumen algún refresco, dulce o elote mientras atraviesan la Alameda. También, en los últimos años, la Alameda se ha convertido en un ‘centro’ de reclutamiento laboral de la construcción. Entre semana, los migrantes recién llegados a la ciudad que no cuentan con trabajo se dan cita en la acera de Aramberri de la Alameda. Los constructores acuden ahí para seleccionar a los albañiles⁸⁹.

Por las noches, se ven jóvenes alcohólicos llamados “los teporochos”, que duermen en las bancas o en los pasillos del lado poniente de la Alameda⁹⁰, su situación es similar a la de jóvenes de otros espacios públicos del país como la Alameda de la ciudad de México (Makowski, 2004). Según la opinión de algunas personas de los alrededores, durante las tardes y noches, la Alameda se torna oscura y peligrosa por la aparición de algunas personas que se dedican al robo o que pueden causar algún daño a los transeúntes, no obstante el peligro se agrava los fines de semana (esto se abordará en el capítulo tres).

Entre semana hay pocos vendedores ambulantes y algunos puestos de vendimia. Los boleros, los globeros, los paleteros, los algodoneros, el señor de los elotes, fotógrafos, merolicos, puesteros de comidas y ropa, entre otros negocios forman el ‘tianguis’ de fin de semana. Estos vendedores aumentan junto con los numerosos jóvenes paseantes y algunas familias visitantes acuden a la Alameda para pasear y disfrutar de los espectáculos musicales.

⁸⁹ Entrevista a Marco Antonio el 27 de marzo de 2006 y de acuerdo a la observación de campo.

⁹⁰ Entrevista a Marco Antonio el 27 de marzo de 2006

En síntesis, se puede decir que tanto entre semana como en fin de semana, la Alameda funge como espacio público; entendiéndose por éste último donde se aglutina una gran diversidad de prácticas y actores sociales, que además de usarlo, lo significan y simbolizan (Vergara, 2004, p.56-58; Franco, 2005, p.96). Sin embargo los fines de semana, la Alameda adquiere un significado de plaza de pueblo en el que los indígenas proyectan su cultura y formas de vivir el espacio.

1.2.4. Migrantes indígenas: un sábado y domingo típico⁹¹

¿Qué pasa los fines de semana en la Alameda? ¿cómo viven estos migrantes indígenas este espacio? El sábado entre las dos y las cinco de la tarde los jóvenes llegan a la Alameda y dan una primera vuelta para “ambientarse”. Ellas esperan al resto de sus amigas en algún punto de la Alameda como la fuente, ahí se quedaron de ver con sus primas o amigas que trabajan en algún otro sector de la ciudad diferente al propio. Una vez reunidas, las jóvenes se dirigen a dejar sus bolsas o maletas en los puestos de cuidado de mochilas. Después pasean por los pasillos interiores de la Alameda, se detienen en los puestos para comprar comida, ropa, discos musicales. Esto lo describe Georgina quien como muchas otras jóvenes acude a la Alameda los fines de semana: “va a pasear, a caminar, dar la vuelta, para descansar y distraerse, (...) casi siempre compramos nuestras cosas aquí [en la alameda], cosas como ropa, y todo lo que se vende”⁹².

⁹¹ En base a la observación y a las conversaciones con los jóvenes (hombres y mujeres) realizadas en el trabajo de campo en la Alameda Mariano Escobedo.

⁹² Diario de campo 6 de marzo de 2005

La tarde continúa, ellos empiezan a llegar a la Alameda junto con sus amigos. Los jóvenes empiezan a dar vueltas por los andadores principales de la Alameda, si hay algún juego de futbol, se detienen en algún puesto a ver el partido mientras consumen algún refresco. Después siguen caminando, si traen una mochila, se detienen a dejarla guardada en algún puesto donde cuidan maletas. Una vez con las manos libres, los jóvenes continúan caminando por los andenes, observando a las jóvenes que también pasean coquetamente. Varias de ellas son conocidas del pueblo, así que se detienen a saludarlas de mano (sólo un roce) y a preguntar por otros conocidos.

Ellas van al baño a retocar el maquillaje o a peinarse, después de varios recorridos alrededor de la Alameda el cansancio hace que se detengan en una banca, o si no hay lugar qué mejor que bajo un árbol. La noche empieza a caer y se encienden los faroles de la Alameda. Algunas jóvenes se dirigen a tomar sus camiones junto con sus parientes o bien van a cenar a algún puesto al mercado fundadores o ahí mismo en la Alameda. Las jóvenes esperan a sus primos o amigos quienes las acompañarán al Versailles o al Zas⁹³ para bailar o bien irse solas. Las jóvenes disfrutan la noche de diversión que se extiende hasta la madrugada o en algunos casos hasta la mañana.

Después del baile del sábado las jóvenes esperan a que llegue la mañana. En verano el sol calienta desde temprano y las jóvenes están listas para aprovechar sus días libres, así que recogen las bolsas que dejaron guardadas en el puesto en la Alameda. De ahí se dirigen a buscar algún lugar de comida para el desayuno. El domingo continúa, aquellas que duermen en algún cuarto de renta entre amigas o parientes llegan a la Alameda hasta

⁹³ Son discoteque ubicadas en las cercanías de la Alameda. Por lo general en estos lugares no requieren a los jóvenes de identificación para acceder al lugar.

media mañana, o bien aquellas que duermen en la casa de las empleadoras en compañía de las amigas, llegan hasta el mediodía del domingo.

La Alameda está ya con muchos paseantes, con sol o lluvia, los jóvenes dan vueltas por los pasillos interiores o exteriores de la Alameda. Tres, cuatro o cinco o hasta diez o más son las vueltas que las jóvenes realizan antes de descansar sobre el pasto. A un lado está un joven solitario que cubre su rostro con un sombrero y recostado descansa bajo la sombra de un árbol. Otros siguen dando vueltas, tratando de encontrar a sus parientes o conocidos, o bien tratando de conocer a alguien más.

La noche empieza a caer, pero antes de retirarse a las casas de trabajo, hay que dar las últimas vueltas a la Alameda. Es tiempo de irse. En las paradas están las jóvenes esperando la ruta del camión que las llevará a cumbres, San Pedro o Contry. Los novios despiden a sus novias, las amigas se despiden de sus paisanas y acuerdan la hora de volver a verse el siguiente sábado, ahí en la Alameda.

Esta dinámica se ha presentado en la Alameda en los últimos veinte años y se intensifica más al acrecentarse el número de jóvenes que asisten a este espacio. El proceso de apropiación de la Alameda Mariano Escobedo, es similar a lo que sucede en el Parque Rubén Darío en Guadalajara (Vázquez y Hernández, 2004)⁹⁴. Ambos espacios han pasado a manos de los jóvenes indígenas migrantes, aunque en circunstancias distintas. Los dos parques tuvieron como visitantes a las clases altas y medias. Ahora los protagonistas son los indígenas migrantes de la Huasteca. Cabe observar una diferencia con el Parque Rubén Darío, este parque se localiza dentro de una zona residencial de

⁹⁴ Se hace esta comparación dado que Vázquez y Hernández (2004) realizaron este estudio en el que tratan en parte la apropiación del Parque Rubén Darío. Este fue el único estudio en México sobre este tema localizado.

reciente construcción en el que los indígenas residen en casa de los patrones. Mientras que en la Alameda se encuentra en el centro de la ciudad y los indígenas tienen que desplazarse hasta ella desde sus lugares de trabajo.

Así se puede concluir que la Alameda ha sido apropiada por parte de los jóvenes indígenas practicando el espacio los fines de semana. Esta apropiación dada en los últimos años ha significado para los habitantes de la ciudad de Monterrey un cambio de la Alameda, un antes “familiar y tranquilo” y un ahora de migrantes, “suciedad” y “peligro”. Así, a este espacio se le ha estigmatizado a partir de la presencia de los indígenas.

CAPÍTULO 2

LA ALAMEDA MARIANO ESCOBEDO: UN SOPORTE PARA LA MIGRACIÓN ENTRE LA HUASTECA Y MONTERREY

En el presente capítulo se busca mostrar la intensificación en los últimos años de la migración de los indígenas de la Huasteca hacia Monterrey. Asimismo se pretende mostrar la importancia de la Alameda, primero, como espacio de encuentro en la ciudad de estos jóvenes migrantes con sus familiares y paisanos en sus días de descanso; y segundo, como soporte para la migración y la relación de los migrantes con sus lugares de origen.

En la primera parte se revisará la migración huasteca con destinos de trabajo en el ámbito rural y urbano. Dicha revisión será a partir del lugar de origen a través de los casos de las comunidades de Oxtomal y en menor medida de otras comunidades del estado de Hidalgo. En el segundo apartado se revisará a la Alameda vista como nodo urbano en este proceso migratorio de la Huasteca a Monterrey. La revisión se basará en las características físicas y geográficas de este espacio que permiten a los jóvenes cubrir sus necesidades materiales, de afecto y de vínculo con sus comunidades de origen.

2.1. La migración desde la Huasteca hacia Monterrey

Para entender la estancia en la ciudad y en especial la asistencia de visitantes indígenas de la Huasteca en la Alameda de Monterrey, es importante revisar los lugares de los cuales éstos proceden y la dinámica migratoria particular. En el caso a revisar se divide en dos tipos de migración: rural y urbana.

2.1.1. Oxtomal en el contexto de la migración Huasteca a Monterrey.

Se escogió el caso de la comunidad de Oxtomal en el municipio de Huejutla, una zona rural nahua desde donde son originarios una sección importante de jóvenes (ver cuadro 2).

Oxtomal es una comunidad perteneciente al municipio de Huejutla de Reyes, en el estado de Hidalgo. La cabecera municipal lleva el mismo nombre de Huejutla, ciudad que destaca como centro regional de la Huasteca hidalguense, ya que ahí se encuentran las mayores cantidades de servicios administrativos, de salud, educativas, deportivas, de abastecimiento.

Para contextualizar la migración de Oxtomal hacia la ciudad de Monterrey, es necesaria la revisión de algunos factores históricos que Vázquez y Hernández (2004) proponen en su estudio de la migración indígena de la Huasteca, particularmente del municipio de Huejutla hacia las ciudades metropolitanas del país, en específico a la ciudad de Guadalajara.



Mapa 3. Mapa del Estado de Hidalgo
Fuente mapa: www.e-local

Por un lado, para estos autores un factor que ocasiona la migración del indígena de Huejutla a las grandes ciudades se debe:

(...) a las contradicciones que existen entre la población y su entorno geográfico, reflejado en el escaso aprovechamiento de los recursos naturales a través de una actividad agropecuaria pobre y rudimentaria. Sin embargo, ésta tiene un origen que va más allá de la economía. Una causa del éxodo indígena del campo a la ciudad a partir de los años setenta se origina fundamentalmente por la problemática principal de la Huasteca hidalguense en donde se inserta Huejutla: las luchas en torno a la tenencia de la tierra que comienzan con el despojo de éstas por parte de los ganaderos mestizos a sus dueños legítimos: las comunidades indígenas. A ello debemos agregar el poco

interés de las autoridades locales, regionales y federales para poner freno a tales abusos. (Vázquez y Hernández, 2004, p.39)

Por otro lado, estos autores señalan que no sólo los factores económicos y sociales iniciaron el proceso migratorio, sino también consideran que el factor político ha sido fundamental. Hacia los años setentas Huejutla creció considerablemente debido al desarrollo económico generado por la modernización de la carretera México- Huejutla y su prolongación a Tampico (Vázquez y Hernández, 2004, p.71). Además se vio afectada por programas gubernamentales⁹⁵ que no tuvieron continuidad. Para Vázquez y Hernández (2004) estos programas promovieron:

(...) la concentración de la población en el municipio, provenientes de rancherías aledañas y otros municipios, y mayor competencia por los empleos, muchas veces ficticios y un incremento por la demanda de la tierra. Todos estos problemas ocasionaron que, para principio de los años ochenta, se presentara una fuerte emigración de los habitantes de esta zona hacia el Distrito Federal (...). En la siguiente década, la de los años noventa, la emigración no sólo continuó, sino se incrementó en el municipio de Huejutla; las causas eran las mismas: pobreza extrema por falta de tierras y recursos para cultivarlas. Lo que cambió fue la preponderancia del D.F, como lugar de destino (pp.71-72).

Estos otros lugares de destino a los que se refieren los autores son la ciudad de Guadalajara y, como se evidenciará en este apartado, Monterrey, sobretodo a partir de los últimos años.

⁹⁵ Como el plan Huasteco en 1977 que incluyó la entrada de agencias federales a la región como el Patrimonio indígena del Valle del Mezquital y el Plan 3H (habitación Huasteca hidalguense), lo que implicó la expropiación de tierras a campesinos y la ampliación de unidades habitacionales. (Gutiérrez Mejía, citado en Vázquez y Hernández, 2004, p.71)

2.1.1.1. La comunidad de Oxtomal

Se eligió la comunidad de Oxtomal debido a que una importante población de jóvenes que acuden a la Alameda proceden del municipio de Huejutla, asimismo porque se estableció contacto en la Alameda Mariano Escobedo con un grupo de seis mujeres nahuas de Oxtomal. Estas mujeres están emparentadas; algunas son hermanas y otras primas. Todas forman parte de la familia Hernández (genealogía a revisar más adelante). A través de este contacto se establecieron los nexos necesarios para hacer el trabajo de campo en la comunidad⁹⁶.

Oxtomal⁹⁷ es una comunidad con casi 2,000 habitantes (994 hombres y 953 mujeres) quienes de acuerdo a la observación hablan la lengua náhuatl en un alto porcentaje⁹⁸. En 1989 en Oxtomal, tras la inconformidad de algunos de sus habitantes que querían su propio delegado municipal, la comunidad decidió dividirse en dos sectores: Oxtomal Primero y Oxtomal Segundo; años después a su vez, Oxtomal Segundo se

⁹⁶ Como se mencionó en la introducción, este trabajo de campo se realizó en los periodos de diciembre de 2005, abril, junio y julio de 2006; y sirvió como base para conocer el proceso migratorio hacia el campo y hacia la ciudad, conocer las relaciones que mantienen las migrantes con sus comunidades, establecer el contexto de la comunidad de donde provienen.

⁹⁷ Oxtomal, se localiza en el Municipio de Huejutla de Reyes al norte del estado de Hidalgo; colinda al norte con el estado de Veracruz; al sur con los municipios de Atlapexco y Huazalingo; al este con Jaltocán, Tlanchinol y Orizatlán; y al oeste con Huautla. Las principales comunidades del municipio son: Ixcatlán, Cuachuilco, Santa Catarina, Santa Cruz, Tehuetlán, Mecuxpetla y los Otates. www.e-local.gob.

⁹⁸ De acuerdo al XII Censo General de Población y Vivienda del INEGI, en el año 2000, en Huejutla la población de 5 años y más que habla lengua indígena es del 66.7 %, con respecto a la población total, las lenguas que más se practican son: náhuatl, otomí y huasteco. www.e-local.gob.

dividió en Segundo y Tercero⁹⁹. La principal actividad económica es la carpintería, con la producción de sillas y mecedoras; seguida de la artesanía de barro y de madera. El trabajo de la madera está a cargo de los hombres, mientras que las mujeres se dedican a las artesanías de barro y a las labores domésticas.

Oxtomal está ubicado en pequeños cerros con árboles semiáridos y pequeños arbustos. La organización social en Oxtomal es a través de una combinación de la autoridad: por una parte se encuentra la autoridad municipal representada por el delegado –Oxtomal depende de otra comunidad que funge como enlace regional, la cual depende de la cabecera mestiza de Huejutla–; por otra parte está la autoridad tradicional (usos y costumbres) representada por el consejo de ancianos, ya que dependiendo del caso, la autoridad tradicional puede “sobreponerse” a la del delegado y/o autoridad jurídica¹⁰⁰ o viceversa. En los asuntos agrarios o más bien ligados a la principal actividad de la región, la carpintería (tala de árboles en los cerros) se encuentra una autoridad o líder regional que negocia con las autoridades municipales y estatales¹⁰¹.

Así, Oxtomal como en otras comunidades nahuas “la vida colectiva se estructura y norma mediante combinaciones particulares de reglas impuestas desde la sociedad nacional y la tradición histórica propia” (Valle, 2003b:16). En esta comunidad, similar a

⁹⁹ Diario de Campo, 16 de abril de 2006, Oxtomal. El trabajo de campo fue realizado en Oxtomal Primero. Sin embargo en la página oficial de los municipios (www.e-local.gob) aparece Oxtomal como una sola comunidad.

¹⁰⁰ En el trabajo de campo se anotó un caso en Oxtomal de la violación de una niña por parte de su padrastro. A pesar de que se realizó una acusación judicial contra el padrastro, el ‘consejo de ancianos y jueces’ le otorgaron el voto de confianza como persona honorable y a través de una carta la aprensión de la persona quedó suspendida. Narración del sr. Juan. 18 de abril de 2006. Oxtomal.

¹⁰¹ Estas ‘autoridades’ negocian con las autoridades de Huejutla los permisos de la tala de árboles y reforestación; en algunas ocasiones usan formas como el ‘secuestro’ de autoridades municipales para negociar estos permisos. La tala de árboles es un grave problema en esta región de la Huasteca, donde la carpintería es la principal actividad de las comunidades. Diario de campo, 18 de abril de 2006. Oxtomal, Huejutla.

otras comunidades de la Huasteca, existe el sistema en el que los varones adultos, después de haber contraído matrimonio y tener su propio terreno (o casa independiente), brindan el servicio ‘obligatorio’ a la comunidad denominado ‘faena’ que es el trabajo que los jefes de familia deben de realizar de forma gratuita cada dos semanas en beneficio de la comunidad¹⁰²; en los tres sectores de Oxtomal son aproximadamente 250 hombres los que realizan este trabajo¹⁰³. Este “servicio público garantiza el aumento del prestigio y el reconocimiento social” (Valle, 2003b, p.17).

Los festejos tradicionales de Oxtomal son el carnaval¹⁰⁴ que se realiza semanas antes de la Cuaresma y la fiesta del santo patrono San José celebrado el 18 de marzo. La fiesta de todos los Santos o *Xantolo*, reconocida por sus habitantes como la “más tradicional y bonita”¹⁰⁵ se lleva a cabo del 31 de octubre al 2 de noviembre.

Con base a la observación, las características económicas generales de las familias son de pobreza. Falta de servicios como el agua potable y drenaje. Algunas casas todavía son construidas de *otate*, paja y materiales de la región con piso de tierra. Otras casas son construidas de material. En la mayoría de las casas se combinan los materiales tradicionales para las cocinas o fogones y los cuartos para dormir de material.

¹⁰² En la comunidad de Oxtomal, la faena la realizan en la escuela y en la comunidad en general, dependiendo de las necesidades de ésta y de los problemas presentados. Diario de campo, 13 de abril de 2006, Oxtomal, Huejutla. En algunas comunidades la faena se realiza cada semana en días establecidos por la comunidad, por ejemplo en la comunidad de Cuatecometl, Huejutla la faena se realiza exclusivamente los días lunes. Diario de campo, 28 de junio de 2006. En la comunidad de Coatzacoatl, Huatla, Hidalgo, la faena también se realiza todos los días lunes. Entrevista a Jesús, 6 de agosto de 2006, Monterrey.

¹⁰³ Diario de campo, 13 de abril de 2006, Oxtomal, Huejutla.

¹⁰⁴ El carnaval, “es lo que se conoce como un “ritual de inversión”, se trata de una festividad en la que las normas sociales se trastocan y se permite la transgresión a lo que está prohibido el resto del año. En palabras de los propios nahuas ‘es la fiesta del Diablo, pues a él hay que tenerlo contento’” (Valle, 2003b, p.13)

¹⁰⁵ Expresión realizada por Tomasa, Diario de campo, 18 de junio 2006, Alameda.

Los hogares de Oxtomal están compuestos por varias familias nucleares, de tal manera que se les puede definir como familias extensas. Para Adler Lomnitz (2001, pp 60-61), las familias extensas consideradas como las que pueden compartir el mismo techo temporalmente o permanente y contiene por lo menos a dos familias nucleares, esto es que en la unidad habitacional viven varias familias nucleares. En nuestro caso pueden vivir en una misma unidad doméstica la familia del padre y sus hijos solteros, la de los hijos casados con sus respectivas familias y en algunos casos los nietos con sus parejas e hijos.

Así mismo se observó que hay un número considerable de mujeres en edad reproductiva. Esto se pudo constatar en las reuniones de salud organizados por el gobierno federal y estatal al que acudieron la gran mayoría de las mujeres de la comunidad de Oxtomal. Ahí aproximadamente la mitad de las mujeres eran mayores de 45 años, y la otra mitad eran mujeres entre los quince y los 45 años, quienes eran acompañadas por sus hijos, incluyendo a bebés en periodo de lactancia. Cabe resaltar que en estas reuniones no acudieron las jóvenes solteras que acuden a la secundaria, ni las jóvenes migrantes que se encontraban en el pueblo de vacaciones ni en la ciudad, lo que aumentaría el número de mujeres en edad reproductiva.

2.1.1.2. La migración en Oxtomal: destinos rurales y urbanos

De acuerdo al trabajo de campo realizado en Oxtomal existen dos tipos de migración interna¹⁰⁶: temporal urbana y temporal agrícola. La migración temporal urbana se especializa en el empleo doméstico y en la construcción. En esta migración participan principalmente mujeres solteras, quienes emigran una vez concluida la primaria y en algunos casos la secundaria; y hombres solteros que también salen de Oxtomal al finalizar la escuela primaria o la secundaria. Los principales destinos migratorios son las ciudades de México, Monterrey y Guadalajara, la Ciudad de San Luis Potosí y el estado de Tamaulipas. Este tipo de migración se sustenta a través de la infraestructura social que han formado los familiares, amigos y conocidos que consiguen el empleo y alentan a los jóvenes para irse a trabajar a la ciudad, se trata de las redes sociales (Massey y otros, 1991).

El área laboral de la construcción permite a los hombres solteros y casados migrar por periodos cortos a la ciudad y regresar periódicamente a sus comunidades de origen. Las áreas de trabajo masculino en la ciudad se han diversificado, si bien en el caso de Oxtomal se ha especializado en el nicho laboral de la construcción¹⁰⁷, en otras comunidades como Cuatecometl, en Huejutla o Coatzacoatl en Huautla (ambos en Hidalgo), los hombres han fortalecido sus redes en los nichos laborales de la jardinería y en el servicio como “mozos”. Esto guarda similitud con el caso estudiado por Adler Lomnitz en la ciudad de México, en el que las redes familiares en la ciudad fomentaron la

¹⁰⁶ Cabe destacar que durante el trabajo de campo en Oxtomal, sólo se hicieron referencia a cuatro casos de migración internacional, por lo que pareciera no ser una migración recurrente en esta comunidad.

¹⁰⁷ En esta comunidad no se observó ningún caso de trabajo en el área de jardinería.

creación de nichos laborales como colocadores de alfombras, albañiles, pulidores y panaderos (Adler Lomnitz, 2001, pp.52-53).

Por otro lado, se encuentra la migración temporal agrícola. Esta migración está especializada en el corte de tomate y chile en los estados de San Luis Potosí, Coahuila, Tamaulipas, Nuevo León y Sinaloa. Así mismo el corte de flores en el centro del país y estados como Michoacán. En este tipo de migración participan jóvenes solteros, tanto mujeres como hombres, matrimonios jóvenes y no tan jóvenes. Las parejas recurren al apoyo de sus parientes para el cuidado de los hijos en las comunidades de origen mientras trabajan por tres o cuatro meses en las jornadas agrícolas.

Algunos jóvenes varones aprovechan la migración al trabajo de campo para no regresar a sus comunidades de origen e iniciar su vida migratoria hacia la ciudad. La migración agrícola se sustenta en una infraestructura “formal”, o como la denomina Sandoval infraestructura empresarial (Sandoval, 2006, p.32), es decir a través de redes formadas por contratistas de empresas privadas. En este caso el reclutamiento se da directamente por la invitación personalizada de los “contratistas” en las comunidades de origen y por medio de publicidad en la radio.

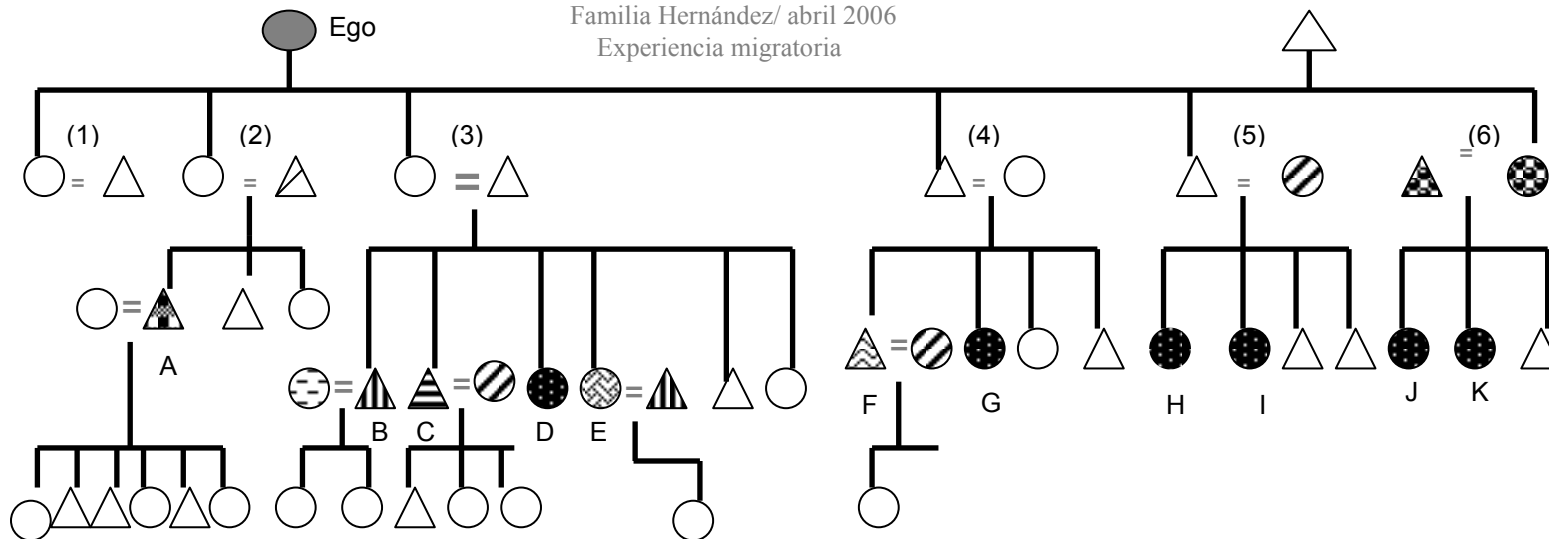
Algunas jóvenes solteras de Oxtomal migraron a la ciudad para trabajar como empleadas domésticas y después de algunos años se regresaron al pueblo para casarse. Actualmente emigran de manera eventual al campo para trabajar junto con sus esposos. La fuerza laboral de las mujeres migrantes tanto en el empleo doméstico como en los campos agrícolas es importante para las familias de Oxtomal, ya que apoyan la economía familiar y mantienen algunas actividades económicas tradicionales del pueblo como la carpintería. Esto se ampliará más adelante.












Estos dos tipos de migración –urbana y agrícola– se pueden observar en el siguiente caso de la familia Hernández¹⁰⁸. Como se ha comentado, el grupo de primas y hermanas contactadas en la Alameda forman parte de esta familia nahua, la cual ha vivido en la comunidad de Oxtomal desde generaciones previas. La “cabeza” de la familia es el sr. Jesús Hernández uno de los curanderos del pueblo, quien en adelante será ego. Esta familia está distribuida habitacionalmente en seis unidades domésticas separadas, cada una cuenta con su propia cocina. De estas seis familias, tres están compuestas por familias extensas, mientras las otras tres son familia nucleares.

Veamos la genealogía 1 en la siguiente página.

¹⁰⁸ Diarios de campo del 15 al 19 de abril; y del 25 de junio al 2 de julio de 2006, en Oxtomal, Huejutla

Familia Hernández/ abril 2006
Experiencia migratoria



-  Corte de la caña en México - en el pueblo
-  Empleada doméstica en Monterrey - vigente
-  Empleada doméstica en México - vigente
-  Empleada doméstica y en el corte de tomate - en el pueblo
-  Corte de tomate en Cadereyta, N.L. - en el pueblo-
-  Corte de tomate en Cadereyta - vigente
-  Empleada doméstica - en el pueblo
-  Empleado construcción urbano - vigente en la ciudad
-  Empleado construcción urbano - en el pueblo
-  Empleado en otras áreas en Monterrey - en el pueblo
-  Sin experiencia

Genealogía 1. Familia

Abocándonos al proceso migratorio, en esta genealogía se puede observar cómo se ha intensificado la migración de las tres primeras generaciones. En la genealogía de un total de 39 personas –de las tres generaciones– con alguna experiencia migratoria, podemos observar en tanto al porcentaje de migrantes por generaciones lo siguiente: si bien en la primera generación representada por dos personas sólo una fue migrante. En la segunda generación el 25% de las personas vivieron o viven una experiencia migratoria. Mientras en la tercera el 60% de los integrantes han sido y son migrantes. Esto indica un aumento importante en la migración en los últimos años.

Además, esta genealogía evidencia la combinación de los dos tipos de migración, la urbana y agrícola. En términos generales un 10.25% corresponden a migrantes rural por un 38.4% de migrantes hacia la ciudad. Cabe anotar que en este último porcentaje se incluye un 2.5% que ha trabajado tanto en el área urbana como en lo rural. Si bien la primera y segunda predomina la migración rural, en la tercera generación predomina la migración hacia la ciudad.

Del total de migrantes urbanos y rurales un 15.38% vive en el pueblo, mientras el 28.2% es migrante actual que labora en la ciudad y en lo campos agrícolas. De este último porcentaje de migrantes vigentes se puede hacer referencia al tipo de migración y lugares de destino en el siguiente cuadro (11).

Cuadro 11.

Tipos de migrantes por porcentaje (con base a la genealogía de la Familia Hernández).

Tipo de migrante	Porcentaje
Migrantes a la ciudad de México que laboran en el empleo doméstico	9%
Migrantes a la ciudad de México que laboran en la construcción	18.2%
Migrantes rurales en los campos agrícolas de Nuevo León en el corte de tomate	18.2%
Migrantes a la ciudad de Monterrey que laboran en el empleo doméstico	54.5%

Fuente: elaboración propia

Estos porcentajes nos permiten afirmar que en la actualidad hay una tendencia migratoria hacia la ciudad de Monterrey en el empleo doméstico. Pero revisemos de manera particular los casos de la familia Hernández.

Primera generación: El Sr. Jesús Hernández (ego), jefe de la familia Hernández de 75 años, migró durante su juventud al trabajo de la caña en los campos agrícolas de la ciudad de México. Tuvo descendencia de cuatro hijas y dos hijos.

Segunda generación: María, esposa de uno de los hijos del Sr. Jesús, actualmente tiene 39 años y vive en su pueblo (familia 5); a finales de los años setenta, a la edad de doce años migró a la ciudad de México para trabajar como empleada doméstica y permaneció ahí durante los primeros años de la década de los ochenta.

Juventina de 38 años, es hija de ego y esposa de Alberto de 39 años (familia 6), ambos son migrantes temporales agrícolas en Cadereyta, N.L., donde realizan el corte de tomate.

Tercera generación: Miguel, el nieto de ego (A), actualmente tiene aproximadamente 30 años y trabaja en la carpintería. Ha emigrado a Cadereyta, N.L. al trabajo por jornal agrícola del corte de tomate, aunque actualmente se encuentra en el pueblo, regresa al corte de manera regular.

José el nieto de ego (B) tiene aproximadamente 24 años de edad. Se casó con Magali cuando ella tenía quince años y ambos trabajaban en el corte de tomate. Más tarde, cuando la pareja tuvo a su primer hijo, se fueron a la ciudad de México. Magali trabajaba como empleada doméstica y José en la construcción. Después de dos años regresaron a Oxtomal a la casa de los padres de José, donde actualmente habitan. Eventualmente la pareja ha regresado a Cadereyta al corte de tomate, incluso con sus dos hijos, el más pequeño todavía de brazos. José sale por temporadas cortas a la ciudad de México para trabajar en la construcción y de esta manera reunir dinero para continuar con la construcción de su casa, mientras que su esposa Magali permanece en su pueblo. En este caso se puede visualizar tanto el trabajo urbano como el agrícola, así como el empleo doméstico y el de la construcción.

Edgar, hermano menor de José de aproximadamente 22 años (C) es carpintero y albañil. Actualmente está en el pueblo, pero trabaja en la construcción ocasionalmente en la ciudad de México. Edgar y su esposa Mayela vivieron en la ciudad de México antes de casarse, Mayela trabajaba como empleada doméstica.

Lidia de 18 años (E), tiene la misma historia de los casos de José y Edgar, Lidia trabaja actualmente en el empleo doméstico en la ciudad de México y su esposo en la construcción.

Jorge, el nieto de ego (F), tiene aproximadamente 22 años. Se juntó con Blanca y ambos partieron a trabajar a Monterrey, viviendo en la misma casa. Blanca era empleada doméstica y Jorge trabajaba en un auditorio en la limpieza y en la tienda del auditorio. Blanca se embarazó y ambos regresaron al pueblo. Sólo duraron unas semanas en Monterrey. Actualmente ambos viven en la casa de los padres de Jorge.

La historia de las mujeres migrantes se repite: seis nietas de ego (D, G, H, I, J, K), actualmente se encuentran en Monterrey trabajando como empleadas doméstica (este caso será ampliado en las siguientes páginas).

Con los casos de migrantes dentro de esta familia, se puede decir que la mayoría ha partido de su comunidad de origen a la ciudad durante los años de soltería. En el caso de los hombres siguen migrando a la ciudad aún y estén casados. Eso permite diferenciar a la migración a la ciudad femenina de la masculina.

Con este ejemplo familiar que se resume en el cuadro 12 (siguiente página), la migración femenina se da de acuerdo con la etapa del ciclo de vida¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Se habla de etapa, refiriéndose a las etapas de desarrollo biológico y social (niñez, juventud y adultez) como parte del ciclo de vida relacionado con el estado civil (soltería y matrimonio). Esto será abordado más ampliamente en el capítulo cuatro.

Cuadro 12.

Migración femenina en la familia Hernández y el ciclo de vida.

Tipo de migración	Etapa del ciclo de vida	
Migración femenina urbana (empleo doméstico)	Solteras	Jóvenes
Migración femenina agrícola (corte de tomate y chile)	Solteras	Jóvenes
	Casadas	Jóvenes Adultas

Fuente: elaboración propia

Este cuadro nos permite afirmar que en la migración femenina urbana el trabajo en el servicio doméstico se da básicamente en un momento específico de la vida que corresponde a la etapa de soltería; es decir, una vez concluida la etapa de la soltería regresan al pueblo donde tienen la alternativa de trabajar eventualmente en el corte agrícola. Así, el trabajo femenino en el empleo doméstico no es nuevo, como lo deja ver la genealogía presentada. Estas jóvenes fueron precedidas por sus madres en el empleo doméstico en la ciudad, aunque los lugares de trabajo se han diversificado a otras ciudades.

2.1.2. Intensificación de la migración femenina en los años noventa: Oxtomal y Huautla, Hidalgo.

La migración indígena femenina hacia Monterrey cuenta con el antecedente importante de haber sucedido con anterioridad hacia la ciudad de México (Arizpe, 1979) y de manera simultánea a Guadalajara (Vázquez y Hernández, 2004). En esta migración

hacia Monterrey las mujeres indígenas han incursionado en el empleo doméstico, sin dejar de lado otras experiencias tales como la venta ambulante (Oehmichen, 2000, p.336; Oehmichen, 2003, p.175; Arizpe, 1979, pp.25-28). Sin duda, en años recientes se ha intensificado la migración de mujeres para laborar en el empleo doméstico en el AMM, a diferencia de sus madres que se dirigieron a la ciudad de México.

Con base en el trabajo de campo en las comunidades de Huejutla y Huautla¹¹⁰, se puede decir que en la Huasteca hidalguense existe un patrón de migración femenina generacional hacia la ciudad, el cual representa a dos generaciones consecutivas. Por un lado la generación de las madres de las ahora migrantes urbanas (en este sentido se hablará de la primera generación y no en tanto la primera generación en migrar a la ciudad). Por otra parte la segunda generación, correspondiente a las hijas, es decir a las jóvenes que actualmente laboran en las ciudades (cuyo perfil se revisó en el capítulo uno). Esta segunda generación correspondería dentro de la genealogía de la familia Hernández a la tercera generación. Esto se puede evidenciar si observamos el siguiente cuadro de casos correspondientes a la primera generación en diferentes comunidades huastecas.

Si comparamos esta tabla de casos de la primera generación (ver cuadro con los cuadros 3, 7, 8 y 9 del capítulo uno (segunda generación), podemos decir que los procesos migratorios de ambas generaciones comparten las siguientes similitudes: las mujeres salen de sus comunidades a una corta edad y se dirigen a la ciudad para colocarse como empleadas domésticas apoyadas por sus redes sociales para colocarse laboralmente.

¹¹⁰ Huatla es otro municipio del estado de Hidalgo. Colinda al norte con el Estado de Veracruz, al oeste con Atlapexco, al sur con Xochiatipan y al oeste con Veracruz. www.e-local.gob. El trabajo de campo en este municipio fue durante el mes de abril y julio de 2006.

Las mujeres trabajan en “casa” durante varios años, después vuelven al pueblo para casarse¹¹¹ y tiempo después sus hijos emigran.

En tanto a la edad de salida hacia la ciudad, cabe ampliar que aún ambas generaciones coinciden en que se realiza a una corta edad, esta edad se ha ampliado, aunque dentro de lo que se considera edad temprana. Esto es, en el caso de la primera generación, las edades de partida a la ciudad eran aproximadamente a los doce años, esta edad no necesariamente estaba vinculada, como se puede pensar con la segunda generación, con el término del ciclo escolar de la escuela primaria (que es aproximadamente a esa edad) ya que en esta generación, la escuela era atendida casi exclusivamente por el sexo masculino y sólo en algunos casos las mujeres cursaban los primeros años escolares (veáse cuadro 13)

¹¹¹ Esto refiere más bien tomando como base la genealogía de la familia Hernández, donde se presentan casos de jóvenes casadas, correspondientes a la “segunda” generación.

Cuadro 13.

Mujeres casadas con experiencia migratoria en la ciudad (primera generación)

Caso	Lugar de origen	Edad actual	Edad de migración	Periodo de migración	Ciudad	Tiempo de trabajo en casa de “queda-da”	Tiempo libre	Hijo(a) migrante
Sra. Graciela	Coatzacoatl	58	16 años	1964 a 1976	México	8 o 9 años	Chapultepec, alameda	4 hijos a Mty. (2 ya regresaron al pueblo)
Sra. Micaela	Oxtomal	43	12 años	1975 a 1981	México	6 años	Chapultepec, Alameda, Villa. Amigas dormían en su cuarto	Sobrinas en Monterrey y México
Sra. Maria	Oxtomal	42	12 años	1976 a 1981-82	México	6 o 7 años	Chapultepec, alameda, Villa	Varios hijos en México
Sra. Bertha	Chililico	43	12 años	1975 a 1979	México	4 años		6 hijos (varios en Monterrey)
Sra. Maria	Oxtomal	40	12 años		México	6 años	Alameda, Chapultepec	4 hijos. 2 hijas en Mty
Sra. Pascuala	Coatzacoatl	57	15 0 16 años	1964/65 a 1976	México y Mty	11 o 12 años		4 hijos (2 de ellos en Mty)

Fuente: elaboración propia

Para las nuevas generaciones acudir a la escuela primaria se ha convertido en una “obligación” familiar e institucional (con una mayor infraestructura en tanto a construcción de escuelas presenciales y telesecundarias); por ello las actuales jóvenes (segunda generación) cursan por lo general la escuela primaria y en un importante número el nivel secundario (ver el cuadro 8 del capítulo uno), incluso la preparatoria, lo que ha ampliado la edad de doce años hasta los quince años o más como rango para que las jóvenes salgan de sus pueblos para trabajar en el empleo doméstico en la ciudad.

En cualquiera de los casos, la edad migratoria está relacionada con el desarrollo físico de la mujer en la adolescencia –presencia de la menstruación alrededor de los doce años y con esto la posibilidad de desarrollar los roles de género, entre ellos, el trabajo doméstico (D’Aubeterre, 2000, p.144)–. Aunado a esto, para las nuevas generaciones ir a la escuela es prepararse para el trabajo, pues saber leer y escribir sí es un requisito en los lugares de trabajo. En este sentido aplica lo que Camus comenta sobre los indígenas en la ciudad de Guatemala “la educación formal está asociada al grado de inserción urbana y a su actitud frente a la vida en la ciudad” (Camus, 2002, p.117).

Analizando los casos presentados en el cuadro 13, estos permiten ver que la primera generación se dirigió casi en exclusiva a la ciudad de México, mientras la segunda generación (vista en el capítulo uno y en la genealogía de la familia Hernández) diversificó las geografías de trabajo, dirigiéndose a los actuales focos de atracción que son Monterrey, Guadalajara y ciudad de México. En la misma situación

que las actuales jóvenes, sus madres buscaron espacios de diversión y entretenimiento en la ciudad de México, tales como la propia Alameda capitalina y Chapultepec.

Contrastando ambas generaciones, se puede acotar una diferencia en tanto al uso del español. En la primera generación, algunas mujeres hablaban un poco de español porque habían acudido a los primeros años de la escuela; sin embargo, las demás mujeres no hablaban español, idioma que tuvieron que aprender en el proceso migratorio. Tal es el caso de la Sra. Micaela, quien aprendió a hablar español durante los años de trabajo en la ciudad de México, lo que fue necesario no sólo en el trabajo sino también para poder salir a pasear. En este sentido el español es fundamental para la estancia en la ciudad y el desenvolvimiento en ésta, es “el lenguaje administrativo, cuya función es pasiva y pública” (Vázquez y Hernández, 2004, p.126). Las actuales migrantes en su mayoría dominan el español, ya que acudieron a la primaria como mínimo, lo que les facilita la comunicación con los patrones y la inserción en la ciudad.

Lo que permite concluir que el proceso migratorio indígenas de la Huasteca se intensificó con la segunda generación durante la década de los noventa; y es en esta migración cuando se establece como lugar de destino también la ciudad de Monterrey y el AMM, una generación que coincide con las jóvenes que actualmente trabajan en Monterrey y acuden a la Alameda como espacio de reunión y paseo.

2.2. La Alameda, un nodo en el proceso migratorio

En este apartado se mostrará cómo la Alameda es un nodo en el proceso migratorio indígena de la Huasteca a Monterrey en tanto: es el punto estratégico de encuentro y de fortalecimiento de las redes sociales entre los migrantes de esta región, desde la llegada a la ciudad y durante su estancia en ésta. Así mismo, se argumentará sobre el papel de este espacio en la vinculación de los migrantes con las comunidades de origen.

2.2.1. La Alameda, primera parada en la ciudad de Monterrey y nodo del tránsito urbano

Se iniciará con la revisión de la Alameda como primera parada en la ruta migratoria de las jóvenes indígenas en la ciudad de Monterrey. Esto será a través de algunas de las características físicas y geográficas de la misma.

Las jóvenes indígenas que deciden emigrar de sus pueblos a la ciudad de Monterrey se apoyan en sus redes migratorias. Para demostrarlo se utilizará el ejemplo de Elisa y sus tres primas, quienes llegaron de Huejutla, Hidalgo por primera vez a Monterrey para trabajar en el servicio doméstico. Elisa recordó el primer día en la ciudad después de doce horas de camino:

Llegamos un domingo en la mañana, de la central de autobuses nos fuimos a la Alameda y ahí estuvimos todo el día, las maletas las

encargamos en una taquería. Luego en la tarde llegamos a la casa de mi prima, ahí la señora les habló a sus amigas para que nos fueran a recoger y así cada una se fue para su trabajo¹¹².

Este breve ejemplo nos muestra el papel de la Alameda para los migrantes de la Huasteca: es el primer espacio al cual se dirigen dentro de la ciudad. La Alameda, de manera similar a la Terminal de la ciudad de Guatemala que “encarna para los migrantes el primer encuentro con el mundo urbano” (Camus, 2002, p.94).

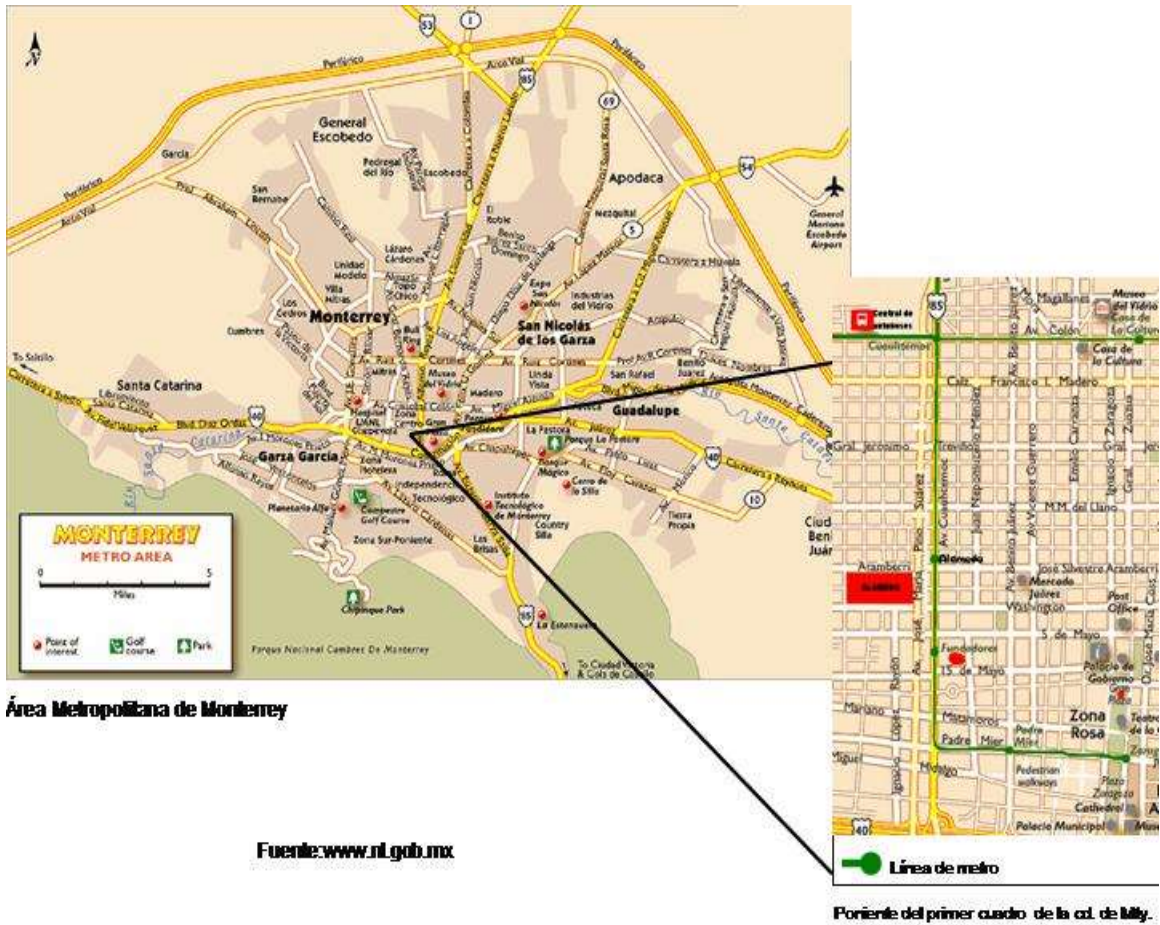
2.2.1.1 La Alameda en el corazón de Monterrey: unos van, otros vienen

¿Por qué la Alameda adquiere el papel de espacio “receptor” de los migrantes?. Para entender esta dinámica revisaremos en primer lugar las características de la Alameda, en tanto lugar transitado dentro de la ciudad, para después revisar la parte vivencial de las reuniones dadas en este espacio.

La Alameda está situada en el corazón del municipio de Monterrey en el área poniente de la zona más antigua y céntrica, donde predominan los comercios y oficinas sobre las casas habitación. Cerca de este espacio se localiza el núcleo comercial y administrativo de la ciudad, la central de autobuses o la Terminal, ubicada en la avenida Colón y a pocas cuadras el Mercado Fundadores. Del lado opuesto (oriente) se encuentra la avenida Juárez y el mercado del mismo nombre, así como la Iglesia del Roble, tradicionales centros de reunión social. La Macroplaza o Gran Plaza también se localiza en este sector de la ciudad. De igual manera al oriente de la Alameda se encuentran los comercios establecidos en la calle Morelos y en la avenida

¹¹² Diario de Campo, 25 de marzo 2005. Huejutla, Hidalgo.

Juárez y el comercio informal o “puesteros” establecidos en diferentes calles (5 y 15 de mayo).



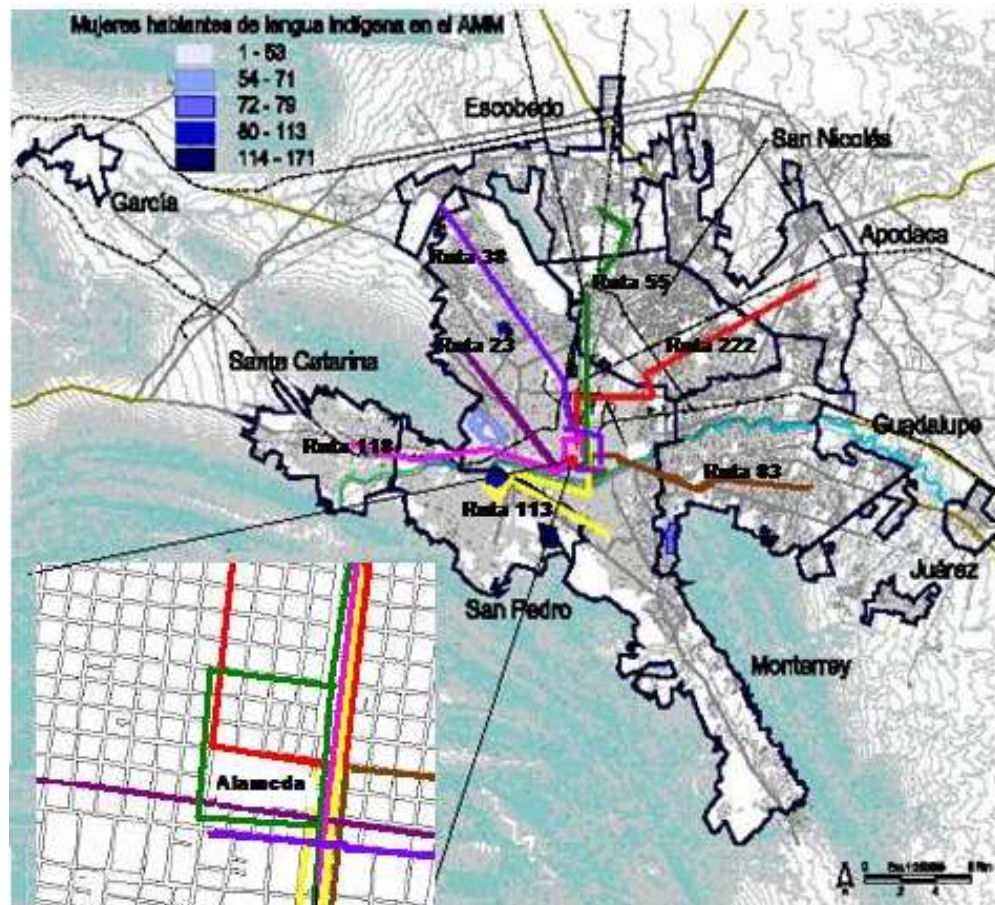
Mapa 4. Ubicación de la Alameda en el centro de la ciudad de Monterrey

La ubicación céntrica de la Alameda la hace accesible para los visitantes que acuden a ella, pues se puede llegar caminando ya sea proveniente de alguna parada de camión o de otro lugar cercano.

Por un lado la Alameda cuenta con la característica de ser un nodo urbano (Makowski, 2004, p.65) respecto al transporte público que transita por las calles y avenidas entre las cuales está situada¹¹³: por lo menos existen sesenta rutas de

¹¹³ Del lado norte la calle Aramberri, del lado este la avenida Pino Suárez, del lado norte la calle Washington y del lado poniente la calle Villagrán.

transporte colectivo que pasan este espacio¹¹⁴. Estas rutas transportan a los visitantes de los distintos municipios del área metropolitana de Monterrey a la Alameda y viceversa. Además del paso de los camiones por la Alameda, las estaciones del metro¹¹⁵ cercanas a ésta facilitan la llegada de los visitantes.



Mapa 5. Destinos de rutas de transporte público que pasan por la Alameda¹¹⁶.
 Fuente del mapa: Perfil sociodemográfico de las mujeres indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey (CDI-CIESAS, 2006).
 Diseño de las rutas de transporte: elaboración propia.

¹¹⁴ De acuerdo a los registros del Consejo Estatal de Transporte y Vialidad, se tomaron en cuenta aquellas rutas de transporte urbano cuyo recorrido incluía las calles en las que está localizada la Alameda. Ver mapas publicados en la página oficial del gobierno del estado de Nuevo León www.nl.gob.mx, en el apartado del Consejo Estatal de Transporte y vialidad.

¹¹⁵ La estación Alameda y la Fundadores se ubican sobre la avenida Cuauhtémoc.

¹¹⁶ Con base en los mapas consultados en el Consejo Estatal de Transporte y Vialidad, se seleccionaron algunas rutas que se dirigen a los distintos municipios del área metropolitana de Monterrey.

Estas características geográficas posicionan a la Alameda como un lugar de parada y de tránsito, esto es, que funciona en términos de Hängerstrand (1970, 1975) como una “estación” (citado en Giddens, 1998, p.151) dentro de la ciudad de Monterrey. Por ello, la Alameda es un lugar transitado y conocido por muchas personas del AMM y por los migrantes procedentes de la Huasteca y otras regiones del país

Por otra parte, la Alameda ofrece los beneficios de un lugar de descanso y de paseo. La Alameda es un espacio en el que confluyen ciertos sectores de la población: visitantes que transitan en la Alameda entre semana para tomar el camión como los estudiantes, oficinistas, trabajadores. Personas que buscan empleo caminan por la Alameda y se sientan para leer el periódico o alguna revista “popular”. Grupos de personas de la tercera edad (que acuden a las actividades del Instituto del Adulto Mayor) descansan en las bancas y escasas familias pasean a sus hijos por las fuentes, estos visitantes acuden por lo regular también entre semana. Otros transeúntes acuden para disfrutar de los espectáculos musicales y del baile realizados los domingos: por lo general son familias de colonias suburbanas y personas de la tercera edad. El grueso de los visitantes son los indígenas migrantes que aprovechan su tiempo libre en el fin de semana: disfrutan del espacio, caminan para ir de compras a los puestos, descansan en las bancas, duermen sobre el pasto y pasean. Ya sea entre semana o fin de semana, la Alameda siempre tiene visitantes que caminan por sus pasillos y sus alrededores.

Así, al igual que otros visitantes que no cuentan con vehículo propio, los indígenas migrantes que acuden a la Alameda los fines de semana usan por lo regular el transporte público como medio para llegar a este espacio. La práctica de ir a la

Alameda y regresar de ésta les permite aprender a moverse en “camión” dentro de la ciudad, conocerla y disfrutarla. Esto lo expresó Elisa:

(...) me enseñé a moverme en la ciudad yendo y viniendo a la Alameda, me fijaba donde se bajaban mis amigas y yo, luego ya me iba sola, a veces tuve que preguntar cuando no conocía, sobre todo para allá para Colinas [al poniente de Monterrey], bueno casi siempre nos íbamos yo y la otra muchacha que estaba en la casa¹¹⁷.

Acudir a la Alameda y usar frecuentemente el transporte público ha permitido a las migrantes rurales “experimentarse” en la ciudad y adquirir habilidades. Para algunas jóvenes la Alameda y sus cercanías son las únicas áreas que dominan dentro de la ciudad, además de sus lugares de trabajo. Por ello, algunos casos de jóvenes migrantes sólo han recorrido la ciudad por donde transita el camión en el trayecto de sus trabajos a la Alameda.¹¹⁸

Mientras la Alameda recibe a unos también despide a otros. La dinámica de tránsito se da de manera continua. La Alameda es para muchos migrantes el último espacio en el que se encuentran en la ciudad antes de regresar a sus pueblos. Éstos permanecen en la Alameda durante las últimas horas de su tiempo libre justo antes de tomar el camión en la central de camiones. Así, sea porque recién llegan o porque regresan al pueblo, el tránsito de jóvenes migrantes mantiene una relación estrecha y fluida entre la central de autobuses y la Alameda. Por esto, es frecuente observar en la Alameda a jóvenes cargando maletas, o bien encargándolas en los puestos

¹¹⁷ Diario de Campo, 25 de marzo 2005. Huejutla.

¹¹⁸ Tal es el ejemplo de las primas Hernández a quienes llevé en mi auto algunas veces. Una vez nos fuimos en mi auto de la Alameda a la colonia Cumbres donde laboran. Era la segunda ocasión en la que nos íbamos juntas y una de las primas (Nicolasa) me pidió que tomara la ruta que habíamos tomado la anterior ocasión porque según la joven dijo “nos gustó mucho”. Con ello Nicolasa se refería a las avenidas Pino Suárez, Constitución y Gonzalitos. Las jóvenes comentaron que no conocían esa parte de la ciudad y que les parecía más bonito que por donde se va el camión que toman. Diario de campo, 3 diciembre 2006, Trayecto Alameda-cumbre, Monterrey.

especializados en el cuidado de las pertenencias como el de la Sra. Cristina, se dedica a cuidar las maletas y alienta a sus clientes gritando: ¡pásele joven aquí le cuido sus maletas, sus mochilas!. Según recuerda, su historia en la Alameda no fue siempre la misma:

Hace veinte años vendía comida en la Alameda, pero desde hace algunos años las muchachas se acercaban al puesto y le pedían de favor les cuidara las maletas. Ante la insistencia cada vez mayor y frecuente de las jóvenes, la Sra. Cristina cambió de giro comercial y ahora se dedica a cuidar las maletas en la Alameda. Para ello, cuenta con el apoyo de sus dos hijos, quienes permanecen en el puesto durante toda la noche del sábado hasta la mañana del domingo pues hay jóvenes que recogen sus cosas en la madrugada al salir de la discoteque o hasta el día siguiente, incluso la siguiente semana ¹¹⁹.

Mientras les cuidan las maletas, estos visitantes de fin de semana caminan dando la vuelta por los pasillos de la Alameda, deteniéndose a comprar cosas en los puestos, escuchan la música que les gusta, buscan, se prueban y compran ropa, zapatos, celulares o bien se sientan en un puesto comiendo tacos, hamburguesas, zacahuil o tortas, o comiendo las fresas con crema o un elote¹²⁰. Esto continúa hasta la noche del domingo en el que la oscuridad es iluminada por una cantidad de focos que cuelgan de cada puesto.

¹¹⁹ Diario de Campo, 25 de marzo 2006.

¹²⁰ Esto se observó de manera similar en la Feria anual realizada en el mes de diciembre en Huejutla, Hidalgo.

2.2.1.2 ¡Bajan en la Alameda!¹²¹ Lugar de parada y encuentro

La Alameda es como un mercado o tianguis¹²² en el que los jóvenes nahuas y teenek se surten de artículos y alimentos, no obstante también un pretexto para socializar. El mercado, es histórica y culturalmente parte de las comunidades indígenas, en tanto representa económicamente un sistema de intercambios y organización regional (Malinowsky y De la Fuente, 2005)¹²³. En este sentido la Alameda funge como ese “centro regional” de intercambios dentro de la ciudad. Ahí los jóvenes encuentran productos “chinos” que sustituyen a las artesanías del pueblo, algodones de azúcar, el pajarito que saca el “papelito”, el tiro al blanco cuyo premio es un muñeco de peluche. En la Alameda como en cualquier mercado, hay una combinación de gustos, de expresiones y de intercambios que le dan vida y cotidianidad.

Las grandes cantidades de jóvenes que transitan por la Alameda los fines de semana representan un flujo importante de dinero; por ello, los puesteros al interior de la Alameda y los comercios establecidos en las cercanías se han ampliado y diversificado en los últimos años para cubrir sus necesidades. Otros comercios y empresas se han incorporado en esta área ofreciendo servicios específicos como

¹²¹ Frase tomada del título de una nota de prensa de El Norte publicado el 27-02-1994.

¹²² En el caso de los pueblos de la Huasteca hidalguense, el tianguis figura como la actividad similar al mercado y a la feria, en el que las pequeñas comunidades se surten ciertos días a la semana de productos de la región necesarios en la canasta básica, tales como frijol, maíz, pescado, camarón, café, pan, frutas y verduras, animales y comida preparada. Este mercado solo se encuentra durante el día. Información obtenida durante la visita a varias comunidades en el municipio de Huejutla, Hidalgo en el mes de marzo y diciembre de 2005; abril y junio y julio de 2006.

¹²³ Particularmente realizaron un estudio sobre la función de los mercados en el Valle de Oaxaca.

boletos de autobuses, teléfonos públicos, envío de dinero, hospedaje –hotel por horas-, centros nocturnos, cantinas, venta de electrodomésticos. *Elektra* es un buen ejemplo que no sólo brinda la venta de electrodomésticos, sino además el servicio de envío de dinero por su banco *Azteca*. La Plaza Alameda (estilo *mall*) es un ejemplo de reciente construcción que muestra este interés comercial ya que dentro de ésta se instaló un telégrafos¹²⁴, servicios de telefonía de larga distancia, así como área de comidas y diversas tiendas.

La Alameda es en términos de Hängerstrand (1970, 1975) como un lugar de parada (citado en Giddens, 1998, p.151). Esto se refleja en tanto los jóvenes visitantes se reúnen en la Alameda para permanecer ahí, o bien, de ahí caminar hacia otros lugares cercanos como el cine Cuauhtémoc o para comer o adquirir otras cosas en el Mercado Fundadores o pasear por la Macroplaza. Al final de la jornada por estos lugares, los jóvenes regresan de nueva cuenta a la Alameda para de ahí regresar a sus lugares de trabajo o casas. Los migrantes con estas “nuevas” rutas de distracción, paseo o compras sitúan a la Alameda como un nodo que vincula a estos espacios ubicados en las cercanías de la misma y al poniente del primer cuadro de la ciudad. Esto hace de la Alameda una *estación* central de esta zona urbana en la que los jóvenes hacen “parada”.

¹²⁴ Telégrafos tiene desde hace años una sucursal dentro de la Central de Autobuses.



Mapa 6. La Alameda y otros espacios cercanos

Fuente mapa: www.nl.gob.mx. Diseño: elaboración propia

Estos visitantes resuelven sus necesidades con los servicios e infraestructura que la Alameda y sus alrededores les proporciona; los jóvenes migrantes, en su mayoría de la Huasteca, se encuentran con los suyos, con sus familiares y paisanos, “construyendo” el espacio. Por ello la Alameda, de acuerdo a Giddens es un espacio *sede* de encuentros sociales y escenarios de interacción (Giddens, 1998, p.24,106).

La Alameda es un espacio por excelencia de encuentro entre los jóvenes indígenas que laboran en la ciudad. Es un “lugar antropológico” (Augé, 1998) en el que los sábados y domingos, primo/as, amigo/as, oriundos del mismo pueblo se

encuentran, pasean, recorren y viven. Todo ello es lo que convierte a la Alameda en términos de De Certeau (1996, p.129) en un “lugar practicado”.

El caso de Georgina¹²⁵, muestra estos encuentros y vivencias cotidianas con sus parientes y amigas. Georgina es una joven nahua que trabaja como empleada doméstica en el municipio de San Pedro y se reúne con sus primas en la Alameda todos los sábados por la tarde y los domingos durante el día. En ocasiones, Georgina va a la Alameda acompañada por amigas que trabajan también como empleadas domésticas en San Pedro. Las jóvenes recorren una y otra vez los pasillos de la Alameda, coquetean con los jóvenes, platican sobre sus problemas, compran ropa en los puestos y comen en el mercado ubicado a unas cuadras, donde también van a teñirse el cabello en la estética.

En este breve ejemplo se puede observar cómo las jóvenes mantienen el contacto interpersonal y el afecto con sus pares. Es el punto de reunión entre las jóvenes que comparten y viven no sólo los mismos gustos y actividades, sino también la misma condición étnica y laboral. Las jóvenes intercambian entre sí información sobre sus trabajos, desde cuanto ganan, si les pagan “aguinaldo”, si hacen comida, cuidan niños, tiempo de vacaciones, lo que les permite conocer las condiciones y posibilidades laborales en la ciudad.

En este espacio los y las jóvenes fortalecen sus relaciones sociales y crean nuevas. Esto lo muestra el ejemplo de Jaime y Juan¹²⁶, el primero es originario de Huejutla, Hidalgo y el segundo es de Xilitla, San Luis Potosí. Ambos trabajan en la construcción y se conocieron en la Alameda a través de un amigo en común. Ahora,

¹²⁵ Diario de campo. 6 de marzo de 2005. Alameda.

¹²⁶ Diario de campo. 16 de octubre de 2005. Alameda.

los sábados y domingos, ambos amigos se reúnen en la Alameda para conversar, divertirse y conocer jóvenes y establecer noviazgos. Con este ejemplo, podemos observar como en la Alameda los jóvenes conocen a nuevas personas, si bien no son del mismo grupo étnico o del mismo pueblo, sí comparten el ser trabajadores migrantes dentro de la ciudad así como la soltería. De tal suerte que ahí se reúnen entre sí aquellos que comparten la misma condición laboral como ser empleadas domésticas, albañiles y jardineros.

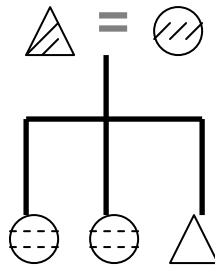
Por ello, la Alameda adquiere para los jóvenes de la Huasteca el carácter de nodo en la ciudad: Los jóvenes recién llegados del pueblo “hacen parada” en la Alameda; es la “opción” dentro de la ciudad para los migrantes indígenas para reunirse, caminar y distraerse, así como de ahí acudir a otros lugares. Es el espacio de “tránsito” de los migrantes hacia y en la ciudad y, en consecuencia, es un primer espacio y una manera de insertarse en la ciudad.




La Alameda pues, reúne a los migrantes parientes o paisanos de la Huasteca que trabajan en la ciudad, pero además, en este espacio también se reúnen grupos domésticos conformados por migrantes en diferentes partes del estado y que comparten en la Alameda escasos momentos del hogar en la ciudad.

2.2.2. El grupo doméstico reunido: trabajadores en el tomate y empleadas domésticas paseando por la Alameda

En la Alameda tienen lugar encuentros no sólo de primos, amigas y paisanos del mismo pueblo: también este espacio es sede de reunión de grupos domésticos. Esto se entenderá retomando el ejemplo de la Familia Hernández (ver genealogía 1, familia 6).

**Grupo doméstico: Familia García Hernández
(parte de genealogía de familia Hernández, no. 6)**



-  Migrantes rurales: corte de tomate
-  Migrantes urbanas: empleo doméstico
-  Estudiante, en el pueblo

Genealogía 2. Familia García Hernández: migrantes rurales y urbanos

Fuente: elaboración propia.

La familia está conformada por cinco integrantes de los cuales los dos padres y las dos hijas son migrantes en Nuevo León. Los padres son trabajadores en el corte de

tomate en ranchos agrícolas en Cadereyta¹²⁷ y trabajan de acuerdo a las temporadas agrícolas¹²⁸. Las hijas son empleadas domésticas en la ciudad de Monterrey. En este caso, el grupo doméstico (los padres migrantes rurales, las hijas y primas migrantes en la ciudad) se encuentran en la Alameda en los días de descanso de ambas partes. Por ejemplo, esto ocurrió el día en que la pareja de trabajadores en el tomate regresaba a su comunidad de origen. Las jóvenes empleadas domésticas acompañadas por sus primas (también empleadas domésticas en Monterrey) recogieron a la pareja en la central de autobuses, procedentes de Cadereyta tras haber terminado su jornada. Mientras llegaba la hora de salida del transporte, los migrantes se fueron a la Alameda para encontrarse con otra de las jóvenes parientes para descansar y pasear por unos momentos en las bancas de la Alameda. De ahí se dirigieron a comer a una fonda dentro del mercado Fundadores, para luego retornar a la central de autobuses y regresar finalmente al pueblo¹²⁹.

El grupo doméstico hizo este recorrido a pesar de que los padres recién terminaban la pesada jornada agrícola. En este sentido, estos encuentros en los que se combina la migración rural y la urbana representan estrategias en la migración que permiten reforzar los lazos familiares. Esto plantea la importancia de la Alameda como un espacio nodal de los migrantes de la Huasteca en Monterrey.

¹²⁷ Cadereyta, es un municipio ubicado al noreste de Nuevo León.

¹²⁸ Los padres también trabajan en otros estados en el campo de acuerdo a las temporadas agrícolas. Conforme a esta migración, su estancia en su hogar en Oxtomal, Huejutla depende de los trabajos agrícolas.

¹²⁹ Diario de campo. 3 de junio de 2006. Alameda.

Pero ¿cómo llegan las migrantes empleadas en al servicio doméstico a la ciudad de Monterrey? ¿Qué papel juega la Alameda en sus vidas migratorias? Las historias de vida nos permiten acercarnos a las migrantes en tanto a sus experiencias en la ciudad.

2.2.3 Empleadas del hogar en Monterrey: el caso de las primas Hernández

Como se observó en el apartado anterior, las mujeres indígenas han emigrado a la ciudad desde generaciones anteriores: migración que ha sido posible y se ha intensificado por el soporte de las redes sociales. En este sentido, es de interés revisar en el presente apartado el proceso migratorio a Monterrey de las empleadas domésticas que acuden a la Alameda. Asimismo como parte de este proceso se describirá las redes sociales y sus características. Con este fin se tomará un caso de primas que laboran en la colonia Cumbres de Monterrey.

Se revisarán nuevamente las propuestas sobre las redes sociales. Conforme a lo trabajado en la migración internacional por Massey y otros (1991) las redes se construyen a partir de las relaciones familiares, de paisanos y de amigos (p.179). Adler Lomnitz (2001) propone en su estudio migratorio a la ciudad de México que las redes sociales se basan en el intercambio de apoyo, bienes, información, entrenamiento, y se apoyan en valores como la reciprocidad y la solidaridad (pp 85, 92).

Partiendo de estos conceptos, se puede decir que las jóvenes de la Huasteca parten de sus comunidades y se insertan en la ciudad en el trabajo doméstico a través de las redes sociales, entre las que se resalta las de parentesco. Estas redes se continúan fortaleciendo durante su estancia en la ciudad en los encuentros los fines de

semana en la Alameda. Para comprender cómo funcionan estas redes se revisará el ejemplo de las primas Hernández (genealogía 1). Con el fin de conocer la experiencia migratoria de este grupo de jóvenes se tuvo contacto y conversaciones informales en la Alameda y en sus comunidades de origen durante los meses de octubre a diciembre de 2005 y de enero a julio de 2006¹³⁰.

Nicolasa, Tomasa y Susana tienen 20 años de edad, Angélica tiene 18, Gloria 17 y Catalina 15 años. Todas son primas migrantes de Oxtomal, Huejutla. Actualmente las seis jóvenes trabajan como empleadas domésticas de lunes a sábado, en la colonia Cumbres al poniente de Monterrey.

El proceso migratorio de las primas hacia Monterrey inició en el 2001, pero con anterioridad Nicolasa y Tomasa tuvieron una fase migratoria en otros estados de la república en 1997, cuando Nicolasa salió de la primaria a los doce años y se fue a trabajar a la ciudad de México. Después Nicolasa alentó a su prima Tomasa para que también partiera a trabajar en la misma ciudad. De ahí ambas regresaron al pueblo, después fueron a San Luis Potosí y posteriormente a Tampico, en Tamaulipas. Dado que los resultados no eran los esperados, regresaron a comunidad hasta que Nicolasa decidió irse a Monterrey. En el caso de “si no le iba bien” entonces se partirían a Guadalajara. Sin embargo Nicolasa se “sintió a gusto” en la casa donde trabaja en Monterrey y poco a poco apoyó a sus primas para trasladarse.

¹³⁰ Cabe resaltar que dentro del trabajo de campo en la Alameda, este caso es en el que se tuvo mayor seguimiento ya que las jóvenes mostraron mayor apertura, disposición y menos desconfianza hacia mi persona.



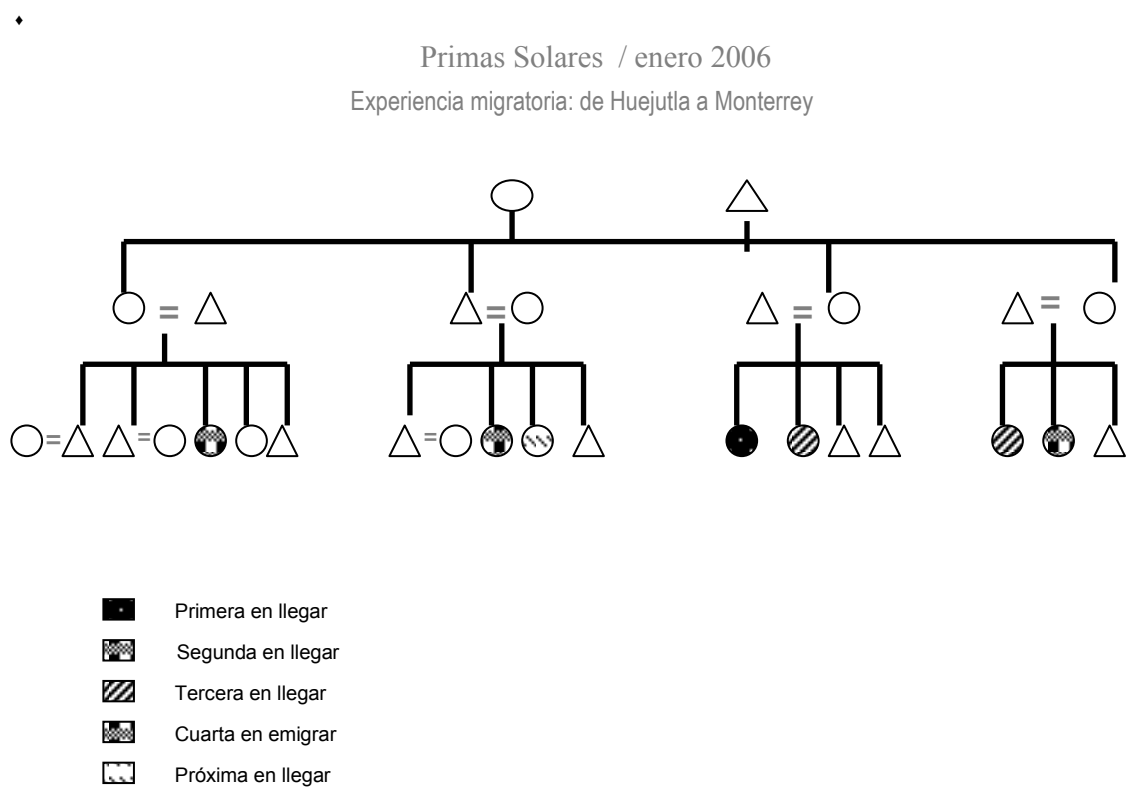
Mapa 7. Ruta migratoria del lugar de origen (Huejutla) a las ciudades: México San Luis Potosí-Tampico-Monterrey
Fuente mapa: www.sre.gob.mx. Diseño de la ruta: elaboración propia.

En cada cambio de ciudad hubo intervalos sin trabajo durante los cuales Nicolasa y Tomasa, junto con sus otras primas del pueblo (que después migrarían a Monterrey) aprovecharon para trabajar en el corte de tomate en el estado de Sinaloa.

Nicolasa llegó a la ciudad de Monterrey a los dieciséis años (a través de otra prima que actualmente vive en el pueblo). Cuando la joven tenía seis meses de radicar en la ciudad trajo a su prima Tomasa, quien ya había sido acomodada en una casa a través de la recomendación de la patrona de Nicolasa. Al año siguiente, Nicolasa fue a su pueblo y regresó a Monterrey con su hermana Angélica y su prima Gloria a quienes también las había colocado en casas de amigas y parientes de su empleadora.

Hace dos años llegaron las primas Susana y Catalina en las mismas condiciones que las anteriores, es decir, con apoyo de las primas y trabajo seguro. Sin embargo, Catalina fue colocada en una pizzería en San Nicolás y sólo trabajaba de manera eventual como empleada doméstica en la casa del mismo dueño.

La siguiente genealogía muestra el proceso de llegada de las jóvenes a la ciudad de Monterrey.



Genealogía 3. Primas Hernández. Experiencia migratoria, de Huejutla a Monterrey

Fuente: elaboración propia

El proceso migratorio de las jóvenes implicó una negociación y soporte familiar, esto es, que las jóvenes discuten con sus padres las salidas a la ciudad e incluso cuando éstas desean cambiar de trabajo. Por ejemplo, cuando Nicolasa inició su ruta

migratoria a la ciudad de México, no estaba del todo convencida con el trabajo, pero el padre de Nicolasa la animó para que la joven se fuera; según comentarios del mismo, éste le dijo a su hija Nicolasa que se fuera, “se ubicara” en la ciudad y “luego ya veían”. Dado que Nicolasa no estuvo a gusto en el empleo ya que la patrona era muy “coda”, la joven pidió a su padre opinión para salirse vía telefónica¹³¹ y éste le sugirió que no comentara nada a su patrona y cuando viniera de vacaciones ya no regresara¹³².

Sin duda, la migración de estas jóvenes se apoya en las redes tejidas con los vínculos familiares generados a partir de tíos o parientes cercanos que tiempo atrás ya habían migrado. Siguiendo con el ejemplo de Nicolasa, cuando ésta salió a la ciudad de México lo hizo con el apoyo de una prima pues le consiguió el trabajo; cuando migró a San Luis Potosí, lo hizo por medio de una tía y al llegar a Monterrey también fue a través de una prima.

A su vez, Nicolasa trajo paulatinamente a sus primas de Oxtomal a Monterrey y les consiguió trabajo a través de su patrona, las orientó en la ciudad sobre los horarios, rutas y costos de los camiones y también en la costumbre de visitar la Alameda los fines de semana. El hecho de que Nicolasa trabajara como empleada doméstica determinó en parte la misma condición laboral de sus primas, ya que es éste el nicho en el que las jóvenes han creado sus redes. Por lo mismo, Nicolasa se ha convertido en la líder de esta red de primas. Esto coincide con lo que Adler Lomnitz afirma en su estudio de Cerrada del Cóndor en tanto un migrante brinda la oportunidad a otros migrantes para establecerse en la ciudad (Adler Lomnitz, 2001, p.55).

¹³¹ Estas conversaciones eran en náhuatl, ya que Nicolasa quería evitar que sus patronas se enteraran de que no estaba a gusto con ellos.

¹³² Diario de campo, 13 abril 2006, Oxtomal.

Las primas Hernández, similar al resto de las entrevistadas en la Alameda Mariano Escobedo, consideran el aspecto económico como la principal causa de la salida de sus comunidades. Es a través de una ideología de ayuda mutua¹³³ a la familia que las jóvenes indígenas salen rumbo a la ciudad para trabajar.

Estas jóvenes partieron a trabajar a la ciudad al terminar la escuela primaria. Asumen que vinieron a trabajar “a la ciudad” para ayudar a sus familias y para que sus hermanos menores continúen con sus estudios. Por ejemplo, Tomasa fue presionada por su hermano mayor para que trabajara en la ciudad con el propósito de ayudar a su familia; ahora Tomasa junto con el resto de su familia presionan a Lupita (hermana menor), para que también migrara a la ciudad. Por ello, se puede considerar que esta migración favorece y garantiza la economía de la familia en el pueblo.

También existe otro motivo para migrar: conocer la ciudad tal como lo ha expresado Lupita, a sus quince años planea al salir de la escuela irse a trabajar a Monterrey para “conocer la ciudad” y para “ganar dinero”. Sin embargo parece ser un requisito terminar la escuela antes de irse a la ciudad; por ello Lupita ha negociado con sus padres el momento para salir a trabajar, ya que debe finalizar primero la secundaria para que sus padres le otorguen el permiso para irse con sus primas y conocer Monterrey, ciudad de la cual Lupita imagina y expresa: “ha de ser bien bonita”.¹³⁴

¹³³ La ideología de ayuda mutua constituye un importante factor de refuerzo de las redes. Constituye la justificación ética que cimienta las relaciones personales en las redes (Adler Lomnitz, 2001: 83).

¹³⁴ diario de campo. 18 de abril de 2006. Oxtomal.

Sin duda, una vez en la ciudad, Lupita quisiera poder compartir con sus primas sus caminatas y pláticas por la Alameda. En efecto, las primas Hernández frecuentan la Alameda los sábados por la tarde y los domingos; ahí hablan entre sí en náhuatl y con los paisanos, amigos y novios que se encuentran de paseo. En este lugar las jóvenes planean el regreso a su comunidad de origen, se ponen de acuerdo sobre la decisión de cambiar de trabajo y cuál es la estrategia a seguir en la ciudad. En la Alameda, las primas se enteran de los “chismes” de sus paisanas en la ciudad. Saludan e intercambian información y noticias del pueblo con los amigos. A “solas” sin la presencia de la patrona, las jóvenes piensan en el regreso a Oxtomal para los días de fiesta y de comida. Por ello, en la Alameda las primas Hernández estrechan la relación familiar existente y la amplían a otras relaciones con otros parientes, paisanos y nuevos amigos que de igual manera frecuentan la Alameda.

Estas relaciones dadas con frecuencia durante los fines de semana, permiten hablar de un fortalecimiento de las redes de parentesco, particularmente femeninas, así como la re-creación de otras nuevas como el paisanazgo y de amigos.

En este caso es de interés notar que Nicolasa es quien toma la iniciativa y pone de acuerdo al grupo de primas acerca de las actividades a realizar. Por ejemplo, Nicolasa es quien indica la hora de regresar a la casa los domingos por la noche o las fechas de los viajes a su pueblo, así como las actividades que realizarán los fines de semana en la Alameda o en otro lugar cercano. Cuando se encuentran en el pueblo, Nicolasa es consultada por sus primas para los días de salida hacia Monterrey. Esto muestra que el liderazgo de Nicolasa en el grupo de primas es patente en tanto en su estancia en la ciudad como en el pueblo. Ha ganado este liderazgo por haber sido la

primera de las primas en llegar a Monterrey, lo que le ha permitido adquirir una invaluable experiencia urbana. Esta experiencia y habilidad para moverse en la ciudad han beneficiado al resto de las primas recién llegadas a la ciudad ya que Nicolasa las recomendó con su empleadora y les consiguió un empleo seguro, es decir les brindó acompañamiento en la migración desde sus lugares de origen y en la propia ciudad.

De esta manera, Nicolasa representa un nodo dentro de la red que brinda la información necesaria y ayuda a las que llegan por vez primera a la ciudad. Esto indica además de los objetos de intercambios que Adler Lomnitz (2001, p.55) observó en su estudio, que unido al aspecto laboral se incluyen otros apoyos como el moral. Chavarría (2005, p.39) apunta en este sentido el apoyo emocional y la protección mutua. De acuerdo a esta tesis, a lo anterior se le agregaría la información y apoyo para la diversión y recreación en la ciudad. En conclusión estas relaciones interpersonales y apoyos refieren al “capital social” (Massey y otros, 1991, p.201).

Así, estas redes sociales permiten a las jóvenes que se encuentran en sus pueblos tener cierta seguridad para migrar a la ciudad y encontrar fácilmente trabajo; si bien se ha visto que estas redes se basan en primera instancia en los parientes, también se han ampliado a las relaciones de amistad.

2.2.4. Identidad laboral y relaciones de amistad: en busca de trabajo.

En este apartado se insistirá en el papel primordial de las redes de parentesco particularmente en la movilidad laboral. Se mostrará la importancia de las relaciones de amistad dentro del tejido de las redes sociales que apoyan fundamentalmente la búsqueda de trabajo en la ciudad. Así mismo se revisará el papel de la Alameda como espacio de identidad laboral entre las empleadas domésticas.

Desde antes de llegar a la ciudad las jóvenes indígenas de la Huasteca encuentran trabajo en el servicio doméstico, pero una vez que viven en la ciudad las jóvenes cambian de empleo por distintos motivos. Algunos de éstos son, de acuerdo con las conversaciones con las jóvenes: el mal trato de los niños y/o de los patrones, el bajo salario, la carga laboral y la distancia en la ciudad respecto a sus parientes o amigas.¹³⁵ Según el estudio de Chavarría en Monterrey hay una alta movilidad de las empleadas domésticas:

La rotación de las jóvenes que trabajan en casa, ya sea de ‘quedada’ o de ‘entrada por salida’ es muy frecuente. (...) Esto se debe a la alta demanda que existe en este sector laboral, ya que siempre es relativamente fácil para las chicas encontrar nuevo trabajo (Chavarría, 2005, p.37)

Para ello, las jóvenes recurren como ya se ha visto al apoyo de sus familiares quienes las recomiendan con sus empleadores o buscan la manera de colocar a la pariente en el mismo nicho laboral. Además del soporte de las redes familiares, las jóvenes también recurren a sus redes de amistad para obtener nuevos empleos, redes

¹³⁵ En otros casos no planteados aquí, otros factores pueden ser la violencia de los patrones hacia las jóvenes a través de la humillación, racionalización de alimentos y desconfianza. Basado en Diario de campo de Laura Chavarría. 6 de marzo de 2005. Alameda.

que han consolidado a partir de las relaciones de amistad surgidas en los “espacios de trabajo” o en la Alameda, las cuales cultivan cada fin de semana cuando se reúnen en este lugar. Para encontrar fácilmente un mejor empleo las jóvenes “corren la voz” entre sus amigas y así se ayudan a encontrar un nuevo trabajo (Chavarría, 2005, p.37)

La importancia de las relaciones familiares y de amistad en el proceso migratorio de las jóvenes y su estancia en la ciudad concuerda con lo que Massey et al. visualizan en su estudio con los migrantes internacionales en tanto “las relaciones más importantes entre las redes migratorias son las de parentesco, seguidas por las de amistad” (Massey y otros, 1991:173).

En el cuadro 14 indica la movilidad laboral de las empleadas domésticas entre algunos estados del país y la movilidad dentro del área metropolitana de Monterrey. Esta última se da por medio del uso de las redes familiares y de amistad.

Al analizar la información de los casos anteriores se puede señalar como punto inicial: el primer empleo de las jóvenes está soportado en las redes familiares y particularmente familia femenina.

Cuadro 14.

Redes en la movilidad laboral.

Caso	Ruta migratoria ¹³⁶	Persona a través de la que se consiguió el empleo			
		Primer empleo en el AMM	Segundo empleo en AMM	Tercer empleo en AMM	Cuarto empleo en el AMM
Rocío	Veracruz - Tampico y Monterrey	Esposa de hermano	La anterior patrona		
Dulce	Hidalgo-Monterrey	Prima	Amiga del pueblo		
Georgina	Hidalgo-Monterrey	Hermana	Amigas de la misma colonia	Amigas de la misma colonia	
Leticia	San Luis-Monterrey	Hermana	Hermana	No se sabe	
Tomasa	Hidalgo-México-San Luis-Tampico-Monterrey	Prima	Tocando puertas junto con sus primas	Prima	
Catalina	Hidalgo-Monterrey	Prima	Prima (tocando puertas)		
Maricruz	San Luis-Tampico-Monterrey	Prima	Ex - patrona. (con la hija de la ex patrona)		
Francisca	Hidalgo - Monterrey	Hermana	Ex - patrona (con la hija de la expatrona)	Amiga del pueblo	Hija de la ex - patrona

Fuente: elaboración propia

En el caso de Catalina, sus primas han buscado ampliar su red laboral. Catalina trabajaba en una pizzería en San Nicolás y estaba inconforme con la carga de trabajo y el salario recibido, por lo que renunció y regresó a Oxtomal en Hidalgo. Además del bajo salario percibido en la pizzería, la movilidad laboral de Catalina tuvo también como factor la distancia geográfica (en San Nicolás de los Garza) de su trabajo con los de sus primas (en el sector de Cumbres, Monterrey). Con el afán de conseguirle de nuevo un empleo, sus primas fueron a visitar varias casas ubicadas en el sector de

¹³⁶ El primer estado corresponde al lugar de origen.

Cumbres, en Monterrey y ofrecieron los servicios de Catalina como empleada doméstica. Tuvieron éxito y encontraron a una familia interesada. Las primas llamaron por teléfono a Catalina para que regresara de Oxtomal a Monterrey donde le habían conseguido un nuevo trabajo. Ahora Catalina trabaja en el mismo sector que el resto de sus primas. Como segundo punto, la red familiar puede verse desde dos ángulos: por un lado la red de la empleada y por otro la familia de la empleadora. Cabe ampliar que las mismas empleadoras han desarrollado estrategias para conseguir “muchacha”¹³⁷.

Si bien es cierto, como lo apunta Chavarría “las empleadoras confían más en una buena referencia de su empleada doméstica, de alguna parienta o amiga que en contratar a alguna chica desconocida” (Chavarría, 2005, p.40). No obstante el trabajo de campo en la Alameda, se observó a algunas empleadoras en busca de empleadas domésticas aún sin conocerlas. Para ello las empleadoras acuden a la Alameda para contactar y entrevistar brevemente a las jóvenes que pasean por ahí¹³⁸, en ocasiones se auxilian de letreros que dicen “se busca muchacha(s)”¹³⁹. En este sentido, la Alameda funciona como un espacio de contacto laboral ya sea a través de la información de los parientes y amigas de las propias jóvenes como por el contacto directo con las empleadoras.

¹³⁷ En algunos casos también utilizan las agencias de colocación de empleadas domésticas, como Home Service, Agencia Condesa, Agencia Amen (Periódico El Norte, Servicios de Ocasión, 14 de junio de 2006. www.elnorte.com).

¹³⁸ También las empleadoras acuden a la Plaza Fátima, en San Pedro, lugar donde las jóvenes se reúnen y toman algunas rutas de camión.

¹³⁹ No es extraño observar autos de marcas prestigiadas estacionados en la Alameda. Durante el trabajo de campo en la Alameda se observó: en una ocasión como las empleadoras ayudaban a una joven a subir sus maletas al automóvil último modelo de las patronas. Asimismo una persona de una agencia de colocación repartía volantes y tarjetas con los datos de la agencia. Éstas también usan letreros como una manera de reclutar a las jóvenes.

Como tercer punto, algunas jóvenes se han insertado en una red de amigos y con ésta en una red laboral en la ciudad (conformada por las mismas amigas y las propias empleadoras), a través de las cuales consiguieron el segundo, tercer y cuarto empleo. Estos casos reflejan que las nuevas amigas en la ciudad y en los casos de las empleadas domésticas que laboran en la misma colonia, comparten una identidad laboral y la solidaridad necesaria de una red social.

Esta identidad laboral y solidaridad se visualiza en el caso de Georgina. Por un lado cuando esta joven renunció a dos de sus trabajos, sus amigas de la colonia donde se localizaba el primer trabajo le consiguieron el segundo y el actual empleo dentro de la misma zona. Georgina se refirió a sus amigas así: [donde está mi trabajo] hay otras casas, las muchachas que trabajan ahí, ellas me consiguieron el trabajo¹⁴⁰.

Georgina no batalló, pues contaba con el apoyo de su red de amigas que le permitieron entrar a trabajar con facilidad en nuevas casas.

La relación entre Georgina y sus amigas se mantiene, ya que se acompañan en el trayecto de sus trabajos en San Pedro hacia la Alameda o se quedan de ver en este último lugar. En la Alameda estas jóvenes comparten su identidad laboral, pasean y conviven los días de descanso. En este espacio las empleadas domésticas conocen a nuevas personas que como ellas laboran en el servicio doméstico. Esta identidad laboral se refuerza por el hecho de que las nuevas amigas en la ciudad comparten las mismas experiencias migratorias e historias similares propias de su soltería y género. Entre las amigas se alertan de los “peligros de la ciudad” y también se acompañan en la diversión en la propia Alameda y en las discotecas cercanas.

¹⁴⁰ Diario de campo. 6 de marzo de 2005. Alameda

La solidaridad entre las empleadas y formación de grupos de amigas visto en el caso de Georgina se refuerza y complementa con lo que Chavarría (2005) observó en su tesis sobre las inmigrantes que trabajan en el empleo doméstico en Monterrey. Esta autora menciona que las redes sociales se muestran sólidas en tanto las empleadas domésticas forman grupos de amigas que trabajan en una misma zona o colonia; si una de ellas no está de acuerdo con su empleo o patrones, o éstos la despiden, todas las amigas renuncian a sus trabajos y buscan nuevos empleos a través de sus redes para continuar trabajando juntas por el mismo rumbo (p.37).

Como cuarto punto, los casos en que las jóvenes se fueron a trabajar a la casa de las hijas de la patrona permiten afirmar que la fuerza de trabajo de las jóvenes es “transferida o endosada” entre madres e hijas empleadoras, lo que patentó la importancia y confianza de las patronas a empleadas domésticas en las familias. Las patronas valoran la experiencia y habilidades de las jóvenes sobre todo en el cuidado de los niños. Francisca se fue a trabajar a la casa de la “señorita” cuando ésta se casó. Tiempo después la joven renunció a este trabajo cuando enfrentó problemas con el esposo de su nueva patrona. Un año después la expatrona se divorció y llamó de nueva cuenta a Francisca para que regresara a trabajar con ella ya que los niños la extrañaban¹⁴¹.

Se puede concluir que las empleadas domésticas se van moviendo durante su estancia en la ciudad en un entramado de redes, dentro del cual la amistad se posiciona además de la red familiar como una red clave y con posibilidades de ampliarse.

Con empleo seguro, las jóvenes ahorran su salario y envían parte de éste a sus familias en efectivo o especie. Este envío puede ser por medio de empresas que

¹⁴¹ Diario de campo. 12 de abril 2006, trayecto Monterrey-Huejutla.

venden este servicio o a través de parientes o amigos cercanos que regresan al pueblo y que contactan en la Alameda.

2.2.5. Enviando remesas hacia Oxtomal y Coatzacoatl

En este apartado se revisará cómo a través del envío de remesas los migrantes indígenas que acuden a la Alameda mantienen el vínculo con sus comunidades de origen, aportan a la economía familiar, a la educación de los hermanos y al mantenimiento de los rituales sociales y comunitarios. Esto se evidenciará con los casos de las comunidades de Oxtomal y Coatzacoatl. Así mismo, se insistirá sobre el carácter nodal de la Alameda en tanto brinda la infraestructura de envío de estas remesas u objetos.

Con base en el trabajo de campo, las jóvenes envían a sus familias parte de lo ganado en sus trabajos. Algunos casos envían la mitad de su sueldo o más. La frecuencia del envío puede ser cada mes, dos o tres meses, tiempo requerido para que las jóvenes ahorren una mayor cantidad de dinero. Los telégrafos ubicados en la central de autobuses y en la plaza Alameda, el banco *Azteca* ubicado dentro de la tienda *Electra* son las principales formas de envío de remesas: sin dejar de lado el envío personal a través de parientes o amigos cercanos que contactan en la Alameda en los días de descanso. Esto lo podemos ver en el caso de Elisa, quien desde su pueblo comentó lo siguiente:

Cuando [uno en Monterrey] se enteraba que alguien iba a venir [al pueblo], pues le pedía de favor que le trajeran a mi familia algunas cositas, dinero o carta; a veces [les entregaba los encargos] en la Alameda o cuando se veían

o si trabajaba en una casa cerca. [Así] si alguien viene pues el resto enviamos cosas.¹⁴²

De esta manera, las remesas en efectivo y en especie son llevadas personalmente por las jóvenes cuando regresan al pueblo en Semana Santa, Navidad, Día de muertos o en fiestas como quinceaños, graduaciones y bodas.

¿Cuál es el uso de estas remesas por parte de las familias que las reciben? Para entender esto, primero revisemos algunas clasificaciones sobre las remesas propuestas en algunos estudios sobre migración. De acuerdo con varios investigadores de la migración internacional como Castro, Tuiran, Delgado y Rodríguez (citados en Binford, 2002) las remesas recibidas por las familias en México son utilizadas en diversos “gastos de consumo”, que incluyen los gastos de educación, vivienda y servicios de salud. Richard Jones (p.129) propone en su clasificación del uso de remesas el “consumo/inversión” mixta. Esto consiste en aplicar las remesas como “estrategias productivas” en las tierras¹⁴³; en el mantenimiento y/o perfeccionamiento del capital humano; para la adquisición y/o construcción de casas y para proyectos comunitarios. Binford (2002) apunta que dentro del consumo de remesas están los aspectos rituales personales y colectivos, gastos aparentemente “frívolos” (p.132).¹⁴⁴ Tomando como base estas clasificaciones se hablará de gastos de consumo, inversión mixta y rituales personales y colectivos, que servirán para revisar lo siguiente.

¹⁴²Diario de Campo, 25 de marzo de 2005, Huejutla, Hidalgo.

¹⁴³ Estos autores coinciden en otra clasificación de la aplicación de remesas provenientes de migrantes trabajadores en Estados Unidos en los campos mexicanos: inversión, en el que los dineros son usados “como estrategias productivas” para adquirir tierra, vehículos de transporte, herramientas, semilla, fertilizantes.

¹⁴⁴ El autor acota que son llamados así desde la perspectiva de gran parte de la cultura occidental.

En el primer caso se retoma a la familia Hernández de la comunidad Oxtomal, Huejutla (ver genealogía 1). En esta genealogía hay cuatro familias¹⁴⁵ que reciben remesas de las hijas que laboran como empleadas domésticas en Monterrey (genealogía 3).

Estas familias usan los recursos económicos como “inversión mixta”: por un lado compran la materia prima necesaria para la principal actividad de su familia: la carpintería. Por otro lado, dos de las familias¹⁴⁶ usan el dinero enviado por las jóvenes para proveerse de productos para la tienda de abarrotes, lo que les permite tener otra fuente de ingresos. Tanto la carpintería como la tienda de abarrotes son estrategias productivas. En algunos casos el dinero es utilizado para la construcción de las futuras casas o cuartos de las jóvenes migrantes¹⁴⁷.

Además, las remesas son usadas para solventar gastos de “consumo”, esto incluye los estudios de los hermanos menores. Otra de las familias recibe el dinero para gastos concretos como el pago de servicios como el Sky¹⁴⁸; mientras que en otro caso el dinero está destinado por las jóvenes remitentes para la compra de comida y la adquisición de un tinaco para el agua¹⁴⁹. Cabe destacar que durante la estancia en la comunidad de origen de estas familias se observó que las opiniones de las jóvenes migrantes eran tomadas en cuenta por las familias.

¹⁴⁵ De la genealogía 1, familias cuyos número son: 3, 4, 5 y 6.

¹⁴⁶ Familias 4 y 5 dentro de la genealogía 1.

¹⁴⁷ Caso de Tomasa (G) dentro de la genealogía 1. La joven construye su casa con el dinero que envía desde Monterrey a sus padres cada mes o dos meses.

¹⁴⁸ Sistema de televisión por pago.

¹⁴⁹ El caso del Sky es la familia 6; y la del tinaco es la familia 3 dentro de la genealogía.

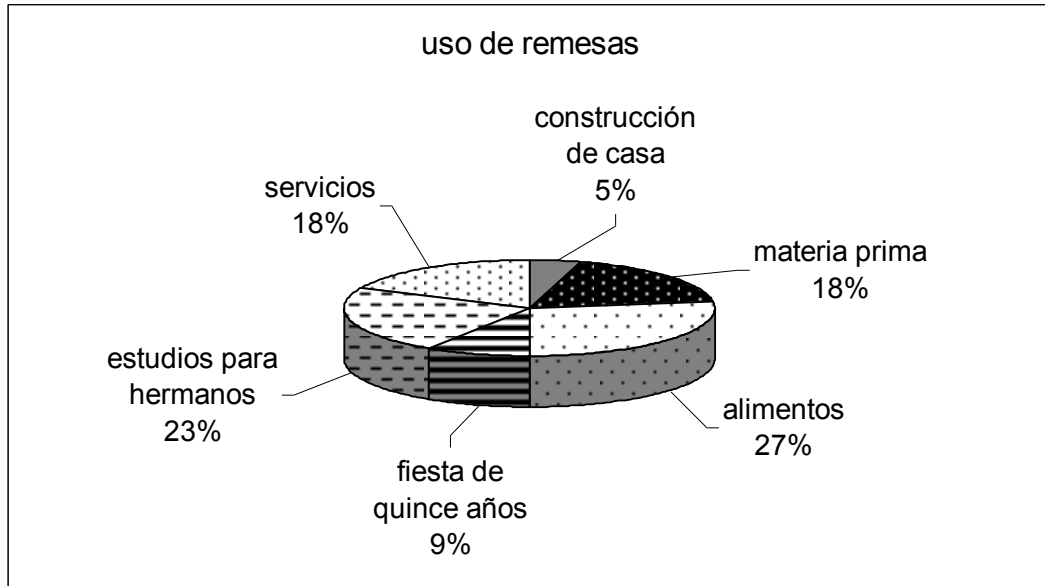
En términos generales las remesas mantienen y elevan el poder adquisitivo de sus familias. Tanto el Sky, el tinaco de agua y la construcción de la casa evidencian una mejoría en la calidad de vida¹⁵⁰.

Otro uso frecuente es para solventar los gastos de las fiestas sociales. Se cubren las necesidades y obligaciones (padrinazgo o “madrinazgo”) de eventos especiales como quinceaños, bodas, graduaciones y otros.

En la gráfica 2 (en la siguiente página) podemos ver de manera general las proporciones del uso de las remesas enviadas a sus familias por las jóvenes Hernández empleadas en Monterrey.

Estas remesas provenientes de las migrantes en Monterrey, al igual que las obtenidas por los migrantes que trabajan en la migración agrícola, son utilizadas como ya se mencionó para la compra de madera (materia prima), la cual se transforma en sillas y mecedoras

¹⁵⁰ Cabe comentar que la comunidad de Oxtomal existe una fuerte problemática con el abastecimiento del agua. Para acceder a ésta, sobre todo en época de sequía en el verano, tienen que caminar varios kilómetros hasta llegar a algún venero, o bien comprarla con los distribuidores de agua que pasan por la comunidad eventualmente. El almacenamiento se realiza en recipientes de poca y mediana capacidad. Por ello el tener un tinaco de agua representa tener una “importante” cantidad de agua disponible.



Gráfica. 2. Uso de remesas en Oxtomal

De acuerdo con la opinión de uno de los carpinteros de Oxtomal¹⁵¹ con la venta de estos productos no se producen ingresos suficientes para los gastos de las familias; pero permite intercambiarse por maíz, alimento fundamental en la dieta de la comunidad. Con las remesas de las migrantes la actividad económica de la madera se mantiene y se transmite generacionalmente. En este sentido, las remesas de las jóvenes (y las de los trabajadores agrícolas) sostienen en parte a las familias de Oxtomal, lo que en términos de Binford (2002) puede entenderse como agentes de “desarrollo” económico.

Sin duda, el principal objetivo de las jóvenes migrantes de la Huasteca en Monterrey es obtener recursos económicos, para sus familias que se quedan en el pueblo también lo es. Por ello una de las condiciones de las familias para que las jóvenes permanezcan en la ciudad trabajando es el envío de dinero. De no ser así las jóvenes migrantes deberán retornar a sus comunidades de origen. Esto lo podemos

¹⁵¹ Diario de campo, 19 de Abril 2006, Oxtomal, Huejutla.

observar en el caso de Cecilia, la hija mayor de una familia de Oxtomal. Cecilia trabajaba en Monterrey pero según comentó su mamá la joven se gastaba los quinientos pesos que ganaba a la semana durante el domingo que salía de paseo y no les mandaba dinero ni para las graduaciones de sus hermanos, ni para el 10 de mayo. Por ello su familia “ya no la dejó irse a Monterrey”. Ahora Cecilia se encuentra en el pueblo y recientemente contrajo matrimonio¹⁵².

Con estos casos podemos visualizar no sólo el uso de las remesas de las migrantes empleadas en el servicio doméstico, sino la importancia que las remesas representan en la economía, en los rituales de sus familias y para mantener las relaciones sociales.

El caso de **Coatzacoatl** sucede de manera similar. Las jóvenes empleadas en la ciudad envían dinero a sus familias para construir su casa y cubrir otros gastos de las familias (consumo), así como la realización de fiestas como las quinceaños. Tal lo ejemplifica Francisca que está construyendo su propia casa en el mismo solar de su familia. La joven migrante ha sido madrina de vestidos para los quinceaños de sus sobrinas y actualmente está ahorrando para otro “madrinazgo” en el 2007 (ya que fue invitada para madrina de vestido de una quinceañera del pueblo)¹⁵³.

Además de estos gastos de consumo, otros usos de las remesas de los migrantes de Coatzacoatl difiere de los de Oxtomal. Francisca, al igual que otros dieciséis paisanos¹⁵⁴ que laboran en el empleo doméstico, jardinería y en otros trabajos, se

¹⁵² Diario de campo, 30 de junio de 2006, Oxtomal, Huejutla.

¹⁵³ Diario de campo, 15 de abril 2006, Coatzacoatl, Huatla

¹⁵⁴ Durante los meses de mayo, julio y agosto de 2006, se presenciaron tres reuniones de los paisanos.

organizan periódicamente para enviar remesas a su comunidad. Este dinero es aplicado en parte para realizar anualmente “la fiesta de fin de año en el rancho” y mejoras al pueblo. Esto último es por ejemplo la compra de sonido para la iglesia y para la escuela (este tema será desarrollado más ampliamente en el siguiente capítulo).

En este sentido, los migrantes de Coatzacoatl tienen un nivel de organización diferente a los de Oxtomal; en el caso planteado para este último se trata de una red familiar (primaria); mientras que en Coatzacoatl se trata de una red de paisanos más amplia y fuerte¹⁵⁵.

Por medio de las remesas los migrantes de Coatzacoatl y de Oxtomal guardan un vínculo con su comunidad de origen. A través de los envíos se hacen presentes en sus familias y en sus comunidades. Esta presencia se hace palpable en algunas decisiones que las jóvenes toman sobre el uso de las propias remesas como el pago del Sky o la construcción de sus viviendas.

Este vínculo con el lugar de origen se hace más fuerte cuando las jóvenes regresan a sus pueblos de manera intermitente.

2.2.6. Ires y venires entre Monterrey y el pueblo: practicando la doble residencia

En este apartado se revisará cómo las migrantes indígenas de “doble residencia” en el área metropolitana de Monterrey mantienen el vínculo con sus comunidades, a través del regreso frecuente y conforme al calendario festivo comunitario y a eventos

¹⁵⁵ Cabe recordar que Coatzacoatl es una comunidad de menos habitantes que Oxtomal.

familiares. Así, se mostrará el papel que la Alameda tiene en esta relación ciudad-pueblo. Esto se revisará a través de algunas experiencias de jóvenes que visitan a sus familias en distintas ocasiones.

Las migrantes regresan a sus pueblos de visita o por temporadas. Estos regresos frecuentes permiten que las jóvenes mantengan los lazos familiares y fortalezcan su identidad étnica. En el estudio de Camus sobre los indígenas en la Terminal de la ciudad de Guatemala, define a los migrantes que guardan una vinculación sólida e intermitente con la comunidad de origen y una voluntad de no arraigo en la ciudad como: migrantes de “*doble residencia*”, “*temporales*”, “*pendulares*” o “*circulares*” (Camus, 2002, pp 111, 121). En este sentido se hablará de los jóvenes migrantes de doble residencia.

Pero, ¿ las actuales migrantes han regresado de manera frecuente y “fácil” a sus comunidades de origen desde las anteriores generaciones?. El proceso migratorio en general se ha visto beneficiado por las mejoras en la infraestructura de vías de comunicación en el país (Velasco, 2005, p.33-34). Desde la década de los setentas, los beneficios de la comunicación han sido notorios en algunas carreteras que conecta a la región Huasteca con otras ciudades y particularmente la conexión de Huejutla en el estado de Hidalgo con la ciudad de México, Tampico y Veracruz (Vázquez y Hernández, 2004, p.71)¹⁵⁶. Este marco de fácil acceso y comunicación ha permitido

¹⁵⁶ De acuerdo a Vázquez y Hernández (2004), desde la década de los años setenta el municipio de Huejutla creció como nunca había sucedido. Esto se debe a que presentó un desarrollo económico importante por la modernización de la carretera México-Huejutla y su prolongación a Tampico, entre otros programa gubernamentales como el Plan Huasteco (1977) y el Plan 3H descritos por los autores (p.71)

que las actuales migrantes regresen a sus pueblos sin problemas y con una frecuencia regular (sobre todo desde la década de los noventa).

Francisca vivió esta mejora¹⁵⁷ y recuerda que hace veinte años tardaba mucho en llegar a su casa en Huautla desde Monterrey. Por lo general Francisca se iba a Tampico y de ahí esperaba alguna ruta a Huejutla, o bien tenía que esperar en Tamazunchale u otro lugar cercano, alguna salida de camión o algún paisano o conocido con transporte. Ahora la joven toma las rutas directas desde Monterrey a Huejutla y viaja con frecuencia en sólo doce horas, mientras que antes podía tardar hasta dos días. Respecto a esto Francisca recuerda una ocasión en que regresaba a su trabajo en Monterrey, la ruta era Huejutla- Tampico–Monterrey. Dado que era temporada de Semana Santa los boletos de Tampico a Monterrey estaban agotados, por lo que la joven llamó a sus patrones para que la recogieran en Tampico; sin embargo, sus patrones pudieron acudir por ella hasta el día siguiente.

Si bien el crecimiento de las vías de transporte ha facilitado la salida de sus pueblos de los migrantes hacia las ciudades, entre ellas Monterrey, también la creciente migración a esta ciudad ha generado una infraestructura de transportación de esta capital a los estados de la Huasteca¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Diario de Campo, 12 de abril 2006, Viaje Monterrey a Huejutla, Hidalgo.

¹⁵⁸ Basta ver en la central de autobuses la cantidad de transportes de pasajeros que salen con destino a Huejutla, Tamazunchale y a los distintos puntos de la Huasteca. Durante la espera de la salida de uno de los camiones de Huejutla a Monterrey se observó cada 10 minutos la salida de un camión de cuarenta pasajeros con destino a Monterrey. Este itinerario inicia a las 6 de la tarde hasta las 9 de la noche. Después de esta hora los camiones salen hacia su destino con intervalos de tiempo más prolongados.

Así, las jóvenes migrantes que trabajan como empleadas domésticas en el Área Metropolitana retornan a sus comunidades para estar presentes y participar en las fiestas¹⁵⁹:

La migración femenina está estrechamente vinculada con las fiestas comunales, tanto civiles como religiosas ya que de ellas depende el periodo de iniciación de la migración así como el de la frecuencia en el retorno de los que ya han emigrado antes. (Vázquez y Hernández, 2004, p.115)

En este sentido el lugar de origen es la raíz y el hogar de las jóvenes: éste “opera como uno de los referentes más importantes del sentido de autoadscripción de los migrantes” (Oehmichen, 2005, p.327), es decir de identidad. Por ello se puede hablar de un enraizamiento en los lugares de origen (Camus, 2002, p.118) y no en la ciudad. Es “estar no estando en la ciudad” (Oehmichen, 2005, p. 327).

Así, las jóvenes migrantes que frecuentan la Alameda Mariano Escobedo mantienen los lazos de comunicación y su identidad al regresar a su pueblo en las graduaciones, quinceaños y bodas, el día del Santo Patrono, el Día de Muertos o Xantolo. Pero se puede decir que durante el Fin de Año es cuando todos los migrantes regresan al pueblo¹⁶⁰. En estas fiestas las migrantes ayudan a sus familias a hacer el zacahuil (comida tradicional que se cocina en los días de fiesta) y es cuando realizan la ofrenda de año nuevo ayudado por el curandero del pueblo¹⁶¹. Es en estas fiestas

¹⁵⁹ Las principales fiestas de la Huasteca son: el carnaval (febrero), la fiesta del Señor San José (marzo), Semana Santa (marzo o abril), Santa Cruz (mayo), San Juan Bautista (junio), Día de Muertos o Xantolo (noviembre) y Virgen de Guadalupe (noviembre). En algunos pueblos de San Luis Potosí, realizan la danza de las varitas, danza de la malinche y otras fiestas religiosas. Datos obtenidos de las conversaciones con las jóvenes y visitas a Hidalgo.

¹⁶⁰ Según conversación con el sr. José, Diario de campo, 14 de abril de 2006 Oxtomal, Huejutla

¹⁶¹ Datos obtenidos de la visita realizada a Oxtomal en el mes de diciembre de 2005.

donde las jóvenes aprovechan para lucir sus atuendos urbanos y encontrarse con algún pretendiente del pueblo.

En temporadas como Semana Santa (marzo y abril), verano (junio y julio) y temporada navideña en diciembre, se ha observado en la Alameda el tráfico de jóvenes cargando maletas y una importante disminución de visitantes migrantes ¹⁶², por lo que se pueden apuntar dos aspectos: por un lado la asistencia de los jóvenes a la Alameda está sujeta a su estancia laboral en la ciudad; por otro lado la estancia laboral en la ciudad está relacionada con el ciclo de vida y el calendario de festividades de sus pueblos de origen.

La asistencia de las migrantes a estas festividades implica la ausencia en los trabajos, para ello los patrones les otorgan el permiso especial o les dan vacaciones. En algunos casos, si las jóvenes no obtienen esta autorización, éstas renunciarán al empleo y se devolverán al pueblo y no regresarán a la ciudad hasta que consigan otro trabajo. Esto lo ejemplifica Gloria ¹⁶³ (antes de solicitar permiso para irse a su pueblo para su fiesta de cumpleaños) al comentar que si su patrona no la dejaba irse a su pueblo, ella se iría de todas maneras aunque perdiera el trabajo.

En el caso de Gloria, similar a otras jóvenes, la fiesta de cumpleaños es un evento importante en sus vidas, la de sus familias y la comunidad. Esto coincide con lo que Massey et al. comentan: “los rituales asociados con las etapas de vida sirven para unir a los migrantes y a los lugares de origen” (Massey y otros, 1991, p.173). Esto se ejemplifica ampliando el mismo caso de Tere y sus primas Hernández de Oxtomal. En

¹⁶² Observaciones en la Alameda, durante los meses de abril y diciembre de 2005; y abril, junio y julio de 2006.

¹⁶³ Diario de campo. 22 de enero de 2006. Alameda.

el mes de julio las seis primas que laboran como empleadas domésticas en Monterrey solicitaron permiso para ausentarse de sus trabajos ya que dos de las mismas cumplían dieciséis y dieciocho años. En “sustitución” a la fiesta de quince años, la familia les había organizado una fiesta de cumpleaños similar a una quinceañera.

Las jóvenes regresan a Oxtomal para la esperada fiesta, ahí se reunieron con sus familias e invitados, se divirtieron y realizaron las actividades propias de las fiestas de Oxtomal. Una vez que la fiesta pasó y con esta la “razón” para permanecer con sus familias, las jóvenes deber ir a Huejutla a tomar el camión y viajar doce horas para llegar a Monterrey a las siete u ocho de la mañana, justo a tiempo para continuar con las actividades laborales.

Así, después de la fiesta y de permanecer durante una semana en su comunidad¹⁶⁴, las jóvenes dejan parte de la ciudad en los regalos y objetos que llevaron a sus familias. Estas migrantes regresarán a sus trabajos trayéndose consigo parte de su pueblo y de sus familias, ya sea en un trozo de queso, de pan, de café que comparten con sus patrones, o implícitamente en sus recuerdos y anhelos de volver de nueva cuenta. Esto se explica dado que “el hecho de estar esperando el festejo ayuda a mantener la identidad en una tierra extraña, como lo es la ciudad” (Massey y otros, 1991, p.175.).

Una vez en Monterrey, las primas Hernández pasean cada fin de semana en la Alameda en espera de que llegue el día de muertos y el retorno al pueblo. Nicolasa dice con una sonrisa en el rostro: “este ‘octubre’ si quiero volver al Xantolo, pues se

¹⁶⁴ Las dos jóvenes que cumplieron años permanecieron durante un mes en el pueblo para los preparativos de la fiesta. Las primas se ausentaron sólo una semana de sus trabajos para estar en el pueblo.

pone bien bonito”. En estas fiestas se reúne el pueblo en función de los muertos, la familia elabora la comida, los coloridos y florales arcos y altares de muertos, los hombres se visten de mujeres y bailan a cambio de una ofrenda o regalo¹⁶⁵.

Mientras llega este regreso, las jóvenes platican y conviven con los suyos en la Alameda y sobre todo se alientan y apoyan para permanecer en la ciudad; y por qué no, se divierten y disfrutan su estancia en Monterrey. Por ello la Alameda figura como el espacio en la ciudad “similar” al lugar de origen, ya que ahí se encuentran las personas conocidas del pueblo y aquellos con quienes comparten una identidad y calidez familiar.

El regreso al pueblo es parte de la vida cotidiana de las migrantes, donde las fiestas son un elemento simbólico y un vínculo para mantener el lazo e identidad con la comunidad de origen. Así, la Alameda puede ser visto como un nodo entre la ciudad y el pueblo.

2.2.7. La Alameda: la plaza de pueblo en Monterrey

En esta sección se insiste en la importancia de la Alameda en la vida social de los jóvenes en la ciudad, en tanto representa la plaza del pueblo dentro del ámbito urbano. Esto se evidenciará a través de la descripción de estos días de plaza durante los días de descanso de los jóvenes.

En la Alameda, sábados y domingos jóvenes nahuas y teenek acuden a este espacio para recordar y efectuar una de las prácticas consideradas representativas o

¹⁶⁵ Diario de campo, 9 de abril 2006. Alameda

desplazadas por la modernidad al ámbito rural o “de pueblo”: dar la vuelta a la plaza. Ahí es común observar a grupos de mujeres adolescentes que pasean portando faldas conservadoras que cubren sus piernas hasta las rodillas. Otras más “urbanizadas” usan pantalones ajustados a las caderas y blusas escotadas. La mayoría de las jóvenes lucen largas cabelleras. Los hombres portan sombreros, botas o pantalones vaqueros, o bien aquellos con aspecto de “cholo urbano” con cabellos rapado en cierto diseño, camisas negras holgadas con dibujos de la virgen, o bien, camisas alusivas al rock.

Los jóvenes dan la vuelta a la Alameda una y otra vez disfrutando cada paso, sin importar el tiempo, ni el cansancio. La Alameda es la plaza, la cual “representa, el centro imaginario del pueblo, en el que se puede ir y venir continuo” (Vergara, 2005a, p.8). En la Alameda se revive “la tradición comunal de la plaza como lugar de encuentro” (Camus, 2002, p.68). Esto lo podemos constatar con el ejemplo de dos hermanas:

Somos hermanas... de San Luis, trabajamos en diferentes casas. Aquí venimos solo los domingos... si, allá en mi pueblo se acostumbra uno a pasear en la placita. Aquí, aquí llegamos desde temprano... y comemos allí en los puestos y a veces compramos cosas... si, aquí nos juntamos con las amigas pa' pasear.¹⁶⁶

Por ello, la Alameda es en la ciudad la “plaza de pueblo” donde los jóvenes recorren y dominan el espacio. En uno de los pasillos interiores del área oriente de la Alameda se reúnen algunos grupos de paisanos y parientes de Tamazunchale; en otro lugar de esta misma zona (cerca del foro) se juntan los muchachos de Xilitla; Mientras

¹⁶⁶ Entrevista a Juanita y Azalea el día 25 de noviembre de 2002. Alameda

que los de Huejutla se citan cerca de la fuente y, por otras área de la Alameda los de Tempoal, Veracruz¹⁶⁷ (ver apéndice B).

En este sentido la Alameda representa para los jóvenes simbólicamente la plaza del pueblo, el lugar de reunión con los amigos y familiares. Es como una fiesta del lugar de origen, pues se encuentran a “todo el pueblo” en la ciudad. Podría decirse que la Alameda es un híbrido entre la plaza y el mercado. Según De Certeau, el mercado refiere al lugar de comercio pero también al lugar de fiesta (De Certeau, Girard, Mayol, 1999, p.109). Es así como la Alameda es una mezcla entre la parte de consumo, de reunión y fiesta que los migrantes de la Huasteca disfrutaban entre sí.

A manera de conclusión se puede decir que el espacio de la Alameda es un nodo en la ciudad en el que se reúnen los indígenas migrantes con sus familiares, sus paisanos y nuevos amigos, manteniendo así el vínculo con sus comunidades de origen. Este espacio se puede pensar en tres momentos del proceso migratorio de los jóvenes indígenas: es el primero espacio al llegar a la ciudad; ahí acuden durante su estancia en ésta y es el último en visitarse antes de partir a sus comunidades. Estas características, aunadas a la ubicación geográfica e infraestructura de la Alameda y sus cercanías, permiten decir que este espacio ha adquirido un papel estratégico como soporte en la migración de las jóvenes de la Huasteca a la ciudad de Monterrey.

¹⁶⁷ Esta información es con base en las conversaciones con algunos jóvenes. Por ejemplo los migrantes de San Luis saben que en determinados pasillos se reúnen los originarios de Hidalgo y Veracruz. Diario de campo de 16 de octubre 2005. En las conversaciones con jóvenes de Hidalgo, señalaron la fuente grande de la Alameda como punto de reunión de los de Huejutla. Diario de campo 20 de febrero 2005.

CAPÍTULO 3

ESPACIO APROPIADO, ESPACIO ESTIGMATIZADO

Entre los habitantes del área metropolitana de Monterrey, es por más “conocido” que los fines de semana la Alameda es de los migrantes indígenas: eso es lo que dice cualquier persona que vive en la ciudad, taxista o transeúnte, o bien basta con acudir o pasar por ahí cualquier sábado o domingo para observar la gran cantidad de jóvenes de aspecto rural dando la vuelta en la Alameda. De esto surge la interrogante ¿por qué la Alameda ha sido apropiada por los migrantes indígenas?. En este capítulo se demostrará cómo laboran las empleadas domésticas –indígenas– en el AMM, al no contar con espacios residenciales propios en la ciudad se han apropiado de la Alameda Mariano Escobedo, donde se reúnen con sus pares y se constituyen como étnicamente diferenciados. Asimismo esta presencia indígena en la Alameda ha conllevado que ésta sea un espacio estigmatizado.

El capítulo se divide en cuatro partes, la primera es una caracterización del empleo doméstico y una revisión del espacio laboral visto como un espacio ajeno. En la segunda sección se revisará cómo se da la apropiación de la Alameda por parte de las empleadas domésticas durante los fines de semana. En la tercera parte se abordará

la Alameda como un espacio representado de forma desacreditada y estigmatizada. En estas tres primeras partes se presentarán casos de empleadas domésticas que acuden a la Alameda y en la última se revisarán comentarios de ex vecinos, trabajadores en la Alameda y artículos periodísticos de la prensa local. Por último, se mostrará cómo algunos indígenas migrantes con mayor tiempo en la ciudad han dejado la Alameda para acudir a otros espacios sociales para convivir y organizarse; se revisará el caso del Club Unión, una organización pro-pueblo.

Antes de iniciar, es importante discutir brevemente dos aspectos. Se ha mencionado que la Alameda es un espacio público, en tanto la casa de la patrona, espacio laboral de las empleadas domésticas, puede pensarse como el espacio privado. Al respecto señalemos que por espacio privado se refiere a aquello contrario a lo visible, lo manifiesto y ostensible, lo que no puede verse, en oposición a lo público (Rabotnikof, 1997, pp 17-18), mientras por espacio público se entiende a los espacios de convivencia e interacción social, cultural o político, con un acceso libre, de recreación, de circulación y de consumo (Guzmán, 2005, p.64; Duhau, 2005; Vergara, 2005b, p.7) que atañe a lo colectivo, de utilidad común, sitios compartidos (Rabotnikof, 1997, pp 12-18).

Desde esta perspectiva, se puede considerar que la casa de la patrona en la que laboran las empleadas doméstica es un espacio privado de la familia; sin embargo, el papel de las empleadas domésticas en este ámbito laboral no necesariamente significa para éstas un espacio privado en términos propios (o familiares) donde llevan a cabo actividades personales, salvo el cuarto de servicio, lo que no elimina el acceso de la patrona a éste.

De esta forma la Alameda es por un lado un espacio público puesto que es de utilidad común y de interacción social, no obstante en el caso de los fines de semana en el que sus visitantes son los migrantes indígenas, la Alameda se convierte hasta cierto punto en un espacio “privado”, donde se llevan a cabo actividades propias e “íntimas” como las reuniones familiares lejos del control de los empleadores. De tal manera la casa de la patrona no se considerará en el sentido de espacio privado para las empleadas domésticas, sino más bien ajeno, categoría matizada con algunas excepciones como el uso del cuarto de servicio. Así, se partirá de la idea de que la Alameda es un espacio público, pero en el caso de las migrantes empleadas domésticas se le entenderá como un espacio que han ido haciendo propio, en el que tienen una mayor autonomía en decisiones y acciones, fuera del control de los patronos y entre pares.

3.1. Espacio ajeno: la casa de la patrona.

En este apartado se mostrará que el espacio de trabajo de las empleadas domésticas indígenas de la Huasteca, es por lo general un espacio ajeno y carente de intimidad. Asimismo se revisarán algunas características del trabajo doméstico y cómo se desenvuelven en el espacio laboral la mayor parte del tiempo durante su estancia en la ciudad, sin brindar oportunidad a las jóvenes de convivir con los suyos excepto los días de descanso.

Como ya se mencionó en el primer capítulo, las mujeres indígenas migrantes de la Huasteca que laboran en el AMM se insertan en el servicio doméstico, Arizpe

considera a esta ocupación como tradicional y de hecho la “única” abierta a las hijas de los campesinos, tanto en el campo, como en la ciudad (Arizpe, 1978, p.125). Aunque estas mujeres tienden a ocuparse en estas actividades “propias de su sexo” también se emplean en otras como la maquila, la venta ambulante y el trabajo domiciliario (Oehmichen: 2005, p.111).

La característica que diferencia al servicio doméstico de otros empleos es ser un trabajo de “quedada” o como se dice en otros países “cama adentro”¹⁶⁸. Esto implica que la empleada doméstica es “contratada” verbalmente con la condición de dormir en la casa de los patrones. Negociaciones que Posso ha denominado “contratos de adhesión”, es decir que están determinados unilateralmente por la parte empleadora con poca o ninguna discusión posible sobre sus cláusulas, salvo ciertos regateos realizados sobre márgenes muy estrechos (Posso, 2006, p.15).

La mayoría de las jóvenes entrevistadas comentaron levantarse antes de las 7 de la mañana y terminar sus labores hasta las 9 o 10 de la noche. Las empleadas “de quedada” son una garantía para los patrones, ya que pueden disponer del servicio de éstas durante un horario mayor a las ocho horas¹⁶⁹. Por otra parte, las jóvenes empleadas domésticas cuentan con alimentación y techo para dormir de manera gratuita¹⁷⁰.

¹⁶⁸ Se refiere al caso peruano. Ver (Barrig, 2005, p.31).

¹⁶⁹ Horario legalmente establecido para los trabajos considerados “ordinarios”; como se mencionó en el capítulo uno, el empleo doméstico es considerado como un trabajo ‘especial’ con obligaciones y derechos especiales, por lo que difieren de los trabajos denominados ‘ordinarios’ que tienen como obligación trabajar ocho horas diarias y prestaciones de seguro, aguinaldo, entre otros.

¹⁷⁰ Parte de las obligaciones del patrón establecidas por ley para trabajos ‘especiales’ (en Ríos, 2001, p.8-9)

Las mujeres que trabajan de ‘quedada’ deben adaptarse a las condiciones de vida de los patrones y a los estilos y formas de trato. A la empleada doméstica se le asigna un cuarto para dormir¹⁷¹, éste puede ser para ella exclusivamente o compartirlo con otras empleadas. Por lo general este cuarto asignado es reducido y acondicionado con un baño y televisión, y en el mejor de los casos cuenta con algún servicio de televisión pagada.

La situación de las empleadas durante su estancia laboral, se centra fundamentalmente en la atención de la casa y de la familia: realizar las tareas de limpieza, la comida y el cuidado de los niños. Ante los requerimientos del arduo trabajo doméstico, las jornadas se pueden extender hasta las 12 o 14 horas de trabajo. Los horarios de trabajo de las empleadas están sujetos a los horarios de trabajo y actividades de los patrones, como en el caso de Georgina: su patrona tiene un restaurante, por lo que sale desde la mañana temprano y vuelve a su casa como a las cinco de la tarde. Por la noche, la señora se va nuevamente al restaurante y regresa a casa hasta las once de la noche, igual que su esposo. La señora hace la comida y Georgina hace el desayuno y la cena. La joven empleada se va a descansar a su cuarto hasta que los niños se duermen y los patrones han regresado a la casa.¹⁷²

Las empleadas domésticas cuentan solamente con el pequeño cuarto asignado, que finalmente es propiedad de los patrones. En algunos casos éstos no respetan la privacidad de los cuartos de sus empleadas. Si algún miembro de la familia requiere de

¹⁷¹ El uso de los “cuartos de servicio” en casas, expresa que la disposición arquitectónica sirve para marcar distancias y jerarquía. Esto muestra que los grupos dominantes siempre son los más activos promotores del mantenimiento de las fronteras étnicas y de clase (Oehmichen, 2005, p.111).

¹⁷² Diario de Campo 6 de marzo de 2005, Alameda.

los servicios de la empleada en la madrugada o en algún fin de semana de fiesta, la empleada doméstica será la encargada de atender; o bien si la familia necesita salir de vacaciones la empleada doméstica deberá acompañar a la familia para cuidar a los niños o ayudar a cargar las compras. En algunos casos cuando los patrones salen de viaje sin los hijos, la empleada y los niños se quedarán en la casa de algunos familiares o amigos de los patrones donde la doméstica continuará con el cuidado de los menores.

Para ejemplificar lo anterior veamos el caso de María¹⁷³. A esta joven sus patrones le tramitarán el pasaporte y visa para que los acompañe en sus viajes de compras a *Mac Allen*, Texas; mientras esto sucede y sus patrones viajan y María y el niño de la familia se quedan en la casa de la mamá de la patrona¹⁷⁴. La joven debe continuar con sus labores de “nana” y es transferida a otra casa donde pueda ser supervisada por personas cercanas a la familia empleadora. Sin duda para María la idea de acompañar a sus patrones a Estados Unidos, ha generado en la joven entusiasmo y emoción.

A pesar de que la empleada doméstica está más estrechamente ligada y familiarizada a la intimidad de todos –cuida a los niños, prepara sus alimentos, lava la ropa–, es simbólicamente separada de la familia (Barrig, 2005, p.38) y considerada como un personaje ajeno a ésta y como persona “inferior”.

¹⁷³ Diario de campo. 20 de marzo de 2005. Alameda.

¹⁷⁴ Esta ciudad se ubica en la frontera de Estados Unidos con México, del lado americano. Las clases medias y altas del AMM frecuentan esta ciudad los fines de semana para realizar compras.

Las jóvenes tienen claro que la relación entre ellas y sus patrones es desigual y de subordinación; se trata de una relación de poder asimétrico en la que el rol dominante le corresponde al empleador por su poder económico, nivel de formación y acceso a la información, mientras que las empleadas representan la parte “débil” y “subordinada” (Vázquez y Hernández: 2004, p.139; Posso, 2006, p.18).

Esta asimetría y el rol de la empleada que “sirve” y que solo obedece órdenes, lo deja entrever el comentario de Carmen. Una joven de 20 años empleada doméstica en una exclusiva colonia de San Pedro, asume su papel laboral como: “yo soy una gatita, nosotras somos gatitas”¹⁷⁵ [refiriéndose a ella y a sus amigas empleadas domésticas]. El caso de Carmen, muestra cómo algunas jóvenes se asumen frente a los patrones bajo el estereotipo de “la gata”, esto es que además de encontrarse en una situación desigual y subordinada de labor “servil”, muestra la desvalorización internalizada del trabajo doméstico.

Vázquez y Hernández (2004) comentan para el caso de las nahuas empleadas domésticas de “quedada” en Guadalajara respecto a la casa donde éstas trabajan “no existe sentido de pertenencia [a las casas donde laboran]es totalmente ajeno y exterior, no representa ninguna significación, no lo hacen suyo porque forma parte de una subordinación y de una relación desigual” (p.139). Parte de esto lo podemos observar en nuestro caso. Por ejemplo en el caso de Elisa, quien viajaba a su pueblo de vacaciones, y llevaba unos rosales para plantarlos en su casa; la joven expresó su gusto por las plantas y las flores; sin embargo, dado que en su trabajo “no tiene donde

¹⁷⁵ Cabe destacar que la joven comentó lo anterior con cierta ‘vergüenza’ reflejada en su actitud y tono de voz. Conversación con Carmen quien regresaba a su pueblo de vacaciones, durante un viaje a Huejutla, Hidalgo. Diario de campo. 23 de junio 2006.

plantarlos” prefirió llevárselos a su pueblo, pues la joven considera que si los planta en la casa donde trabaja ya no son de ella, sino de su patrona¹⁷⁶.

Este caso nos permite visualizar que en la práctica cotidiana la casa de la patrona es en este sentido ajeno a las jóvenes, ya que la empleada doméstica no puede realizar ahí actividades propias o tener cosas de su propiedad como los rosales.

Sin embargo, la estancia de las jóvenes en la casa donde laboran no siempre es totalmente ajeno, exterior ni carente de significado como lo proponen Vázquez y Hernández (2004, p.139). En algunos casos las jóvenes generan vínculos con algunos miembros de la familia que les hacen “pertener” de alguna manera a la familia. Esto se presenta particularmente en el cuidado de los niños de la familia, función en muchos de los casos de la empleada doméstica; en este cuidado las jóvenes desempeñan el rol de nana, por lo que se dan relaciones cercanas y de cariño mutuo.

Las empleadas domésticas que no participan plenamente en la vida afectiva de una familia que no es la suya, establecen fuertes lazos afectivos con los únicos miembros de la familia con los que la relación no es complicada y es “simétrica”: los niños (Chavarría, 2005, p.49). En algunos casos el cariño llega a ser tan fuerte, que cuando las jóvenes deciden renunciar o quieren regresar al pueblo, dudan o atrasan esta decisión por el cariño que le tienen a los niños. Tal es el caso de Lucia quien está encariñada con los niños que cuida y aunque ha pensado cambiar de trabajo a otro donde le pagan mejor, no lo ha hecho por el cariño de los niños¹⁷⁷. Pero la relación con

¹⁷⁶ Diario de campo, viaje en camión rumbo a Huejutla, Hidalgo. 23 de junio de 2006.

¹⁷⁷ Diario de campo, 6 marzo 2005. Alameda

los niños no siempre es buena, por ejemplo Georgina¹⁷⁸ renunció a su empleo por recibir un maltrato por parte de los niños que cuidaba.

En los casos de jóvenes empleadas domésticas de “quedada” con las que se conversó, se presentaron sólo dos casos de jóvenes que salían entre semana para estudiar (en uno de los casos la secundaria y en otro la universidad), ambas comentaron que sus patronas les daban permiso de salir a estudiar por las noches. Aunque son escasas estas situaciones en que las empleadas domésticas salgan entre semana para estudiar, sí se presenta, lo cual muestra que en algunos casos las jóvenes logran tener otros momentos para sí fuera de la casa de la patrona, y en los que la escuela juega un papel fundamental, ya que no se encontró ningún caso en las que las jóvenes salieran solas entre semana para realizar actividades distintas a la escolar.

Aunque las jóvenes no son parte de la familia ni dueñas de su cuarto, en algunos casos la empleada tiende a ser vista por las patronas como la hija “menor” a quien supervisar o se dan relaciones “paternalistas” en las que la patrona cuida o aconseja a la joven de los peligros de la ciudad, pero en otras situaciones este paternalismo refleja una percepción devaluada que las patronas tienen acerca de la vida rural e indígena (Chavarría, 2005, p.51).

Se dan ciertas relaciones emotivas entre las patronas y las empleadas; en estas relaciones hay grados de confianza que las jóvenes valoran, por lo que esto es un elemento importante al momento en que las jóvenes deciden buscar otro trabajo, por ejemplo Magda quien dijo: “ahora le doy gracias a Dios porque tengo una patrona

¹⁷⁸ Diario de Campo 6 de marzo de 2005, Alameda.

buena que me trata bien”¹⁷⁹. Sin embargo el que las traten bien no significa que se consideren como de la familia. En una tabla que Chavarría (2005, p.45) presenta en su estudio sobre la violencia con empleadas domésticas en Monterrey, muestra lo siguiente: en un grupo de 34 jóvenes, 30 dicen ser tratadas muy bien y bien, mientras sólo una joven se asume casi parte de la familia¹⁸⁰. Esto evidencia finalmente que las empleadas domésticas consideran ser bien tratadas por sus patrones, pero sin tener un vínculo más estrecho o cercano¹⁸¹.

Las jóvenes, por otra parte, a veces usan su cuarto los fines de semana como espacio de reunión con sus familiares y amigas (más cercanas). En algunos casos, la patrona da permiso a la empleada doméstica y sus amigas o familiares para dormir en el cuarto de servicio de la casa los fines de semana, con esto las jóvenes evitan gastar en la renta de un cuarto donde dormir durante los días libres; pero esta opción restringe las oportunidades de divertirse los sábados hasta la noche, ya que si duermen en casa de los patrones, deberán seguir las reglas que éstos ponen como llegar a determinada hora de la noche, aunque en otros casos las jóvenes tienen una llave con la cual pueden entrar tarde. Para el primer caso está el ejemplo de Amalia, Isabel y Melisa¹⁸². La primera es tía y hermana de las otras dos jóvenes (además de ser la mayor), las tres jóvenes duermen juntas los sábados y domingos en la casa de la patrona de Amalia, ésta última comentó que no pueden llegar tarde porque la señora las regaña y luego ya no les da permiso de entrar. Amalia sabe que el hecho de que

¹⁷⁹ Diario de campo de Laura Chavarría, 6 de marzo 2006, Alameda.

¹⁸⁰ Las tres chicas restantes: dos son tratadas muy mal y una sin información.

¹⁸¹ Para las relaciones entre empleadas y empleadores ver Chavarría (2005).

¹⁸² Diario de campo, 7 de mayo 2006. Alameda.

duerman en la casa de la patrona reduce las posibilidades de que las jóvenes “anden hasta la madrugada con muchachos”.

De manera similar sucede en el caso de Nicolasa y sus primas, quienes llegan a la casa de la patrona de Nicolasa desde el sábado por la tarde y salen hasta el domingo en la mañana o mediodía rumbo a la Alameda. Las jóvenes expresan algunas inquietudes por conocer alguna discoteque de la ciudad, pero dado que duermen en la casa de la patrona, tienen que llegar temprano, ya que “la señora” pone la alarma a las nueve de la noche y las jóvenes no podrán entrar más tarde. Las seis jóvenes se organizan para dormir en la cama y en el piso; en el cuarto de Nicolasa las jóvenes hablan su lengua materna (náhuatl) y disfrutan de los días lluviosos y fríos que no quieren salir a la Alameda, ya que ahí pueden ver algunas películas en la televisión o comer alguna pizza.

Para el segundo caso, veamos el ejemplo de Lucía¹⁸³. Esta joven duerme los fines de semana en la casa donde labora su amiga Rosa. Esta última joven tiene una llave de la entrada de la casa de los patrones, así como el permiso de estos para llegar los días de descanso, por lo que Lucía y Rosa no tienen problemas en llegar hasta la madrugada. En el trabajo de campo, fueron pocos los casos registrados de jóvenes que dormían los fines de semana en la casa de sus patronas, la mayoría de las jóvenes con quienes se conversó comentó que los fines de semana se quedaban en casa de parientes o amigos o rentaban cuartos.

Baste reiterar que las jóvenes trabajan por largas jornadas, no tienen otra opción entre semana que su propio empleo y las actividades relacionadas con la vida de sus patrones, por lo que se puede decir que en un sentido general, se encuentran en un

¹⁸³ Diario de campo. 12 marzo 2005. Alameda

espacio ajeno, en el que no pueden realizar muchas actividades que en otros contextos y condiciones laborales sí podrían. Sin embargo, el carácter ajeno y carente de significado del espacio laboral no debe verse de una manera homogénea e inamovible, ya que si bien las jóvenes no forman parte de la familia y desempeñan un rol asimétrico con sus patrones, en algunos casos las jóvenes han encontrado espacios que les permite significar y “disfrutar” sus actividades laborales: a través de relaciones particulares como el contacto con los niños, sus propios cuartos entre semana o en el uso de espacios específicos de trabajo como la lavandería o la cocina. Asimismo aprovechan su cuarto de descanso los fines de semana junto con las parientes sin tener que invertir en la renta de un cuarto en el centro de la ciudad.

Dado que las jóvenes pasan casi toda la semana en el espacio de trabajo, las necesidades de estar con los suyos crece, así como el tener una vida autónoma a la laboral; para ello los jóvenes se han apropiado del espacio de la Alameda Mariano Escobedo durante sus días de descanso.

3.2. Espacio propio en la ciudad: mi gente

En esta sección voy a estar demostrando cómo para las jóvenes indígenas migrantes se han apropiado de la Alameda, dotándole de un sentido propio e íntimo dentro de la ciudad. Se presentan casos de parientes, amigas y paisanos que se acompañan para divertirse y apoyarse en la ciudad, lo que refleja las maneras de apropiación y la importancia de este espacio.

Es pertinente retomar brevemente las consideraciones de Bonfil (1994) sobre la apropiación dentro de la teoría del control cultural. A través de la apropiación es que un grupo hace suyos elementos culturales que le eran ajenos, es decir, que proceden de otra cultura, la dominante, que generalmente la que les ha sido impuesta. No obstante para que se dé la apropiación es necesario que el grupo adquiriera el control sobre esos elementos culturales ajenos y que los ponga o use a su servicio (sus propios propósitos), esto implica decisiones autónomas (p.193).

En este sentido se entenderá la apropiación de la Alameda vista como un elemento o recurso cultural ajeno, es decir un espacio público urbano, que por medio de acciones / prácticas de los indígenas migrantes y de forma paulatina, lo ha convertido en un espacio propio, el que se usa para encontrarse con los suyos, reafirmar “un nosotros” y construirse como actores étnicamente diferenciados. Este espacio ha sido apropiado por los indígenas a través de su uso los fines de semana a diferencia de los usos que se dan ahí entre semana¹⁸⁴.

3.2.1 Antecedentes de espacios apropiados por indígenas

Cabe destacar que los indígenas migrantes a las ciudades, en las que se encuentran en gran proporción las empleadas domésticas, se han apropiado en distintos casos de lugares públicos para encontrarse y recrearse en la ciudad de

¹⁸⁴ Como ya se ha expuesto en el capítulo uno, los usos entre semana son de oficinistas, estudiantes, trabajadores que acuden a sus lugares de trabajo o escuela y que transitan por la Alameda para tomar alguna ruta de transporte público; o bien algunas personas que acuden a este espacio para hacer ejercicio o para llevar a sus mascotas. En general estas personas transitan de manera efímera, en algunos casos lo hacen solamente por los alrededores del parque. Cabe mencionar también la asistencia frecuente de personas de la tercera edad que asisten a algunas actividades al instituto de la senectud (Insen) ubicado en el interior de la Alameda.

destino. Esto sucede no sólo en el país, también en ciudades de América Latina como el Parque Panamericano en la ciudad de Cali, Colombia (Posso, 2006, p.10, 23)¹⁸⁵ y el Parque Central de la ciudad de Guatemala (Camus, 2002, p.68). En el caso mexicano es de mencionarse la Alameda en la Ciudad de México¹⁸⁶; el Parque Rubén Darío en Guadalajara (Vázquez y Hernández, 2004); La Alameda Mariano Escobedo, en Monterrey y el Parque La Esmeralda en San Luis Potosí¹⁸⁷. Esto permite formular la idea de que existe una tendencia de los indígenas que migran a las ciudades de buscar espacios en los cuales puedan socializar entre sí y así reafirmar la pertenencia a su grupo.

El caso del Parque Rubén Darío, en Guadalajara, guarda importante similitud con el caso de la Alameda de Monterrey. Vázquez y Hernández (2004) destacan la apropiación del parque Rubén Darío por las migrantes nahuas de la Huasteca dedicadas al empleo doméstico en la zona metropolitana de Guadalajara. Estas migrantes y sus paisanos acuden a este lugar los fines de semana para reunirse y hablar su lengua. Sin embargo, la ubicación, el proceso de “apropiación” y las relaciones interétnicas presentadas en el parque de Guadalajara y la Alameda de Monterrey difieren.

El primero se ubica en una zona residencial en la colonia Providencia y los migrantes han tenido diversos problemas con los colonos, quienes están incómodos y en desacuerdo con la asistencia al parque de sus empleados indígenas, pues ello

¹⁸⁵ Acuden mujeres negras empleadas domésticas en la ciudad de Cali.

¹⁸⁶ De acuerdo a algunas conversaciones con mujeres migrantes a la ciudad de México, que actualmente se encuentran en el pueblo.

¹⁸⁷ Dato obtenido de la visita a Oxtomal en el mes de junio y julio de 2006.

implica una relación y convivencia cercana con sus subalternos. Por ello, los colonos se reúnen para buscar las medidas que ahuyenten a los indígenas del parque y mantener el control de éste, una de las propuestas fue alambrar al espacio para evitar que penetren al lugar personas indeseables, así como la denuncia ante la prensa denunciando prostitución y drogadicción en el lugar (Vázquez y Hernández, 2004: 136-137). Asimismo, los colonos acusan a los indígenas que se reúnen en el parque ante la policía de Guadalajara “por violaciones al reglamento de Policía y Buen Gobierno: tomar alcohol, tener relaciones sexuales, tirar basura, jugar en el pasto, orinar en el parque, molestar a los vecinos y hasta propiciar un supuesto mercado en el lugar¹⁸⁸. Esta práctica represiva por las autoridades y los colonos sobre los indígenas en el Parque Rubén Darío se presenta frecuentemente como parte de los abusos, la discriminación y racismo de estos sectores de la sociedad tapatía¹⁸⁹.

En el caso de algunos indígenas que laboran en la ciudad de Guadalajara y Monterrey tienen conocimiento de los lugares de reunión en ambas ciudades. Marisela es una joven que labora en Guadalajara y por medio de sus amigas del pueblo se ha enterado que éstas acudían a la Alameda para juntarse y platicar. Marisela imagina a la Alameda de Monterrey similar al parque de Guadalajara que ella frecuenta (Rubén Darío)¹⁹⁰. La historia es parecida en el caso de Eusebio que ha trabajado en Guadalajara y Estados Unidos. El joven habla del parque de Guadalajara [refiriéndose al Rubén Darío] como un lugar al que van los paisanos. Eusebio nunca ha vivido en

¹⁸⁸ publicado en la nota “Una ciudad, distintas etnias y la misma discriminación”, Milenio, 17-11-2003.

¹⁸⁹ Esta crítica se ha publicado en varias notas de prensa Local en Guadalajara: “Discriminación y racismo a la tapatía, Milenio, 23-10-2003; “Si hubo abusos a indígenas, se actuará contra los policías”, Milenio, 25-10-2003; “Flores y música para solidarizarse”, Milenio, 26-10-2003 y “Una ciudad, distintas etnias y la misma discriminación”, Milenio, 17-11-2003.

¹⁹⁰ Diario de campo. 24 de marzo de 2005. Octatitla, Huejutla en el estado de Hidalgo.

Monterrey, pero también conoce la Alameda a través de los comentarios de sus amigos cuando éstos van de vacaciones al pueblo o cuando han regresado definitivamente. Eusebio sabe que en este parque de Monterrey los paisanos se reúnen los fines de semana y ahí éstos pueden ayudar en caso de algún problema¹⁹¹. En suma, se puede hablar de un reconocimiento de espacios comunes de reunión de los paisanos en los diferentes lugares de destino (al menos en Monterrey y Guadalajara). Ahora veamos la importancia de apropiarse de estos espacios públicos en la ciudad de Monterrey.

En nuestro caso, la presencia de indígenas en el área metropolitana de Monterrey, es un hecho reciente, ya que los indígenas nativos de Nuevo León fueron exterminados en el siglo XIX y como apunta Durin, en las últimas dos décadas la reaparición de los indígenas provenientes de otros estados hacia la urbe metropolitana ha puesto de manifiesto la existencia de frontera internas que separan a los indígenas de los mestizos en la sociedad mexicana (Durin, 2006a, p. 151). Así, la Alameda es un espacio apropiado en el que se delimitan en cierta medida las fronteras étnicas dentro de la ciudad. Revisemos esta apropiación.

3.2.2. Fin de semana: espacios de descanso y paseo

Las jóvenes indígenas que se dedican al empleo doméstico se desprenden de sus familias a una corta edad. Renuncian a su vida personal, su vida afectiva y social que se restringe a los contactos semanales o quincenales con amigos y familiares (Posso,

¹⁹¹ Diario de campo. 28 de junio de 2006. Visita a Cuatecometl, Huejutla, Hidalgo.

2006, p.22); no obstante esta renuncia a la vida afectiva por el trabajo, las jóvenes mantienen el contacto con los suyos durante los días libres.

Las mujeres y varones indígenas se han apropiado de un espacio del dominio público “practicándolo” (De Certeau, 1996) cada sábado y domingo. Si bien las jóvenes empleadas también han buscado en su tiempo libre otros espacios para sí, aún y cuando compartan los costos del cuarto de renta, o la cama de la casa de la patrona por las noches de sábado y/o domingo, durante el día libre las jóvenes se dirigen a la Alameda.

Este espacio es usado para descansar, principal propósito de las jóvenes durante los fines de semana. Flor se refirió a la carga laboral en la casa donde trabaja: “toda la semana trabaja uno y para que luego el fin de semana también trabajes o te quedes en la casa”. O como lo expresó Francisca “es duro el trabajo y me canso, por eso uno viene aquí a descansar”¹⁹². La Alameda es para muchas el respiro de la larga jornada de trabajo con niños, de preparar alimentos y limpiar la casa de la patrona. Las jóvenes dejan de ser “la empleada”, la “muchacha”, la “chacha” para ser Claudia, la prima de Agustín, la paisana de Tamazunchale, la joven de Tantoyuca que trabaja en la casa de enfrente, el amigo que conoció en la construcción. Se reconocen como pares, aún y provengan de diferentes lugares de la Huasteca. Siguiendo con el ejemplo de Francisca, la joven desconoce a lo que sus paisanos varones se dedican, pero sí sabe que “todas las muchachas trabajan en casa”¹⁹³. Las jóvenes saben que además de hacer lo mismo, comparten orígenes, expectativas y gustos similares tales como el zacahuil o la tortilla de maíz de “verdad” y no de la tortillería.

¹⁹² Diario de campo. 5 de marzo de 2005.

¹⁹³ Diario de campo. 5 de marzo de 2005

De esta manera, en la Alameda se reconstruye la identidad étnica, considerada desde la noción de identidad contrastiva, esto es que siempre implica una relación entre nosotros y los otros (Bartolomé, 2004, p.46) que “permite al actor social, tanto individual como colectivo marcar sus límites” (Giménez, 2002, p.38). Y es precisamente ahí, donde se marcan los límites de su grupo, comparten ser indígena en la ciudad, tener un trabajo común y proceder de un mismo lugar.

Además de la ubicación estratégica y de fácil acceso de la Alameda dentro de la ciudad, en este espacio los jóvenes afirman su pertenencia a un grupo étnico, que tiende a confundirse con el laboral, el género; manifiestan elementos culturales que los identifican entre sí, como la lengua, la familia, la religión, el trabajo, la edad, género e historias en común.

Por medio de las prácticas sociales cotidianas de los individuos y los grupos, se modifica el uso de los espacios públicos y privados (Mendoza, 2005, p.47). En este sentido, los jóvenes han modificado y se han apropiado del espacio (Bonfil, 1994; Bonfil et al. 2002) de la Alameda conquistándolo desde su cotidianidad, ejerciendo el control sobre los usos y prácticas en ésta (pasear, descansar, reunirse, relacionarse, platicar, hablar su lengua, convivir con los nuevos amigos, entre otros).

En los encuentros que se dan en la Alameda los jóvenes reafirman las relaciones de parentesco, de amistad y de paisanaje, sobre las cuales se basan las que redes de apoyo. Éstas constituyen una forma privilegiada de organización de los migrantes indígenas que frecuentan la Alameda (Durin, 2006a). Observemos algunos casos que ilustran las relaciones que se dan entre diferentes grupos que frecuentan la Alameda.

3.2.3. Parentesco: la familia reunida

El parentesco, parte fundamental del sustrato de la organización social dentro de las relaciones sociales (Massey y otros, 1991, p.171) se refuerza en los encuentros que los jóvenes realizan los fines de semana en la Alameda. Durante la semana laboral, las empleadas domésticas anhelan ver a sus familiares en la ciudad. Las hermanas y primas que laboran en diferentes zonas del área metropolitana esperan el fin de semana para reunirse y contarse las experiencias y problemas surgidos en sus trabajos. Así, el sábado es para muchas empleadas domésticas el día de reunión familiar.

Tal es el caso de las hermanas Susana, Margarita y Concepción¹⁹⁴, de 16, 18 y 19 años respectivamente, originarias del mismo rancho en el municipio de Huejutla, Hidalgo, llegaron a Monterrey animadas por unas amigas.

Las jóvenes trabajan como empleadas domésticas en diferentes casas en el sur del área metropolitana de Monterrey. Las tres jóvenes, según lo expresaron, esperan a que llegue el sábado para reunirse, primero en la escuela de computación donde las tres jóvenes estudian los sábados por la mañana y, por la tarde en la Alameda. Ahí las jóvenes compran algo de comer, se sientan en alguna banca o en el pasto para conversar en su lengua materna (el náhuatl) cómo les fue durante la semana y otras novedades sobre su familia y el rancho, también se toman la foto del recuerdo. Observan discretamente a los varones que pasan frente a ellas y dan la vuelta por los pasillos de la Alameda, se detienen en los puestos y si les agrada alguna prenda no dudan en comprarla.

¹⁹⁴ Diario de campo. 9 de octubre 2005.

La tarde se ha terminado y las jóvenes deciden si irán por la noche a algún lugar para divertirse, Concepción, la hermana más joven es a quien más le inquieta la idea de ir a bailar. Por la noche, las hermanas se van a dormir a un cuarto que rentan en ochocientos pesos en el centro de la ciudad, cercano a la Alameda. Pero la jornada de fin de semana en la Alameda todavía no termina y otras historias se tejen a la par.

El domingo empieza y entran en escena otros jóvenes como las primas Hernández¹⁹⁵, quienes se reunieron desde el sábado en la casa donde una de ellas labora, para dormir juntas. Las seis primas llegan a la Alameda entre la una y las tres de la tarde del domingo. Inician su rutina dando vueltas por los andenes y pasillos del parque. Al encontrarse algún conocido se detienen a saludarlo. A los puestos se dirigen sólo en caso de que necesiten algún artículo. En la tarde, sentadas en una de las bancas ubicadas cerca de la fuente principal de la Alameda, las jóvenes descansan y se divierten observando a todos los que pasan. Hacen comentarios sobre la ropa o accesorios de las jóvenes, se divierten contando anécdotas del pueblo y platicando sobre música o alguna película. La banca nunca debe quedarse sola, así es que las primas se dividen en dos grupos, uno se va a dar la vuelta, mientras el otro grupo se queda a cuidar la banca y a descansar.

Al grupo de las primas se les une por ratos el novio de Tomasa. Ésta es la única de las primas que tiene novio en Monterrey, Martín, un paisano que Tomasa conoció ahí mismo en la Alameda. A las primas les agrada platicar con Martín sobre fútbol y música, también sobre los amigos de Martín que viven en Monterrey u otros jóvenes

¹⁹⁵ Diarios de campo: 30 octubre, 2005; 6 y 27 noviembre, 2005; 3 y 11 diciembre, 2005. Alameda.

del pueblo. A lo largo del día, las jóvenes aprovechan para conversar en náhuatl, su lengua materna.

La tarde se les está acabando. Alrededor de las siete u ocho de la noche, se acerca la hora de volver a la casa de la patrona de Nicolasa. Las jóvenes dan las últimas vueltas alrededor de la Alameda y compran hamburguesas o tortas para llevárselas y cenar más tarde. Ya son casi las nueve y las jóvenes guardan sus cosas. Susana recoge unos zapatos que había dejado encargados por la tarde en un puesto en el que cuidan paquetes y maletas. Dan una última vuelta y toman el camión hasta la casa de la patrona de Nicolasa. La noche del domingo en la Alameda se ha terminado y con ella el calor familiar. El trabajo doméstico del lunes espera en casa.

Estos ejemplos muestran la cotidianeidad de las jóvenes durante su tiempo libre. Las actividades descritas son representativas de las prácticas de las jóvenes que acuden a la Alameda; lo que evidencia la importancia de la Alameda en la vida cotidiana de las jóvenes como espacio de reunión familiar, conviviendo y densificando sus redes con los integrantes de la familia que se encuentran en la ciudad.

3.2.4. Amistades: redes de diversión

Durante el sábado y el domingo, los jóvenes viven como en el pueblo junto a aquellos con quienes mantienen un afecto y/o generan nuevos vínculos. Bartolomé (2004) destaca “el afecto que despierta la presencia de otros con los cuales es posible identificarse en razón de considerarlos semejantes a nosotros mismos” (p.47). Este contacto y presencia continua es lo que convierte a la Alameda en un lugar especial y

cercano, emotivo e identitario, un espacio propio e íntimo usado por los jóvenes indígenas para su propio servicio.

De manera similar a los encuentros familiares, se realizan encuentros con otras jóvenes con los que no existe lazo sanguíneo o paisanal. En el proceso migratorio más allá de las redes de parentesco y de paisanaje, se crean nuevos lazos de afecto y amistad (Massey y otros, 1991, p.173); incluso éstos pueden colocarse como la opción más viable de ayuda mutua (Massey y otros, 1991, p.173; Adler Lomnitz, 2001, p.83).

Las relaciones sociales puedan ser intraétnicas o interétnicas, éstas teniendo como base precisamente la amistad (Durin, 2006a, p. 152). Josepa Cucó (1994) considera que las redes interpersonales como la amistad, derivadas de la afectividad pueden comportarse como generadoras de estructuras sociales primarias y eventualmente de instituciones perdurables (citada en Bartolomé, 2004, p.50). En este sentido la amistad adquiere un carácter y una función “similar” a las relaciones de parentesco. Las amigas en la Alameda tejen redes femeninas que utilizan para distraerse, convivir y apoyarse en situaciones difíciles y cotidianas. Estas redes de amistad o “solidaridades transversales son fundamentales en el ámbito laboral y en la reproducción de la identidad étnica, pues permiten reevaluar cuáles son los límites de lo “propio” respecto de lo “ajeno” (Durin, 2006a, p. 155).

El caso de Lucía y Rosa muestra cómo se dan las relaciones interétnicas en la Alameda, cómo se solidifica una identidad laboral y se amplían sus redes. Con el soporte de las redes de amistad las jóvenes se acompañan a la Alameda y a otros espacios urbanos, para conseguir diversión, convivencia y encuentro con otra/os jóvenes y posibles parejas.

Rosa tiene 20 años y es originaria de Ciudad Valles, San Luis Potosí, mientras Lucía tiene 21 años y es originaria de Ixtepec, Oaxaca. En ambos casos, sus formaciones escolares se limitan a la educación básica (primaria). Las dos jóvenes son solteras y trabajan en el empleo doméstico en el municipio de San Pedro y su situación laboral y migratoria es parecida a los casos anteriores. La joven llegó a la ciudad cuando tenía quince años a través de un hermano. Éste se dedica a la jardinería y vive en Santa Catarina con su esposa, su hija y una hermana de 16 años, recién llegada de San Luis. Lucía llegó de Oaxaca a la edad de catorce años. Unos parientes que vivían en Monterrey le consiguieron el empleo.

Acerca del día en el que se conocieron, Rosa comenta que se encontraba en la Alameda descansando en una banca. Después de un rato, Lucía llegó y se sentó junto a ella y dado que las dos estaban solas empezaron a platicar sobre lo que hacían. Rosa cuenta que a partir de ese momento las dos jóvenes hicieron una amistad que mantienen hasta la fecha. En ocasiones se reúnen en algún punto cercano a sus lugares de trabajo, como la avenida Vasconcelos en San Pedro. De ahí se van a la Alameda y se reúnen con otras amigas y parientes. Frecuentemente, Rosa y Lucía van a la discoteca junto con las amigas y primas de Lucía. Ahí permanecen hasta las cuatro de la mañana. Al salir de la discoteca, las jóvenes se van a la casa de la patrona de Lucía donde duermen juntas.

Rosa habla náhuatl y Lucía zapoteco, por lo que se comunican entre ellas en español. En ocasiones las jóvenes juegan con palabras en sus lenguas maternas. Rosa le dice algunas palabras en náhuatl a Lucía y ésta le dice a Lucía la misma frase o palabra en zapoteco.

Las dos jóvenes tienen experiencias migratorias y situaciones laborales similares, se acompañan para divertirse, comparten sus tiempos y espacios para estar juntas. Todo ello les ha permitido identificarse la una con la otra, lo que demuestra que la amistad adquiere un papel importante durante la estancia, desenvolvimiento y diversión en la ciudad. Para ellas, como muchas otras jóvenes, la Alameda es como estar en casa, en familia y en comunidad. Así como el caso visto, las jóvenes que acuden a la Alameda encuentran en las nuevas relaciones alternativas de familia, de compañía y afecto. Las jóvenes expresan sus afectos hacia sus iguales con las jóvenes amigas, compañeras de trabajo que comparten la condición laboral y vida en la ciudad.

En conjunto, las amigas se reúnen en la Alameda y toman decisiones sobre su presente y futuro en la ciudad; esto refiere a las jóvenes tienen el control y autonomía de sus propios elementos culturales (Bonfil, 1994, pp 195-197). En este espacio, las jóvenes amigas conforman y delimitan su espacio propio y privado. En este mismo sentido los paisanos refrendan entre sí su amistad y solidaridad.

3.2.5 Paisanos de la Huasteca

En una ciudad llena de camiones, comercios y de calles de asfalto, la Alameda es un espacio “ideal” para recordar al terruño. En un ambiente rodeado por árboles y fuentes, la compañía de los familiares y paisanos brindan a los migrantes indígenas los fines de semana un escenario de tranquilidad, confianza y solidaridad. En este ambiente, dentro de lo urbano y ajeno, las redes de paisanaje adquieren mayor relevancia, ya que al estar junto a personas del mismo pueblo se genera un sentimiento

de estar vinculado con la comunidad de origen (Massey y otros, 1991, p.174). En la Alameda se refuerza la pertenencia a un mismo grupo étnico (Barth, 1976), ya que “el reencontrarse con un otro afín es un reencuentro con nuestra propia identidad, ya que supone la participación de los valores y símbolos que la definen” (Bartolomé, 2004, pp 47-48).

Esto se puede apreciar en el caso de María y Silvia¹⁹⁶. Ambas tienen 17 años y son solteras, originarias del mismo pueblo de San Martín, cerca de Tamazunchale en San Luis Potosí. Las dos son empleadas “puertas adentro”. María labora en Santa Catarina, municipio ubicado al suroeste de Monterrey y Silvia en una colonia situada por el parque Fundidora, en el primer cuadro de la ciudad de Monterrey. Las dos jóvenes fueron compañeras de la escuela primaria hasta la secundaria en San Martín. María llegó a la ciudad hace un año, apoyada por unas primas que le consiguieron el trabajo. Silvia llegó seis meses después para ser colocada en un trabajo por recomendación de la empleadora de María.

María y Silvia se encuentran cada fin de semana en la Alameda y se reúnen con sus amigos y amigas de San Martín que suman alrededor de diez paisanos. María cuenta cómo se ponen de acuerdo acerca de su encuentro: primero hablamos por teléfono y luego nos quedamos de ver todos aquí en la Alameda, de aquí nos vamos a la “Macro”, pero casi siempre nos quedamos de ver en la Alameda para pasear y dar la vuelta. En estos encuentros las jóvenes practican su lengua materna.

¹⁹⁶ Diario de Campo, 20 de marzo de 2005. Alameda

Los sábados por la noche los jóvenes se divierten bailando en la discoteca Versailles, cerca de la Alameda, donde permanecen hasta las doce o una de la mañana. Los amigos varones del pueblo “cuidan” a las jóvenes cuando están en la discoteca.

A través de este breve ejemplo, se puede observar como las redes de paisanaje hacen que los jóvenes se apoyen y acompañen durante su estancia en la ciudad. Con los paisanos se divierten en la Alameda y en otros lugares y tal vez entre uno de ellos consigan una pareja. Los paisanos hablan la misma lengua y conocen las costumbres de la comunidad de origen, entre ellos hay una complicidad que se fortalece en las reuniones de manera similar que la vuelta en la plaza del pueblo. En la Alameda los paisanos recuerdan el terruño, por ello tienen que estar ahí para vivirla y sentirla propia, para estar con su gente. De esta manera, ahí les es posible socializar con sus iguales, reconocerse entre sí y afirmar un “nosotros” (Bartolomé, 2004, p.46; Barth, 1976, p.15).

La presencia de todos recuerda al pueblo, es hablar en náhuatl, teneek, zapoteco u otra lengua como en el pueblo, es la decisión de hablar en este espacio en lengua materna y encontrarse e identificarse con los suyos en la Alameda. Por lo general, las jóvenes al igual que muchas generaciones de indígenas en el país, muestran estrategias ante la discriminación social proveniente de los no indígenas o “gente de razón” (Bartolomé, 2004), como el ocultamiento en los lugares de trabajo y en otros espacios urbanos de elementos culturales que puedan evidenciar la pertenencia étnica, tales como la lengua.

Cuando las jóvenes llegan a la Alameda, se reúnen con sus pares, se comunican e identifican en sus lenguas maternas. Cabe mencionar que la lengua, no sólo sirve

como elemento de distinción y contrastivo frente a los “urbanos”, la lengua comporta una visión del mundo y elementos cognitivos que les permiten identificarse con su territorio y con otros miembros de la etnia (Oehmichen, 2005, p. 330), es una forma cultural que vincula individuos y reúne colectividades a partir de sus contenidos emotivos (Bartolomé, 2004, pp 47-48). La lengua permite en parte la reproducción étnica de los jóvenes en la ciudad y sin lugar a dudas, la Alameda es uno de los principales lugares donde se da esta reproducción.

En este sentido, la fuerte presencia de indígenas en la Alameda, permite hablar de un espacio propio de los indígenas, de un “espacio etnizado” (Camus, 2002, p.344) dentro de la urbe. De esta manera, en la Alameda se manifiesta esta etnicidad o “identidad en acción resultantes de una conciencia para sí” (Bartolomé, 2004, p.62), conciencia de tener un origen común y pertenecer a un determinado grupo, si bien no sentido político propuesto por Bartolomé (2004), sí en “cualquier manifestación de lo étnico” (Ariel, 2003, p.24). Elementos étnicos como el uso de la lengua, la capacidad de generar redes sociales para enfrentar las problemáticas en la ciudad, el vínculo con las comunidades de origen, historias de vida en común (Rosaldo, 2003, entrevista en Montezemolo, 2003, p.341).

A manera de conclusión, ante la ausencia de espacios propios dentro de la ciudad, la Alameda se posiciona como un espacio estratégico en tanto es susceptible de ser usado por y para los indígenas, donde éstos pueden ejercer y reafirmar sus identidades paisanajes, así como laborales, genéricas y constituyéndose como actores étnicamente diferenciados. En las últimas dos décadas, los jóvenes indígenas han hecho suyo este espacio al acudir de manera constante durante los sábados y

domingos, esto ha implicado un proceso dinámico de apropiación que se desarrolla a través de distintos tipos de relaciones sociales: parentesco, amistad y paisanaje.

El uso continuo de la Alameda por los indígenas ha sido representado por los no indígenas como un espacio degradado y por consecuencia estigmatizado.

3.3. Espacio estigmatizado: la visión de los “otros”

Este apartado tiene el propósito de reflexionar sobre cómo la Alameda es un espacio estigmatizado dentro de la ciudad de Monterrey. Para esto se buscará mostrar cómo la presencia y usos de los migrantes indígenas en la Alameda y el “abandono” de ésta por los sectores de “regiomontanos” que anteriormente la frecuentaban, la ha estigmatizado: es un espacio con atributos que la desacreditan. Para ello, se considerarán algunas representaciones sociales a través de diferentes atributos y calificativos que aluden principalmente al espacio de la Alameda y a sus actuales visitantes. Lo anterior se hará a través de la revisión de algunas opiniones de ciertos sectores de “regiomontanos” sobre la Alameda y los migrantes indígenas, de algunas representaciones sobre este espacio y de las formas de percibir a la Alameda por parte de la prensa a través de encabezados y notas periodísticas.

Se tomará en cuenta que el cambio de visitantes y usos de la Alameda coincidió con la urbanización del área metropolitana de Monterrey y con la aparición de nuevos centros de esparcimiento –signos de “modernidad”–, mientras que la Alameda se empezó a considerar como símbolo de “atraso” y de lo “naco”. Con lo anterior se plantea la hipótesis: la estigmatización de la Alameda se da en función de los

migrantes indígenas que acuden a este espacio los fines de semana, aludiendo a la condición laboral (empleadas domésticas principalmente), a la condición de migrante y a la condición social de los actuales visitantes de la Alameda.

Esta sección será analizada a través del concepto de estigma, para lo que revisaremos de nueva cuenta el concepto de Goffman (1995). Este autor considera que en el estigma están presentes atributos “incongruentes” con la identidad social virtual, es decir lo considerado como “normal”. Estos atributos “vuelven” diferentes a una persona de los demás y lo convierte en alguien menos aceptado y desacreditado (p.12).

En este sentido se considerará a la Alameda como un espacio estigmatizado en función de ciertas atribuciones y representaciones degradantes por parte de ciertos sectores de regiomontanos sobre el espacio en tanto el uso que de éste hacen los migrantes indígenas que lo frecuentan. Cabe aclarar que en las siguientes páginas se usará “regiomontano” refiriéndose a ciertos sectores sociales particulares como los ex vecinos o ex residentes de los alrededores de la Alameda (clases medias altas), a la prensa local y a aquellas personas con las cuales se tuvo contacto para la obtención de información originarios o residentes del área metropolitana de Monterrey. De ninguna manera se pretende generalizar como “regiomontano” a toda la población residente del área metropolitana de Monterrey o en el municipio de Monterrey ni a los distintos sectores socioeconómicos.

3.3.1. La Alameda indígena: un espacio estigmatizado

Como ya se introdujo en el primer capítulo de este trabajo, a lo largo del siglo XX la Alameda fue un espacio importante para los habitantes de Monterrey, uno de los pocos espacios públicos en el cual las familias paseaban y se divertían. En ciertos momentos históricos acudieron a éste las familias de las clases altas, de clases medias, luego clases populares y hasta la actualidad los indígenas migrantes. Sin duda, este espacio fue emblemático para muchas familias y personas originarias de Monterrey que disfrutaron ahí su infancia y juventud, pero el nuevo contexto urbano de crecimiento y “modernidad” implicó que parte de los habitantes que vivían en el centro y en el sector cercano a la Alameda (que la frecuentaban) cambiaran de residencia hacia nuevos fraccionamientos y áreas más ‘exclusivas’.

Esta modernidad implicó nuevos atractivos de esparcimiento familiar ligados al creciente consumismo de los años setenta, tales como *malls* (Lindón, 2000, p.214) al estilo norteamericano, clubes campestres y parques. Paralelo a este escenario, la llegada de sectores populares y migrantes rurales y luego de indígenas, fue un factor para que los “regiomontanos” que frecuentaban la Alameda ya no acudieran a ésta.

Esta presencia indígena en la Alameda y los nuevos espacios para las clases altas y medias (incluso para clases populares¹⁹⁷) conformaron un contexto con nuevas maneras de ver a los centros comerciales y a la Alameda, esta última sería entonces sinónimo de “rural” y “naco”, mientras los primeros referían lo “moderno” y “urbano”. En este sentido, sería un espacio concebido como diferente respecto a lo

¹⁹⁷ Como se comentó en el capítulo uno, se crearon nuevos parques públicos y la Macroplaza que diversificó los centros recreativos principalmente para las clases populares.

considerado “normal” por algunos sectores de la sociedad hegemónica. A partir de esto, la Alameda sería estigmatizada.

Bajo el encabezado de “Abandonan’ los regios la Alameda” una nota de la prensa local¹⁹⁸ apunta: “cualquiera que sea la excusa o argumento, pero hace unos 20 años que los regiomontanos abandonaron la Alameda Mariano Escobedo”. Este ejemplo evidencia cómo se visualiza el cambio de visitantes de la Alameda. Cambio que implicó de alguna manera cierto conflicto por el espacio entre las personas de clases altas, medias y populares y los nuevos visitantes indígenas. La disputa por el territorio y el espacio social marca el carácter conflictivo de las relaciones interétnicas (Castellanos, 2003, p.84). Si bien este conflicto no fue físico ni a través de desalojos como el caso del Parque Rubén Darío en Guadalajara (Vázquez y Hernández, 2004), si lo fue desde una perspectiva simbólica en tanto los “regiomontanos” empezaron a estigmatizar a este espacio y a considerar a los nuevos actores como aquellos quienes llegaron y “arrebataron” la Alameda.

Veamos el ejemplo de la señora Ana, visitante de la Alameda hacia los años sesenta y setenta¹⁹⁹: Durante la entrevista, la señora Ana, ésta intentaba recrear en su memoria el ‘momento’ en que la Alameda fue “arrebatao” por los indígenas, se preguntó así misma en voz alta en dos ocasiones: “¿en qué momento nos la quitaron?” [Refiriéndose a los indígenas y a la Alameda]. Esto puede entenderse que para ciertos sectores de la ciudad, los indígenas “invadieron” la Alameda lo que produjo que las

¹⁹⁸ El Norte, sección Local. Alameda Mariano Escobedo: ‘Abandonan’ los regios la Alameda. 06-04-1997. Por José Sánchez.

¹⁹⁹ Como se comentó en el capítulo uno, la señora Ana y su familia vivían cerca de la Alameda y acudían frecuentemente a este espacio. Hacia los años setenta la señora Ana cambió de residencia al zona de Cumbres, poniente de Monterrey, nuevas área residenciales de las clases medias y medias altas.

personas de “buenas familias” como la de la señora Ana²⁰⁰ dejaran de acudir ahí. De esta manera en la memoria colectiva de algunos “regiomontanos” está presente una marca negativa del “arrebato” de la Alameda por los que vienen de “fuera” que la “degradan”; lo que manifiesta cierto carácter conflictivo en la relación entre “regiomontanos” y los migrantes indígenas.

El cambio de paseantes y por tanto de usos del espacio ha modificado los términos en los cuales se ha ubicado la Alameda. Antes era de personas y familias residentes en la ciudad, ahora es de “fuereños” indígenas en condiciones particulares laborales (empleo doméstico, construcción) y de migrantes (temporales, que no cuentan con espacios propios en la ciudad) para reunirse, divertirse y conseguir pareja exclusivamente los sábados y domingos. El uso del espacio está relacionado con el actor y a las maneras que éste le imprime en un momento determinado (Franco, 2005, p.96; Fuentes, 2005, p.38). Sin duda, es en este uso a través de determinadas prácticas en la Alameda los fines de semana lo que distingue a los migrantes de los “regiomontanos”.

3.3.1.1. La Alameda desprestigiada

La Alameda se le ha atribuido calificativos que la degradan y desacreditan. Algunas personas que vivieron cerca de la Alameda y que la frecuentaban, como el señor Alfredo comenta:

[Desde los años 70 y 80] hay más, cómo te diré, más vendedores, hay muchos vendedores y las muchachas, yo siempre que paso, pues [hay]

²⁰⁰ La Sra. Ana pertenece a la clase media que actualmente vive en el sector cumbres, ubicado al poniente de la ciudad, considerado como sectores ‘exclusivos’ de Monterrey.

mucho ruido, para empezar, que no sé si sea de la Alameda o de las cosas que están ahí cerca, pero hay mucho ruido (...) siento como que afearon un poquito la cosa, la comida (...), algo sucio, al menos así [se ve] por fuera”²⁰¹

Esta persona ve a la Alameda como un espacio en el que hay ruido, feo y sucio, lo cual lo relaciona con la presencia de las migrantes empleadas domésticas y los vendedores y puestos de comida. Evidentemente esto desacredita a la Alameda como un espacio que no es “cuidado”, “bonito”, “agradable” y “seguro” al cual pueden acudir las familias “regiomontanas” (refiriéndose principalmente a los sectores sociales medios y altos).

Además de esto, este espacio es visto como “peligroso” y “problemático”, asociado también a las personas que visitan la Alameda, tal como lo deja ver el señor Juan, bolero desde hace treinta años de la Alameda: “Los sábados y domingos vienen muchachos de varias partes de la República, de San Luis, de Veracruz, de Oaxaca, de Chiapas, de todas partes. Ellos (...) se pelean, causan muchos problemas, la ley viene y no hace nada”²⁰².

Opinión similar es la de un empleado de un restaurante (frente a la Alameda) que trabaja ahí desde hace 38 años²⁰³ y quien expresó el cambio negativo de la Alameda desde la llegada de los indígenas. Para él como otras personas entrevistadas, la Alameda ya no es como antes que “era familiar” –frase recurrente–: “ahora en las noches hay mucha delincuencia, sobre todo los fines de semana cuando llegan los muchachos que vienen de otros lugares (...)”. El uso del espacio por parte de los

²⁰¹ Entrevista el 27 de marzo de 2006. Monterrey

²⁰² Entrevista el 26 de marzo 2006. Alameda.

²⁰³ Diario de Campo. 25 de marzo de 2006. Restaurantes “El cabrito” frente a Alameda.

jóvenes indígenas se asocia a la idea de problemas delictivos y por lo tanto de inseguridad. Estos estereotipos son lo que fortalecen el estigma del espacio.

El Señor Mariano, de 63 años de edad trabaja en el restaurante “La Alameda” y comenta:

Trabajo aquí en el restaurante, yo viví en carne propia el cambio que ha sufrido esta plaza, antes venía gente de otro tipo, ahora vienen indígenas. Antes la Alameda era bonita. Ojalá haya cambio aquí, que no haya mucha basura, inseguridad (...)²⁰⁴.

Definitivamente, para esta persona la presencia de indígenas le ha restado valor al paseo en la Alameda, la ha degradado, ahora es sucia e insegura. Percepción similar a la de la señora Margarita, una empleada del parque en el área de limpieza:

Yo, soy la encargada de la limpiar la basura de aquí, pero lo malo es que hay mucha inseguridad ... tengo como cuatro años, aquí, y pos, la verdad es que falta seguridad... sobre todo los domingos hay robos de bolsas y carteras, ¡fíjese!, hoy ya hubo como cinco asaltos(...) las parejitas se ponen de acuerdo, el hombre se acerca y la mujer es la que roba, y lo peor es que en los baños es donde quedan las bolsas, sus restos²⁰⁵.

Los comentarios sobre la Alameda y sus visitantes redundan en la inseguridad y en lo sucio. Las atribuciones que desacreditan y desprestigian a la Alameda refieren a empleadas domésticas y albañiles. “El espacio es connotado negativamente por una concentración social y/o étnica de población real o mítica pero siempre constitutiva de un fuerte sentimiento de diferencia con relación al otro (a la alteridad)” (Salvador Juan, 2000, p.142). El hecho de que estos migrantes se dediquen a estas áreas laborales (empleo doméstico y albañilería) consideradas de poco valor social y desprestigio está relacionado con el estigma que se ha creado sobre los migrantes y sobre la Alameda. Por ejemplo la señora Ana comenta:

²⁰⁴ Entrevista 25 de noviembre de 2002, Alameda.

²⁰⁵ Entrevista 25 de noviembre de 2002, Alameda.

en los años ochenta fue cuando la Alameda se empezó a hacerse ‘así’ (...) ahora la Alameda ya no es familiar, resulta un poco peligroso, ahora hay muchachos del tipo de las empleadas domésticas, es difícil (...) ahora sabemos que los domingos no podemos ir a la Alameda²⁰⁶.

Esto coincide en parte con la opinión de una ama de casa “regiomontana”²⁰⁷: “(...) luego [después de los años 70] empezó a decirse que la Alameda es un lugar para ‘gatas y albañiles y la gente dejó de ir (...), ahí íbamos todos (los regiomontanos), no había tanta diferencia como ahora”. De forma general en el siguiente cuadro, se resumen algunas atribuciones o calificativos sobre la Alameda en función de ciertos actores.

Cuadro 15.

Atribuciones generales sobre la Alameda

Atribuciones sobre la Alameda	En referencia a estos actores
“Sucio”, “Ruidoso”	Vendedores
“Inseguro”, “Peligroso”, “Delincuencia”	parejas, muchachos (migrantes)
“Naco”	muchachas, “gatas”, albañiles

Fuente: Elaboración propia.

A manera de conclusión, ante la presencia de las empleadas domésticas y albañiles en la Alameda algunos “regiomontanos” han dejado de acudir a éste, pues se considera un espacio socialmente menospreciado. De esta manera, las representaciones de la Alameda son de un espacio inseguro e indeseable. Esto permite evidenciar cómo algunos sectores de la sociedad regiomontana estigmatizan a los migrantes indígenas que se reúnen en la Alameda como personas no correspondientes

²⁰⁶ Entrevista realizada el 25 de marzo de 2006 en la casa de la señora Ana, ubicada en la colonia Cumbres, segundo sector, Monterrey.

²⁰⁷ Comentario publicado en un artículo de prensa. El Norte. Sección Vida. Un domingo en la Alameda. 30- 03-2003. Por Juan Antonio Sosa

a la identidad social virtual. Ahora son muchos, hacen ruido y ensucian la plaza, son peligrosos y de mal gusto. Con su presencia, la Alameda ha sido desprestigiada.

3.3.1.2. La representación de la Alameda a través de sus actores: “chachas, rurales y nacos”

Cabe mencionar que se entiende por representaciones como formas socialmente construidas de percibir, pensar y actuar sobre la realidad dentro de un sistema cultural. Las representaciones colectivas aparecen así como una forma de conocimiento compartido, de saber común derivado de las interacciones sociales (Bartolomé, 2004, p.44). De esta forma, complementaria al segmento anterior, ciertos sectores de “regios” han construido representaciones sobre la Alameda en tres vertientes: la primera hace referencia a un espacio al cual acuden las empleadas domésticas predominando el calificativo “gatas”. La segunda sobre el lugar de origen rural y étnico (San Luis Potosí y Oaxaca). La tercera vertiente alude a la clase social: naco y otros. Para esto, veamos el siguiente cuadro de calificativos sobre la Alameda (véase cuadro 16).

Cuadro 16.

Representaciones sobre la Alameda²⁰⁸

Sobre el empleo doméstico	Sobre lugar de origen	Clase social
“Ciudad gática”	“El consulado de San Luis”	"The central Park"
"Ciudad gótica”	“La Embajada de San Luis”	“Maryland”
“Alamegata”	“Tamazunchale place”	“Nacalameda”
“Vamos a gatear a la Alameda”	“Puro Tamazunchale”	“Alamierda”
“Uno pasa por la alameda y sale todo rasguñado”	“Hermana República de San Luis”	
“Si vas a la Alameda, lleva tu kilo de Wiskas”	“Lugar donde van los oxaquitas”	
“El zoológico felino”		
“Miau, miau”		
“Si vas ahí te perfumas”		

Fuente: elaboración propia

En estos calificativos se puede ver, en primera instancia las que apuntan claramente a las empleadas domésticas con énfasis socialmente “degradante”. Las jóvenes que se dedican al empleo doméstico ‘cargan’ con el estigma de clase por realizar el trabajo de “criada”, considerado socialmente como lo ‘más’ bajo. De manera evidente la mayoría de las representaciones son sobre las empleadas

²⁰⁸ Estas expresiones fueron obtenidas a través de un sondeo por correo electrónico con un grupo de amigos y contactos. Así, la información presentada corresponde a personas con un nivel de formación alto (licenciatura y maestría), de clase social media y en algunos casos de clases bajas. En su mayoría las personas son adultos de edad media, es decir entre los 25 y 45 años de edad.

domésticas denominadas “gatas” (o como animales²⁰⁹) o con sinónimos peyorativos de criada, sirvienta, “muchacha” que se reiteran en las expresiones “Alamegata”, “ciudad gática”, “el zoológico felino”.

En segunda instancia podemos observar las representaciones referentes a los lugares de origen rural e indígena, específicamente a San Luis Potosí (Tamazunchale) y Oaxaca. Lo que indica a lugares rurales predominantemente indígenas, los cuales son los más conocidos como la procedencia de los indígenas o de las empleadas domésticas y que se ha generalizado como el lugar de origen de los migrantes que acuden a la Alameda.

Es un hecho que este espacio se ha señalado y diferenciado como de las empleadas domésticas, considerándolo: como rural, sinónimo de atraso y símbolo de “mal gusto” o de “nacos”. Esto es parte de lo que históricamente ha existido en México, la tendencia a identificar ‘lo indígena’ con lo rural, con lo agrícola. Estas representaciones de origen colonial, muestran que difícilmente se puede aceptar la presencia indígena en las ciudades (Oehmichen, 2001, p.182). Por ello en los últimos años, la sociedad regiomontana ha excluido a este espacio como una opción de paseo los fines de semana.

En tercera instancia, por un lado lo referente a las “Marías”, estereotipo que las mujeres indígenas (no sólo las empleadas domésticas) han cargado en muchas ciudades y medios de comunicación, como apunta Martínez Casas (2004) “en la ciudad de México y en Guadalajara se identifica como las “Marías”, siempre cargadas

²⁰⁹ Etimológicamente el término gata refiere al término “gatear” o “andar a gatas”, esto hace referencia a trepar o arrastrarse en cuatro patas como si fuera un gato. En muchos países se les dice “gatas” a las sirvientas; se cree que es porque estas gatean cuando tienen que fregar el piso. etimologias.dechile.net. Información otorgada por Rebeca Moreno.

de niños, pues son las que responden al estereotipo social del migrante indígena” (p.107). Cabe aclarar se entiende por estereotipo como “una construcción del Otro en el marco de ciertas estructuras de poder que fija las diferencias y las vuelve intrínsecas, homogeneizando y reduciendo al grupo un conjunto de rasgos que distorsionan su identidad” (Castellanos, 2003, p.37). Por otra parte, los significados sobre la Alameda vista como el lugar indeseable al cual no se puede acudir: ‘alamierda’, ‘nacalameda’.

Es interesante observar que ninguna de las representaciones vistas expresan de forma explícita la categoría indígena, lo que permite pensar en un discurso antirracista, en el que lo prohibido (ser racista) queda implícito en lo clasista. Entendiendo el racismo como un sistema de dominación de un grupo blanco, en detrimento de grupos o pueblos no europeos –no blancos-; a través de prácticas negativas cotidianas, esto es actitudes o ideologías compartidas por el grupo dominante sobre las diferencias raciales o étnicas del grupo valoradas como negativas (Van Dijk, 2003, p.50). En países de América Latina y México con significativa población indígena, la discriminación étnica ha sido habitual desde la época colonial y sigue vigente hasta nuestros días bajo formas de segregación espacial, de exclusión de la ciudadanía plena y de marginación económica y social (Oommen, 1997, citado en Giménez, 2003, p.1).

en la que se exhiben atribuciones negativas de clase, etnia y raza. Si bien la página no se enfoca sólo a la Alameda, sí destaca en su portada inicial una fotografía de este espacio y la frase “ la Alameda, el lugar favorito para los nacos”. seguido de “en Monterrey por desgracia también existen los nacos (...) esta gente se caracteriza por ser muy ignorante y por intentar llamar la atención de la gente (...)”. La página

electrónica informa sobre el significado de lo “naco”, particularmente a la “naquez regia”, siendo: “Naco para los ricos: los pobres. Naco para los pobres: los morenos, Naco para los morenos: los indígenas. Naco para los indígenas: los españoles”. Sin duda en la escala social los indígenas son ubicados en el último peldaño, frente a la alteridad española. Con ello se subraya el origen colonial de la categoría del indio, su asociación al pasado, siendo el “español” este Otro indeseable junto con el “indio”. En esta página se exhiben concepciones racistas asociadas con la Alameda y a los migrantes indígenas. Los “defectos” considerados de los “nacos” coinciden con algunos estereotipos atribuidos a los indígenas que acuden a la Alameda, tales como el cabello largo, el vestir vaquero en la ciudad, el color de piel moreno entre otras. Por lo que “naco” refiere a lo social, a lo rural y a lo indígenas. Es patente que la Alameda es un espacio estigmatizado por la presencia de indígenas en sus pasillos los fines de semana.

3.3.1.3 La Alameda en la prensa local

Se ha visto algunas representaciones de la Alameda por parte de ciertos sectores sociales, no obstante existe un actor importante de revisar: la prensa local.

En este apartado se revisará cómo se representa a la Alameda en la prensa local, la cual sin duda influyen en la opinión colectiva. Esto será a través de la revisión de titulares y los contenidos de las notas del periódico el Norte, el de mayor circulación en el Estado.

Para Castellanos (2003, p.107) la prensa es un espacio de racismo donde se difunden estereotipos y estigmas atribuidos a los indígenas en las ciudades²¹⁰. Partiendo de esto, veamos uno de los pocos artículos que muestran el carácter burlesco para algunos habitantes urbanos representa la Alameda.

[en la Alameda] el epicentro de las burlas colectivas son sus ropas, sus gustos, sus hábitos, su manera de quererse. Su lengua, su rostro. Su actuar genera burlas. Ya es una costumbre. Vaya hasta los pobres de la ciudad, que muchas veces tienen menos plata que ellos, los discriminan. ¡Tú te paseas en la Alameda!”, se burla uno de otro, ¿Ya nos llevamos así?, contesta serio el otro. La Alameda Mariano Escobedo, hoy para muchos el templo del mal gusto, es un caso especial. Lo que para unos es un paseo feo, naco, para otros es el paraíso, un mágico escenario, luego de llegar de la aridez total. Cuestión de enfoques²¹¹.

Si bien en este artículo se puede apreciar cierto carácter crítico sobre la discriminación y estigma social, al final del mismo también queda claro que predomina la visión hegemónica que concibe a los indígenas como provenientes de lugares rurales, áridos quienes llegan a Monterrey a la ciudad ‘fértil’ y ‘próspera’. Finalmente refiere al ‘atraso’ rural e indígena. En esta nota destacan los calificativos “pueblo en la urbe” y “templo de mal gusto”; por su parte, otros artículos refiere a la Alameda como “mosaico étnico, “plaza pueblerina” y “tierra de nadie”, aunque este último atributo hace referencia a la presencia de puesteros. Esto evidencia algunas formas de representar a la Alameda.

²¹⁰ La investigación de Castellanos es en caso del sureste de México.

²¹¹ “Un pueblo en la urbe”, El Norte, 23-03-2003.

De la revisión de 190 notas publicados en el periódico El Norte²¹² de 1990 al 2006 sobre la Alameda y el empleo doméstico se resumen distintas temáticas observadas en el cuadro 17.

Cuadro 17

Notas por temas de El Norte (de 1990 al 2006) sobre la Alameda y el empleo doméstico.

Temas de artículos de El Norte	No. Notas	Porten- taje
EMPLEADAS DOMÉSTICAS (Subtemas) <ul style="list-style-type: none"> • Crímenes y empleo doméstico: abortos, infanticidios, maternidad, violaciones, robos y otros (38.3%) • Aspectos laborales del empleo doméstico (13.1%) • Capacitación a empleadas domésticas (5.7%) • Empleadas domésticas de entrada por salida y trabajo infantil (5.2%) • Empleadas domésticas y albañiles indígenas en la Alameda (3.1%) • “Marías” y venta por indígena en espacios públicos (1 %) 	127	67%
ALAMEDA Subtemas) <ul style="list-style-type: none"> • Abandono de la Alameda y su remodelación (15.7%) • Violencia en la Alameda y operativos policíacos (6.3%) • Puesteros y vendedores ambulantes de la Alameda (5.7%) • Historia de la Alameda (5.2%) 	63	33%
Totales	190	100%

Fuente: elaboración propia

Este cuadro nos permite ver la información que circula en la sociedad²¹³. Es interesante observar que la casi un 70% de las notas refieren a las empleadas

²¹² La revisión se realizó a través de la versión electrónica, correspondientes a las diferentes secciones: Local, Cultural, Vida. El Norte. La búsqueda de la información estuvo a cargo de Alejandra León Saucedo.

domésticas, y de esto, casi un 40% hablan específicamente sobre cuestiones criminales. Lo que indica una fuerte criminalización de los indígenas empleadas domésticas.

Llama la atención el porcentaje de notas “criminales” que corresponde a 73 notas. De este número, 40 notas, es decir, más de la mitad refieren exclusivamente a infanticidios, abandonos de bebés, abortos y embarazos de las empleadas domésticas. Estos números sobre no tener a los hijos o buscar formas de evitar el embarazo y/o la crianza de los mismos, revela la vulnerabilidad derivada de la situación laboral informal del empleo doméstico, ya que al embarazarse las empleadas domésticas pierden los empleos (Durin, 2006b).

El resto de las notas “criminales” (33 notas) refieren a otros tipos delitos relacionados con las empleadas domésticas: robos, empleadas involucradas en crímenes de los patrones, atentados pasionales y muertes de empleadas domésticas, secuestros por empleadas domésticas, empleadas detenidas por ingerir alcohol. Cabe señalar que no obstante el número de notas, éste no refiere al número de casos. Por ejemplo para uno de los casos de infanticidio se realizaron en total diez notas. Sin duda esto muestra cómo la prensa destaca los casos “criminales” de las empleadas domésticas y de la Alameda, lo que significa no sólo el corte sensacionalista del medio, sino cómo aporta a la construcción del estereotipo de las empleadas domésticas como criminales y por consecuencia la inseguridad del espacio en el que éstas se reúnen: la Alameda.

²¹³ Este medio impreso del Grupo Reforma va dirigido a las clases medias y altas de Monterrey (empleadores), en tanto los sectores sociales son lectores de los periódicos de corte sensacionalista como el Extra, El Metro, El Sol del grupo Reforma y Milenio.

En muy pocas notas criminales se trata el caso con neutralidad y la historia de la empleada doméstica, más bien destacan encabezados como: “Da a luz y estrangula bebé”²¹⁴, “Le confiesa ser casado; ella estrangula a bebé”²¹⁵ o “El lado oscuro de la maternidad”²¹⁶. Las notas sobre los infanticidios finalmente plantean a la empleada doméstica que tiene embarazos no deseados, desorientada, a la madre “desnaturalizada”.

Entra la discriminación y surgen discursos de poder que las culpa por su falta de lealtad. En una sociedad dominada por varones, quienes consideran a los indígenas como sinónimos de atraso, se les culpa por ser poco responsables y confiables, mujeres de mala vida que se acuestan con cualquier albañil, viciosas que ocupan sus fines de semana a flirtear, madres irresponsables que abandonan a sus hijos. Para colmo, cuando esto llega a suceder es para no perder el trabajo” (Durin, 2007).

Las empleadas domésticas son criminalizadas y a través de ciertos discursos se pretende el control sexual de las empleadas domésticas que acuden los fines de semana a la Alameda, tal es la opinión del presidente del Casa Mi Ángel²¹⁷ a raíz de un caso de infanticidio:

Hay una situación muy crítica con las empleadas domésticas: muchas de estas chicas salen el sábado a mediodía y regresan el lunes en la mañana a trabajar, pero ¿dónde pasan la noche del sábado y del domingo?, la verdad es que las patronas muchas veces no se interesan en preguntárselo. Es en la penumbra de la Alameda Mariano Escobedo, el mismo sitio en el que la asociación entrega una vez al mes alrededor de 4 mil 500 volantes informativos, donde muchas jóvenes conciben bebés no deseados.²¹⁸

²¹⁴ El Norte, 16-03-2003.

²¹⁵ El Norte, 17-03-2003.

²¹⁶ El Norte, 08-02-1998.

²¹⁷ Asociación civil que brinda apoyo a mujeres embarazadas en el AMM.

²¹⁸ “Enciende alerta caso de doméstica”, El Norte, 18-02-2003.

Es en la Alameda donde las empleadas domésticas se salen del “control” a diferencia de entre semana cuando pasan el tiempo bajo la dirección y “cuidado” de sus patrones; son aquellas rurales en “desacato” disfrazadas de inocencia: “Ellas van en grupo casi siempre, con su pelo negro y lacio hasta la cintura, su tez morena, su poca estatura y su risita inocente, con acento de zonas rurales. Dejan tras de sí un fuerte aroma a perfume, y visten con el mismo patrón, aunque con diferentes diseños, falda hasta la rodilla, blusa y tacón bajo”²¹⁹.

Existe una clara relación entre el espacio, sus usos y visitantes fuereños. Siguiendo con el anterior cuadro, un 33% de las notas refieren a la Alameda, la mitad de éstas se enfocan al abandono del espacio y su remodelación. En una nota se destaca:²²⁰ el municipio pondrá enrejado al parque, establecerá un horario de apertura y reubicará a los vendedores con la finalidad de “darle una buena imagen” a la Alameda y que ésta “vuelva a ser más atractiva”, cuidada y segura para las familias. Evidentemente la Alameda representa una mala imagen para la ciudad y se buscan estrategias para alejar a los “indeseables” y a los considerados fuera del estándar “normal” (Goffman, 1995).

Siguiendo con el mismo cuadro, en el 6.3% correspondiente a las notas sobre la violencia y operativos policíacos en la Alameda, destacan las riñas entre los varones albañiles que acuden a la Alameda que “por lo general” son causadas por las empleadas domésticas²²¹; asimismo aquellas que reseñan²²² las estrategias de la policía

²¹⁹ ¡Bajan en la Alameda!, El norte, 27-02-1994.

²²⁰ “Cerrarán Alameda de noche“, El Norte, 30-06-1996.

²²¹ “Implementan operativo en la Alameda”, El Norte, 9-28-1992; “Navajean a taqueros por piroppear a chicas”, El Norte, 1-24-1994.”Entrega a hijo homicida”, El Norte, 9-08-1994.

local quien “pondrá un ‘Alto’ a las muestras de cariño de parejas que han tomado los jardines de la Macroplaza y Alameda como hoteles” y detienen a las personas “relacionadas con faltas de índole sexual, como el exhibicionismo y actos contra la moral y buenas costumbres”. Así, la Alameda es vista como un espacio de “apareamiento sexual” en el que sus visitantes (empleadas domésticas y albañiles) disfrutan “deliberadamente” del sexo y se conciben hijos, atentando contra la “moral” de la ciudad.

Cabe mencionar que las anteriores notas (enrejado del parque y las detenciones) coinciden con las publicaciones²²³ sobre lo acontecido en el Parque Rubén Darío, en Guadalajara; no obstante en el caso de Monterrey, la iniciativa de enrejado fue del municipio, mientras que en Guadalajara estuvo a cargo de los colonos. Asimismo, en ambos casos, los argumentos para las detenciones de los indígenas son similares: atentar contra el buen gobierno y las buenas costumbres. Esto habla de racismo hacia el indígena y su estigmatización.

De esta manera, la prensa y ciertos sectores sociales “regiomontanos” han construido un estigma sobre la Alameda y sus visitantes de fines de semana.

3.3.2. La relación con los nativos: desconfianza, comercio y empleo

En la Alameda, las relaciones interétnicas se dan entre aquellos migrantes procedentes de diferentes grupos étnicos y con no indígenas dentro de la Alameda: vendedores ambulantes, puesteros, policías, paseantes, tercera edad, entre otros y fuera

²²² “Aumenta el calor: hay más detenciones”, El Norte, 27-05-1997; “Implementan operativo contra parejas en la Macro”, El Norte, 31-05-1998.

²²³ En la parte introductoria de este trabajo se hizo ya mención a estas notas y las referencias.

de ésta (patrones). En este apartado nos referiremos a las relaciones entre migrantes indígenas y aquellos no indígenas: el “regiomontano” nativo. Cabe señalar que estas relaciones se dan de manera más intensa en los lugares de trabajo con los patrones y compañeros, mientras que en los lugares públicos como la Alameda, algunos espacios cercanos a ésta, camiones, taxis, entre otros, se dan las relaciones de una manera más limitada.

Se ha visto cuáles sectores de “regiomontanos” acuden a la Alameda los fines de semana (personas de clases populares acuden los domingos a los bailes populares realizados en el interior de la Alameda, vendedores ambulantes, puesteros, fotógrafos, policías, entre otros). Los sectores sociales altos y medios a los que pertenecen los patrones de los migrantes indígenas no acuden a este espacio, salvo cuando requieren de algún trabajador. Los ex vecinos residentes a la Alameda tampoco acuden a este espacio por considerarla exclusivo de los migrantes y de los empleados.

De acuerdo al trabajo de campo en la Alameda, los jóvenes indígenas mantienen una relación con los “regios” ahí, sólo en tanto son prestadores de servicios (comerciantes, fotógrafos, religiosos, etcétera). Por lo general cuando alguna persona que no forma parte del grupo de amigos o conocidos se acerca a los/las jóvenes, éstos muestran por lo general un desinterés para entablar alguna conversación con el extraño.²²⁴ En la Alameda, en pocas ocasiones se accede a una plática, excepto en circunstancias que les brindan algún servicio como los vendedores de los puestos, los fotógrafos, eventualmente con los policías o algún(a) “patrón” que les ofrezca trabajo.

²²⁴ Algunos investigadores, periodistas y promotores socioculturales me comentaron algunos problemas para lograr conversar con los jóvenes en la Alameda. Por ello las formas de acercamiento y conversación se tuvieron (en mi experiencia) que realizar de una manera informal y en algunos casos insistente.

En este sentido no hay diferencia con los lugares de origen pues por un lado existe una desconfianza que históricamente tiene que ver con la “explotación” y mal trato del indígena y por otro, con los mecanismos de un “proceso dominical” en el que los indígenas son reducidos a mano de obra, segregados a las “regiones de refugio” y donde los pueblos mestizos fungen como centros rectores o plazas de mercado donde se encuentran las instituciones. (Aguirre Beltrán, 1991, p.47). En sí las relaciones interétnicas dentro de la Alameda se dan en un sentido funcional en torno de relaciones comerciales y de contratación laboral.

Se ha visto cómo algunos habitantes de la ciudad refieren a la Alameda y a sus visitantes, por ello cabe mencionar las maneras en que el migrante indígena se refiere al no indígena, en este caso el denominado “regiomontano”. Cabe resaltar que en las conversaciones con los jóvenes, se escucharon comentarios sobre el “regiomontano” sólo en términos de pertenencia a la ciudad y en función de patrones. Veamos el siguiente cuadro (20) que indica algunas formas en que los migrantes se expresaron del regiomontano.

Cuadro 18.

Los nativos y los patrones	
Formas de llamar de los indígenas sobre los habitantes de la ciudad	En referencia al “regiomontano”
“Los de aquí” “La gente de aquí”	Nativos
“Los de la casa” “Los patrones”	Patrones

Fuente: Elaboración propia

Sin duda, estos ejemplos permiten enfatizar que las relaciones laborales y de migrantes determinan las formas en que los jóvenes de la Huasteca representan a los habitantes de la ciudad. Así, se pueden establecer dos tipos de relaciones interétnicas: en términos laborales (espacios de trabajo) y comerciales (Alameda).

En lo que se ha visto en este capítulo se ha revisado la apropiación de la Alameda por los migrantes indígena, no obstante se puede plantear otros espacios en proceso de apropiación.

3.4. Dejando la Alameda para convivir y organizarse en otros espacios

En este apartado se describirá cómo los indígenas migrantes han ampliado sus paseos de la Alameda a la Macroplaza, espacio que se encuentra en proceso de apropiación y que funge como espacio para ocasiones especiales. Asimismo, se mostrará que los migrantes indígenas de la Huasteca, al lograr cierto arraigamiento en la ciudad, dejan de frecuentar la Alameda (en algunos casos de manera definitiva y en otros disminuyen su frecuencia) para formar otros espacios propios de convivencia y de organización. Lo primero se revisará a partir de algunos ejemplos de actividades realizadas por las jóvenes en la Macroplaza; mientras que lo segundo se realizará con la revisión del caso del Club Unión, formado por indígenas oriundos de Coatzacoatl, Hidalgo.

3.4.1. La Macroplaza

Como ya se ha mencionado, los paseos de los jóvenes indígenas se centran en la Alameda y en el sector colindante, esto es, el mercado Fundadores, Colegio Civil e

incluso otros puntos del centro de la ciudad como la Macroplaza (comúnmente llamada la Macro). La frecuencia con la que los jóvenes acuden a la Macroplaza²²⁵ puede ser vista en dos sentidos: por un lado para las jóvenes que conocen mejor la ciudad es una visita que forma parte del paseo del domingo; sin embargo, las jóvenes que suelen estar preferentemente en la Alameda visitan la Macro sólo en ocasiones especiales.

Este espacio se ha vuelto una alternativa para pasear. La distancia considerable a pie desde la Alameda hasta la Macro hace atractivo el recorrido ya que en el camino las jóvenes se distraen y pueden comprar artículos en puestos de música, de ropa, zapatos, cosméticos a mejor precio y con mayor variedad que en la Alameda. Las jóvenes, según expresaron aún y con zapatos de tacón, no se cansan de ir y venir de la Alameda a la Macro (hasta dos veces durante el domingo). Por ejemplo Patricia, quien se encontraba en la Alameda sentada en una banca, expresó que la Alameda no le parece divertida pues hay mucha gente y se encuentra a todos los del pueblo, para la joven la Macro es más tranquila²²⁶.

En el caso de María Luisa y Mireya, dos jóvenes de Axtla, San Luis Potosí, comentaron que habían llegado a la Alameda para dejar a una amiga, aclarando que no frecuentan este espacio porque hay mucha gente; por lo que prefieren ir a la Macroplaza para pasear y a otros lugares del centro de la ciudad como la avenida Juárez donde realizar algunas compras. María Luisa cargaba un disco compacto en

²²⁵ Como su nombre lo indica es una gran plaza, diseñada como un lugar familiar y de atracción turística.

²²⁶ Diario de campo. 23 de abril de 2005. Alameda.

inglés que según comentó recién había comprado esa tarde cuando regresaban de la Macroplaza a la Alameda²²⁷.

Con estos ejemplos, algunas jóvenes prefieren otros lugares distintos a la Alameda donde descansar o pasear ya que ésta les parece saturada de personas del pueblo, lo que les desagrada; sin embargo, aunque no sea de su preferencia, de alguna manera las jóvenes acuden a este espacio para contactar a sus amigos o parientes, pues finalmente es un espacio al que la mayoría de los paisanos sí acude. Eloísa Cárdenas, vendedora de bolsas de dama, comenta²²⁸:

Son muchos. Ya no caben en la Alameda. Ahora se van un rato a la Macroplaza. Al centro. Las más atrevidas, con varios años de regias, van a la Plaza Comercial Morelos. Aquí es punto de reunión. A lo mejor sí van (a la Macroplaza), pero se vuelven a regresar para acá. Aquí las tratamos como no las tratan en aquellas tiendas; aquí consiguen de todo.

Esto confirma que las jóvenes acuden a la Macroplaza para pasear por un rato, pero regresan a la Alameda. Sin embargo, observar las jardineras y el césped de la Macroplaza los sábados por la tarde y domingos permite considerar que este espacio poco a poco está siendo apropiado por los migrantes indígenas de la Huasteca.

Para las primas Hernández que visitan todos los fines de semana la Alameda y la Macroplaza representa un lugar “especial” para realizar eventos importantes, como el festejo de los cumpleaños. Ahí acuden estrenando ropa y zapatos altos de acuerdo a la ocasión. Así pasó cuando festejaron el cumpleaños de una de estas primas. Las seis jóvenes llegaron a la Macroplaza con algunos amigos invitados. Ahí partieron un pastel y celebraron la ocasión. Las jóvenes improvisaron este escenario para

²²⁷ Diario de campo. 27 de febrero de 2005. Alameda

²²⁸ Entrevista publicada en un artículo sobre la Alameda, El Norte. Sección Vida. 23-03-2003. Por Héctor Alvarado

transformarlo en un lugar de fiesta; ahí platicaron y recordaron los anteriores cumpleaños celebrados justo en el mismo lugar. Así, a un lado de la fuente principal de la Macroplaza, felicitaron a la cumpleañera y tomaron fotografías para el recuerdo y que enviarían a sus familias²²⁹. Después de dos o tres horas en la Macroplaza, las jóvenes regresaron a la Alameda.

Esto permite afirmar que la Macroplaza se ha colocado en el gusto de las jóvenes de la Huasteca en un lugar exclusivo para eventos importantes y extraordinarios en sus vidas. Ahí comparten momentos que quieren recordar y ampliar sus experiencias durante su estancia en la ciudad. Por ello, la Macroplaza es susceptible de ser apropiada como la Alameda.

3.4.2. La Iglesia del Roble y el Club Unión

En esta sección se presentará el Club Unión como un caso de organización de migrantes en el área metropolitana de Monterrey, a través del cual se formulará la hipótesis de que aquellos migrantes indígenas que tienen mayor arraigo en la ciudad buscan otros espacios de convivencia distintos a la Alameda como las casas particulares y las inmediaciones de la Iglesia del Roble. Este último espacio funge como lugar de reunión y organización del Club Unión.

²²⁹ Diario de campo, 12 marzo de 2006, Macroplaza.

La localización de este Club fue a través del contacto establecido con Francisca²³⁰, migrante socia fundadora del mismo. La información que aquí se presenta fue obtenida en el trabajo de campo realizado en la comunidad de origen en abril y junio de 2006 y por lo menos tres reuniones del Club Unión, en Monterrey, así como en la aplicación de algunas encuestas a los miembros del Club y entrevistas a tres de los socios fundadores²³¹.

3.4.2.1 Antecedentes de clubes y asociaciones pro-pueblos

Estudios de casos de asociaciones de migrantes indígenas en las ciudades de Latinoamérica, como el caso peruano (Altamirano, 1988) y en México (Oehmichen, 2005; Hirabayashi, 1985) han documentado este tema desde hace varias décadas. También se han difundido investigaciones sobre organizaciones de migrantes internacionales (Massey y otros, 1991; Hirabayashi, 1985; D'Aubeterre, 2005; Velasco, 2002; Velasco, 2005). Cabe destacar que en Monterrey no existe registro publicado de antecedentes o algún caso de club o asociación pro pueblo de migrantes indígenas.

¿Qué se entiende por un club o asociación de migrantes? Dado que el club es una forma de organización o asociación de migrantes, partiremos de estos conceptos. Las organizaciones de migrantes son definidas como colectivos que se integran voluntariamente para el logro de diferentes fines, cuya base de cohesión es el

²³⁰ Este contacto inició durante el trayecto (en camión) a Huejutla, Hidalgo, durante la realización del trabajo de campo. 13 de abril de 2006. Este contacto se amplió con la asistencia a varias reuniones mensuales del Club realizadas posteriormente (mayo a agosto de 2006).

²³¹ Las reuniones fueron el 14 de mayo, 17 de julio y el 13 de agosto de 2006, en la plaza adjunta a la Iglesia del Roble, Monterrey. Las entrevistas se realizaron en el mes de agosto en diferentes espacios.

paisanazgo local, étnico, regional o étnico nacional con diferentes grados de institucionalización. Dentro de estas asociaciones están consideradas las asociaciones pro pueblos, los comités residenciales, las organizaciones laborales y las organizaciones interpueblos e interétnicas (Velasco, 2002, p.139-140). Esta diversidad de formas asociativas se sustenta en la fuerte tradición comunitaria de las comunidades indígenas, es decir la vida social y política de los pueblos indígenas que tiene como eje las instituciones cívicas religiosas y de cooperación²³² (Velasco, 2002, p.140).

Hirabayashi (1985) revisa el modelo de Orellana (1973) en el cual éste propone una serie de variables clave que, cuando son consideradas simultáneamente, dan cuenta de la formación y persistencia de una asociación de migrantes.

(...) **primero**, que las asociaciones a nivel de pueblo sean formadas exclusivamente por inmigrantes indígenas que hayan experimentado una fuerte tradición comunal. En Mesoamérica esto supone la participación en un sistema cooperativo civil/religioso con bases en una identidad y una herencia étnica común, así como en un territorio común.

Una **segunda** variable es la necesidad de politización de las redes y grupos informales, antes de que los inmigrantes estén listos para fusionarse en una asociación de pueblo formalmente organiza. (..) **Tercero**, Orellana propone que una concomitante importante resultado de la politización, es la vinculación de la asociación de emigrantes formada en la ciudad con el sistema social y político del pueblo (Orellana, 1973, en Hirabayashi, 1985, pp.580-581).

Se puede considerar que el caso del Club Unión coincide con este modelo, lo que se verá en las siguientes páginas.

²³² La autora trabaja particularmente con asociaciones oaxaqueñas transnacionales.

3.4.2.2. El Club Unión: asociación pro-pueblo

El Club Unión es una asociación pro-pueblo de migrantes que radican en Monterrey. Se formó en 1988 con jóvenes migrantes nahuas de la comunidad de Coatzacoatl²³³, del municipio de Huautla, Hidalgo. Aunque en sus inicios estuvo conformado por aproximadamente 50 miembros, actualmente cuenta con sólo 16 socios activos entre hombres y mujeres. Tres de ellos son los fundadores del Club y el resto se ha integrado por gente que ha migrado en los últimos años a la ciudad y que han ingresado al Club en sustitución a otros migrantes que han regresado definitivamente al pueblo o aquellos que ya no asisten a las reuniones. De acuerdo a la entrevista a Manuel, veamos brevemente parte de la historia de la formación del Club²³⁴.

(...) sería un mes de julio o de junio cuando toda la gente que radica aquí en Monterrey, estábamos en el pueblo, llegué y les dije: Oigan muchachos, qué les parece que formamos un grupo, para hacer un baile de fin de año, para que la gente de la comunidad de este pueblo se dé cuenta de que finaliza un año y comienza otro, que se unan todos, que se reúnan todos, que convivan todos y la gente dijo que sí. Cuando se inició fue en 1988 (...). Yo estaba en México, muchos de los muchachos, en esa época, seguían mucho a esa Francisca, como que se puede decir que era la jefa de todos, entonces todos dijeron que sí, cuando formamos la asociación éramos 52 personas y ya con el transcurso de los años fueron bajando, algunos se casaron, se fueron, llegaron otros y así, sucesivamente, año tras año han salido, han llegado y así seguimos.

En opinión de Francisca (socia fundadora junto con Manuel y José), en la historia del Club muchos paisanos ya no forman parte porque no les interesa trabajar. Ella considera que “a mucha gente no le gusta trabajar, el club es trabajar, es voy a

²³³ En anteriores capítulos ya se había hecho referencia a esta comunidad, la cual se encuentra en el municipio de Huautla, Hidalgo.

²³⁴ Parte de la entrevista realizada a Manuel. 13 de agosto de 2006. Pórtico del Cine Cuauhtémoc.

sacar esto, es voy a poner esto, [ahora hay] más hombres que mujeres, por eso tenemos que echarle la mano a los hombres”²³⁵. Francisca se refiere a compañeros que han desertado de la asociación o que simplemente ya no acudieron a las reuniones que periódicamente realizan y por lo tanto pierden el derecho a pertenecer al Club.

En la conformación y permanencia del Club resalta el papel de Francisca. Ahora esta migrante tiene 38 años, es soltera y desde que llegó (hace veinte años) ha laborado como empleada doméstica “de quedada” y ha cambiado varias veces de empleo. Así, entre los socios del Club sobresale el carisma y el liderazgo de Francisca, elementos que seguramente han influido en los demás paisanos para que la siguieran en el Club como menciona Manuel. Durante la estancia de Francisca en la ciudad ésta ha apoyado a otros jóvenes, tanto hombres como mujeres, para que migren de Coahuila a Monterrey y les ha conseguido empleo; además, Francisca ha invitado a éstos y otros jóvenes paisanos para que se incorporen al Club. Sin duda Francisca no sólo ha sido líder entre sus compañeros sino que representa un nodo en la red de migrantes y en la propia asociación.

El Club Unión ha logrado un nivel importante de organización, una incipiente organización étnica, ya que cuenta con una mesa directiva: presidente, secretario y tesorero. Esta organización no está registrada formalmente, sin embargo está presente el elemento de que los socios y sus familias cuentan con la experiencia de la participación comunitaria y el sistemas de cargos de la comunidad de origen, lo que coincide con la primera variable planteada en el modelo de Orellana (1973, en Hirabayashi, 1985, pp 580-581) como elemento para la formación de las asociaciones. El Club tuvo un antecedente organizativo pro-pueblo en la Ciudad de México: la

²³⁵ Entrevista a Francisca, 13 de agosto de 2006. Monterrey

“Organización Dinámica” conformada por otros paisanos que radicaban en ese tiempo –hace más de veinte años- en la capital del país. Pero esta organización, fracasó y desapareció casi de inmediato. Tiempo después Manuel, Francisca y José formaron el Club Unión en la comunidad de origen para que funcionara en Monterrey hasta la fecha.

Las diferentes mesas directivas del Club Unión han estado a cargo de los socios varones. Francisca quien es socia fundadora no ha sido presidenta del Club, ya que entre las responsabilidades del presidente se encuentra ir periódicamente a la comunidad y negociar con las autoridades del pueblo, función que como ella comenta “corresponde” a los hombres: Al respecto afirmó “ yo nunca he tenido tiempo para viajar, hacer la junta y venir de la junta y no sé que, y el club es más hombres que mujeres, porque si va una mujer como que no la destacan, entonces como que el hombre tiene más carácter que la mujer”²³⁶.

Esta responsabilidad del presidente de ir al pueblo en distintos momentos del año, implica para el caso de las mujeres migrantes que se dedican al empleo doméstico como Francisca, ciertas restricciones del empleo doméstico “de quedada” que requieren del permiso de los patrones. Además, se considera inadecuado para las mujeres, pues resta eficacia en las negociaciones con las autoridades del pueblo, que por lo general está a cargo de hombres.

Los socios del Club se reúnen frecuentemente en la placita adjunta a la Iglesia del Roble²³⁷, localizada en el centro de la ciudad. Las juntas se realizan para tomar

²³⁶ Entrevista a Francisca, 13 de agosto de 2006. Monterrey

²³⁷ Antes se reunían en un parque en la colonia Vista Hermosa, al poniente de Monterrey, lugar cercano a los lugares de trabajo de las empleadas domésticas socias, pero tiempo después cambiaron la sede para el centro de la ciudad por ser más estratégico para todos los socios.

decisiones como el cambio de mesa directiva, planear las actividades y el cronograma de trabajo. También se llega a acuerdos sobre cuotas de cooperación, fechas de reuniones y de visitas al pueblo por parte de los representantes.

Desde su fundación el Club ha tenido como principal objetivo la realización de la fiesta²³⁸ o baile anual de Fin de Año en Coatzacoatl. La organización de estas actividades se realiza en Monterrey, pero en cierta medida también en el pueblo a través de acuerdos entre la mesa directiva con las autoridades. Manuel describe parte de la dinámica del baile:

(...) el baile es para que la gente de la ranchería se divierta un rato, o sea, que se olviden de problemas, de todo lo que viven en ese año, en ese rato de fin de año, que se reúna ahí toda la familia porque mucha gente que llega a este lugar viene de México, de Puebla, de Tlaxcala, de Guadalajara, y toda esa gente llega a este sitio [Coatzacoatl]²³⁹

Sin duda, el baile es un aliciente más para que los migrantes, no sólo quienes laboran en Monterrey sino también en otras ciudades, regresen a Coatzacoatl.

Además de lo anterior, el Club tiene entre sus objetivos apoyar de manera general a la comunidad, por ejemplo, aportando a la iglesia y a la escuela del pueblo materiales, bocinas de sonido, lámparas. En caso de que el baile de Fin de Año arroje ganancias²⁴⁰, éstas son entregadas a la comunidad en una de las reuniones comunales. Otras formas de apoyar a la gente de su pueblo es enviando dinero para los funerales de las personas del pueblo o en caso de enfermedad. Los socios cooperan para fiestas

²³⁸ La fiesta incluye eventos deportivos que inician desde un día anterior al baile.

²³⁹ Entrevista realizada a Manuel. 13 de agosto de 2006. Pórtico del Cine Cuauhtémoc.

²⁴⁰ El acceso al baile tiene un costo de aproximadamente cincuenta pesos por persona, sean del pueblo o aledaños. Así mismo, la cerveza es vendida por los socios del Club. El dinero recabado se reúne con la cooperación que previamente dieron los socios para el baile, con esto cubren el costo de la música y otros gastos. Por lo general, las ganancias restantes del evento se les otorga al pueblo para mejoras.

o eventos especiales como el ordenamiento de un sacerdote de la iglesia católica²⁴¹. Todo esto coloca al Club Unión en lo denominado “asociación de migrantes pro pueblo” (Velasco, 2002, p.140).

A través de los años, las distintas maneras de apoyo diversificaron el objetivo principal del club: el festivo. Extendiéndose situaciones de vulnerabilidad de los paisanos migrantes y personas del pueblo como los fallecimientos o mejoras. Este perfil de la asociación ha permitido su vigencia después de 18 años de trabajo y financiamiento. Todas estas actividades de la asociación en beneficio de la comunidad solidifica la relación con ésta. De acuerdo con Orellana (1973, en Hirabayashi, 1985, pp 580-581) para la persistencia de las asociaciones se da una vinculación de la asociación y el sistema político y social de la comunidad, de esta forma las actividades del Club en beneficio de la comunidad solidifican su relación con ésta.

El sentido de la asociación para sus miembros se puede plantear en dos vertientes. En primera instancia, mantener la unión entre los integrantes, principalmente ahora que se encuentran alejados de su comunidad, solidificando las redes durante el proceso migratorio. El club de migrantes ha implicado que las redes se fortalecieron desde que los primeros migrantes (socios del Club) llegaron a la ciudad hasta las nuevas generaciones; es decir, que la red que sustenta al Club ha madurado en los años transcurridos, lo que ha permitido cierta politización de la red. Esto se puede explicar con base en lo que Velasco (2002) comenta en el contexto migratorio internacional: “las redes como las organizaciones de migrantes son

²⁴¹ Durante el trabajo de campo en el mes de julio en Hidalgo se presencié la misa realizada por un joven sacerdote oriundo recién ordenado. Después de la misa se ofreció un banquete a la comunidad y música de banda de viento; por la noche se realizó un baile con un grupo musical. Parte de los gastos fueron solventados por el Club Unión. Diario de campo, 4 de julio de 2006. Coatzacoatl, Huatla, Hidalgo.

producto de la agencia social de ellos mismos, pueden ser concebidas como mecanismos de rearticulación e integración de la experiencia fragmentada del territorio” (p.122).

Si bien nuestro caso corresponde a la migración interna, esta organización mantiene y solidifica el contacto de sus miembros en la ciudad, permite una integración como grupo y brinda apoyo a sus socios tanto en la ciudad como en el pueblo. En este sentido, un ejemplo son los préstamos económicos que la asociación realiza a algunos de sus miembros cuando éstos tienen un problema. Otro ejemplo es la convivencia durante los días libres. Los socios organizan en la ciudad la fiesta del 14 de febrero con motivo del día de la Amistad en la Cola de Caballo²⁴², para la cual cada paisano aporta una cantidad²⁴³. Lo anterior concuerda con la afirmación de Jenkins (1988), en el sentido de que las asociaciones ayudan a los migrantes a enfrentar los diferentes retos que supone la migración y a dar continuidad a su proyecto de vida (en Velasco, 2005, p.47).

Como segunda vertiente, los socios a través del Club afirman su pertenencia a la comunidad de origen y están presentes en la misma comunidad. Para Manuel es “hacer sonar al club y al rancho” en la región a la que pertenece la comunidad de Coatzacoatl. Manuel, por ejemplo, enfatiza su arraigo a su comunidad de origen diciendo “Lo único que nosotros queremos es que haya un ruido, que se escuche más nuestro pueblo, nuestra comunidad más que los demás (...) somos parte del pueblo”²⁴⁴.

²⁴² Centro recreativo natural que se localiza en el municipio de Santiago, N.L.

²⁴³ Según los comentarios, para esta reunión cada socio ha aportado hasta 1,500 pesos.

²⁴⁴ Entrevista realizada a Manuel. 13 de agosto de 2006. Monterrey.

En conclusión, el Club de los migrantes de Coatzacoatl en el AMM se ha ido conformado para lograr fines comunes como realizar obras en beneficio de la comunidad de origen y así fortalecer su identidad (remarcar su pertenencia al pueblo).

3.4.2.3 El arraigo en la ciudad, dejando la Alameda por otros espacios

Siguiendo el caso del Club Unión²⁴⁵ se pueden plantear las siguientes características generales del grupo de 16 paisano/as que lo conforman. Respecto a la formación escolar, al menos la mitad de los migrantes terminaron la primaria y el resto también finalizaron la secundaria. Casi en su mayoría los hombres laboran en la jardinería (con la excepción de dos migrantes, uno trabaja en fábrica y otro de mozo en casa). Cabe destacar que este nicho laboral se ha focalizado a través de las propias redes de los migrantes a una zona específica del sur de Monterrey: el Uro.²⁴⁶

La mayoría de las mujeres son solteras (dos casadas) y todas se dedican al empleo doméstico de ‘quedada’, excepto una de las mujeres casadas que trabaja en casa de entrada por salida. Las edades fluctúan entre los 20 y 40 años de edad, siendo los fundadores del Club los de mayor edad. La mayoría de los varones miembros del Club son solteros y viven en casa de los patrones, en algunos casos masculinos rentan cuartos cercanos a los lugares de trabajo.

El tiempo de residir en la ciudad varía, pero se puede considerar que la mitad del grupo tiene más de cinco años en el área metropolitana de Monterrey, esto incluye a

²⁴⁵ Con base en la aplicación de encuestas sobre las características generales a ocho miembros del Club. Además de acuerdo con la información recabada durante el trabajo de campo en sus reuniones y conversaciones más personalizadas con algunos de sus miembros.

²⁴⁶ El Uro es una colonia ubicada en el municipio de Monterrey, al sur del AMM, caracterizada por casas con grandes jardines y casas campestres (mejor conocidas como quintas).

dos de los tres socios fundadores: Francisca, como ya se mencionó, tiene 20 años de haber llegado, mientras José tiene 18 años y el tercer fundador, Manuel, llegó apenas hace cuatro años del Distrito Federal. Cabe mencionar que este último fundador migró desde joven a la capital del país, incluso Manuel trabajaba allá cuando se fundó el Club²⁴⁷, pero hace cuatro años cambió de residencia a Monterrey, ya que en esta ciudad era donde vivía la mayoría de la gente de su pueblo.

El hecho de que la mitad de los migrantes del Club tengan más de cinco años y hasta veinte de radicar en el área metropolitana permite hablar de un mayor arraigo en la ciudad. Al comparar con la información obtenida de los migrantes que frecuentan la Alameda (ver cuadro 3 del Capítulo uno) se encuentra una diferencia con los socios del Club Unión ya que en la mayoría de los casos de la Alameda sólo tenían dos años de residir en la ciudad y en menor porcentaje de tres a cinco años y mínimos los casos que tenían más de cinco años de vivir en el área metropolitana.

De los ocho casos de los socios del Club a quienes se les aplicó la encuesta, cinco expresaron que en un inicio acudían a la Alameda (estos casos son parte de los que tienen más de cinco años de residir en la ciudad). José, por ejemplo, expresó que antes iban a la Alameda porque “acababan de llegar, entonces no conocían la ciudad y ahí los llevaban [sus parientes o amigos], pero ahora van a otros lugares, pues ya conocen más la ciudad y se juntan en las casas”²⁴⁸. Los nuevos espacios a los cuales acuden son desde luego la Iglesia del Roble y el centro de la ciudad. Estos migrantes

²⁴⁷ Cabe aclarar que Manuel aun cuando radicaba en la ciudad de México, durante una estancia en el pueblo fundó junto con los otros dos fundadores el Club Unión. Asimismo, el papel de los socios no se limita sólo en la ciudad, sino también durante los días de los eventos en la comunidad de origen. De esta manera ha sido posible el papel fundador y de seguimiento de Manuel en el Club

²⁴⁸ Comentario de José de 31 años de edad. Diario de campo, 13 de agosto de 2006. Jardineras de la Iglesia del Roble.

con mayor tiempo de residencia también visitan algunos municipios de Nuevo León, acuden a un estadio de fútbol y otros lugares urbanos, se reúnen en casas de los mismos paisanos para festejar cumpleaños y ver el fútbol por la televisión, lo que atrae también a los jóvenes que recién llegan.

Lo anterior permite afirmar a manera de conclusión que la Alameda es un primer espacio en la migración, es decir, que quienes acuden ahí son aquellos migrantes que se encuentran en los primeros años en la ciudad, o bien aquellos que no piensan quedarse en la misma y por lo tanto no fomentan algún arraigo urbano. En cambio, los que tienen más tiempo de vivir en el AMM, como es el caso de los socios del Club Unión, han buscado otros espacios y generar nuevas relaciones.

CAPITULO 4

MIGRACIÓN FEMENINA Y RELACIONES DE GÉNERO

El objetivo de este capítulo es analizar las relaciones de género entre los migrantes indígenas de la Huasteca en la Alameda. Se mostrará cómo se presentan las relaciones de pareja en la Alameda (encuentros y noviazgos); la importancia del ciclo de vida y de los roles de género, en relación con la situación laboral, así como en los rituales de los quince años y el matrimonio. Por último se analizará la vida que se lleva una vez que los jóvenes migrantes que acuden a la Alameda deciden unirse en matrimonio o unión libre.

En la primera parte se revisará el perfil sociológico de los jóvenes migrantes y el coqueteo, el ejercicio de la sexualidad y el noviazgo como parte de la etapa juvenil, asimismo se abordará la cuestión del embarazo. En un segundo apartado, se revisará la postura de las jóvenes migrantes respecto a las parejas sentimentales que conocen en la Alameda y en el pueblo; de igual forma la condición laboral de las jóvenes frente al matrimonio: trabajar mientras se casan o esperar un tiempo para trabajar y luego contraer nupcias. Finalmente en el apartado se introducirá a los principales eventos dentro del ciclo de vida de las y los jóvenes indígenas de la Huasteca y el vínculo con

la comunidad de origen. Por último, se tratará la vida post matrimonial de las jóvenes y las diferentes opciones residenciales: el regreso al pueblo, la de doble residencia de uno de los cónyuges y la alternativa de vivir en la ciudad.

4.1. La perspectiva de género

En México existen diversos estudios enfocados a la migración indígena femenina y a las relaciones de género (Arizpe, 1979; Oehmichen, 2000; Oehmichen, 2002; Oehmichen, 2005; Freyermuth y Manca, 2000; Romer, 2003; Vázquez, 2003; D'Aubeterre, 2000; 2002, 2003). De acuerdo a Bourdieu (1988, citado en Oehmichen 2005):

El género establece las distinciones y las clasificaciones sociales a partir del sexo biológico. Rige en el estatus y en las jerarquías, y establece una normatividad que regula el comportamiento social de los individuos según su sexo. La construcción del género radica en que las diferencias anatómicas entre los cuerpos masculino y femenino son interpretadas culturalmente a través de un trabajo continuo de socialización de lo biológico y biologización de lo social. (p.350)

En este sentido, se entiende por género a una categoría relacional que comprende a hombres y mujeres y que alude a las construcciones culturales que las sociedades realizan a partir de las diferencias sexuales (Szasz, 2003, p.12; Oehmichen, 2000, p.324). Oehmichen complementa que:

La participación de los hombres y de las mujeres en la comunidad está condicionada por el género y se da de acuerdo con las concepciones, representaciones y prácticas que su cultura considera adecuadas para cada sexo. (...) Estos elementos se manifiestan en la división sexual de las tareas y en la distribución diferencial de los recursos. (Oehmichen, 2000, pp 324-325).

Con base a lo anterior, se considerará que es a partir de lo construido y asignado por la sociedad a cada género que los jóvenes indígenas se relacionan de cierta manera en la Alameda y en sus empleos. Esto no es sólo en la división sexual de las tareas como el empleo doméstico (espacio privado) para las mujeres y la albañilería y jardinería u otros (espacio público) para los hombres; también su tiempo libre los fines de semana. Es decir, los encuentros, noviazgos y relaciones de pareja son mediados por las representaciones y prácticas consideradas propias para los hombres y las mujeres.

En la siguiente sección se revisará las distintas maneras en que hombres y mujeres indígenas se encuentran y establecen sus noviazgos durante su tiempo libre, lo que permite visualizar las relaciones de género predominantes entre los migrantes indígenas de la Huasteca que acuden a la Alameda.

4.2. Encuentros y noviazgos en la Alameda

En esta sección se presentará la dinámica de los encuentros y noviazgos en la Alameda. Con este fin, estableceré un perfil de los hombres que ahí acuden. Asimismo, se mostrará que la juventud es un proceso “urbano” recientemente integrado por las comunidades indígenas; cómo la ciudad, particularmente en la Alameda, abre las posibilidades a los jóvenes migrantes de experimentar más “libremente” relaciones con el sexo opuesto, donde destaca el coqueteo, el noviazgo y la práctica de la sexualidad. Por último, se mostrará que –como parte del ejercicio de la sexualidad– el embarazo en el proceso migratorio ha conllevado que las

comunidades de origen consideren a la migración femenina negativamente, lo cual se evidenciará a través de algunos casos y ejemplos.

Si bien ya se ha dicho que la etapa del ciclo de vida en la que se encuentran los jóvenes migrantes de la Huasteca a Monterrey es la soltería; el hablar de relaciones de género en la Alameda refiere a la relación entre hombres y mujeres. Ya que en el capítulo uno se planteó el perfil femenino, ahora se formulará una breve caracterización de los migrantes varones con los que se tuvo contacto durante el trabajo de campo en la Alameda Mariano Escobedo.

4.2.1. Los hombres en la Alameda: indígenas migrantes trabajando en la ciudad

El II Censo de Población y Vivienda 2005 registra una población total masculina en el estado de Nuevo León de 14,468 personas. En estas cifras de hombres hablantes, se concentra en un 50.9% los grupos quinquenales de edad entre los 15 y los 29 años²⁴⁹. El cuadro 19 muestra la residencia por municipio dentro del AMM.

²⁴⁹ El porcentaje para el caso de las mujeres entre 15 y 29 años es del 57.9% (ver capítulo uno).

Cuadro 19.

Población de hombres entre 15 y 29 años hablantes de una lengua indígena por municipios en el AMM.

Municipio	Hombres hablantes de lengua indígena entre 15 y 29 años
Apodaca	609
Escobedo	590
García	191
Guadalupe	729
Juárez	330
Monterrey	2,563
San Nicolás	587
San Pedro	366
Santa Catarina	731
Total	6,696

Fuente: II Censo de Población y Vivienda 2005. INEGI

Este cuadro nos permite apreciar que los municipios de Monterrey, Santa Catarina y Guadalupe son donde radican más cantidad de hombres hablantes de una lengua indígena, seguidos por los municipios de Apodaca, Escobedo y San Nicolás.

De acuerdo con el trabajo de campo realizado en la Alameda la mayoría de estos migrantes provienen de comunidades del estado de Hidalgo, San Luis Potosí y en menor medida de Veracruz. A partir de conversación²⁵⁰ con dieciocho jóvenes se elaboró el siguiente cuadro.

²⁵⁰ En tres de los casos se obtuvo la información a través de sus hermanas. El resto de los casos se realizaron a través de conversaciones directas (informales) con los jóvenes que paseaban por la Alameda que accedieron a platicar. Sin embargo las conversaciones fueron en su mayoría muy limitadas, ya que no se tenía la confianza necesaria con los jóvenes varones.

Cuadro 20

Estados de procedencia general de los jóvenes que acuden a la Alameda

Estados de origen	Cantidad de jóvenes
San Luis Potosí	11
Hidalgo	5
Veracruz	2
Total	18

Fuente: elaboración propia

Los casos de hombres entrevistados procedían de los estados de la Huasteca: San Luis Potosí, Hidalgo y Veracruz; en tanto el caso femenino registraron también otros lugares de origen como Oaxaca, Estado de México y Querétaro (ver cuadro 2 y 6, capítulo uno).

Las edades y estado civil de los varones que acuden a la Alameda es similar a las edades de las mujeres (ver cuadro 8, del capítulo uno). Veamos el siguiente cuadro.

Cuadro 21.

Rango de edades y estado civil de los jóvenes que frecuentan la Alameda.

Rango de Edades	Solteros	casados (o unión libre)
15 años	2	
16 a 20 años	9	2
21 a 25 años	2	
26 a 30 años	1	
31 a 36 años	2	
Total	16	2

Fuente: elaboración propia

Como se observa en el cuadro, las edades en promedio son entre 15 y 25 años de edad, pero a diferencia de las mujeres en los casos de los hombres no se registró a ningún varón menor de quince años (ver cuadro 8, del capítulo uno). La mayoría de los hombres son solteros y sólo se registraron dos casos de hombres casados cuya edad está entre los 16 y 20 años.

La residencia de estos migrantes varones en la ciudad corresponde al igual que las empleadas domésticas a la residencia aislada, la cual depende del lugar y actividad de trabajo (Durin, 2006a, pp 159-160). Se trata de jóvenes que rentan cuartos en el AMM comparten con compañeros o familiares. En el siguiente cuadro se puede observar la residencia de los jóvenes migrantes en el área metropolitana de Monterrey.

Cuadro 22

Residencia de los jóvenes migrantes	
Estatus de la residencia	Número de jóvenes
Comparte casa con familiares	8
Comparten cuarto de renta con amigos	6
Viven solos	1
Sin dato	3
Total	18

Fuente: elaboración propia

Este cuadro evidencia que los jóvenes comparten los gastos (de renta y alimentación) con parientes y amigos principalmente.

La información obtenida sobre la escolaridad de los jóvenes, indicó que en su mayoría cursaron la secundaria y en pocos casos la preparatoria.

En tanto al empleo, se pudo constatar el principal empleo de éstos se encuentra en el área de la construcción, donde se desempeñan como albañiles, así como en el sector fabril. Veamos el siguiente cuadro.

Cuadro 23.

Ocupaciones de los hombres que acuden a la Alameda

Ocupación	Cantidad de hombres
Albañilería	5
Fábrica	4
Jardinería	2
Cocineros	2
Servicio militar	1
Mueblería	1
Lavado de autos	1
Repartidor de agua	1
Soldador	1
Total	18

Fuente: elaboración propia

Este cuadro nos permite apreciar que además de la albañilería, los jóvenes se emplean en fábricas (o empresas) como obreros o auxiliares, en la jardinería y como mozos en el servicio doméstico. En otros casos laboran en el área de alimentos como taqueros o cocineros. A su vez, los jóvenes trabajan en otros tipos de empleos como lavado de autos y el servicio militar. Estos casos predominaron en los municipios de Santa Catarina, San Nicolás, Monterrey, Apodaca y Escobedo. En menor medida los municipios de San Pedro y Ciénega de Flores. La mayoría de los jóvenes comentó que vive cerca o en el mismo municipio donde labora.

Similar a los casos femeninos, los jóvenes varones utilizan las redes sociales para la inserción laboral en la ciudad. Si bien no todos los jóvenes cuentan en el inicio del proceso migratorio a la ciudad con estas redes, el ejemplo de Miguel y Martín nos permiten evidenciar el uso de este “capital social” (Massey y otros, 1991).

Miguel actualmente tiene 34 años y es soltero. Originario de Tamazunchale, San Luis Potosí, llegó hacia 1994 a Monterrey cuando tenía 22 años: “me vine porque tenía parientes ya viviendo aquí y por eso me animé”. Miguel tiene amigos paisanos de San Luis, no obstante también se reúne con otros amigos que conoció en la fábrica donde trabaja, dedicada a hacer tornillos en Santa Catarina; vive en Escobedo y dado que cuenta con prestaciones laborales pudo obtener el crédito de una casa de interés social²⁵¹.

Martín, también procede de San Luis Potosí y llegó a Monterrey hace dos años al terminar la preparatoria en Axtla. La primera vez que llegó a la ciudad no tenía ningún contacto para obtener empleo, por lo que no consiguió trabajo y decidió volver a San Luis Potosí. Tiempo después Martín regresó a Monterrey junto con otros “cuates” que tenían conocidos en la ciudad, esta ocasión consiguió un empleo en una fábrica en Santa Catarina (municipio donde también vive con amigos). Ahora Martín quiere seguir estudiando según comentó: “me gustaría ser periodista o algo así”²⁵².

Estos dos casos nos permiten evidenciar de nueva cuenta cómo para los migrantes de la Huasteca las redes sociales son significativas en su búsqueda del empleo.

²⁵¹ Diario de Campo 12 de marzo de 2006. Alameda.

²⁵² Diario de Campo, 5 y 12 de marzo de 2006. Alameda

Podemos concluir que el perfil masculino de los migrantes que acuden a la Alameda se caracteriza por ser jóvenes de la Huasteca entre 16 y 25 años que laboran principalmente en la construcción, en fábricas, en la jardinería, entre otros. Estos jóvenes rentan cuartos con amigos y familiares en los diferentes municipios del área metropolitana de Monterrey, destacando en número de residentes el municipio de Monterrey, seguido de Santa Catarina y Apodaca, entidades en las cuales se localiza básicamente la industria y donde se está generando un crecimiento urbano importante. Esta ubicación geográfica difiere un tanto del caso femenino, ya que las mujeres están ubicadas preferentemente en Monterrey, Guadalupe y San Pedro (ver cuadros 4 y 5, capítulo uno).

Así, estos jóvenes, al igual que las mujeres, son migrantes cuyas edades coinciden en la etapa de la adolescencia y juventud; etapa del ciclo de vida en la que la experimentación de la sexualidad es fundamental. A continuación revisamos brevemente el tema de juventud.

4.2.2. Juventud en la comunidad de origen y en la ciudad

Si bien existen distintos estudios sobre la juventud y adolescencia desde las disciplinas como la psicología y sociología (Ehrenfeld, 2000; Montesinos, 2002; Reguillo 2000, Feixa, 1998), pocas son las investigaciones en México que abordan a los jóvenes rurales e indígenas (Rodríguez y Keijzer, 2000; Rodríguez, 2002; D'Aubeterre, 2000; Szasz, 2003; Molinari y Aguilar Medina, 2002; García Vargas, 2000).

Todas las sociedades se definen por grupos de edad y/o etapas; una de ellas, la juventud. Si bien se considera que la práctica de la sexualidad refleja que los individuos han superado la etapa infantil, es decir que se deja de ser niño cuando se está en condiciones para ejercer el sexo (Montesinos, 2002, p.173); la juventud, al igual que la niñez y la adultez son construcciones sociales y culturales – respectivamente- vinculadas a contextos socio históricos propios de cada sociedad, producto de la cultura vigente y de las relaciones de poder (Ehrenfeld, 2000, p.179; Reguillo, 2000, p.20-21).

Así, podemos entender que la juventud es una construcción sociocultural que si bien parte de ciertos cambios biológicos, son los contextos socioculturales los que dan sentido a éstos. Se trata de un proceso de experiencias y de la práctica de la sexualidad. Esta sexualidad como apunta Szasz se construye como parte de una identidad (Szasz, 2003, p.13) genéricamente diferenciada. D'Aubeterre habla respecto a su estudio de la sociedad indígena de Puebla, de una segregación entre los géneros, lo que hace que en la juventud, las expresiones de sexualidad, cortejos o noviazgos se den en la clandestinidad (D'Aubeterre, 2000, p.144).

Sin embargo, cabe aclarar que la juventud es finalmente un concepto occidental²⁵³ que no necesariamente se presenta en las comunidades indígenas. Existen culturas donde la figura de la juventud prácticamente no existe, ya que los individuos pasan sin escalas, de la infancia a la vida adulta (Reguillo, 2000, p.21; Montesinos,

²⁵³ Propiamente es una invención de la posguerra que hizo posible el surgimiento de un nuevo orden internacional que conformó una geografía política en la que los vencedores accedían a nuevos estándares de vida e imponían sus estilos y valores. Cobró forma un discurso jurídico, un discurso escolar y una floreciente industria, que reivindicaban la existencia de los niños y los jóvenes como sujetos de derecho y, especialmente, en cuanto a los jóvenes, como sujetos de consumo. (Reguillo, 2000, p.21).

2002, p.73); o bien se presentan como una etapa de crecimiento muy corta y poco diferenciada de las otras etapas de la vida. Esto nos lleva a considerar que las pautas de desarrollo propias de la cultura occidental no necesariamente se pueden aplicar a jóvenes de sociedades indígenas (Soriano y Aguilar, 2002, p.22).

No obstante, en los últimos años, la escuela secundaria o telesecundaria y en algunos casos la preparatoria, han jugado un papel cada vez mas importante en las comunidades indígenas y rurales al favorecer los encuentros de los jóvenes indígenas de ambos sexos (Rodríguez y Keijzer, 2000, p.159; D'Aubeterre, 2003, p.378; D'Aubeterre, 2000, p.144). Para el caso nahua, Catalina²⁵⁴ una joven de Hidalgo comenta sobre sus compañeras de secundaria: “la verdad ni estudian sólo ven a los chavos y buscan novio”. Esto muestra que además de la preparación académica, la escuela funge como un espacio en el que se generan relaciones sentimentales.

Se puede considerar que la escuela (secundaria y preparatoria si es el caso) amplía en cierta medida la edad para el matrimonio, lo que posibilita la “existencia” de la adolescencia y juventud en la vida rural indígena. Sin embargo la escuela no excluye la realización de matrimonios a una corta edad en las comunidades indígenas (García Vargas, 2000, p.58; Freyermuth y Manca, 2000, p.225; González, citado en Rodríguez -Shadow, D'Aubeterre, Shadow, 2000, p.52).

Actualmente en la mayoría de las comunidades de origen de donde proceden los jóvenes indígenas que migran al AMM, existen “nuevos” espacios de socialización e interacción como la escuela que permite “disfrutar” de la juventud antes de casarse, no obstante es en la migración a la ciudad la que brinda una mayor posibilidad de

²⁵⁴Quien dos años atrás dejó la escuela para migrar a Monterrey. Diario de campo, 26 de junio 2006, Oxtomal, Huejutla, Hidalgo.

experimentar la juventud. Sin duda los jóvenes llegan a trabajar al AMM están empezando el periodo reproductivo de su vida. Por lo mismo, en su experiencia urbana el tener pareja consiste en sus principales preocupaciones.

4.2.3 Coqueteo en la Alameda

En la ciudad y particularmente en la Alameda, los jóvenes varones y mujeres indígenas experimentan las novedades urbanas, la independencia y libertad que la ausencia de los padres les permite, así como el contacto entre sí, sean o no originarios del mismo pueblo o región.

De esta forma, la Alameda es un escenario de cortejo y de encuentro con el sexo opuesto y por lo tanto, el espacio para conseguir pareja, en palabras de Gloria: “venimos a la Alameda a buscar ‘chavo’²⁵⁵. De acuerdo al trabajo de campo en la Alameda, el cortejo implica un proceso en el que cada quien juega un papel. Las y los jóvenes saben que en cada vuelta, a través del coqueteo, miradas y sonrisas dirigidas al candidato/a que les atrae, pueden obtener su atención. Basta con que ella mire fijamente a los ojos del joven como señal o indicación para que éste se acerque y la invite a dar la vuelta. Pero por lo general es la mujer la que indica que puede corresponder el cortejo y el hombre quien toma la iniciativa de un acercamiento e invitación.

De esta manera, el proceso en que se lleva a cabo el cortejo deriva en parte de los roles tradicionales de género diferenciados, aprendidos en el seno de las comunidades bajo la tutela de los adultos. “El adolescente crece en esta línea de tensión sexual, en

²⁵⁵ Diario de campo. 30 de noviembre de 2005. Alameda

gran parte generada por la concepción de sexos opuestos y también se les enseñan los modos de aproximación al otro sexo socialmente convenidos, que conforman el cortejo” (Ehrenfeld, 2000, p.186). Por ello en el cortejo, aunque la primera señal (“visual”) lo hagan las mujeres, el hombre es a quien le corresponde tomar la iniciativa de hablar y acercarse a las mujeres, es decir de efectuar el contacto. Veamos algunos ejemplos de esto.

Georgina lo deja ver en su comentario cuando es abordada por un joven: “[ellos nos invitan] sólo a dar la vuelta, nos preguntan el nombre, de donde somos, paseamos”²⁵⁶. El encontrar pareja es un proceso que puede requerir de tiempo, vueltas y coqueteo. Al respecto Gloria dice: “cuando uno nos gusta, los vemos o pasamos por donde están, pero muchas veces no nos pelan, aunque los vemos no nos miran y pues ni modo ya no nos hablaron, [y]luego cuando no nos gusta uno o cuando no quieres entonces vienen”²⁵⁷.

Si bien es cierto que las jóvenes esperan a que los hombres tengan la iniciativa de invitarla a pasear, en algunos casos muestran actitudes ‘desinhibidas’, tales como chistearle a los varones cuando pasan enfrente del grupo de mujeres, pero esto sólo es cuando están en grupo; solas o acompañadas no se atreven a ir con algún joven e iniciar alguna conversación, pues finalmente “ellos son los que tienen que acercarse”²⁵⁸.

De esta manera, una de las estrategias es el coqueteo en grupo. Mientras ellos se animan a acercarse las chicas les coquetean a ‘distancia’. Esto se ve reflejado en la

²⁵⁶ Diario de Campo. 6 de marzo de 2005, en la Alameda

²⁵⁷ Diario de campo. 16 de octubre de 2005, Alameda.

²⁵⁸ Diario de campo, 26 de febrero de 2006.

siguiente situación: un domingo por la tarde el grupo de las primas Hernández de Huejutla, Hidalgo, se encontraban sentadas en el pasto. Dos de ellas se integraron después de dar unas vueltas a la Alameda. Momentos más tarde llegó un grupo de varones y se pararon a unos metros, tiempo después terminaron por sentarse también en el pasto y observaban discretamente a las chicas. Estos jóvenes no eran del todo desconocidos, según comentaron las primas, eran de San Luis Potosí y desde algunos domingos anteriores habían conversado con una de las primas. Ellas comenzaron a reírse entre sí y respondían a sus miradas. Los jóvenes todavía a cierta distancia de las chicas platicaban y revisaban sus celulares, ellas continuaban riéndose fuertemente para que ellos las escucharan, a lo que éstos voltearon rápidamente. El tiempo pasó y ellas se pararon y fueron a dar la vuelta; ellos las siguieron; sin embargo ya era tarde y las jóvenes tuvieron que tomar el camión rumbo a sus trabajos. Tendrían que esperar hasta el siguiente domingo para ver si se encontrarían nuevamente con los jóvenes²⁵⁹.

En otros casos, los jóvenes les piden directamente a las jóvenes que sean sus novias o salgan a pasear, este hecho se da preferentemente cuando éstas se encuentran solas. Esto, por ejemplo le sucedió a Margarita: la joven se encontraba en espera de sus primas en la plaza Alameda, pero dado que éstas se demoraron, Margarita estuvo sola al menos por una hora. Un joven, a quien Margarita ya había observado, se le acercó y le dijo que si quería ser su novia. Margarita se fue de inmediato del lugar sin contestarle²⁶⁰. Sola, se sintió insegura.

²⁵⁹ Diario de campo. 4 de junio de 2006. Alameda.

²⁶⁰ Sin embargo esta situación le causó inquietudes, ya que después comentó lo sucedido con cierta “emoción” y en calidad de “aventura”. Diario de campo. 9 de abril 06. Alameda.

Por su parte los varones también toman en consideración algunos aspectos como el que las jóvenes “accedan” a salir con ellos. Por ejemplo Juan, un joven de 20 años procedente de Xilitla, San Luis Potosí, cortejaba a las jóvenes, pero esto “dependía de las ‘chavas’, pues unas son más serias que otra, a unas les gusta ir a la disco y a otras no les gusta salir, ni caminar ni platicar con ellos, pero depende de ellas, algunas van mucho a las discos y otras no. A veces puedes encontrarte a una ‘chava’ ahí en la Alameda o en las discos y si te gusta pues ya se hacen novios”, como le pasó con su esposa²⁶¹.

Como conclusión se puede decir que los pasillos, bancas y árboles de la Alameda brindan la intimidad necesaria a sus visitantes indígenas para que ahí busquen y cortejen a la pareja sentimental, proceso en el que destacan algunos aspectos: el cortejo se da de acuerdo a los roles tradicionales de género, en el que el hombre es el que “debe” iniciar el contacto; cuando las mujeres toman cierta “iniciativa” para el cortejo esta se da solamente cuando se está en grupo, lo que nos lleva al tercer punto. Este cortejo, se da preferentemente con aquellos conocidos que brindan confianza “en la ciudad”, es decir los paisanos, lo que no excluye relaciones con personas de procedencia distinta.

4.2.4. Sexualidad y noviazgo entre migrantes de la Huasteca.

Cuando una pareja se corteja y entabla una relación duradera o efímera, posibilita la práctica de la sexualidad, inquietudes propias de la edad.

²⁶¹ Diario de campo. 16 de octubre de 2005. Alameda

De acuerdo a las conversaciones con mujeres jóvenes en la Alameda, éstas expresan que el tener novio no es parte de sus intereses inmediatos, ya que se consideran demasiado jóvenes para una relación y quieren “disfrutar de la vida”; las jóvenes consideran que si tienen novio es para casarse, ya que al hablar de noviazgo lo expresan asociado al matrimonio²⁶². Esto puede explicarse si se toma en cuenta que el noviazgo puede implicar la práctica sexual, Castañeda (1997) considera para el caso de mujeres nahuas de Puebla, que la sexualidad femenina tiende a estar restringida a la maternidad, no al erotismo, como ocurre con la sexualidad masculina (p.122). De esta manera, la sexualidad se liga al embarazo y éste al matrimonio.

No obstante en nuestro caso, algunas jóvenes migrantes que acuden a la Alameda disfrutan de este erotismo, en tanto prefieren tener algunos “amigos” con quienes divertirse, es decir que se trata de relaciones efímeras mientras están en la ciudad o conocen a la “pareja ideal” con quienes en un futuro contraerán nupcias o iniciarán una vida conyugal. Esto se puede apreciar en el caso de Mayela y Rosy, hermanas oriundas de Huejutla, Hidalgo, de 20 y 18 años respectivamente. Un domingo a mediodía las dos jóvenes, según comentaron, no habían dormido porque habían amanecido en la discoteque; ambas jóvenes lucían blusas escotadas, dejando ver moretones²⁶³ en sus cuellos y una de ellas también en el brazo. Ambas comentaron que no tenían novio ya que se consideran muy jóvenes²⁶⁴ para ello. Esto refleja que las jóvenes mantienen relaciones amorosas sin el compromiso que implica un noviazgo.

²⁶² En varios casos coincidió el comentario: *no quiero tener novio porque todavía no me quiero casar.*

²⁶³ Conocidos como “chupetones”.

²⁶⁴ Diario de campo. 20 de marzo 2005. Alameda.

Pero no todas las jóvenes están en este proceso de sentirse demasiado jóvenes para una relación, por el contrario, algunas de ellas expresan cierta preocupación por no tener novio. En las conversaciones con las primas Hernández, las jóvenes comentaron en varias ocasiones su deseo de tener novio, pero los varones “no les hacen caso”. Gloria acentuó su sentir al respecto: “no soy feliz porque todavía no tengo novio”. En otra de las entrevistas, una de las jóvenes comentó: “todavía no hemos pescado nada”, refiriéndose a que todavía no habían conseguido novio, y es que se acercaba el fin de año y “no tenían a quien presumir en la feria” que se realiza en diciembre en su comunidad de origen²⁶⁵. Esto permite observar que el novio deberá ser del pueblo o sus cercanías para que pueda acudir a la feria; asimismo refleja la importancia para algunas jóvenes de tener novio no sólo durante su estancia en la ciudad sino también en el pueblo, ya que esto puede significar una valoración social. En este ejemplo se puede palpar que hay un interés por mostrar socialmente que se tiene pareja, pues es lo esperado, ya que esto le permitirá a la joven ‘pertenecer’ (en cuanto a las pláticas) al grupo de jóvenes donde el tema central es la relación con los jóvenes.

Por su parte, las parejas de novios que se conocieron en la Alameda y sus alrededores, disfrutaban el sábado y del domingo de los espacios que la Alameda les provee para pasar este tiempo junto a su pareja. Después de ir a la Alameda durante el día, los jóvenes prefieren divertirse en las discotecas cercanas como el Zas, el Bananas, el Versailles o en algunos bares. En el caso de Maribel de 16 años de edad y

²⁶⁵ Diario de campo. 16 de octubre 2005; 27 de noviembre de 2005. Alameda. En Huejutla, Hidalgo se realiza anualmente la Feria regional, al que las jóvenes acuden, durante algunos días mientras están de vacaciones en su comunidad de origen, Oxtomal, cercana a Huejutla.

de Carlos, su novio de 20 años²⁶⁶, se conocieron en una discoteque cercana a la Alameda: él la invitó a bailar y se gustaron mutuamente, después de ahí siguieron viéndose, “nos hicimos novios luego luego”. Ahora se ven en la Alameda los sábados en la tarde para pasear juntos. Por la noche se van a bailar hasta la mañana. Carlos dice: “no dormimos, bailamos toda la noche en el Zas”. Maribel los confirma: “sí, no dormimos en toda la noche, porque nos salimos de la disco hasta en la mañana y de ahí nos vamos a la Alameda todo el día hasta la tarde, ahí comemos y estamos juntos”.

Como este caso, muchas parejas pasean, se divierten e incluso ‘formalizan’ su noviazgo, esto significa que las familias tienen conocimiento del mismo. En este sentido el noviazgo se entiende:

Como antesala y preparación a la vida conyugal que recorta, así, un tiempo propicio para el entendimiento entre la pareja conyugal en ciernes, para el afianzamiento de los sentimientos, el cultivo de las afinidades y el establecimiento de la certeza de una elección que deriva en vínculos indisolubles. (D’Aubeterre, 2000, p.140)

Veamos el siguiente caso. María Elena acude a la Alameda cada domingo para ver a su novio Javier, o bien él pasa por ella a la casa donde la joven trabaja y de ahí van a la Alameda a pasear. La pareja tiene diferentes lugares de origen, ella es nahua del estado de Hidalgo y él es huasteco de Veracruz. Después de cuatro años de novios, el embarazo adelantó los planes de matrimonio²⁶⁷. Este ejemplo muestra que muchas parejas de jóvenes mantienen una vida sexual activa hasta que se ‘juntan’ tras un embarazo. En este caso, el noviazgo duró el tiempo que han sido migrantes, lo que ha permitido a la pareja experimentar de su sexualidad y por lo tanto de parte de la vida

²⁶⁶ Diario de campo. 16 de octubre de 2005. Alameda.

²⁶⁷ Diario de campo. 5 de noviembre de 2005. Alameda.

conyugal a diferencia de un noviazgo en el pueblo donde hay un mayor control de la sexualidad²⁶⁸.

Cerca a la Alameda, las parejas pueden acceder a cuartos de hotel. Para ello algunos utilizan la infraestructura hotelera que está próxima: el Hotel Alameda que abrió recientemente sus servicios frente a la Alameda²⁶⁹ y aquellos hoteles de ‘paso’ que están en el área cercana entre la Alameda y la central de autobuses. En otros casos los jóvenes acuden con sus parejas a los cuartos de renta compartidos con paisanos o parientes. Cristina empleada doméstica de 20 años, duerme los fines de semana en la casa de una amiga. Cristina comenta que ocasionalmente su amiga duerme con su novio los sábados por la noche²⁷⁰.

A manera de conclusión, para los jóvenes migrantes, la estancia en la ciudad representa nuevas experiencias y diversión principalmente con el sexo opuesto, lo que en el pueblo se daría de forma clandestina y con un mayor control por parte de la familia. Para esto, la Alameda juega un papel estratégico ya que ahí se relacionan los paisanos y amigos compartiendo las inquietudes de la adolescencia y juventud, lo que puede implicar la práctica de la sexualidad y la posibilidad de embarazo.

4.2.5. “En Monterrey siempre salen embarazadas”.

Actualmente en las sociedades rurales tradicionales y urbanas sobrevive el valor religioso-moral en tanto no efectuar las relaciones sexuales hasta que te cases o “hasta

²⁶⁸ Esto no significa que en las comunidades de origen las jóvenes no practiquen su sexualidad, pero en caso de ser así, esto se da con mayores dificultades y control familiar y social (D’Aubeterre, 2000, p.144).

²⁶⁹ Está dirigido a las parejas y en los letreros ofrece una (o única) tarifa económica para dos personas: de \$120 pesos.

²⁷⁰ Diario de campo. 2 de diciembre de 2005.

que te lleven” (Rodríguez, 2002, p.65), en especial aplicado al género femenino, ya que para los hombres son permisibles las relaciones sexuales prematrimoniales que afirman su virilidad (Szasz, 2003, p.13).

El tránsito hacia la ciudad adquiere características particulares en el caso de las migraciones femeninas y “los parámetros de moral sexual pesan de manera diferente sobre hombres y mujeres” (D’Aubeterre, 2003, p.381). En la ciudad, una joven sale a pasear, a bailes o fiestas, “nuevas prácticas [que] no son bien vistas por la sociedad indígena, por ello, en las comunidades se han construido ciertas representaciones negativas de las mujeres que salen al mundo ladino”. (Freyermuth y Manca, 2000, p.223). De esta manera, el hecho de migrar sin pareja, en la mayoría de los casos es visto como una transgresión social (Freyermuth y Manca, 2000, p.204). Las condicionantes de género estigmatizan a la mujer que vive sola en lugares lejanos y puede ser considerada en su comunidad como moralmente ‘perdida’ (Oehmichen, 2000, p.332) o como mujeres pertenecientes “al deslumbrante mundo citadino” (D’Aubeterre, 2000, p.126).

La migración femenina que se emplea en el servicio doméstico es una realidad en la vida de muchas mujeres y familias de la Huasteca; aún y cuando las jóvenes vivan en casas de alguna familia “donde su reputación no sea puesta en tela de juicio” (Oehmichen, 2000, p.332), no elimina el ‘riesgo’ que trae consigo la práctica de una sexualidad: el embarazo. Así, “subyacen los prejuicios morales sobre aquellas muchachas que migran, por un presumible comportamiento sexual licencioso en la ciudad” (D’Aubeterre, 2000, p.140). De esta forma, las comunidades de origen de la Huasteca es común que se diga que “en Monterrey siempre salen embarazadas”.

El Sr. Jacobo, en la comunidad de Oxtomal en Huejutla, Hidalgo, opina lo siguiente sobre las jóvenes que salen de Oxtomal a Monterrey: “cuando se van a trabajar, luego no vuelven, muchas se casan y se van y ya no vuelven a sus casas; otras salen mal, pues salen embarazadas y se portan mal”²⁷¹.

Sin duda en la comunidad existen actores cuya opinión es importante y constituyen una autoridad moral, tal es el caso del sacerdote. En la misa de dos jóvenes que festejaban su fiesta de dieciseis y dieciocho años en la comunidad de Oxtomal, Huejutla, Hidalgo, el padre expresó en reiteradas ocasiones que “las jóvenes que se van a trabajar a la ciudad no son “callejeras”, no son de “esa clase”, sino lo contrario, “son buenas muchachas que se van a trabajar para ayudar a sus familias”. El hecho de mencionar el adjetivo ‘callejeras’ significa una reprobación de que la mujer ande en la “calle”, espacio público tradicionalmente asignado a los varones, puesto que las mujeres deben permanecer en la casa, espacio privado designado por los roles de género. Finalmente es discurso del sacerdote implica un discurso de poder y control sobre las mujeres.

Las jóvenes migrantes están conscientes de la opinión negativa de algunas personas de la comunidad sobre las mujeres que se van a trabajar a la ciudad. Susana comenta:

Mucha gente piensa [que irse a trabajar a la ciudad] es malo porque uno se porta mal, pero uno sabe que no es así, cada quien sabe; luego dicen cosas, pero no les haces caso. Hay muchachas que salen embarazadas sin necesidad de irse de aquí, aunque si es cierto que unas tambien se embarazan en Monterrey²⁷².

²⁷¹ Diario de campo. 30 de junio de 2006. Oxtomal, Huejutla Hidalgo.

²⁷² Diario de campo, 28 de junio de 2006. Cuatecometl, Huejutla, Hidalgo

Definitivamente algunas jóvenes se embarazan durante su estancia en la ciudad y por lo regular se “juntan” con las parejas para regresar a sus comunidades de origen aunque también algunos se quedan en la ciudad. Una posibilidad es ser madres solteras y recurrir a sus familias para el cuidado de los hijos mientras éstas trabajan en la ciudad; otra alternativa es practicar el aborto clandestino. En este sentido, el embarazo como condición de género es un factor de vulnerabilidad: perder el trabajo, la deshonra si no redunda en la creación de un hogar (Durin, 2006b) y por lo general experimentan un rechazo por parte de sus padres y de la comunidad de origen. Así, “la regulación moral de la sexualidad y de los cuerpos de las jóvenes llega a crear situaciones de tensión cuando éstas ejercen su sexualidad y se embarazan” (Román, 2000, p.57).

Cristina es una joven nahua de 21 años y madre soltera de dos hijos que su madre cuida en el pueblo²⁷³ mientras ésta trabaja en el empleo doméstico. Cristina tuvo un novio que conoció en la Alameda. Éste es oriundo de San Luis Potosí y se dedica a la albañilería. Pronto la relación no satisfizo a Cristina. La joven sospechaba que estuviera casado o que la engañara pues no la invitaba a salir o a pasear por la ciudad. Por ello Cristina terminó la relación con éste. A pocos días de ir a visitar a su familia en su pueblo, se dio cuenta que había quedado embarazada. La joven recurrió a su exnovio, sin embargo éste se deslindó de la responsabilidad y le sugirió el aborto. La joven buscó la alternativa de abortar ya que el embarazo significaría la pérdida del trabajo y temía los regaños o golpes de su padre. El principal deseo de Cristina era: “que me venga ya la regla”. Durante la visita en las fiestas de diciembre a su familia,

²⁷³ Oxtomal II, Huejutla, estado de Hidalgo

la joven consiguió abortar con la ayuda de una persona en la cabecera municipal de su pueblo quien le consiguió unas pastillas. A Cristina no le importó invertir más de lo que gana en una semana de trabajo, pues con eso según dijo le “vino la regla normal” y pudo regresar a trabajar a Monterrey. Para Cristina es importante seguir trabajando para mantener a su familia.

Está claro que la práctica sexual, la elección del consorte y la vida en general de los jóvenes es más “libre” en la ciudad, que en sus comunidades de origen donde la vigilancia es cercana. Al respecto, Tomasa comenta que en Monterrey se sienten libres, a diferencia del pueblo donde las “vigilan” continuamente pues siempre andan con sus papás, hermanos o tías, además de que no hay lugares a donde salir. Siempre, apunta Tomasa, son acompañadas porque a veces ya no vuelven pues se las roban, aunque ya no se usa mucho, pero todavía pasa. Por ello, en la ciudad se sienten libres, pueden salir a donde quieran, usar ropa que no podrían usar frente a sus padres.²⁷⁴

Aún la distancia de las comunidades de origen se presenta ciertas formas para controlar socialmente a los jóvenes, particularmente a las mujeres. Estas se dan a través de la vigilancia de personas cercanas: por lo general son parientes del mismo género y mayores de edad hacia los menores; así son las tías, primas o hermanas mayores quienes cuidan a otras mujeres. Por ejemplo Amalia²⁷⁵ es la mayor de tres jóvenes (mujeres) emparentadas que van regularmente a la Alameda, provenientes de San Luis Potosí. Según comentó Amalia, ellas no van a bailar porque no les gusta, aunque “hay muchas que se quedan hasta la madrugada en la disco y luego andan con los muchachos, pero nosotras no porque ellas se quedan a dormir en la casa donde yo

²⁷⁴ Diario de campo. 6 de noviembre. Alameda.

²⁷⁵ Diario de campo. 7 mayo 2006. Alameda

trabajo”. Esta joven funge como la líder del grupo de jóvenes parientes y es quien tiene la “responsabilidad” de “cuidar” al resto. Las familias de las jóvenes saben que éstas se acompañan para ir a pasear a la Alameda; pero en ocasiones, enfatizó Amalia, “en el pueblo dicen cosas de los que andamos por acá; sobre que uno nomás anda en la disco, siempre dicen cosas y siempre se enteran de todo”²⁷⁶. El rumor y la voz de los paisanos permiten mantener cierto control social en la Alameda desde las comunidades de origen. Esto coincide en cierta medida a lo que D’Aubeterre (2000) observó en una comunidad nahua de Puebla:

Toda la comunidad evalúa, pondera escrupulosamente el comportamiento sexual de las mujeres, solteras o casadas; el incumplimiento de la norma del recato sexual es sancionado con el rumor, con los comentarios que circulan de solar en solar, incluso entre las dos locaciones distantes articuladas por el circuito migratorio. (p.119).

Así, cuando se reúnen los jóvenes en la Alameda circulan chismes, rumores y noticias, entre las que destaca “ya tiene novio/a” y “salió embarazada”. Por esto, los jóvenes cuidan su comportamiento en público, pues es importante que aquellos que vayan al pueblo lleven buenas referencias del comportamiento de los que se quedan en la ciudad. Las primas Hernández tiene claro que sus padres en el pueblo deben saber que ellas “se portan muy bien en Monterrey” pues de lo contrario pierden el permiso para estar en la ciudad y trabajar²⁷⁷.

A manera de conclusión, si bien algunas jóvenes migrantes se embarazan durante su estancia en la ciudad, existe un discurso de poder predominante que las estigmatiza

²⁷⁶ Diario de campo. 7 de mayo de 2006. Alameda.

²⁷⁷ Antes de salir de trabajo de campo a la comunidad de Oxtomal, me entrevisté con las jóvenes, cuyas familias me darían hospedaje durante mi estancia en la comunidad. Las jóvenes me hicieron varias recomendaciones sobre lo que yo debía decir ante sus familias: principalmente que “todas se portan muy bien en Monterrey. Diario de campo. 9 de abril de 2006; 6 de marzo de 2005.

y señala por disfrutar de su sexualidad, cuyo desenlace es el embarazo. Sin duda este discurso hace referencia a los géneros diferenciados, ya que el papel (y responsabilidad) de los hombres en la práctica sexual y en su caso del embarazo parece no existir, o mejor dicho no importar; mientras a la mujer se le controla y reprime en el ejercicio sexual de su cuerpo. Aunado a ello, destaca que en las mujeres se da la internalización de este estigma.

4.3. Ciclo de vida y migración

Ya se ha visto cómo las jóvenes indígenas salen de la Huasteca para trabajar en el AMM. El ciclo de vida de estas jóvenes refiere a la etapa específica de la soltería. Esta etapa es definida en tanto las mujeres dejaron de ser niñas y se encuentran en la pubertad, es decir son adolescentes y jóvenes. Esto significa que son altamente reproductivas, no obstante se trata de mujeres que aún no son madres ni esposas. El estar en esta etapa posibilita a las jóvenes para que migren a la ciudad.

Partiendo de esto, en las siguientes páginas se revisarán cómo las jóvenes migrantes trabajan como empleadas domésticas en la ciudad mientras se casan; por otra parte se mostrará por qué y de qué manera las migrantes han pospuesto las edades del matrimonio y cómo se da la elección del consorte durante el proceso migratorio, particularmente en la Alameda. Finalmente se revisarán los eventos importantes del ciclo de vida: la quinceañera y el matrimonio, así como la relación de éstos con la migración. Lo anterior se soportará con casos de jóvenes migrantes.

4.3.1. Trabajo mientras me caso

“Cuando Susana terminó la secundaria luego luego se fue a Monterrey, así como ella hay muchas que se han ido y luego vuelven [al pueblo] para casarse”²⁷⁸. Esto es lo que opina Eusebio, un joven que trabaja en Huejutla, Hidalgo transportando gente de la cabecera municipal a varios pueblos cercanos de la región. Sin duda Eusebio conoce bien a las jóvenes de las comunidades, con sus comentarios deja entrever la historia resumida de las migrantes, quienes por lo general no han modificado en mucho sus expectativas de vida: casarse.

Mientras llega el momento de casarse, las jóvenes migran a la ciudad para trabajar. Hace treinta años, las jóvenes migraban a la ciudad de México principalmente mientras se casaban. Por ejemplo, cuando tenía once o doce años la señora Bertha migró a la capital para trabajar, permaneció durante casi cuatro años, después se regresó y se casó en su pueblo Chililico (Hidalgo) y tuvo seis hijos²⁷⁹. En años, la situación parece que no cambiado mucho. Zulema se casó a los catorce años, pero antes de casarse trabajó ‘puertas adentro’ en la ciudad de México, sólo duró dos años trabajando porque al igual que la señora Bertha y muchas migrantes regresó al pueblo y se casó. Ahora tiene cuatro hijos y su esposo es carpintero, como la mayoría de los hombres de Oxtomal, Hidalgo²⁸⁰. Estas historias parecen repetirse con las actuales migrantes, ya que las jóvenes salen a trabajar a la ciudad, (se embarazan), se casan y regresan a la comunidad, o bien regresan a la comunidad y se casan.

²⁷⁸ Diario de campo. 28 de junio 06. Camino de Santa Cruz a Oxtomal.

²⁷⁹ Diario de campo. 30 de junio 06. Oxtomal. Huejutla, Hidalgo.

²⁸⁰ Diario de campo 3 de julio 06. Huejutla, Hidalgo Oxtomal.

De esta forma, las jóvenes migrantes ven en el trabajo un tiempo que les permitirá obtener ingresos mientras se casan. Por ejemplo Nicolasa comentó que ella y sus primas trabajarán “hasta que les salga un chavo, de preferencia de su pueblo Huejutla, después se devolverá a éste”²⁸¹. Asimismo, Jessica piensa seguir trabajando pero cuando “le salga alguien se casará”²⁸². Caso similar es el de Rocío, quien piensa quedarse otro tiempo en Monterrey para trabajar, pero de conocer a algún muchacho, seguramente regresaría al rancho a casarse²⁸³. Cuando las jóvenes deciden ‘juntarse’ con su pareja o se embarazan, el trabajo en la ciudad pasa a un segundo plano. En caso de embarazo, las jóvenes dejan de trabajar para dedicarse a la maternidad. Esto lo muestra el caso de Maria Elena²⁸⁴, cuando el novio supo que ella estaba embarazada ya no la dejó trabajar. Ella renunció al trabajo, se juntaron y rentaron una casa. Definitivamente, el trabajo es mientras se casan o se embarazan.

Por lo anterior, se puede afirmar que el trabajo en la ciudad está condicionado al matrimonio pero también al embarazo. De acuerdo al trabajo de campo, en varios casos de matrimonios primero se presentó el embarazo y después la pareja decidió ‘juntarse’. Sin dejar de lado los casos de madres solteras que dejan a sus hijos al cuidado de las madres en la comunidad de origen y regresan a la ciudad para trabajar.

Si bien las jóvenes esperan casarse, también quieren disfrutar su juventud en la ciudad.

²⁸¹ Diario de campo 30 de noviembre 2005. Alameda

²⁸² Diario de campo. 20 de marzo de 2005. Alameda.

²⁸³ Diario de campo. 5 de marzo de 2006. Alameda.

²⁸⁴ Diario de campo, 29 de junio 2006. Oxtomal, Huejutla, Hidalgo

4.3.2. Soy muy joven para casarme: el matrimonio se pospone

En la Alameda uno de los comentarios recurrentes de las jóvenes fue “estoy muy joven para casarme”, seguido de “todavía queremos disfrutar de nuestra juventud”. Esto difiere en cierta medida con las prácticas en las comunidades indígenas, donde tradicionalmente las mujeres se casan a una corta edad (menor a los quince años); no obstante, el factor de la migración ha ‘pospuesto’ o ‘ampliado’ las edades para el matrimonio, al menos en el caso de las mujeres nahuas.

En este sentido, de acuerdo con D’Aubeterre, se puede decir que la creciente migración de los (as) jóvenes propicia nuevas prácticas del noviazgo (D’Aubeterre, 2003, p.378). Algunas jóvenes planean tener novio hasta después de un tiempo o incluso varios años. Por ejemplo Claudia, de 20 años, comentó que todavía no quiere tener novio ni casarse, tal vez en unos cinco años más²⁸⁵. Como Claudia, la mayoría de las jóvenes entrevistadas en la Alameda piensan que deben esperar más tiempo para tener novio y sobretodo para el matrimonio, pues según lo expresaron todavía son jóvenes o, en otros casos quieren seguir trabajando y ayudar a sus familias.

Por su parte algunos hombres comentaron sentirse jóvenes para casarse. Adán de dieciséis años y sus dos amigos de diecisiete y veinte años, consideran que son muy chicos de edad para el matrimonio²⁸⁶. Algunas parejas como Tomasa y su novio,

²⁸⁵ Diario de campo. 3 de abril 2005. Alameda.

²⁸⁶ Diario de campo 16 de octubre 2005. Alameda.

ambos de veinte años, dicen “nos queremos casar como en dos años porque todavía estamos muy chicos”²⁸⁷.

En la ciudad, las jóvenes migrantes de la Huasteca, así como las mujeres Tzeltales y Tzotziles en San Cristóbal de las Casas (Freyermuth y Manca, 2000, p. 224) tienen la posibilidad de trabajar y de independizarse económicamente, lo que facilita otro tipo de relación con el hombre. El hecho de que las jóvenes perciban un salario les brinda autosuficiencia económica, ellas deciden cuándo y cuánto les envían a sus familias. Usan el dinero que guardan para sí e incluso, como ya se vio en el capítulo dos, en construir su propio cuarto o casa en la comunidad de origen. Esto coincide en parte con lo que García apunta en su tesis sobre la violencia hacia las mujeres en San Cristóbal de las Casas (1997, citado en Freyermuth y Manca, 2000, p.217): la escolaridad y el trabajo remunerado fortalecen a las mujeres, facilitándoles el acceso a información y recursos económicos que determinan ciertos niveles de autosuficiencia.

En otras palabras, esto representa una autonomía y voz en la familia (Vázquez y Hernández, 2004). Brinda la posibilidad de disfrutar y ampliar su estancia en la ciudad y de sus ingresos, así como apoyar a sus familias por un tiempo más prolongado. Por lo que el noviazgo y sobre todo el matrimonio se atrasan. Con ello también la edad para ser madre. Los cambios y logros de las mujeres indígenas que migran se aprecian de esta manera en las prácticas reproductivas que reflejan sus conquistas en la toma de decisiones, tales como la edad del matrimonio y la posición del primer embarazo (Freyermuth y Manca, 2000, p.225).

²⁸⁷ Diario de campo 16 de octubre 2005. Alameda.

Nicolasa, una joven de veinte años, tiene casi nueve años de experiencia migratoria y actualmente trabaja en Monterrey. En meses pasados recibió una propuesta de matrimonio de un joven del mismo pueblo, quien “la pidió” en matrimonio a sus padres mientras ésta trabajaba en la ciudad. Sin embargo, Nicolasa estuvo indecisa por algunas semanas sobre aceptar o no la propuesta. La joven concilió con el novio –quien quería casarse de inmediato– para que éste la esperara por un tiempo para realizar el matrimonio, mientras ella trabajaba en Monterrey. La prioridad de Nicolasa es clara: trabajar por más tiempo en Monterrey antes de casarse. En caso de que el joven no quisiera esperarla, Nicolasa, según dijo su madre, esperaría otra alternativa de pareja.

Con este ejemplo se aprecia que las migrantes que laboran en el empleo doméstico en el AMM pueden negociar el momento del matrimonio o en su defecto escoger al joven que cumpla sus expectativas.

Por otra parte, es interesante notar que las hermanas menores deben esperar a que las hermanas mayores contraigan matrimonio para tener el permiso de casarse. Esto puede ser un problema cuando las hermanas son migrantes y posponen el matrimonio. Lupita, una joven de dieciseis años (quien todavía no termina sus estudios ni ha migrado a la ciudad) no puede tener novio ni casarse hasta que su hermana mayor (de 20 años) lo haga. Si bien, Lupita planea trabajar en Monterrey, posiblemente atrase el matrimonio en función del proceso migratorio y por lo que parece ser una condición al matrimonio de su hermana mayor²⁸⁸.

²⁸⁸ Diario de campo, 9 de abril 2006. Alameda.

En este sentido, se puede decir que la migración urbana de las jóvenes, su autosuficiencia económica y las ganas de disfrutar la juventud influyen en que la edad de matrimonio se amplíe a edades mayores a los 18 o 20 años²⁸⁹. Veamos el caso de Nicolasa y su madre. La madre de Nicolasa también fue migrante (a finales de los años setenta), trabajó por seis años en la ciudad de México desde los doce años y su novio la esperó seis años para “juntarse” hasta que ambos cumplieron 18 años. Su hija Nicolasa tiene casi 21 años, actualmente labora en Monterrey y planea trabajar más tiempo antes de casarse. Sin duda, la migración pospone la edad para el matrimonio; sin embargo, en generaciones recientes de migrantes se observa que la edad de matrimonio efectivamente es mayor.

Esta diferencia de edades es aún más notoria en los casos en que las madres no han sido migrantes. Veamos el cuadro 24 de la familia de Gloria.

²⁸⁹ A partir de los años cuarenta, algunos autores reportaron entre los zapotecos, las muchachas se casaban entre los 12 y 14 años y los varones a los 16; a finales de esa década, las edades de las muchachas se elevaban a los 16 y la de los hombres al rango de 18-21 años. Datos recientes revelan un ligero incremento de las edades al casarse en el medio rural mexicano, aunque se mantiene la tendencia de la nupcialidad en bajas de edades: en 1992 un balance estadístico afirma que a nivel nacional entre las mujeres, la edad en la que tiene su primera unión marital alcanzaba los 18.4 años, pero “la edad a la que la población femenina suele unirse es distinta forma en el medio rural que en el urbano. En el campo, las mujeres se unen mas precozmente; casi a la misma edad promedio a la que se unían las mujeres en 1976 (17.6 años) (Rodríguez et. al, 2000, p.52-53).

Cuadro 24

Experiencia migratoria y edades del matrimonio

Relación familiar	Edad	Edad de matrimonio	Experiencia migratoria
Abuela	75 años	14 ó 15 años	Ninguna
Hija menor	36 años	15 años	Ninguna
Nieta (Gloria)	19 años	Soltera (planea esperar más tiempo para casarse)	actualmente trabaja en Monterrey

Fuente: elaboración propia

En el caso de la abuela, ésta no eligió su consorte, sino que se arreglaron ambas familias; esta práctica tradicional ya no es muy usual. Su hija eligió a su esposo, al igual que su nieta, quien tiene la misma posibilidad y desea atrasar el matrimonio hasta cuando lo crea conveniente.

Aunque pareciera que el atraso de las edades para el matrimonio fuera una tendencia general de las migrantes, en las comunidades de origen todavía algunas jóvenes siguen casándose a una corta edad. Es común escuchar en el pueblo que “se salió de la secundaria para casarse o no terminó la escuela por irse con un muchacho”²⁹⁰. Es decir, las jóvenes que viven en sus comunidades se casan a una edad no mayor de los quince años. Aunque no puede dejarse de lado que también se han ampliado las edades de matrimonio por el hecho de acudir a la escuela (secundaria o preparatoria), ya que hay jóvenes que sí concluyen los estudios secundarios²⁹¹.

Como conclusiones, las jóvenes que salen de sus comunidades a la ciudad trabajan mientras se casan, pero es común que retrasen la edad del matrimonio para

²⁹⁰ Trabajo de campo realizado en la comunidad de Oxtomal, Huejutla, Hidalgo al abordar el tema del nivel escolar de las jóvenes. Junio y julio de 2006.

²⁹¹ Durante el trabajo de campo se asistió a la graduación de la secundaria cercana.

poder trabajar por un tiempo más prolongado, así como para disfrutar de la juventud durante su estancia en la ciudad. Esto no significa que el matrimonio a corta edad se descarte, más bien, se trata de aquellas jóvenes que cuentan con experiencia migratoria, sobre todo en la actual generación migrante. Si bien el matrimonio se puede atrasar, no signifique que de manera necesaria también el noviazgo. El tener novio “es parte” de las experiencias dentro de la migración urbana. Por ello, las jóvenes buscan en la Alameda a alguna pareja que de preferencia sea del pueblo, lo que potencializa una relación segura.

4.3.3 Más vale que sean del pueblo

Hemos visto cómo se desarrollan los encuentros y los noviazgos de los jóvenes en la Alameda, pero es de interés revisar cómo las jóvenes seleccionan a sus parejas o consortes y posibles maridos. Con base en el trabajo de campo se puede decir que hay una opinión ‘descalificada’ y casi generalizada de las mujeres sobre los varones que acuden a la Alameda: temen que las ‘engañen’.

La historia de Mayela no es muy diferente a muchas historias de mujeres no sólo de la Huasteca sino en general de México. Mayela tiene 20 años y es originaria de Tamazunchale, San Luis Potosí, fue empleada doméstica, actualmente no trabaja y vive con su actual pareja en Monterrey. Mayela conoció a su primer ‘esposo’ en la Alameda, el joven era de San Luis Potosí, pero no de Tamazunchale. La joven se embarazó de este novio a los diecisiete años y se juntaron, al poco tiempo el ‘esposo’ la abandonó. Después Mayela conoció a otro joven y ‘adoptó’ a la hija de Mayela.

Esta experiencia de Mayela la lleva a pensar que muchos hombres que van a la Alameda “sólo juegan con las muchachas”²⁹².

Historias como éstas son bien conocidas por las jóvenes que pasean por la Alameda, por ello los comentarios sobre los hombres que van a este espacio redundan en que los varones sólo buscan ‘jugar’ con ellas y tienen ‘malas’ intenciones.

Muchas insisten en el “engaño” y falta de compromiso de los jóvenes. Carmen expresó que “sí hay muchos muchachos [que van a la Alameda], pero no te vas a ir con cualquiera porque luego se aprovechan, por eso hay que saber con quien, luego te hacen mena”²⁹³. Angélica piensa que los hombres de la Alameda sólo “te quieren amarrar y luego te engañan”, esta opinión es reforzada por su hermana mayor quien enfatizó: “por eso no hay que confiar en los hombres, con los que vienen aquí menos, porque si los ves, luego se vienen sobre ti”²⁹⁴.

Estas representaciones desprestigiadas del varón derivan de experiencias negativas que otras mujeres han pasado, en función de la valoración estigmatizada de éste hacia la mujer migrante, considerada como “*transgresora*” (Freyermuth y Manca, 2000) de los espacios tradicionalmente atribuidos a cada género.

En el medio urbano, los hombres migrantes que se encuentran con mujeres indígenas también migrantes, las valoran de forma distinta que en la comunidad y se relacionan con ellas también de manera diferente (...). Esto permite a los hombres mantener relaciones íntimas con muy poco compromiso afectivo, por lo que algunas mujeres son abandonadas cuando se embarazan al momento del parto o poco después de éste. (Freyermuth y Manca, 2000, p.217).

²⁹² Diario de campo, 27 de febrero de 2005. Alameda.

²⁹³ Diario de campo. 28 de junio de 2006. Alameda.

²⁹⁴ Diario de campo. 4 de junio de 2006. Alameda

Esta falta de compromiso se presenta con las jóvenes migrantes en la ciudad (principalmente con aquellas que no son del mismo pueblo)

Las jóvenes de la Huasteca “seleccionan” al prospecto con quien salir o entablar un noviazgo teniendo en cuenta ciertos criterios: sean ‘buenos’, no fumen ni tomen, que les gusten, sean atentos y agradables. Pero hay otro elemento importante para la elección: que el prospecto sea originario de la misma comunidad de origen o cercano a ésta. Si pertenece al mismo pueblo las jóvenes y sus familias pueden verificar sus antecedentes y tener referencias más cercanas de la familia del pretendiente, además se garantiza que en caso de matrimonio se pueda vivir cerca de ambas familias.

Por ello, Ernestina, del Álamo Veracruz dice que prefiere irse a lo ‘seguro’. La joven no tiene novio en Monterrey y definitivamente prefiere a un chico del Álamo y no a uno de la ciudad, ni de los que van a la Alameda, ya que considera que no se puede confiar en *los* “hombres de la ciudad” ya que son mentirosos; mientras alguno del Álamo es conocido por todo el pueblo y se sabría si es alguien de confiar. Ernestina tuvo una mala experiencia con un joven que conoció en la Alameda: platicaron un rato, le dijo a Ernestina su nombre y semanas después se lo volvió a encontrar y éste le dio otro nombre, por ello Ernestina dice no poder confiar en los “hombres de la ciudad”²⁹⁵.

Así, si las jóvenes buscan en la Alameda a su pareja, se aseguran que de preferencia sea alguien oriundo de la misma comunidad de origen, ya que puede garantizar relaciones de pareja duraderas y sin conflictos entre familias en caso de matrimonio. Pues la unión, más allá de los cónyuges e involucra a dos familias.

²⁹⁵ Diario de campo de Laura Chavarría. 3 de abril de 2005. Alameda

La preferencia de encontrar un prospecto que sea del pueblo, cobra relevancia en la fiesta de los quince años en la que se cristalizan las expectativas de las jóvenes y sus familias en torno al matrimonio y de prestigio social.

4.3.4. Esperando el vals: 'quinceañeras' migrantes en las comunidades de origen

Las edades de la mayoría de las jóvenes con las que se conversó fluctúa entre los 16 y 20 años (ver cuadro 8, capítulo uno); la mayoría de éstas no tienen más de dos años de radicar en el área metropolitana de Monterrey (ver cuadro 3, capítulo uno). Lo anterior permite estimar que la edad en las que la mayoría de las migrantes salieron de sus comunidades es entre los 14 y 15 años; es decir, en edades en las que figura el ritual de la "quinceañera". Por esto, es de interés mostrar la importancia de la fiesta de quince años (o similares) en las migrantes indígenas nahuas de Hidalgo.

La fiesta de quince años es un evento importante dentro del ciclo de vida de las mujeres, ya que refiere a la presentación social de las jóvenes como casaderas o "disponibles" al matrimonio (Feixa, 1998, p.103) y por lo tanto significa un paso de rito de la niñez a la adultez (Carrasco y Robichaux, 1998, p.479). Si bien este festejo es una costumbre de las sociedades occidentales urbanas, en los últimos años las comunidades rurales e indígenas han integrado la fiesta de quince años a sus propias fiestas familiares religiosas como una consecuencia de la 'modernidad' (Feixa, 1998, p.103; Carrasco y Robichaux, 1998, p.463; Oehmichen, 2005, p.321); aunque también estos festejos han servido a las comunidades para fortalecer el parentesco (Carrasco y Robichaux, 1998, p.463). Estas fiestas, similar a las graduaciones escolares, se han incorporado con elementos indígenas, generando un sincretismo particular en cada

comunidad, en las que fluyen bienes y aportaciones en dinero, regalos, padrinzgos y mano de obra.

Este evento es trascendental dentro del ciclo de vida de las jóvenes, con el que la familia patenta ante la comunidad que la joven ya puede contraer nupcias. La importancia de esto parte desde los registros fotográficos que las familias conservan en las entradas de las casas, asimismo los álbumes de recuerdos o videos que muestran a sus visitantes o invitados.

La fiesta de quince años implica un importante gasto solventado en parte por las jóvenes migrantes y con las aportaciones obtenidas a través del parentesco y compadrazgo.

Revisemos la relación entre la migración y la celebración de la quinceañera a través del caso de las fiestas de quinceañeras realizadas en la familia Hernández, de una comunidad nahua²⁹⁶ de la Huasteca. Veamos la siguiente genealogía.

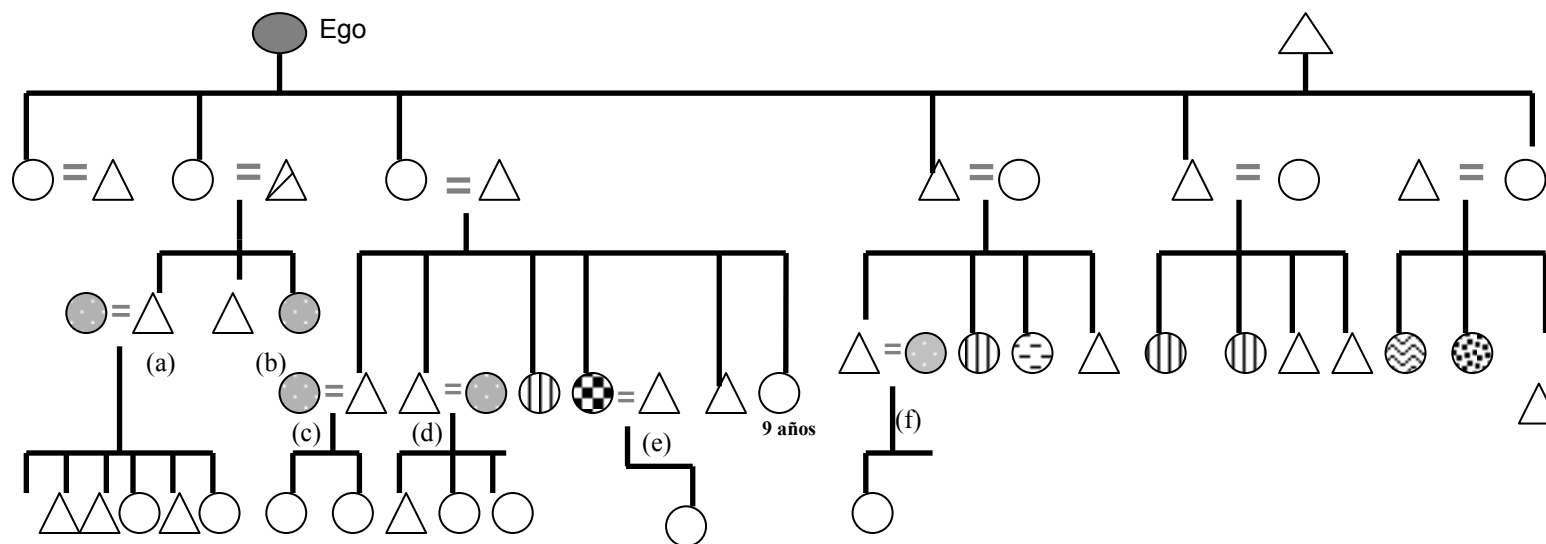
Si vemos la genealogía (4) en la siguiente hoja, en el caso de la tercera generación podemos observar que son catorce mujeres casadas y solteras (cuyas edades no rebasan los treinta años). De este grupo, siete jóvenes han realizado su fiesta, es decir la mitad del total de mujeres de la tercera generación. Cabe destacar que algunas de estas fiestas han sido uno o hasta tres años después de que las jóvenes cumplieran lo quince años: de las siete fiestas, cuatro han sido quinceañeras; dos han sido dieciceañeras; y una dieciochoañera. En estos casos que han celebrado la fiesta destaca el hecho de corresponder a jóvenes migrantes que han laborado en el empleo doméstico en Monterrey y en la ciudad de México.







²⁹⁶ Oxtomal, Huejutla, Hidalgo.

Otra más, Lupita, la joven estudiante (secundaria) de 16 años²⁹⁷, espera realizar su fiesta, pero para ello deben ahorrar; por lo que la hermana de ésta, quien trabaja en Monterrey, la anima para que deje la escuela y se vaya de una vez a trabajar a la ciudad en el empleo doméstico para ahorrar, tal y como lo han hecho ella y sus primas. Sin embargo, Lupita prefiere terminar la secundaria para luego irse a trabajar a Monterrey, lugar que anhela conocer. Su fiesta de quince años tendrá lugar varios años después, tal vez cuando cumpla 18 años. Por su parte, la niña de nueve años posiblemente seguirá la historia de sus primas migrando a la ciudad y tendrá su fiesta de quince años (o similares).

²⁹⁷ Esta joven reprobó algunos años, por ello todavía no ha concluido la secundaria.

Familia Hernández / julio 2006
 Mujeres migrantes urbanas que han festejado
 los quince años o similares



-  Fiesta de quince años – migrante soltera en Monterrey
-  Fiesta a los dieciseis años – migrante soltera en Monterrey
-  Fiesta a los dieciseis años – migrante casada en la ciudad de México
-  Fiesta a los dieciocho años – migrante soltera en Monterrey
-  Mujeres casadas con experiencia migratoria urbana que viven en el pueblo sin dato sobre fiesta
-  Joven estudiante de 16 años cuya fiesta depende si migra a la ciudad

Genealogía 4. Familia Hernández. Migrantes urbanas que han festejado los quince años

De esta forma, el número de fiestas y el hecho de que se realicen incluso una vez que cumplieron los quinceaños, muestra la importancia de este rito de paso a la edad adulta. Uno de los motivos por los cuales la fiesta de quince años se atrasa sin duda tiene que ver con el alto costo económico que la fiesta representa para la familia; por ello las jóvenes migrantes que laboran en Monterrey ahorran durante un año o más para el evento. Por ello la migración permite en gran medida realizar este evento.

Es interesante notar que en esta familia se han efectuado más “quinceañeras” que bodas. Observamos los casos de matrimonios en la genealogía (misma generación de las “quinceañeras”): de seis parejas matrimoniales, cuatro viven en unión libre (c, d, e y f), el resto (a y b) se desconoce el dato. Esto refuerza el planteamiento del papel del quinceaños en el ciclo de vida de las jóvenes migrantes y de sus familias, incluso más que las bodas, en función de conseguir un futuro esposo que sea del pueblo, lo que garantiza alianzas “seguras”.

Revisemos de cerca el caso de las hermanas Gloria y Catalina (1 y 2 en la genealogía), migrantes en Monterrey que se desempeñan como empleadas domésticas, ambas festejaron sus dieciséis y dieciocho años respectivamente. Desde un año previo a la fiesta, éstas jóvenes les enviaban dinero a sus padres para ahorrar y cubrir los gastos que se fueran generando con anterioridad y los que se requerirían el día del evento. Al igual que Gloria y Catalina, sus primas ahorraron por más de un año ante el fuerte gasto que se avecinaba para toda la familia, ya que tanto las primas, como los padres de éstas cooperarían para la fiesta.

Esto nos remite a lo que Carrasco y Robichaux (1998) consideran sobre las fiestas de quinceañeras en el Tlaxcala rural: los festejos de los grupos familiares contribuyen a

establecer, movilizar y afianzar los lazos de compadrazgo y parentesco: a la vez que promueven un “sistema cultural de reciprocidad e intercambio” (Carrasco y Robichaux, 1998, p.463). Así, de manera similar al caso de las quinceañeras de Tlaxcala, las familias nahuas de la comunidad de Oxtomal, Huejutla, realizan las fiestas de altos costos económicos basados en gran medida en la reciprocidad e intercambio.

Gloria y Catalina festejaron sus cumpleaños respectivamente en el mismo día. La fiesta consistió en tres partes: la primera fue la ceremonia religiosa y la comida²⁹⁸, la segunda parte fue la fiesta por la noche y la tercera, lo que los habitantes de Oxtomal denominan el “baile del guajolote” que se realiza sólo con los padrinos (de iglesia) y algunos invitados.

El día del evento, el proceso inició desde temprano cuando la banda de viento llegó a la casa de las festejadas y empezó a tocar hasta que las jóvenes salieron rumbo a la iglesia de la comunidad. Las festejadas fueron acompañadas por sus padrinos de velación y chambelanes. Al salir de la iglesia fueron recibidas nuevamente por la banda y acompañadas por los invitados hasta el lugar donde sería la comida, en ese caso la casa de los padres de las festejadas.

Una vez que llegaron a la entrada de la casa, las jóvenes fueron recibidas por los abuelos y los padres, quienes con copal en las manos y rezos en náhuatl, les auguraron positivamente la nueva etapa que las jóvenes iniciaban.

Una vez en la casa, llegaron los invitados de los padrinos de velación y de la familia. Ahí se realizó la comida, el tradicional zacahuil y el mole de guajolote y de pollo, en total se mataron aproximadamente 200 pollos, ya que era uno por familia invitada. La preparación de la comida, inició desde unos días antes. Por ello las jóvenes

²⁹⁸ puede ser en la mañana, mediodía o en la tarde, dependiendo del horario del párroco.

migrantes pidieron permiso en sus trabajos en Monterrey y llegaron con días de anticipación. El trabajo más pesado de preparación de la comida corrió a cargo de varias parientes que se encargaron de hacer el nixtamal desde un día antes, durante el día y la noche del evento éstas realizaron el mole y las tortillas. Un grupo de compadres y de parientes varones se encargaron desde la madrugada de preparar los guajolotes y los pollos, además de servir a los invitados la comida y la cerveza; también estuvieron a cargo de controlar la entrega de las bandejas de pollos a cada familia cuando se despedían.

La comida era acompañada con los huapangos propios de la región amenizada por la banda tradicional de música de Oxtomal. Las festejadas disfrutaban de la fiesta acompañadas en todo momento por los chambelanes. Una vez que las personas comieron, la madre y la madrina junto con las festejadas recibieron a los invitados que esperaban felicitarlas y entregarles el regalo. Las mujeres invitadas entregaron los obsequios. Una vez que la banda terminó su participación por la tarde, el grupo musical ‘moderno’ se instaló para el baile.

Por la noche, los invitados esperaban el vals de las festejadas y sus chambelanes. Con esto empezó la segunda y más esperada parte de la fiesta: las jóvenes junto con sus chambelanes darían muestras de sus habilidades en el baile. Los invitados esperaban atentos a la coreografía al ritmo de música pop previamente ensayada por un maestro. Siguió el regalo sorpresa: un biberón, un pañal y un babero, que las festejadas debían usar “por última vez”, pues serían señoritas, esto refiere al rito de pasaje de niñas a adultas. Después, se realizó el brindis con los padres, el corte del pastel, finalmente el maestro de

ceremonias dió un agradecimiento público a los padrinos y madrinas mencionando sus nombres. El baile continuó hasta entrada la mañana siguiente y la fiesta concluyó.

Sin duda, la reciprocidad y el compadrazgo (Carrasco y Robichaux, 1998, p.462) fueron elementos importantes para el Sr. Alberto, padre de las festejadas y el Sr. Juan, el padrino de iglesia, quienes llevaron un control escrito antes y durante el evento de las personas que habían aportado en efectivo o en especie para la fiesta, así como el monto. Ambos señores comentaron la importancia de registrar a las personas que ayudaron, así como el tipo de ayuda, ya que esto significa el compromiso que en un futuro tendrán que corresponderles cuando organicen alguna fiesta, ya sea quinceañera o boda.

Las personas de la comunidad son conscientes de lo que implica el compromiso del compadrazgo y de la ayuda. Al respecto el Sr. Alberto comentó “la cooperación es una costumbre de ayudarse, porque así uno puede hacer la fiesta y además tienes la seguridad de que la gente te va a ayudar, porque uno ya dio o le tocará dar después”²⁹⁹.

En el siguiente cuadro podemos apreciar algunos ejemplos de los diferentes tipos de padrinzgos y ayudas de la fiesta de dieciséis y dieciocho años reseñada.

Este cuadro nos permite reiterar el valor comunitario de la ayuda y de la organización, ya que las personas que cooperaron aportaron en efectivo, en especie y con trabajo, el cual reduce el trabajo en general y garantiza el apoyo para alguna futura fiesta.

²⁹⁹ Diario de campo, 1 de Julio de 2006, Oxtomal, Huejutla, Hidalgo.

Cuadro 25

Tipos de padrinos, de cooperación y ayuda³⁰⁰

Padrino o madrina	Cooperación o 'ayuda' en efectivo	Cooperación o 'ayuda' en especie	'Ayuda' con trabajo
Velación (por lo general son los padrinos de bautizo).	Banda ³⁰¹	Cartones de cerveza	Preparación de la comida: desde un día antes y durante el evento
Vestido, ramo, collar, corona y adornos de iglesia (la madrina fue una migrante)	Grupo musical	Baldes para repartir el pollo	Servir la comida a los invitados en el evento
Regalo sorpresa (la madrina fue una migrante)	Cerveza	Pollos	Repartir la cerveza en el evento
Pastel (amigos de la comunidad)	Comida	Maíz	Encargarse de la tarima para el grupo musical
Vino brindis (maestro que ensayó la coreografía)			Instalar lonas, limpiar el patio, echar tierra y aserrín a la tierra

Fuente: elaboración propia

Finalmente la tercera fase inició a la mañana siguiente. Las jóvenes abrieron los regalos recibidos³⁰². Al mediodía llegaron los padrinos e invitados especiales que apoyaron a la familia en la organización de la fiesta. Después de comer, siguiendo la costumbre, el grupo de personas ayudó a los padres de las festejadas a preparar la comida y bebida que les llevarían a los padrinos de iglesia (parientes cercanos); todos acudieron a la casa de los padrinos. Ahí ya se encontraba el encargado de lanzar los cohetes al

³⁰⁰ Estos son algunos ejemplos, ya que se logró registrar sólo una parte de los conceptos; la información de los padrinos y de la ayuda en trabajo se obtuvo por comentarios y en base a la observación; la información sobre las cooperaciones en efectivo y en especie fue en base a la lista en el que había registrados al menos 40 nombres.

³⁰¹ Este rubro fue el que más aportaciones tuvo; cooperaron montos desde 500 pesos hasta 1,500 pesos por persona.

³⁰² Cosméticos, ropa, accesorios y otros.

momento de la entrega de la comida a los compadres por parte de los padres de la festejadas y, particularmente a la madrina se le da de regalo un guajolote por cada ahijada en símbolo de reciprocidad por haber aceptado ser madrina, con ello se afianzaba el compadrazgo. Según la tradición de Oxtomal³⁰³; los invitados que visitan a los padrinos deberán bailar alrededor de los animales entregados acompañados de la música de banda de viento o con la grabadora, esto es “el baile del guajolote”³⁰⁴.

Este caso nos permite afirmar que en esta comunidad nahua se ha apropiado del ritual urbano de la fiesta de quinceaños, fusionándose con elementos indígenas –como el rito del incienso y el “baile del guajolote”– que hacen de este evento un rito simbólico particular de Oxtomal, que sin duda será similar a la manera en que se festeja en otros pueblos de la región.

Esto nos lleva a otro aspecto. La quinceañera, finalmente es un evento mestizo, que está relacionado con un “prestigio social”. Por ello, el hecho de que las jóvenes migrantes y sus familias realicen estos eventos de altos costos e inviten a un grupo de personas considerable, permite mostrar no sólo a la joven casadera y reforzar las alianzas parentales (compadrazgo), además refuerza la idea de los beneficios de la migración, es decir que el hecho de migrar trae consigo una mejora económica visible.

El evento cristaliza en gran medida las expectativas del ciclo de vida de las jóvenes indígenas: la soltería. A través de la fiesta las jóvenes pueden disfrutar del proceso previo al evento, es decir realizar actividades que sólo son posibles en estas circunstancias como planear y organizar los detalles de la fiesta. En este caso, las jóvenes desde su estancia en

³⁰³ El guajolote se les entrega a los padrinos no sólo de las quinceañeras, sino también de bodas y graduaciones.

³⁰⁴ En nuestro caso, el baile no se pudo realizar ya que los padres de las festejadas no llevaron banda ni tampoco en la casa había luz eléctrica por lo que no se pudo conectar la grabadora.

la ciudad, brindaron importancia a tres elementos: la compra del vestido de las festejadas, el de las madrinas y las primas invitadas. Tras cotejar precios, las migrantes compraron con sus atuendos en Monterrey con tiempo de anticipación.

Una vez en la fiesta las jóvenes evidenciarán sus vestimentas y peinados modernos y urbanos, que contrastarán con los atuendos de los adultos el pueblo ³⁰⁵. Otro aspecto relevante son los chambelanes, jóvenes del pueblo que acompañarán a las festejadas desde los ensayos y durante el evento. Por último, la música que amenizaría el baile. En este sentido, estos aspectos permiten considerar a la fiesta (y el proceso previo) como un espacio importante de socialización, cortejo y recreación con el sexo opuesto, que significan experiencias propias de los jóvenes en la comunidad de origen. De ahí la importancia para las jóvenes de ahorrar durante su estancia en la ciudad.

A manera de conclusión se puede decir que algunas comunidades realizan la fiesta de cumpleaños que permite a la familia presentar a su hija socialmente como posible casadera. En el caso de las migrantes nahuas que laboran en el AMM, la fiesta cobra importancia como mecanismo para que la joven migrante pueda conseguir novio del pueblo, lo cual será en función de que se le reconozca socialmente como posible esposa. De ahí que esta fiesta es significativa para los migrantes que laboran en la ciudad y principalmente para sus familias, pues a pesar de que éstas viva en la ciudad, les posibilita una alianza matrimonial “segura” y con mayor compromiso entre las familias paisanas. Por ello, a través de este evento que implica una inversión económica importante y de ahorro por parte de las propias migrantes y sus familias, fortalecen sus redes de apoyo e intercambio (parentesco y compadrazgo), lo que permite mantener sus

³⁰⁵ Por lo general, las jóvenes aún y vivan todavía en el pueblo y los niños usan ropas “urbana”, algunos casos de niñas portan la indumentaria tradicional similar a la que usan los adultos.

formas organizativas y comunitarias. Lo anterior también está ligado al prestigio social que el evento brinda a la familia, ya que pocos pueden realizarlo por los costos que representa, por un lado posiciona a la joven como una “buena” candidata al matrimonio con alguien del pueblo y por otro, se muestran los beneficios de la migración.

Una vez que las jóvenes son reconocidas como jóvenes en edad de casarse, éstas pueden tener novio y contraer matrimonio. Sea que las jóvenes se encuentren en el pueblo o trabajando en la ciudad, reproducirán por lo general los esquemas tradicionales para el matrimonio.

4.3.5. La unión matrimonial entre los jóvenes indígenas de la Huasteca

En este apartado se revisará de qué manera se realizan las uniones matrimoniales entre los migrantes indígenas de la Huasteca que acuden a la Alameda; asimismo se mostrará que el matrimonio es la etapa del ciclo de vida que suele concluir el proceso migratorio en el AMM. Lo anterior será soportado a través de casos de parejas migrantes.

Cuando los jóvenes migrantes de la Huasteca encuentran pareja con quien deciden casarse, o bien se embarazan, regresan a sus comunidades de origen e inician los primeros años de su vida marital, por lo general en unión libre. De esta manera, la mayoría de las uniones conyugales de los casos nahuas revisados, similar a lo planteado en otras regiones, se ritualizan después de algunos años de que la pareja ha vivido en unión libre y procreado hijos, ya que de acuerdo a los usos y costumbres de las comunidades indígenas, es a partir de que se tiene varios hijos cuando se considera legítima la unión y por lo tanto existe un vínculo matrimonial (D'Aubeterre, 2000, p.31; Oehmichen, 2002, p.65).

Esto lo podemos ver en parejas de jóvenes e incluso en parejas de adultos. El caso de la Sra. Micaela y su esposo Jacobo, ambos tienen 43 años de edad y 25 años de vivir en unión libre y sólo han podido tener un hijo. La Sra. Micaela comenta que todavía quiere hacer su boda, pero no han podido juntar el dinero necesario para la fiesta, por lo que está pensando recurrir a aquellas parejas a quienes ellos han ayudado para casarse³⁰⁶.

El caso de Blanca y Jorge es similar, tienen cuatro años de vivir juntos y no han podido ahorrar para su boda, ya que su única hija se enferma con regularidad. Según dice Blanca “aquí se acostumbra hacer la fiesta y sale muy caro”. La joven madre comentó que su suegro hizo un balance de los costos de la boda y éstos son muy altos:

Tu crees, es mucho dinero, aunque los padrinos aportan para el vestido, la ropa (...) pero lo que sale caro es la fiesta y la comida, luego aquí se acostumbra que cada invitado se lleve una cubeta con un pollo entero, imagínate si son unas 200 personas invitadas. (...) Yo le digo [a mi esposo] que no hagamos tanto, pero él dice que luego la gente se va a burlar por que no dieron casi nada.

Blanca reconoce el apoyo de los padrinos, pero aún y con estas aportaciones la boda no está en los planes inmediatos de la pareja y de la familia. La joven esposa se quejaba de las personas de la comunidad: “la gente piensa que la familia de mi esposo es rica porque tienen la casa construida de material (...) por eso mi esposo quiere hacer la fiesta en grande”³⁰⁷. Este caso muestra que al realizar la fiesta brinda a la familia cierto estatus en la comunidad, pues similar a la quinceañera, para efectuarla requiere una importante inversión económica; por ello en algunos casos, el matrimonio religioso y civil se concibe como una segunda etapa en la vida conyugal. Esto coincide con lo planteado por Oehmichen (2002) en el caso de migrantes mazahuas, consideran que la boda sólo la

³⁰⁶ Diario de campo, 29 de junio de 2006. Oxtomal, Huejutla, Hidalgo

³⁰⁷ Diario de campo, 27 de junio de 2006. Oxtomal, Huejutla, Hidalgo.

realiza la gente “rica” de su comunidad (p.65). Sin embargo, a diferencia de la quinceañera como ya se había anotado en el caso registrado (ver genealogía 4), no se han realizado bodas y en cambio sí varias fiestas de quinceaños, lo que refrenda el valor social de las quinceañeras sobre las bodas. Cabe señalar que las bodas en la Huasteca son también realizadas bajo el modelo mestizo, fusionándose con elementos indígenas.³⁰⁸

Pero, ¿qué es el matrimonio?, ¿qué representa éste en el ciclo de vida de los jóvenes?

El matrimonio es el hito fundamental en el ciclo vital de los individuos, que marca el tránsito a la vida adulta (...).El matrimonio constituye una de las instituciones privilegiadas donde cristalizan las normas que definen las relaciones entre los géneros, la división del trabajo y los procesos de reproducción de los grupos domésticos (Rubin, 1986, citado en D’Aubeterre, 2000, p. 31).

En nuestro caso, los jóvenes migrantes solteros que se unen en el matrimonio pasan a ser hombres y mujeres adultos con derechos y obligaciones al interior de la familia y con la comunidad. Las mujeres adquieren las obligaciones de acuerdo a los roles genéricamente establecidos, tales como el cuidado de los hijos, trabajo doméstico incluyendo el acarreo del agua. El hombre también, de acuerdo a los roles de género, adquiere obligaciones ante la familia y ante la comunidad. En este sentido D’Aubeterre apunta:

Ser señor y tener una familia propia incluye obligaciones con ella, convertirse pronto en tributario de los servicios y de las cooperaciones que cada jefe de familia debe aportar para las fiestas religiosas y para el mantenimiento material del pueblo, integrarse a las listas de espera para ejercer algún cargo civil o religioso. (D’Aubeterre, 2000, p.99).

³⁰⁸ Tales como rituales con copal, arcos de flores, entre otros para el caso de algunas comunidades de Huejutla y Huautla.

Una vez casado, el hombre adquiere en la mayoría de los casos la obligación de pagar faena³⁰⁹. En Oxtomal (Huejutla) y en Coatzacoatl (Huautla) los hombres casados pagan faena hasta que tienen una casa en un terreno independiente a la de sus padres, en ya que al unirse (o casarse) por lo general la pareja vive en residencia patrivirilocal³¹⁰ tradicional, es decir que la novia se traslada al lugar de residencia de su marido (la casa de los padres) donde vivirán (Oehmichen, 2005, p.358; D'Aubeterre, 2003, p.378).

Pero en otras comunidades de Huejutla³¹¹ como Cuatecometl, si el esposo proviene de otra comunidad o región distinta a la de la esposa, éste deberá pagar una cuota³¹² para poder entrar (ser aceptado) en la comunidad, incluso si la pareja no vive en el pueblo (migrantes) tendrán que pagar la cuota para que sus hijos puedan acudir a la escuela bajo la tutela de los abuelos³¹³. Por ello, el unirse con alguien del pueblo (endogamia) cobra importancia, pues facilita la continuidad de los usos y costumbres.

La endogamia es el tipo de matrimonio considerado tradicional: la unión entre jóvenes oriundos de un mismo pueblo. La “endogamia” a nivel de la comunidad “es el ‘cemento’ que la mantiene unida” (D'Aubeterre, 1998, en Oehmichen, 2005, p.368). En este caso la endogamia es a nivel grupo nahua de la Huasteca. Veamos el caso de Elisa, una joven nahua es de Octatitla, Huejutla, Hidalgo, quien laboró en el empleo doméstico.

³⁰⁹ Es un trabajo que los hombres casados (jefes de familia) de una comunidad realizan en su comunidad (de origen) de manera obligada y sin recibir pago a cambio. El tipo de faena depende de cada comunidad, pero se enfoca a trabajos relacionados con las necesidades básicas del pueblo, la escuela, la iglesia, centros comunitarios si los hay y otros espacios públicos.

³¹⁰ Le residencia virilocal implica que la esposa “se vaya a vivir en las tierras, o barrio, del esposo, es decir, una mujer cambia de residencia al casarse, el varón no” (Oehmichen, 2000, p.344), no necesariamente es en la casa o terreno del padre.

³¹¹ Esta diferencia la expresaron algunas personas de la comunidad de Oxtomal, refiriéndose a comunidades de la región.

³¹² Es decir la faena, trabajo brindado de forma gratuita a la comunidad.

³¹³ Diario de campo, 28 de junio de 2006. Cuatecometl, Huejutla, Hidalgo.

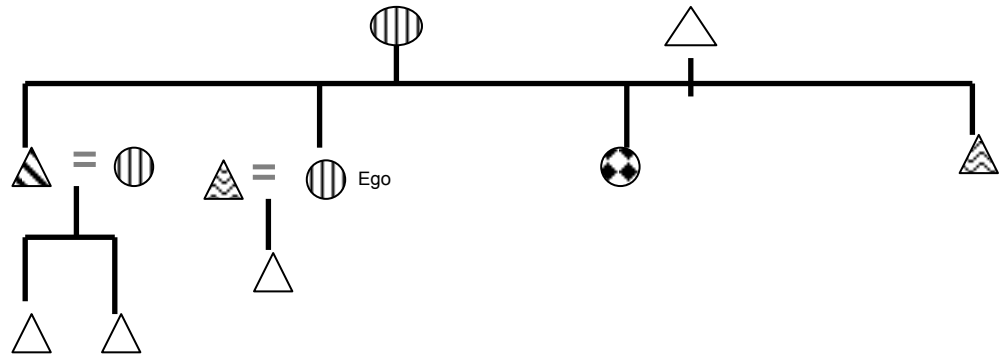
Elisa conoció a Gilberto, también nahua originario de un pueblo cercano, en un baile realizado en su comunidad. Después de un tiempo de novios se juntaron. La pareja habla en su lengua materna y comparten costumbres e identidad común³¹⁴. Este ejemplo nos permite ver que los jóvenes no sólo conocen a sus novios en Monterrey, sino también en espacios en sus comunidades donde socializan y conocen a sus parejas.






Aún y cuando los jóvenes migran al AMM, los matrimonios endogámicos siguen siendo los más comunes. En este sentido, la Alameda es significativa ya que ahí se potencializa las relaciones endogámicas, pues es el punto de reunión de los paisanos. Para evidenciar esto, veamos el caso de la familia Rodríguez (nahua de Hidalgo) partiendo de su genealogía (5)³¹⁵.

³¹⁴ Diario de campo, Ixcuicuitla Huejutla, Hidalgo

³¹⁵ Diario de campo, 24 de junio 2006, Coatzacoatl, Huautla, Hidalgo

Familia Rodríguez / junio 2006
Matrimonios endogámicos



-  Empleada doméstica que actualmente vive en el pueblo
-  Empleada doméstica que actualmente trabaja en Monterrey
-  Trabajadores migrantes en el pueblo (limpieza y jardinería)
-  Trabajadores migrantes en Monterrey
-  Sin experiencia migratoria

Genealogía 5. Matrimonios endogámicos en la Familia Rodríguez

Basándonos en la anterior genealogía, los padres de ego se casaron hace treinta años, ambos son de Coahuila, la madre fue empleada doméstica en la ciudad de México y después de trabajar por unos años se regresó al pueblo para casarse con su novio, de ahí tuvieron cuatro hijos: actualmente dos están casados (y en el pueblo) y los otros dos trabajan en Monterrey.

Fernando, el hermano mayor de la familia (28 años aproximadamente) salió a trabajar a la ciudad de Monterrey, ahí se “juntó” con una joven del mismo pueblo que también trabajaba en la ciudad de Monterrey y que conoció en la Alameda. La pareja

regresó a Coatzacoatl para formar una familia de dos hijos; su residencia desde que se casaron ha sido patrivirilocal. Ahora Fernando se dedica a la siembra de la milpa.

Ana, la segunda hermana (ego) regresó a su pueblo cuando se embarazó de Alberto, un paisano con quien ya vivía en unión libre. Ana ha permanecido en casa de sus padres durante el embarazo y mientras el niño crece un poco, pues planea regresar a Monterrey junto con su esposo y dejar el niño al cuidado de su madre. Así los dos hermanos mayores y primeros en irse a trabajar (Ana y Fernando) se devolvieron al pueblo cuando ambos se “juntaron” con sus parejas. Este caso nos permite evidenciar que las jóvenes prefieren a parejas del pueblo y con ello continúan los matrimonios tradicionales de la endogamia. Asimismo las parejas dejan su soltería y la ciudad, pues regresan a sus pueblos terminando con la fase migratoria.

Por otra parte, se da el matrimonio exogámico considerado como la unión entre personas de diferentes pueblos (por lo general de distintas regiones y grupos étnicos) (D'Aubeterre, 2000, p.127; Oehmichen, 2000, p.67). Este es el caso de muchos jóvenes de la Huasteca, quienes en esta migración al AMM forman parejas entre oriundos de comunidades y estados distintos.

Para este caso, retomaremos el ejemplo de la pareja de Maria Elena y Javier, ella pertenece a Oxtomal, Huejutla, Hidalgo y es nahua, mientras su esposo es oriundo de un rancho en Tempoal, Veracruz, él es teneek. Ambos intercambian en ocasiones algunas palabras de sus lenguas maternas, sin embargo, la comunicación se da en español. La pareja se conoció desde que ambos trabajaban en Tampico, pero una vez en Monterrey, continuaron con su noviazgo, pero tras el embarazo se juntaron. Ahora la joven está en casa de sus padres durante el embarazo; pero una vez que de a luz la joven alcanzará a su

pareja en Monterrey, donde planean vivir. Previo al embarazo, la pareja había resuelto realizar dos bodas por separado, la civil y religiosa en cada comunidad de origen para evitar problemas con sus familias.

Para concluir este apartado, destacarán los siguientes aspectos: los matrimonios entre los migrantes indígenas de la Huasteca, particularmente los nahuas, inicia en la unión libre. En la mayoría de estos casos, los matrimonios son siguiendo la forma tradicional endogámica, esto es entre paisanos del mismo pueblo. En este sentido la Alameda figura como estratégica pues ahí se dan relaciones entra paisanos que pueden en algunos casos concluir en la unión matrimonial; sin dejar de lado las relaciones interétnicas y los matrimonios exogámicos, es decir, entre personas de diferentes comunidades y/o etnias. De cualquier manera, lo anterior significa para las mujeres migrantes una nueva etapa dentro del ciclo de vida: el matrimonio, es decir ya no se es soltera, ahora son esposas y madres. Con la maternidad y el matrimonio se garantiza el regreso a sus comunidades de origen, con lo que concluye el proceso migratorio en la ciudad y los paseos en sus días libres por la Alameda.

4.4. Vida post matrimonial

La vida en la ciudad inicia en los sueños e ilusiones de las jóvenes, cuando éstas todavía están en sus comunidades de origen y que robustecen un ideal de la ciudad “grande y bonita” a través de los comentarios de hermanas, primas y amigas que ya han migrado a la ciudad y con lo que ven en la televisión.

Una vez que las jóvenes llegan a la ciudad apoyadas por las redes de parientes y amigas, se mantienen un contacto frecuente con sus comunidades de origen, donde en muchos casos aprovechan para verse con los novios o pretendientes del pueblo, o bien que consiguen en sus frecuencias sabatinas y dominicales a la Alameda, en Monterrey.

Sea que las jóvenes decidan junto con sus parejas casarse o “juntarse”, o bien cuando la unión es acelerada por un embarazo no planeado, la vida de las jóvenes en la ciudad termina, dejan atrás la experiencia del empleo doméstico “puertas adentro”, que posiblemente pondrán de ejemplo a sus hijas, asimismo dejarán las vueltas en la Alameda y las escapadas a la discoteque, lo que posiblemente no contarán. Los jóvenes inician una vida postmatrimonial por lo general en sus comunidades de origen, aunque también se presentan otros escenarios.

En este último apartado, se mostrará que la mayoría de las historias de las jóvenes concluyen en el regreso al pueblo tras “juntarse” con sus parejas, donde residen en casa de los padres del esposo durante los primeros años de vida conyugal. Asimismo, se mostrará que en algunos casos varones vivirán una “doble residencia” (Camus, 2002), es decir trabajan en la ciudad, pero mantendrán a su familia en el pueblo al cual regresaran frecuentemente. Por último hay parejas que deciden no regresar al pueblo y formar una familia en la ciudad.

4.4.1. Regreso al pueblo

Ya se ha hablado de que las edades del matrimonio se han ampliado en los casos de las jóvenes migrantes. Parte de los elementos que González propone (1997, en Rodríguez-Shadow y otros 2000, p.51) sobre el matrimonio tradicional indígena como la

intervención de la familia en los arreglos matrimoniales, el costoso ritual en las bodas y la residencia, se constó en el trabajo de campo realizado en la Alameda y en las comunidades de origen de Huejutla, Hidalgo.

Uno de estos elementos son los arreglos entre las familias para la residencia matrimonial de los jóvenes. Para esto veamos de nueva cuenta el caso de Nicolasa³¹⁶, una joven soltera que trabaja en Monterrey desde hace varios años y quien desde tiempo atrás mantiene un noviazgo con Ambrosio, un joven que vive en la misma comunidad de origen (Oxtomal, Huejutla, Hidalgo). Hace poco los papás de Nicolasa le hablaron para avisarle que su novio había acudido a su casa junto con sus padres para “pedirla” en matrimonio. Los papás aceptaron siempre y cuando la joven estuviera de acuerdo. Los papás del novio también hablaron con el abuelo paterno de Nicolasa para que también diera su autorización. En esa ocasión los padres de ambos acordaron que una vez que la boda se realizara, Nicolasa residiría en la casa de los padres del novio.

Según comentó el padre de Nicolasa, a la familia del novio le corresponde pagar la fiesta –pues será en la casa de éste donde vivirá la pareja–, aunque también con el apoyo de los padrinos. La familia de la novia “puede pedir de todo en la fiesta” (alimentos, café, quesos, bebidas) pues siguiendo la costumbre, la familia de la novia pide comida y bebidas en la fiesta ya que “darán” a su hija para que viva con la familia del novio. Sin embargo la familia de Nicolasa no está segura de cuánto pedir, ya que una vez que la joven viva con la suegra Nicolasa tendrá que “pagar” con trabajo (lavar, cocinar, acarrear agua) lo que la familia del novio dio a su familia en la fiesta.

³¹⁶ En base a los diarios de campo del 9 de abril de 2006; 4 de junio de 2006, Alameda y 13 de abril de 2006 en Oxtomal, Huejutla, Hidalgo.

Pese a los arreglos entre familias, la historia de la pareja concluyó en el rompimiento³¹⁷ y ahora las familias deberán reunirse para finalizar “formalmente” el compromiso; es decir, la familia del novio deberá acudir a la casa de la familia, de forma similar a la pedida de ésta, pero para plantear el rompimiento. Este ejemplo –aunque no concluyó en la boda– nos permite observar cómo aún las jóvenes migren a la ciudad y vivan en ésta por algunos años, continúan las costumbres del matrimonio. Así, los acuerdos entre las familias se realizan en el pueblo, siguiendo la tradición de residencia patrivirilocal como se da en algunas otras regiones indígenas. La mujer recién casada dependerá de la familia del esposo y principalmente de la suegra, quien jugará un papel importante en la asignación de tareas (Freyermuth y Manca, 2000, p.208; Oehmichen, 2000, p.344; Oehmichen, 2005, p.358).

La residencia patrivirilocal nahua. Retomemos el caso de Elisa³¹⁸.

Elisa es una joven de 20 años, originaria de Octatitla, Huejutla. Trabajó hace algunos años en la zona poniente de Monterrey y acudía junto con sus amigas a la Alameda y a la macroplaza para ver a sus conocidos. Después de conocer a su novio en la comunidad de origen regresó al pueblo para casarse. Ahora se encuentra trabajando en una farmacia, ya que su esposo se fue para el “otro lado” para “juntar” y construir su casa. Elisa tiene claro que no regresará a trabajar a Monterrey, pues ya es una “señora casada” y debe dedicarse a su hogar. Ahora vive en la casa de los padres de su esposo, un

³¹⁷ El joven decidió terminar a Nicolasa por teléfono, ya que aunque ella pensaba aceptar casarse en los siguientes meses, el novio decidió terminar. Meses después que Nicolasa volvió al pueblo, se enteró que la causa del rompimiento fue porque el novio había embarazado a una joven del pueblo y ya vivía con ella. diarios de campo, 4 de junio de 2006, Alameda.

³¹⁸ Diario de campo, Ixcuicuitla Huejutla, Hidalgo

pueblo cercano a la casa de sus padres, ahí espera a que su esposo regrese de Estados Unidos para construir su casa cerca de la casa de los padres de éste y tener hijos.

La historia de Elisa es similar a muchas jóvenes que han trabajado en Monterrey que se casaron y regresaron a su pueblo definitivamente para vivir en casa de las familias de sus esposos, al menos los primeros años de su vida matrimonial, pues aunque construyan algún cuarto, ya sea en la planta alta a la casa de los suegros de ésta o a un lado o en un terreno cercano, sigue siendo patrilocal.

El proceso migratorio a la ciudad plantea en algunos casos residencias alternas a la residencia patrivirilocal. De acuerdo al trabajo de campo pueden darse casos distintos a lo que marca la costumbre indígena, como la residencia en casa de los padres de la novia (matrilocal, uxorilocal). Veamos el caso de Tomasa y Martín. Esta pareja de novios se encuentran trabajando en Monterrey e iniciaron su noviazgo en la Alameda y una vez que acordaron contraer matrimonio, la madre de Martín –huérfano de padre– fue con la familia de Tomasa para pedir la mano de la joven. Las familias ‘arreglaron’ como es de costumbre la residencia matrimonial, pero los acuerdos en este caso llegaron a un resultado distinto. Los padres decidieron que la pareja una vez que contrajeran nupcias residiría en la casa de la novia -contrario a la costumbre–. Esto puede explicarse de dos formas: la primera es que la novia tiene una trayectoria migratoria importante (vista en el capítulo dos) y ha ido construyendo su casa en la planta alta de la casa de sus padres, lo que les facilitaría la vivienda una vez casada. Segundo, el novio no cuenta con padre lo que no permitiría a la familia del novio “hacerse cargo” de la novia. Este caso puede interpretarse como residencia uxorilocal, la cual se da sólo bajo ciertas circunstancias

como la orfandad, hijos adulterinos, aquellos excluidos de la tierra están destinados a adoptar esta modalidad de residencia (D'Aubeterre, 2000, p.307).

De esta manera, se puede decir que las jóvenes que acuden a la Alameda, una vez que contraen matrimonio o se “juntan” con su pareja, regresan a la comunidad de origen. Si la pareja es de diferente comunidad o de la misma, por lo general vivirán en la casa de la familia del esposo, como lo marca la tradición en esta región Huasteca.

Así mismo, la residencia tendrá que ver con las decisiones de cada pareja de matrimonios y la funcionalidad que se requiera. En este sentido algunos jóvenes que acuden a la Alameda se casan y deciden que la joven regrese a la comunidad de origen, mientras el esposo, regresa a la ciudad para trabajar.

4.4.2 El cónyuge en la ciudad.

En algunos casos sólo la esposa permanece en el pueblo, principalmente si hay un hijo en camino o si ya nació.

En la Alameda, se presentan casos de jóvenes casados que al iniciar su vida matrimonial regresaron a sus pueblos para dejar a su esposa (e hijo/a, si es el caso). El esposo decide regresar a la ciudad para trabajar y reunir cantidades de dinero para mantener a su familia. Por lo general se trata de jóvenes que se dedican a la albañilería, ya que éste es el nicho laboral en el que se desenvuelven les permite ir y venir frecuentemente a sus comunidades en los intervalos de cada contrato, en otros términos practican una “doble residencia” (Camus, 2002, p.111). La particularidad de estos migrantes es que mantienen un fuerte vínculo con sus comunidades de origen, relación

estrechada no sólo por el calendario festivo religioso y por los eventos sociales, sino por la familia.

Por lo general una vez casados, el esposo es quien deja temporalmente a la esposa e hijos y sale a trabajar a la ciudad. Juan dice ³¹⁹:

Conocí a mi esposa en la Alameda, la invité a dar la vuelta y luego seguimos viéndonos aquí en la misma, íbamos al cine y a bailar por ahí cerca, hasta que nos casamos (...); duramos pocos meses de novios. Ella es de Huejutla (Hidalgo) y yo soy de Xilitla (San Luis Potosí); después de casarnos mi esposa se fue a vivir a Xilitla a la casa de mis papás (...) antes ella trabajaba en casa aquí en Monterrey, ahora cuida al niño.

Juan comentó que va frecuentemente a Xilitla para ver a su esposa, hace apenas dos meses llegó a Monterrey y en otros dos meses volverá de nuevo al pueblo (para las fiestas de diciembre). Juan trabaja como albañil y plantea que en ocasiones deja el trabajo para ir a “su casa” en San Luis, ya que no tiene problemas por conseguir trabajo, además de que los trabajos son de corto tiempo y le permiten terminar pronto.

Este caso nos permite afirmar la práctica de la doble residencia: en el pueblo se encuentra el hogar y en la ciudad el trabajo. También se presenta otra tipo de residencia: quedarse a vivir en la ciudad.

4.4.3. Quedarse en la ciudad

La ciudad ofrece trabajo temporal a las y los migrantes ‘mientras se casan’, así como diversión. Una vez casados, la ciudad puede seguir ofreciendo a las parejas un empleo redituable. Asimismo la ciudad es vista como una alternativa de vida en que pueden ‘mejorar’ la ‘calidad’ de vida de los (futuros) hijos. Si la pareja provienen de diferentes lugares de la Huasteca, dificultaría al menos en el caso de la mujer las

³¹⁹ Diario de campo. 16 de octubre de 2005. Alameda.

negociaciones del cambio de residencia (a la casa de la familia del esposo). Así para algunos migrantes que contraen nupcias, la ciudad es una alternativa de vida en pareja.

Se registraron dos tipos de matrimonios en la ciudad: los que continúan viviendo en residencia “aislada” combinada con la residencia neolocal y los que viven sólo en residencia neolocal.

Iniciemos con los que residen de manera combinada (aislado-neolocal). Esto refiere para el caso de las empleadas domésticas y para los varones migrantes que rentan algún cuarto, y cuya residencia depende de sus lugares y condiciones de trabajos (Durin, 2006a). Se trata de parejas de migrantes que aún cuando se ‘juntaron’ o casaron, continuaron con sus trabajos habituales, es decir, en el caso de los hombres en la construcción, jardinería o en alguna fábrica siguen compartiendo la renta de algún cuarto con compañeros, parientes o en su defecto solos. Por su lado, la esposa continúa como empleada doméstica “de quedada” entre semana y sólo en fines de semana se reúne con su esposo en algún cuarto de renta, el cual puede ser exclusivo de la pareja o compartido con otros parientes. Cabe destacar, que en ningún caso se encontró alguna pareja con hijos que estuviera en estas condiciones laborales y conyugales.

El caso de Eugenia y su esposo nos permite visualizar a manera de ejemplo lo que sucede típicamente con las parejas que no tienen hijos y que viven en la ciudad con este tipo de residencia³²⁰. Eugenia originaria de Valles, San Luis Potosí tiene 21 años y conoció a su ahora esposo en la Alameda hace unos años. Luego se “juntaron”. Ambos siempre han trabajado en Monterrey desde que migraron de sus comunidades y, cuando se ‘casaron’ decidieron continuar en la ciudad (no tienen hijos). El esposo trabaja en una fábrica y renta una casa en la Fama, Santa Catarina. Eugenia continuó trabajando “de

³²⁰ Diarios de campo. 21 de mayo 2006, 28 de mayo de 2006 y 18 de junio 06. Alameda

quedada” en una casa en San Pedro y sale los sábados por la tarde y regresa el lunes temprano. Los fines de semana es el tiempo en que la pareja se reúne, aunque Irene la hermana de Eugenia (quien también trabaja en casa “puertas adentro” al poniente de Monterrey) se va a dormir con ellos los sábados por la noche.

Sin duda, los fines de semana es el único tiempo en el que la pareja puede disfrutar de su vida conyugal y también aprovechar para distraerse en la Alameda y ver a sus conocidos. En estos casos, la diferencia entre la etapa de noviazgo y el matrimonio se desdibuja, ya que la situación del antes y del después de la unión matrimonial seguramente no varía mucho. En este sentido, lo laboral sigue siendo prioritario en la organización de la vida.

El caso de Claudia y Gabriel es similar. La pareja tiene algún tiempo de haberse ‘juntado’. Ella trabaja en casa de quedada y su esposo en fábrica. Claudia no descansa los fines de semana sino los días miércoles, día que también su esposo descansa y el que aprovechan para compartirlo y quedarse a dormir juntos en la casa que el esposo renta en a colonia Moderna, en Monterrey.³²¹

Es interesante señalar en estos casos en el que la pareja sólo se reúne los fines de semana, han aprovechado de manera estratégica el recurso de la residencia en casa de sus empleadores (Durin, 2006a, p.159-160) como una manera de ahorrar y posiblemente para volver a sus comunidades, incluso para realizar la boda.

Ahora, revisemos la residencia neolocal. Primero cabe acotar que la residencia neolocal ha despuntado en los últimos años sobre todo en la migración internacional (D’Aubeterre, 2000, p.309) sin dejar fuera la nacional. Esta residencia está vinculada a la temprana independencia económica de los jóvenes, sustentada en los ingresos que

³²¹ Diario de campo. 3 de abril de 2005. Alameda

obtienen como migrantes. Esta residencia confiere a las parejas o matrimonios la posibilidad de iniciar la vida conyugal sin la supervisión directa de los padres; al mismo tiempo exenta a las mujeres del servicio que tradicionalmente tienen que brindar al grupo del marido, subordinadas al control de las suegras (D'Aubeterre, 2000, p.309). En este sentido, los jóvenes de la Huasteca que contraen nupcias y se quedan a residir en la ciudad rentando algún cuarto o casa, residen en esta modalidad en tanto no hay intervención por parte de las familias y representa un lugar neutral.

Por lo regular las jóvenes se embarazan inmediatamente o ya estaban embarazadas desde antes de casarse o “juntarse”. Por lo regular las jóvenes regresan a sus comunidades de origen para contar con el apoyo y entrenamiento de sus madres durante el embarazo y el parto; una vez que el hijo nace regresa a la ciudad y entonces se dedican al hogar o en algunos casos continúan trabajando en el servicio doméstico de entrada por salida, lo que facilita la vida matrimonial y la crianza de los hijos.

Esta opción del trabajo de “entrada por salida” brinda a las mujeres la opción de trabajar por horas acompañados de su(s) hijo(s); o bien el marido cuidará de éstos mientras entra a algún turno de trabajo. En otros casos, las mujeres harán uso de sus redes y apoyos familiares de alguna pariente que llega a la ciudad. Por ejemplo una tía o hermana, mientras ésta se coloca en el servicio doméstico apoyará en el cuidado de los hijos mientras la madre trabaja, o bien esta pariente negociará o decidirá quedarse en la casa de la pareja para el cuidado del hijo y para el apoyo en el hogar. Las distintas situaciones son productos de las estrategias de las mujeres para trabajar en la ciudad y mantenerse ante la vida costosa de la misma a diferencia de la vida en el pueblo.

Otros breves casos de parejas que viven en la ciudad, permiten enfatizar algunos aspectos, como la ayuda de las parientes en el cuidado de hijos. Tal es el caso de Gerardo y Fabiola³²², un matrimonio de jóvenes que rentan una casa en una colonia marginal de Monterrey. La pareja es del mismo pueblo, pero ambos trabajaban en Monterrey desde antes de casarse. Una vez que se “juntaron” decidieron residir en la ciudad y rentar una casa. Gerardo trabaja en una fábrica y Fabiola trabaja en el servicio doméstico “de entrada por salida” en una casa en San Pedro. Al tener al primer hijo, la joven requirió de una persona para que la ayudara al cuidado de éste. Por ello, le pidió a una tía (viuda) que se encontraba en el pueblo que viviera con la pareja en Monterrey para que le cuidara al niño. De esta manera, la tía de aproximadamente cincuenta años no habla español, se dedica a ayudarle a Fabiola en las labores de la casa y principalmente en el cuidado del niño.

Similar a la pariente de Fabiola es el caso de Ángeles³²³, una joven de 15 años quien llegó a Monterrey hace unos meses de San Luis Potosí. Mientras Ángeles consigue empleo en el servicio doméstico, vive en la casa de su hermano y su esposa, a quien le ayuda en el cuidado de su niño, mientras la madre trabaja. Estos casos, permiten refrendar cómo las jóvenes indígenas recurren continuamente al apoyo de las redes sociales, particularmente las femeninas. Esto es en cierta medida similar a lo que D'Aubeterre (2002) apunta en el estudio sobre la migración transnacional de una comunidad de nahuas de Puebla a Estados Unidos, en la que se da la “circulación de las hermanas”. Las hijas menores salen del pueblo para auxiliar a las hermanas casadas en el cuidado de los hijos tras una negociación con las madres y también cuando éstas se

³²² Diario de campo, 14 de mayo de 2006. Colonia San Bernabé, Monterrey.

³²³ Diario de campo, 7 de febrero de 2005. Alameda

conduelen de la hija casada y con hijos en el otro lado; se trata de una retribución a la aportación hecha de la hija migrante a la familia (p.54).

Sin duda, con el apoyo de las redes sociales, las mujeres continúan trabajando al tener hijos. Veamos otros casos. Retomemos el ejemplo de María Elena y Javier³²⁴, la joven es nahua de Hidalgo y él es teneek de Veracruz, ambos tienen 20 años. La pareja se conoció en Tamaulipas cuando trabajaban en el corte de tomate. Después decidieron migrar a Monterrey pues consideraron que aquí hay ‘mejores trabajos’. La pareja duró cuatro años de novios, él trabajaba en una carnicería al lado de un tío y ella en el servicio doméstico “puertas adentro” en Santa Catarina. Si bien tenían planes y algunos ahorros para casarse, la unión se adelantó ante un embarazo no planeado; decidieron posponer el matrimonio y vivir en unión libre.

Desde que eran novios, María Elena y Javier ya habían decidido que en cuanto se unieran no vivirían en la comunidad de origen de ninguno de las dos familias, ya que según comentó la joven, las dificultades y carencias (la distancia del pueblo y la carretera³²⁵, la falta de agua) que se viven en los pueblos, no los anima a quedarse a vivir allá, al menos no en un futuro cercano, pues tampoco descartan la idea de comprar algún día un terreno en sus comunidades de origen. Aunado a ello, las dificultades de no pertenecer al mismo pueblo, para la residencia tradicional (patrivirilocalidad, pues la joven tendría que vivir en el pueblo del esposo y por lo tanto “alejarse” de su familia.

³²⁴ Diarios de campo. 5 de noviembre 2005 y 26 de noviembre 2005 en la Alameda. Diario de campo 29 de junio 2006 y 3 de julio 2006. Oxtomal, Huejutla, Hidalgo.

³²⁵ Sobre todo la comunidad de Javier (Tempoal, Veracruz), ya que según María Elena es un rancho que se encuentra a varios kilómetros de la carretera.

María Elena reforzaba la idea de no volver a ninguna de las comunidades de origen, pues “el trabajo para la mujer es muy duro” y viendo la experiencia de su madre, la joven piensa que “se trabaja demasiado para lavar y acarrear agua”. Así es que María Elena desea vivir y trabajar en la ciudad: “mejor acá, trabajas pero te pagan”.

Cuando María Elena se enteró de su embarazo y dado que contaba con el apoyo de Javier, renunció a su trabajo y ambos regresaron primero por unas semanas a la comunidad del esposo, para luego dirigirse con la familia de María Elena, donde permanecieron durante los meses restantes del embarazo, ya que “en la ciudad no tiene quien le ayude” y en la comunidad tiene garantizado el servicio de la partera y el apoyo y entrenamiento de su madre y hermanas³²⁶. Después del parto Javier se adelantará para encontrar trabajo en Monterrey, luego María Elena lo alcanzará con el bebé y conseguirá con sus contactos algún trabajo “de entrada por salida”. Ambos vivirán en un cuarto de renta que el joven ya rentaba desde tiempo atrás, pero que dejó al cuidado de un pariente para irse al pueblo. María Elena platica con su esposo sobre el número de hijos que desean tener, ella considera tener sólo dos o tres hijos “para darles todo lo que ella no tuvo”.

Este ejemplo muestra el proceso de cambio de la soltería a la vida postmatrimonial, en el que algunas parejas de migrantes toman la decisión (incluso con tiempo anticipado a su unión) sobre su residencia en la ciudad, la que se sale del esquema tradicional de residencia patrivirilocal en la que descansa la primera etapa de vida conyugal. Sin duda, la joven prefiere la vida en la ciudad que brinda mayor “confort” y oportunidad de

³²⁶ Como parte del apoyo familiar y comunitario, una vez que nace el hijo se realiza el ritual “del baño”, en el que la partera y mujeres del pueblo bañan al bebé con agua de hoja de plátano para su purificación. Al respecto, María Elena contemplaba realizarlo antes de regresar a Monterrey. Diarios de campo, julio de 2006. Oxtomal, Huejutla, Hidalgo.

trabajar apoyada por otras mujeres para el cuidado de los hijos. En este sentido, esta forma de residencia puede ‘modificar’ en cierta medida la participación de la mujer en el matrimonio en tanto la toma de decisiones y como proveedora, roles designados como exclusivo para el hombre.

Conclusiones

En la presente tesis se ha analizado el espacio de la Alameda Mariano Escobedo, como un espacio estratégico de encuentro entre los indígenas migrantes de la Huasteca, principalmente nahuas y teenek que radican en el AMM, de manera especial las mujeres que laboran como empleadas domésticas “puertas adentro”. Se presentan y discuten las aportaciones principales en relación con los temas a los cuáles pretende contribuir esta investigación, es decir, la migración indígena femenina a las ciudades así como la convivencia en espacios públicos de los migrantes indígenas.

1) La migración indígena femenina a las ciudades

La venida de los migrantes indígenas que acuden a la Alameda de Monterrey, en su mayoría mujeres, son el reflejo de un fenómeno social en aumento: la migración de mujeres indígenas a las ciudades en el país, e incluso a nivel internacional (Estados Unidos). No obstante los diversos estudios dedicados a las indígenas migrantes en las ciudades (Sánchez y otros, 2004; Freyermuth y Manca, 2000; Oehmichen, 2000, 2005; D'Aubeterre, 2002; Escamilla y Martínez, 2003; Romer, 2003; Vázquez, 2003; Vázquez y Hernández, 2004), el caso de las mujeres nahuas de la Huasteca que migran al AMM permite profundizar en el conocimiento de un grupo poco estudiado: las indígenas empleadas domésticas “de quedada”. En este sentido, esta tesis brinda diversos elementos sobre el proceso migratorio de las mujeres migrantes desde sus comunidades de origen,

las condiciones laborales, el envío de las remesas, su estancia en la ciudad, particularmente los fines de semana cuando acuden a la Alameda, así como las relaciones de género en la Alameda y en el mismo proceso migratorio.

Este estudio da voz y visibilidad a las indígenas migrantes, en su mayoría temporales, que en cierto sentido han pasado inadvertidas por las investigaciones académicas, hasta estudios recientes (Arenal y otros, 1997; Hernández 2001; Chavarría 2005, Durin, Moreno y Sheridan, 2007), dado que en Monterrey como en otras partes de la república se ha abocado a estudiar a grupos de indígenas migrantes de residencia conglomerada, es decir asentados de forma visible en la ciudad (Durin, 2003).

1.1. Perfil migratorio

Gracias a esta nueva generación de estudios, ahora sabemos que la mayoría de las jóvenes migrantes dedicadas al empleo doméstico tienen edades entre los 15 y 19 años y viven dentro de la casa de sus empleadores, es decir que se asientan en la ciudad de manera aislada (Durin, 2006a). Por su parte, los varones se han insertado en nichos laborales de la construcción, la jardinería y en otros servicios; por lo general éstos comparten cuartos de renta con otros compañeros o familiares en lugares cercanos a sus lugares de trabajo, correspondiente también a la residencia aislada (Durin, 2006a).

Coincidentemente con los mazahuas en la ciudad de México (Oehmichen, 2000), los factores de migración de las mujeres nahuas que migran al AMM para insertarse en el empleo doméstico son: la búsqueda de ingresos económicos para apoyar a sus familias, ser parte de una trayectoria de vida y experimentar la vida urbana.

Como en el caso de la migración rural-urbana en México (Adler Lomnitz, 2001) e internacional hacia Estados Unidos (Massey y otros, 1991), los nahuas y teenek han migrado a la ciudad a través de las redes sociales formadas por los familiares, amigos y paisanos: brindan aliento para migrar, consiguen empleo, proporcionan información, apoyo moral y acompañamiento durante su estancia en la ciudad y constituyen los vínculos con la comunidad de origen.

En la década de los noventa, el proceso migratorio femenino indígena se intensificó al AMM, como parte de la diversificación de los destinos laborales; en anteriores décadas, el principal destino de mujeres migrantes indígenas era la ciudad de México, ahora éstas migran también a las ciudades de Guadalajara, San Luis Potosí, al estado de Tamaulipas y por supuesto a Monterrey. Esta intensificación al AMM coincide con el proceso de mayor uso, o apropiación simbólica, de la Alameda como espacio de reunión y paseo de los indígenas.

1.2. Migración femenina y ciclo vital

En la migración femenina urbana, en especial el caso nahua, existe una relación clara entre el empleo doméstico y el ciclo vital. Las jóvenes salen de sus comunidades de origen en un momento específico de sus vidas: son solteras, entrando a la pubertad y aún no están en la etapa de la maternidad ni del matrimonio. Una vez que son madres y/o esposas concluye la etapa de la soltería y del trabajo en el empleo doméstico, retornando al pueblo para dedicarse al cuidado de los hijos y eventualmente trabajar al lado del

esposo en el corte agrícola. Mientras esto ocurre, la ciudad es una alternativa de disfrutar de la juventud mientras trabajan en el empleo doméstico.

Los jóvenes que llegan al AMM inician el periodo reproductivo de su vida, por ello, el tener pareja es una de sus principales inquietudes. En este sentido, la Alameda cobra importancia como lugar para noviar, pues ahí los migrantes indígenas buscan y cortejan a la pareja sentimental. Destaca el hecho de que el cortejo se da de acuerdo a los roles tradicionales de género, en el que el hombre “debe” iniciar el contacto. En el caso de las mujeres nahuas, éstas prefieren a los pretendientes paisanos, que brindan confianza “en la ciudad”, lo que no excluye relaciones con personas de procedencia diferente.

Ahora bien, en la Alameda los paisanos y amigos del sexo opuesto se relacionan y divierten, tienen parejas sentimentales, ejercen su sexualidad y, a veces, se embarazan. Por lo mismo, en sus comunidades de origen existe un discurso de poder que las estigmatiza por disfrutar de su cuerpo y de su sexualidad, desacreditando el hecho de migrar a la ciudad (Freyermuth y Manca, 2000). En este contexto, se dan mecanismos para controlar “a distancia” el ejercicio sexual de las migrantes indígenas: a través de los propios familiares y paisanos que se encuentran en la ciudad y se encuentran en la Alameda, éstos “vigilan” en cierta medida las parejas.

Las migrantes de la Huasteca trabajan en la ciudad mientras se casan y regresan a sus pueblos; mientras tanto, al emplearse en el servicio doméstico las jóvenes tienen ingresos que en parte envían a sus familias y usan para sí durante su estancia en la ciudad. Esta autosuficiencia económica les permite retrasar el matrimonio y disfrutar de su juventud; esto significa en cierta medida cambios y logros en la toma de decisiones en las prácticas reproductivas (Freyermuth y Manca, 2000).

Esta mayor independencia y autonomía no significa necesariamente un rompimiento con la comunidad de origen y sus usos. Por ejemplo, para el noviazgo o matrimonio se prefiere a los paisanos para evitar problemas entre las familias a la hora de casarse. Esta preferencia de encontrar pareja oriundo del pueblo, para el caso de las migrantes nahuas, cobra relevancia en la fiesta de los quince años, evento fundamental en el ciclo de vida que cristaliza las expectativas en torno al matrimonio, pues en éste las jóvenes son presentadas socialmente como casaderas (Feixa, 1998) en la comunidad de origen. Las migrantes y sus familias ahorran e invierten económicamente en la fiesta, además de contar con el soporte de las redes de reciprocidad y compadrazgo (Carrasco y Robichaux, 1998). Una vez que las migrantes nahuas contraen matrimonio o se ‘juntan’ con su pareja, por lo general reproducirán los esquemas tradicionales para el matrimonio y regresarán a la comunidad de origen para vivir en la casa de la familia del esposo de acuerdo al modelo patrivirilocal (Oehmichen, 2005; D’Aubeterre, 2003); sin embargo existen otras opciones de vida postmatrimonial: en algunos casos la esposa regresará a la comunidad de origen, mientras el esposo practicará una doble residencia (Camus, 2002), esto es que trabajará en la ciudad por temporadas y regresará continuamente al pueblo con su familia. Por otra parte, hay parejas que ven en la ciudad una alternativa para residir con la que pueden ‘mejorar’ la ‘calidad’ de vida de los (futuros) hijos, se trata de residencia neolocal (D’Aubeterre, 2000). No obstante hay parejas (sin hijos) que aún y cuando se han unido o casado continúan en la ciudad, pero combinan la residencia aislada (Durin, 2006) y la neolocal (D’Aubeterre, 2000). La esposa sigue laborando como empleada doméstica “de quedada”, el esposo viven en cuartos de renta (solo o con compañeros), para reunirse solamente el fin de semana en la casa de renta.

En cualquier modalidad, la residencia de la pareja dependerá de las decisiones de éstas y de la funcionalidad que requieran. El matrimonio, sin duda, significa una nueva etapa dentro del ciclo de vida de las migrantes nahuas y teenek, etapa que concluye el proceso migratorio en la ciudad y los paseos en la Alameda.

1.3. Perspectivas

Con esta investigación se realiza una aportación significativa al conocimiento sobre las vivencias de las empleadas domésticas indígenas. Éste fue posibilitado gracias a la etnografía de sus prácticas en los días de descanso, principalmente, y la visita a algunos lugares de origen. Ahora bien, aún son numerosas las preguntas puesto que no se pudo penetrar el espacio laboral ¿qué tanto sabemos acerca de las empleadas domésticas en su espacio laboral? Por ello es importante analizar con mayor profundidad ¿cuales las condiciones laborales “desde dentro”?, es decir entre semana y en sus lugares de trabajo ¿Cuáles son las perspectivas en el AMM del empleo doméstico y la migración indígena en términos salariales, prestaciones laborales? Habría que preguntarse ¿qué se está haciendo en el aspecto legislativo?, ¿existe una relación entre la falta de legislación, la desigualdad genérica, discriminación racista y social e invisibilidad de las empleadas domésticas?

2) La convivencia entre indígenas migrantes en espacios públicos

El caso de la Alameda como centro de reunión de las migrantes indígenas en la ciudad no es privativo Monterrey, pues existe una tendencia de los migrantes indígenas

en las ciudades a buscar y apropiarse de espacios para socializar (Posso, 2006; Camus, 2002; Vázquez y Hernández, 2004). El caso de los nahuas de la Huasteca que acuden al Parque Rubén Darío de Guadalajara (Vázquez y Hernández, 2004) y en particular el caso de los indígenas que acuden a la Alameda de Monterrey, permiten mostrar de forma clara esta tendencia de apropiación de espacios públicos en las nuevas urbes metropolitanas.

2.1. Carencia de espacio propio y convivencia en espacios públicos

Mostré que la ubicación céntrica de la Alameda y la red de transporte público que circula por sus calles, brindan a los migrantes y a otros actores el fácil acceso a este espacio. Los jóvenes recién llegados de la comunidad de origen “hacen parada” en la Alameda para contactarse con sus conocidos y de ahí insertarse en sus lugares de trabajo, esto la posiciona como un “lugar de parada o estación” (Hängerstrand, 1970, 1975 en Giddens, 1998). Los migrantes que tienen tiempo de radicar en la ciudad permanecen en la Alameda durante sus días libres, no obstante también transitan de este espacio a otros cercanos como la Macroplaza, el mercado Fundadores, entre otros. El acudir a la Alameda cada fin de semana usando el transporte público, permite a los migrantes “experimentarse” en la ciudad. De esta manera, la Alameda es una sede de encuentros y relaciones sociales de estos actores los fines de semana, en el que se tejen redes sociales, dándole el carácter céntrico y estratégico de “nodo urbano” (Makowski, 2004).

Las condiciones laborales en la ciudad de las empleadas domésticas “puertas adentro”, quienes no cuentan con espacios de residencia propios en los cuales reunirse con los suyos, explican el uso que hacen de la Alameda en el fin de semana. Asimismo,

sientan la necesidad de reunirse con sus pares en una sociedad diferente a la de origen de recrearse, disfrutar y conocer la ciudad durante su estancia en la misma. De esta manera, en las últimas dos décadas se notó su presencia en la Alameda, representando un cambio social respecto a los visitantes que acudían a este espacio las pasadas décadas. A lo largo del siglo XX la Alameda había sido visitada por las clases sociales altas, medias, populares, migrantes rurales y recientemente por indígenas de la Huasteca. Este cambio social ha impactado en las representaciones sobre la Alameda, considerada un espacio emblemático de la ciudad de Monterrey.

Hoy en día, nahuas y teenek de la Huasteca se cruzan, encuentran y reúnen cada fin de semana con los suyos, en términos Augé (1998) es un “lugar antropológico”. Ahí los familiares en la ciudad, amigos y paisanos densifican y amplían sus relaciones y por lo tanto sus redes; comparten y viven la misma condición genérica, laboral y de migrantes. La Alameda significa para estos migrantes, la plaza del pueblo donde cubren necesidades materiales y afectivas, mantienen el vínculo con sus comunidades de origen, contactando a sus conocidos, enviando remesas a sus familias y recordando al terruño. En suma, recorren el espacio, lo usan y lo viven cada fin de semana, lo convierte en “un lugar practicado” (De Certeau, 1996).

2.2. Etnicidad y discriminación

Socializar en espacios específicos y apropiarse de éstos dentro de la ciudad contribuye al fortalecimiento de la identidad social y ahí los indígenas de la Huasteca en Monterrey se constituyen como étnicamente diferentes en una sociedad clasista y racista que en gran

medida les resta la posibilidad de acudir a otros espacios públicos como los *mall* a los que habitualmente acuden los no indígenas pertenecientes a clases sociales medias y altas, es decir, los patronos.

Se apropiaron de la Alameda en términos socioculturales y simbólicos: están haciendo uso de un “elemento cultural” que antes les era ajeno, identificado y practicado por sectores de la sociedad hegemónica, para sus propios fines (Bonfil, 2001, Bonfil et. al, 2002). De esta forma, trabajadores originarios de la Huasteca usan la Alameda los fines de semana para reunirse con los del pueblo o de la región, fortaleciendo su identidad étnica, esto es: reforzando “un nosotros” en una relación interétnica contrastiva (Bartolomé, 2004) con el “urbano”. En esta relación interétnica se construye la etnicidad (Ariel de Vidas, 2003; Rosaldo, 2003, entrevista en Montezemolo, 2003), ya que los migrantes indígenas tienen una conciencia de pertenencia a un mismo origen: son paisanos, comparten historias migratorias similares y una misma lengua, se encuentran en un mismo momento en su ciclo de vida, finalmente tienen una condición laboral y de migrantes.

Así, la Alameda es identificada por los “urbanos” como un espacio de los indígenas: no sólo comparten un mismo origen, condiciones laborales, sino también una “indianidad” que los estigmatiza (Goffman, 1995). En Monterrey, como en México, existe racismo (Van Dijk, 2003) hacia el indígena. Por lo mismo, la Alameda es símbolo de “ruralidad”, un atraso considerado característico de los migrantes indígenas de la Huasteca, los llamados “chachas”, “gatas” y albañiles “de San Luis”. Así, con su venida regular a la Alameda, ésta empezó a considerarse símbolo de “atraso” y a ser calificada de forma degradante y desacreditadora (Goffman, 1995).

Finalmente, la Alameda es un espacio que se deja de frecuentar también por los indígenas que tienen mayor arraigo en la ciudad: puede considerarse un primer espacio que se pisa en la migración a la ciudad, es decir, quienes acuden a ésta son aquellos migrantes que se encuentran en sus primeros años en la ciudad, o bien aquellos que no piensan radicar de manera “permanente” en la misma y por lo tanto no generan arraigo urbano. Mientras, los que tienen más tiempo de vivir en el AMM han creado otros espacios de reunión como sus propias casas, así como nuevas relaciones.

BIBLIOGRAFIA

- Adler Lomnitz, Larissa (2001). *Redes Sociales, Cultura y Poder: Ensayos de Antropología Latinoamericana*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Porrúa, México.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1991). *Las regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical el Mestizo-América*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Alcalá, Elio y Reyes, Couturier Teófilo (1994). *Migrantes mixtecos. El proceso migratorio de la mixteca baja*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Almada, Rossana (2006). *Juntos, pero no revueltos. Multiculturalidad e identidad en Todos Santos, BCS*. Ciesas, Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma de Baja California Sur, México.
- Altamirano, Teófilo (1998). *Cultura Andina y pobreza urbana. Aymaras en Lima Metropolitana*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú.
- Amezcuca, Carlos (2003). *México desconocido*, número 318, año XXVII, Editorial México desconocido S.A. de C.V. México. pp. 46-52.
- Anguiano, José Ángel (1997). *Los mixtecos en Nuevo León. Una generación de conquistadores urbanos*. Consejo para la Cultura de Nuevo León, Desarrollo Integral de la Familia del municipio de Benito Juárez, México.
- Arenal, Sandra, Ramos, Lidice, Maldonado, Rocío (1997). *La infancia negada*. Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey.
- Ariel de Vidas, Anath (2003). “La identidad étnica no corresponde necesariamente a la reivindicación indígena. Expresiones identitarias de los teneek y nahuas en la Huasteca veracruzana”, en *Revista Vetas* no. 15. El Colegio de San Luis, septiembre-diciembre, México, pp. 13-26.

- Arizpe, Lourdes (1978). *Migración, etnicismo y cambio económico, un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México*. El Colegio de México, México.
- Arizpe, Lourdes (1979). *Indígenas en la ciudad de México, el caso de las "Marías"*. México, Secretaría de Educación, Diana.
- Augé, Marc (1998). *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Gedisa, México.
- Ávila, Agustín (1995). "Los Huastecos de San Luis Potosí", en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México, región oriental*. Instituto Nacional Indigenista, México.
- Ávila, Jesús (2003). *Introducción al Capítulo Tierra de guerra viva, invasión de los indios bárbaros al noreste de México 1821 -1885* de Isidro Vizcaya. Archivo General del Estado, Monterrey, México, pp: 159-161.
- Balán, Jorge, Browning, Harvey, Jelin Elizabeth (1977). *El hombre en un sociedad en desarrollo. Movilidad geográfica y social en Monterrey*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Barrig, Maruja (2005). *El mundo al revés: imágenes de la mujer indígena*. FLACSO, Argentina.
- Barth, Fredrik (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Bartolomé, Miguel Alberto (2004). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México, Siglo XXI.
- Binford, Leigh (2002). "Remesas y subdesarrollo en México" en *Relaciones* 90, Vol. XXIII. Benemérita Universidad de Puebla, México, pp. 117-158.
- Blanco Fenochio, Anthinea y Dillingham Reed (2002). "Las plazas mayores de la República: espacio y símbolo de México", en Carlos y Alberto González Manterota (coord.), *Plazas mayores de México, Arte y luz*. Fundación Bancomer y Clío, México, pp. 191-245.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1994). *México Profundo, una civilización negada*. Grijalbo, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo et al. (2002) *Culturas populares y política cultural*. CONACULTA. México, pp. 11-21.
- Bourdieu, Pierre (2000). *Poder, derecho y ciencias sociales*. Desclée, Bilbao.

- Campos, Erendira (2005). *El espacio reinventado, la construcción social del espacio ferrocarrilero en el contexto contemporáneo de globalización de la ciudad de Aguascalientes*. Tesis para optar a grado de Maestría en Antropología Social. Ciesas, México, 2005.
- Camus, Manuela (2002). *Ser indígena en la Ciudad de Guatemala*. Flacso, Guatemala.
- Cano, Adán (2006). *Percepciones y expectativas de padres de familias indígenas en torno a la educación escolar de sus hijos. Las familias huastecas de la Fernando Amilpa, en la zona metropolitana de Monterrey*. Tesis para optar al grado de maestría en Ciencias con orientación en trabajo social. Universidad Autónoma de Nuevo León, San Nicolás de los Garza.
- Carrasco Guillermo y Robichaux, David (2005). “Parentesco, compadrazgo y ayuda: el caso de las fiestas de quinceañeras en Tlaxcala”, en David Robichaux (Comp.) *Familia y parentesco en México y mesoamérica. Unas miradas antropológicas*. Universidad Iberoamericana, México, pp: 461-492.
- Castañeda, Martha Patricia (1997). “El cuerpo y la sexualidad de las mujeres nauzontecas” en, Soledad González (Coord.). *Mujeres y género en la antropología latinoamericana*. El Colegio de México, México, pp: 121-139.
- Castellanos, Alicia (2003). “Imágenes racistas en ciudades del sureste”, en Alicia Castellanos Alicia (Coord). *Imágenes del racismo en México*. Universidad Autónoma Metropolitana, Plaza y Valdes, México, pp: 35-142.
- Castillo, Jorge (2003). *La migración indígena en Nuevo León: los mixtecos*. Tesis para obtener el grado en Licenciado en Sociología, Universidad Autónoma de Nuevo de León, San Nicolás de los Garza.
- Castles, Stephen y Miller, Mark J. (2004) *La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno*. Impresión en español Porrúa, México.
- Cerutti, Mario (1983). *Burguesía y capitalismo en Monterrey 1850-1910*. Claves Latinoamericanas, México.
- Chavarría Montemayor, Laura (2005). *Jóvenes inmigrantes indígenas viviendo en zonas urbanas afluentes. El caso de las empleadas domésticas, situaciones de inseguridad y violencia en Monterrey*. Tesis para obtener optar al grado de Maestría en Estudios Latinoamericanos y del Caribe, Universidad de Utrecht, Holanda.
- CDI-CIESAS (2006). *Perfil Sociodemográfico de las mujeres indígenas en el área metropolitana de Monterrey*. Monterrey.

- D'Aubeterre, Maria Eugenia (2000). *El pago de novia. Matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac, Puebla*. El colegio de Michoacán, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades.
- D'Aubeterre, Maria Eugenia (2002). "Género, parentesco y redes migratorias femeninas", en *Alteridades* número 12. UAM Iztapalapa, México, pp. 61-60.
- D'Aubeterre, Maria Eugenia (2003). "Uniones conyugales 'inconvenientes' en una comunidad de transmigrantes originarios del estado de Puebla", en Francois Lartigue y André Quenel (Coord), *Las dinámicas de la población indígena, cuestiones y debates actuales en México*. Ciesas, Porrúa, México, pp. 377-396.
- D'Aubeterre, Maria Eugenia (2005). *Mujeres trabajando por el pueblo*. Estudios sociológicos XXIII: 67, México, pp. 185-215.
- De Certeau, Michel (1996). *La invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Centro de Estudios Mexicanos y centroamericanos, México.
- De Certeau, Michel, Girad, Luce, Mayol, Pierre (1999). *La invención de lo cotidiano 2. Habitar cocinar*. Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México.
- De la Torre, Ernesto (1998). *La Alameda. Lecturas históricas mexicanas*. Tomo III, UNAM, México, pp.533-536.
- Domínguez, Ana Lidia (2005). "Plaza Mercado y Tianguis", en *Antropología del espacio público: la plaza*. Diario de Campo, suplemento no. 34, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp.19-31.
- Durin, Sèverine (2003). "Indígenas urbanos en la zona metropolitana de Monterrey", en *Revista Vetas* No. 15. El Colegio de San Luis, septiembre-diciembre, México, pp. 66-85.
- Durin, Sèverine (2006a). "¿Nuevos rostros? Poblaciones indígenas en Nuevo León. Redes sociales y reproducción étnica", en Isabel Ortega (Coord.), *El Noreste Reflexiones*. Fondo Editorial Nuevo León, Monterrey, pp. 151-168
- Durin, Sèverine (2006b). *Género y etnia, factores de vulnerabilidad entre los migrantes indígenas en Monterrey*. Ponencia presentada en Simposio Internacional la vulnerabilidad de los migrantes internacionales, Comité Regional Norte de la Comisión Mexicana de Cooperación con la UNESCO, 3 y 4 de noviembre, Monterrey.

- Durin, Sèverine (2007). “Discriminación a domicilio: las sirvientas bajo la lupa”, en *Revista Violeta*, Instituto Estatal de las Mujeres, mayo (en prensa).
- Duhau, Emilio (2005). Organización del espacio urbano, segregación y espacio público” en Revista *Ciudades* 66, abril-junio. RNU, Puebla, México.
- Ehrendeld Lenkiewicz, Noemí (2000). “Embarazos en adolescentes: aproximación social, cultural y subjetiva desde las jóvenes”, en Gabriel Media Carrasco, *Aproximaciones a la diversidad juvenil*. Colmex, México, pp. 179-201.
- Escamilla, Norma y Martínez, Elvia Rosa (2003). “Mujer indígena, discriminación y trabajo doméstico”. en Bonfil y Martínez (Coord), *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas*. CDI, México, pp. 51-80.
- Farfán, Olimpia, Castillo, Jorge, Fernández Ismael (2003). “Territorialidad indígena: migrantes mixtecos y otomíes en Nuevo León”, en Alicia Barabas (Coord.), *Diálogos con el territorio, simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México III*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 331-398.
- Farfán, Olimpia, Castillo, Jorge, Fernández Ismael (2005). “Los otomíes: identidad y relaciones interétnicas en la ciudad de Monterrey”, en Miguel Bartolomé (Coord.), *Visiones de la diversidad, relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, Vol. I, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp.312-358
- Farias, Carmen (2003). *Estudio etnográfico de un grupo nahua asentado en las márgenes del río la silla, Guadalupe. N.L.* Tesis para obtener el grado de Licenciada en Antropología, Centro Educativo Universitario Panamericano, Monterrey.
- Feixa, Carles (1998). *El reloj de arena. Culturas juveniles en México*. Secretaría de Educación pública, México.
- Franco Mondragón, Sergio Alberto (2005). “El parque Naucalli: espacio y sus significados”, en *Antropología del espacio público: la plaza*. Diario de Campo, suplemento no. 34, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp.96-104.
- Flores, Samuel (pres.) (1990). *Los gobernantes de Nuevo León, Historia 1579-1989*. Fortson y Cía. Editores, México.
- Freyermuth, Graciela y Manca Cristina (2000). “Invisibles y transgresoras: migración y salud reproductiva en los altos de Chiapas”, en Bassols y Oehmichen (editores).

Migración y relaciones de género en México. Gimtrap, IIA- UNAM, México, pp.203-228.

- Fuentes Gómez, José Humberto (2005). “Plaza de Armas, Grande o principal de Mérida, Yucatán: historia, características, usos y usuarios”, en *Antropología del espacio público: la plaza*. Diario de Campo, suplemento no. 34, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 32-41.
- García Vargas, Fabiola (2000). “La investigación sobre la salud sexual y reproductiva de jóvenes de seis grupos étnicos”, en Soledad González montes (2003), *Salud y derechos reproductivos en zonas indígenas de México, memoria del seminario de investigación. Sexualidad, salud y reproducción* no. 13. Programa salud reproductiva y sociedad, el colegio de México, México, pp. 58-59.
- García López, Isaura (2004). “La plaza de las Vizcainas: socializad y conflicto”, en *Antropología Nueva Época*, julio/diciembre 75-76, Boletín oficial del INAH, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 65-69
- Garza Guajardo, Celso (1987). *La Alameda, un sueño de Monterrey*. Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey.
- Garza Villarreal, Gustavo (Coord) (1995). *Atlas de Monterrey*. Gobierno del Estado de Nuevo León, Universidad Autónoma de Nuevo León, Instituto de estudios urbanos de Nuevo León, el Colegio de México, México.
- Giddens, Anthony (1998). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Giménez, Gilberto (2002). “Paradigmas de identidad”, en Aquiles Chiu (Coord.), *Sociología de la Identidad*. UAM, Porrúa, México, pp. 35-62.
- Giménez, Gilberto (2003). *Las diferentes formas de discriminación desde la perspectiva de la lucha por el reconocimiento social*. Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, México.
- Goffman, Erving (1995). *Estigma, la identidad deteriorada*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- González, Ángeles (1992). “El 400 cumpleaños de la Alameda Central”, en *México Desconocido*. No. 190. Año XVII, Editorial México desconocido, México, pp. 27-31.
- González Claverán, Jorge (1997). *Los jardines, los parques y las Alamedas en la ciudad de México durante los periodos prehispánicos y colonial*, ponencia presentada en el Foro internacional sobre áreas vedes urbanas, México, pp. 361-368.

Guerra, Eulalio (1994). "Barrio de la Alameda", en Garza, Sonya (presentadora), *Historias de nuestros barrios*, Nuevo León, Gobierno del Estado de Nuevo León, Monterrey.

Guzmán Ríos, Vicente (2005). "Ecos e imágenes de una plaza", en *Antropología del espacio público: la plaza*. Diario de Campo, suplemento no. 34, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 64-81.

Hernández Martínez, Verónica (2001). *Mujeres migrantes y sus trabajos en la ciudad de Monterrey a finales del siglo XX*. Tesis de licenciatura de Sociología. Universidad Autónoma de Nuevo León, México.

Hiernaux Daniel, Nicolás (2005). "Imaginarios y lugares en la reconquista de los centros históricos", en Revista *Ciudades* 65. enero-marzo, RNIU, Puebla, México, pp.15-21.

Hirabayashi, Lane R (1985). "Formación de asociaciones de pueblos migrantes a México: mixtecos y zapotecos", en *América Indígena*. Vol. XVI, no. 3, Julio-septiembre. México, pp. 579-598.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI)

(2001) XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Tabulados Básicos. Aguascalientes, Ags.

(2000) México en el siglo XX (Panorama estadístico), Aguascalientes.

(2005) II Conteo de Población y Vivienda 2005.

Islas, Juan (2003). "Empleadas del hogar en el medio urbano", en Revista *Ciudades* 23. Puebla, México, pp. 21-27

Licona Ernesto y Martínez, Bersabe (2005). "El Zócalo de la ciudad de Puebla como espacio público de protesta social" en *Antropología del espacio público: la plaza*. Diario de Campo, suplemento no. 34, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 52-63.

Lindón, Alicia (2000). "La espacialidad como fuente de las innovaciones de la vida cotidiana. Hacia modos de vida *cuasi* fijos en el espacio", en Alicia Lindon (Coord.), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*. Universidad Autónoma de México, Anthropos, México.

Makowski, Sara (2004). "La Alameda y la solidaridad. Exploraciones desde el margen", en *Antropología del espacio público: la plaza*. Diario de Campo, suplemento no. 34, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 65-75.

- Malinowsky, Bronislaw y De la Fuente, Julio (2005). *La economía de un sistema de mercados en México. Un ensayo de etnografía contemporánea y cambio social en un valle mexicano*. Universidad Iberoamericana, México.
- (2001) *Manual de estilo de publicaciones de la American Psychological Association*. Manual Moderno, México.
- (1995) *Manual de estilo para presentación de tesis de Postgrado*. Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Martínez Casas, Regina (2004). “Las múltiples caras de la muerte: un estudio sobre la resignificación cultural en migrantes otomíes en Guadalajara”, en *Estudios de cultura Otopame*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Massey, Douglas, Alarcón, Rafael, Duran, Jorge, González, Humberto (1991). *Los Ausentes. El proceso social de la migración internacional en el occidente de México*. Colección Los Noventa, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial, México.
- Mendoza Islas, Fabiola (2005). “Diamante y Carbón. Apropiación del espacio y comercio callejero”, en Revista *Ciudades* 65, enero-marzo, RNIU, Puebla, México.
- Molinari Soraiano Sara e Aguilar Medina Iñigo (2002). “Adolescentes indígenas migrantes a la ciudad de México”, en *Boletín oficial del INAH, Antropología*. Número 65, ene-marzo, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 21-31.
- Montemayor Hernández, Andrés (1971). *Historia de Monterrey*. Asociación de editores y librerías de Monterrey, A.C., Monterrey.
- Montesinos, Rafael (2002). “La construcción de la identidad masculina en la juventud”, en Aquiles Chihu, Coord. *Sociología de la identidad*. Porrúa, Universidad Autónoma Metropolitana, México, pp. 157-183.
- Montezemolo Fiamma (2003). “Conversando con Renato Rosaldo”, en *Revista de Antropología Social* no. 12. México, pp. 321-345. www.ucm.es/BUCEM/revistas. Originalmente publicado como apéndice en la edición italiana Rosaldo, Renato (2001), *Cultura and Truth*, (Cultura e verità) Roma, Meltemi.
- Mora Vázquez, Teresa (1996). *Nduandiki y la sociedad de Allende en México. Un caso de migración rural-urbana*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

- Oehmichen, Cristina (2000). "Las mujeres indígenas migrantes en la comunidad extraterritorial", en Barrera Bassols y Oehmichen (Coord.), *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP, UNAM, México, pp. 321-348.
- Oehmichen, Cristina (2001). "Espacio Urbano y segregación étnica", en *Papeles de la Población*. Número 28, Abril-junio Universidad Autónoma del Estado de México, México, pp. 181-197.
- Oehmichen, Cristina (2002). "Parentesco y matrimonio en la comunidad extendida: el caso de los mazahuas", en *Revista Alteridades*. Número 12, México, pp.61-74.
- Oehmichen, Cristina (2003). "Relaciones interétnicas y discriminación urbana. El caso de las Mazahuas en la ciudad de México", en Paloma Bonfil y Elvia Rosa Martínez (Coord.), *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas*. CDI, México, pp.173-193.
- Oehmichen, Cristina (2005). *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, programa Universitario de Estudios de Género, México, 2005.
- Ortiz, Renato (1996). "Otro territorio", en *Antropología, Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*. Número 12, Madrid, pp. 5-21.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2003). "El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana", en José Manuel Valenzuela (Coord.), *Los estudios culturales en México*. Fondo de Cultura Económica, México, pp. 116-207.
- Posso, Jeanny (2006). *Migración, inserción laboral y discriminación: mujeres negras en el servicio doméstico de Cali*. Ponencia presentada en el 52 Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla.
- Pimienta Lastra, Rodrigo y Sanabria Salcedo, Martha (2002). "La migración rural-urbana en las encuestas nacionales de la dinámica demográfica 1992 y 1997", en Arturo León, Beatriz Caníbal, Rodrigo Pimienta (Coord). *Migración, poder y procesos rurales*. Plaza y Valdez, Universidad Autónoma Metropolitana, México, pp. 19-35.
- Rabotnikof, Nora (1997). *El espacio público y la democracia moderna*. Instituto Federal Electoral, México.
- Reguillo, Rossana (2000). "Las culturas juveniles: un campo de estudio. Breve agenda para la discusión", en Gabriel Media Carrasco, *Aproximaciones a la diversidad juvenil*, Colmex, México, pp.19-43.

- Ríos Estavillo, Juan José (2001). *Derechos de los trabajadores domésticos*. Cámara de diputados LVIII legislatura, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Rodríguez, Gabriela (2003). "Continuidad y cambio en las representaciones culturales y en la practicas de cortejo e iniciación sexual de jóvenes rurales" en Soledad González Montes, *Salud y derechos reproductivos en zonas indígenas de México, memoria del seminario de investigación. Sexualidad, salud y reproducción*. Número 13, Programa salud reproductiva y sociedad, El Colegio de México, pp. 64-72.
- Rodríguez, Gabriela y Keijzer Benno (2000). "Sexualidad juvenil: su construcción en una comunidad cañera", en Gabriel Media Carrasco, *Aproximaciones a la diversidad juvenil*, Colmex, México, pp.143-178.
- Rodríguez Garza, Wendolín (2002). *La reconstrucción de la identidad en indígenas migrantes. Un estudio de caso: los mixtecos en Juárez, N.L.* Tesis para obtener el grado de Licenciada en Historia, Universidad Autónoma de Nuevo León, San Nicolás de los Garza.
- Rodríguez-Shadow, María, D'Aubeterre, Eugenia, Shadow, Robert (2000). "El matrimonio indígena en el México contemporáneo", en *Boletín oficial del INAH*. Número 58, abril-junio, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp.50-57.
- Rodríguez, Wendolín y Sieglin, Verónica (2004). *Migración y resignificación del espacio. El caso de los migrantes mixtecos en el Área Metropolitana de Monterrey*. Ponencia presentada en el coloquio Poder y Cambio Político en las Mixtecas: de lo Local a lo Transnacional, Centro de Investigaciones y Estudios superiores en Antropología Social (Ciesas), Universidad Autónoma Metropolitana, México, 22 y 23 de enero.
- Rojas Porras, Claudia (2005). "La configuración de espacios en la plaza mayor 'José Antonio de Sucre; de Huamanga'", en *Antropología del espacio público: la plaza*. Diario de Campo, suplemento no. 34, México, pp.42-51.
- Román, Rosario (2000). *Del primer vals al primer bebe, vivencias del embarazo en las jóvenes*. Instituto Mexicano de la Juventud, Centro de Investigación y Estudios sobre la juventud, México.
- Romer, Martha (2003). "Mujeres indígenas migrantes y sus experiencias urbanas", en *Boletín oficial del INAH*, Nueva Época, No. 70, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp.65-74.
- Saldaña, José P. (1998). *El general Don Porfirio Díaz en Monterrey, 1898*. Municipio de Monterrey, Monterrey,

- Salvador Juan (2000). “Las tensiones espacio-temporales de la vida cotidiana”, en Alicia Lindon (Coord) – Rubí (Barcelona). *La vida cotidiana y su espacio –temporalidad. anthropos editorial* . UNAM, Colegio Mexiquense, España, pp.123-146.
- Sánchez, Patricia y otros (2004). “Sobre la experiencia y el trabajo de las organizaciones indígenas en la Ciudad de México”, en Pablo Yanes, Virginia Molina, Oscar González (Coord.), *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, Universidad de la Ciudad de México, Gobierno del D.F., México, pp. 288-319.
- Sandoval, Efrén (2006). “Itinerarios y formas de consumo transfronterizos”, en *Revista Ciudades* 69. Trimestre enero- marzo RNIU. Puebla, pp.32-40.
- Sevilla, Amparo (2004). “La ciudadela: de la tragedia histórica al disfrute de la ciudad”, en *Antropología Nueva Época*, julio/diciembre 75-76, Boletín oficial del INAH. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 70-76.
- Szasz Pianta, Ivonne (2003). “Relaciones de género, pobreza y salud reproductiva Relaciones e identidades de género, sexualidad y salud reproductiva”, en Soledad González Montes, *Salud y derechos reproductivos en zonas indígenas de México, memoria del seminario de investigación. Sexualidad, salud y reproducción*. Número 13, Programa salud reproductiva y sociedad, el Colegio de México, México, pp. 12-24.
- Uribe, Eloísa (1994). “De la Alameda al Museo Nacional de Arte. Escultura decimonónica mexicana”, en *México en el tiempo, Revista de Historia y conservación*. Número 4, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp.68-75.
- Valle Esquivel, Julieta (2003a). “Reciprocidad y comunidad en la tierra del trueno (la Huasteca)”, en Saúl Millán y Julieta Valle (Coord.), *La comunidad sin límites, estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México II*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 211-243.
- Valle Esquivel, Julieta (2003b). *Nahuas de la Huasteca*. Pueblos indígenas del México contemporáneo, CDI – PNUD, México.
- Van Dijk (2003). *Racismo y discurso de las élites*. Gedisa, España.
- Vázquez, Érika y Hernández Horacio (2004). *Migración, resistencia y recreación cultural*. INAH, colección científica, México.
- Vázquez, Verónica (2003). “Género y migración. Actividades remunerativas de mujeres indígenas del sur de Veracruz” en Paloma Bonfil y Elvia Rosa Martínez (coord.), *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas*. CDI, México, pp.282-295.

- Velasco Ortiz (2002). *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos*. El Colegio de México, El colegio de la frontera Norte, México.
- Velasco Ortiz (2005). *Desde que tengo memoria, narrativas de identidad en indígenas migrantes*. El colegio de la Frontera Norte, Conaculta-Fonca, México.
- Vergara Figueroa, Abilio (2004). “Pequeñas iluminaciones sobre la ciudad: el parque los coyotes”, en *Antropología Nueva Época*, julio/diciembre 75-76, Boletín oficial del INAH, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 54-65.
- Vergara Figueroa, Abilio (2005a). “Plaza pública, bello pleonasma, bella paradoja”, en *Diario de Campo*. Boletín interno de los investigadores del área de antropología, No. 78, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 4-9.
- Vergara Figueroa, Abilio (2005b). “La plaza pública”, en *Antropología del espacio público: la plaza*. Diario de Campo, suplemento no. 34, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 6-18.
- Vizcaya Canales, Isidro (1971). *Los orígenes de la industrialización de Monterrey, una historia económica y social desde la caída del segundo imperio hasta el fin de la revolución (1867-1920)*. Librería Tecnológico, Monterrey.
- Wario Rodríguez, Bertha (1995). “La Alameda Mariano Escobedo: 133 años de historia”, en *Historia de nuestros Barrios*. Gobierno del Estado de Nuevo León, México, pp.15-18.

HEMEROGRAFÍA

La Jornada

“Emigran principalmente a Monterrey, NL. El empleo doméstico, única alternativa de trabajo para mujeres jóvenes de San Luis Potosí, Veracruz, Hidalgo, Oaxaca y Puebla”.

La Jornada, 6 de enero de 2003

http://www.jornada.unam.mx/2003/01/06/articulos/53_domesticas.htm

Milenio

“Discriminación y racismo a la tapatía”, *Milenio*, 23 de octubre de 2003

“Sí hubo abusos a indígenas, se actuará contra los policías”, *Milenio*, 25 de octubre de 2003

“Flores y música para solidarizarse”, *Milenio*, 26 de octubre de 2003

“Una ciudad, distintas etnias y la misma discriminación”, *Milenio*, 17 de noviembre de 2003

“Una ciudad, distintas etnias y la misma discriminación”, *Milenio*, 17 de noviembre de 2003

El Norte

“Implementan operativo en la Alameda”, *El Norte*, 28 de septiembre de 1992

“Navajean a taqueros por piroppear a chicas”, *El Norte*, 24 de enero de 1994

”Entrega a hijo homicida”, *El Norte*, 8 de septiembre de 1994

“¡Bajan en la Alameda!”, *El Norte*, 27 de febrero de 1994

“Cerrarán Alameda de noche”, *El Norte*, 30 de junio de 1996

“Abandonan los regios la Alameda”, *El Norte*, 06 de abril de 1997

“Aumenta el calor: hay más detenciones”, *El Norte*, 27 de mayo de 1997

“El lado oscuro de la maternidad”, *El Norte*, 08 de febrero de 1998

“Implementan operativo contra parejas en la Macro”, *El Norte*, 31 de mayo de 1998

“Da a luz y estrangula bebé”, *El Norte*, 16 de marzo de 2003.

“Le confiesa ser casado; ella estrangula a bebé”, *El Norte*, 17 de marzo de 2003

“Un pueblo en la urbe”, *El Norte*, 23 de marzo de 2003

“Enciende alerta caso de doméstica”, *El Norte*, 18 de marzo de 2003

“Un domingo en la Alameda”, *El Norte* 30 de marzo de 2003

Avisos de ocasión, *El Norte*, 12 de marzo de 2005

Avisos de ocasión, *El Norte*, 14 de junio de 2006

Avisos de ocasión, *El Norte*, 3 abril de 2006

Avisos de ocasión, *El Norte*, 23 de abril de 2006

ARCHIVOS

Archivo General de Estado de Nuevo León (AGENL)

PÁGINAS VIRTUALES

<http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/rutinas/ept.asp?t=mlen22&c=4168&e=1>
9

<http://www.elnorte.com>

<http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/hidalgo/municipios/13028a.htm>

http://www.sre.gob.mx/ligas/info_general/mapa.htm

<http://www.nl.gob.mx/?P=mapas>

<http://www.cetyv.gob.mx/transporte/fichas.htm>

<http://www.galeon.com/nacosmty/>

http://www.jornada.unam.mx/2003/01/06/articulos/53_domesticas.htm

<http://etimologias.dechile.net/?gata>

ENTREVISTAS

JUANITA Y AZALEA

2002 Entrevistada por Adela Díaz, 25 de noviembre de 2002. Monterrey, Nuevo León.

MARIANO

2002 Entrevistado por Adela Díaz, 25 de noviembre de 2002, Monterrey, Nuevo León

ARTURO

2002 Entrevistado por Adela Díaz, 25 de noviembre de 2002, Monterrey, Nuevo León

MARGARITA

2002 Entrevistada por Adela Díaz, 25 de noviembre de 2002, Monterrey, Nuevo León

AMA DE CASA

2003 Entrevistada por Héctor Alvarado, publicada en un artículo sobre la Alameda, El Norte, 23 de abril de 2003.

SUSANA E IGNACIA

2005 Entrevistadas por Severine Durin y Nidia Prieto, 2 de mayo de 2005, Escobedo, Nuevo León

ANA

2006 Entrevistada por Adela Díaz, 25 de marzo de 2006, Monterrey, Nuevo León

JUAN

2006 Entrevistado por Adela Díaz, 26 de marzo de 2006, Monterrey, Nuevo León

MARCO ANTONIO

2006 Entrevistado por Adela Díaz, 27 de marzo de 2006, Monterrey, Nuevo León

ALFREDO

2006 Entrevistado por Adela Díaz, 27 de marzo de 2006, Monterrey, Nuevo León

SUSANA

2006 Entrevistada por Adela Díaz, 27 de marzo de 2006. Monterrey, Nuevo León

EDUARDO

2006 Entrevistado por Adela Díaz, 4 de abril de 2006, Monterrey, Nuevo León

JOSÉ

2006 Entrevistado por Adela Díaz, 6 de agosto de 2006, Monterrey, Nuevo León

MANUEL

2006 Entrevistado por Adela Díaz, 13 de agosto de 2006, Monterrey, Nuevo León

FRANCISCA

2006 Entrevistada por Adela Díaz, 13 de agosto de 2006, Monterrey, Nuevo León

APENDICE A.

Cuestionario a miembros del Club Unión

Este cuestionario ha sido elaborado por Adela Díaz, estudiante de Maestría en Artes Visuales en la UANL, para la elaboración de su tesis de Maestría sobre los y las jóvenes originarios de la Huasteca que trabajan en Monterrey. La información que se presenta es confidencial. Contestando este cuestionario, me apoyas en mis estudios, gracias, Adela.

Datos generales

- 1) Nombre: _____
- 2) Sexo: Masculino _____ Femenino _____
- 3) Año de nacimiento: _____
- 4) Lugar de origen: Localidad _____
 Municipio _____
 Estado _____
- 5) Estado civil: Soltero _____ Unión Libre _____ Casado _____
 Viudo _____ Separado _____ Divorciado _____
- 6) ¿Tiene Hijos? Si _____ No _____

Hijos	Niño / Niña	Edad
1		
2		
3		
Otros hijos:		

- 7) Estudios: No tengo estudios _____
 Primaria incompleta _____
 Primaria Completa _____
 Secundaria Incompleta _____
 Secundaria completa _____
 Preparatoria _____
 Carrera técnica _____
 Otros _____
- 8) ¿Actualmente estás estudiando? No _____ Si _____ Especificar _____

Ocupación

- 9) Actualmente, ¿a qué se dedica? _____
- 10) ¿Desde hace cuánto tiempo? _____
- 11) ¿Cuánto gana a la quincena? _____
- 12) ¿En qué municipio trabaja? _____

Experiencia laboral

13) ¿En qué año se vino por primera vez a trabajar a Monterrey? _____

14) ¿De qué trabajó en esta ocasión? _____

15) ¿Cuántos trabajos ha tenido en Monterrey desde la primera vez que llegó? _____

16) ¿Qué empleos tuvo?

Jardinero _____ Vendedor ambulante _____

Obrero _____ Empleo doméstico _____

Taquero _____ Empleado de mostrador (tienda) _____

Albañil _____ Otros empleos _____

17) ¿Ha trabajado en otras partes de Nuevo León?

SI _____ NO _____ ¿Dónde? _____

18) ¿Ha trabajado en otros estados?

SI _____ NO _____ ¿Dónde? _____

Residencia

19) ¿Dónde reside? Colonia _____ Municipio _____

20) ¿Cuántas personas viven contigo? _____ Familiares _____ Amigos _____

21) ¿Tienes casa propia aquí? SI _____ NO _____

22) ¿Paga renta? SI _____ NO _____ ¿Cuánto paga al mes? _____

Tiempo Libre

23) ¿Qué día(s) descansa? _____

24) ¿Qué le gusta hacer en esos días? _____

25) ¿En qué lugares le gusta pasear? _____

26) ¿Visita la Alameda?

Cada semana _____ Más de una vez al mes _____

De vez en cuando _____ Nunca _____ Deje de ir _____

Relación con la gente del pueblo

27) ¿Tiene padres y hermanos en el pueblo? Si _____ No _____

28) ¿Cuándo fue por última vez al pueblo? _____

29) ¿Cuándo va a ir de nuevo? _____

30) ¿Cuántas veces va al año? _____

31) ¿Envía dinero a sus familiares allá? Si _____ No _____

32) ¿Cada cuánto les envía dinero? _____

Club Unión

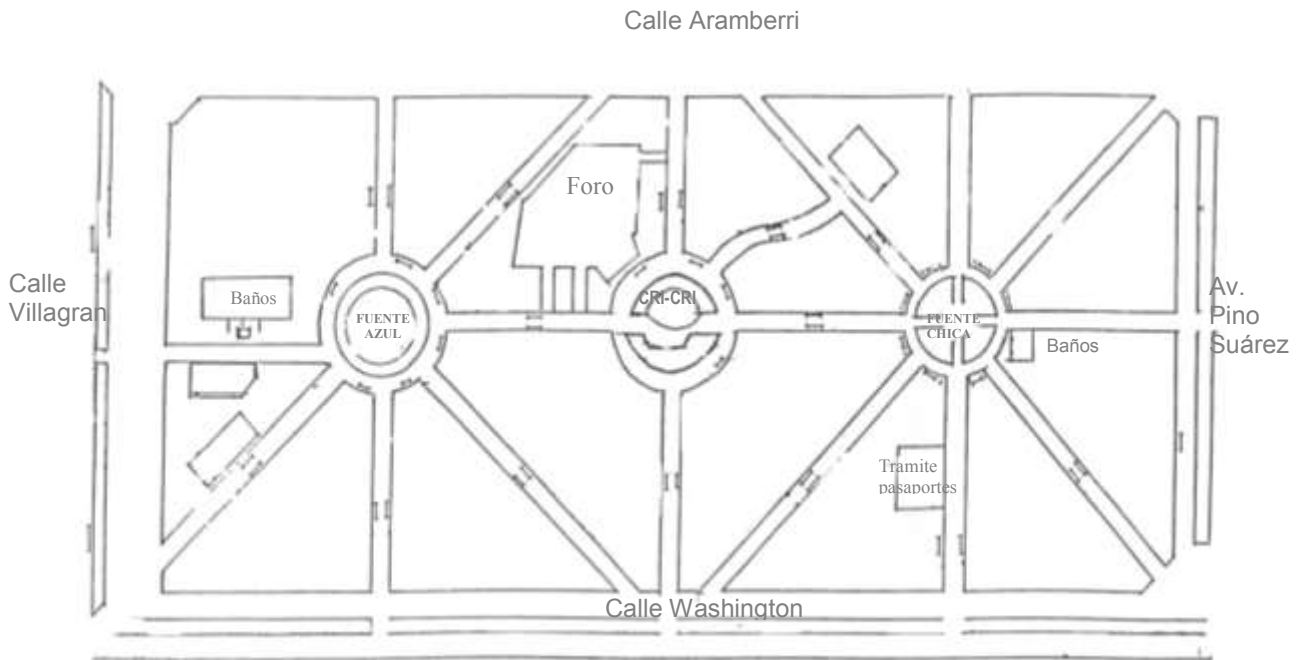
33) ¿Desde hace cuánto tiempo participa en el Club Unión?

34) ¿Cuándo vino por última vez a una reunión del Club?

Fuente: elaboración propia.

APENDICE B.

Mapa de la *Alameda Mariano Escobedo*



Fuente: Administración del Parque la Alameda, Municipio de Monterrey.