



Universidad Autónoma de Querétaro

Facultad de Filosofía

Tejiendo nuestra identidad: mujeres ñähñu de Vázquez, Ixmiquilpan, Hidalgo

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de

Maestra en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe

Presenta:

Ana Griselda Lopez Salvador

Dirigido por:

Dra. Adriana Terven Salinas

Querétaro, Qro. Noviembre de 2020.



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Maestría en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe

Tejiendo nuestra identidad: mujeres ñähñu de Vázquez, Ixmiquilpan, Hidalgo

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de
Maestra en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe

Presenta:

Ana Griselda Lopez Salvador

Dirigido por:

Dra. Adriana Terven Salinas

Dra. Adriana Terven Salinas
Presidente

Dr. David Alejandro Vázquez Estrada
Secretario

Mtra. María Antonieta González Amaro
Vocal

Mtra. Itzel Sofía Rivas Padrón
Suplente

Mtra. Ma. Asucena Rivera Aguilar
Suplente

Centro Universitario, Querétaro, Qro.
Noviembre 2020
México

Ri y'o ha yä u'ada ko rí u'ene ha rí xutha.

Ha rí yä ñahmu,

yä uñähmu.

Ri t'et'i xifri ge'ä ri ba'i, rä te rí haí,

ha yä 'be ri hoki rä hoga thok'ye.

Nuni xa hmutha,

xa ngähä,

xa detha,

xa u'ada,

xa xät'a,

xa m'ui, hña, peni n'e ut'fi.

Xa b'ehña

gë 'Mbonthi.

Camina entre magueyes con su bebé a cuestras.

En sus rodillas,

dolencias.

Su piel tostada refleja el perfume de su tierra,

sobre telares crea sinfonías.

Ella es semilla,

es espiga,

es maíz,

es maguey,

es nopal,

es persistencia, lengua, fruto y néctar de aguamiel.

Es mujer

del Mezquital.

Rosa Maqueda (2018)

Pa ma nänä 'ne pa ma zi ngande Lidia;
yá 'behña ha ma te.

A mi madre y mi abuelita Lidia;
mujeres de mi vida.



¹ Detalle de blusa tradicional ñähñu, bordado realizado por la maestra artesana Aurelia Pérez, originaria de la comunidad de Vázquez, Ixmiquilpan, Hgo. (Fotografía tomada por Ana Griselda Lopez Salvador, 2020)

YÄ NJAMÄDI / AGRADECIMIENTOS

A mi familia querida: A mi madre, por darme la vida y enseñarme la lengua hñähñu, por estar conmigo siempre, por abrazarme en los días más tristes de mi vida y caminar a mi lado en todo momento. A mi padre, por darme esa fuerza para salir adelante en los días más grises de esta aventura. A mis hermanos, por cuidar de mis padres durante mi ausencia, por ayudarme en todo momento mientras escribía este trabajo y por alegrar mis días y mis noches. A mi abuelita Lidia, por enseñarle la lengua hñähñu a mi madre, por compartirme sus historias de vida y por enseñarme a tejer. A mi tía Lupe, por apoyarme siempre en cada aventura de mi vida.

A la Facultad de Filosofía - Universidad Autónoma de Querétaro y al programa de la Maestría en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe, por acogerme este tiempo y brindarme la oportunidad de seguirme formando a nivel profesional.

De manera muy especial, con admiración y respeto, a mi directora de tesis, la Dra. Adriana Terven Salinas, por todo el apoyo brindado, tiempo y paciencia para dirigir este trabajo, porque sin sus orientaciones, experiencias y revisiones esto no hubiera sido posible. Infinitas gracias por guiarme en este andar.

A mis lectores: Mtra. María Antonieta González Amaro y Dr. Alejandro Vázquez Estrada por acompañarme en la construcción de este trabajo y sus orientaciones durante este proceso formativo; gracias también Mtra. Itzel Sofía Rivas Padrón y Mtra. Ma. Asucena Rivera Aguilar por sus lecturas, observaciones y comentarios que enriquecieron este escrito.

A las mujeres ñähñu de la comunidad de Vázquez que colaboraron en este trabajo y a las que no también, gracias por compartirme sus historias, vivencias y sentires,

por acogerme en sus hogares, por su confianza, apoyo y tiempo brindado en todo momento.

A mis compañeros de esta aventura: a Hermy por motivarme a emprender este andar, por su amistad y por siempre alegrar mis días; y a Evaristo, por enseñarme a reflexionar desde nuestra lengua hñähñu y por el cariño de siempre.

A mis amigas: a Eva, por apoyarme en todo momento y motivarme de todas las maneras posibles para culminar esta maestría, por las palabras siempre tan alentadoras en los momentos más complicados de mi vida; y a Angélica, por la amistad y el apoyo brindado en este camino.

Por último, al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), por la beca que me otorgó para realizar mis estudios maestría.

RESUMEN

La investigación tiene como objetivo analizar cómo las mujeres ñähñu de la comunidad de Vázquez, Ixmiquilpan, Hidalgo construyen su identidad o identidades de género. El trabajo se aborda desde una perspectiva teórica de género y etnia, apuntando hacia una investigación “feminista ñähñu” retomando el enfoque del feminismo comunitario; la cual se complementa con una metodología cualitativa interpretativa, empleando así a la etnografía como método de investigación y como técnicas de recolección de datos: la entrevista semiestructurada, la observación participante y el recorrido de área; apoyándonos también de la historia oral. Se entrevistaron a mujeres ñähñu de tres generaciones distintas y los encuentros fueron principalmente en sus domicilios o espacios comunitarios. Esta tesis se tejió con hilos de vida y con historia de cada una de las mujeres ñähñu que se encuentran en un dialogo intergeneracional. Como reflexión en los procesos de construcción de identidad de género, hay elementos de corte tradicional en la primera generación porque aún predominan muchas continuidades de que la mujer solo tiene que estar en casa, al cuidado de los hijos y el esposo, el trabajo que realiza no es visibilizado ni remunerado aunque implique largas jornadas de tiempo; por otro lado, se manifiestan elementos de cambio a partir de la segunda generación, donde las mujeres salen del ámbito comunitario ya sea para estudiar o trabajar, tienen hijos no precisamente dentro del matrimonio, aunque no hay tanta participación a nivel público, por ejemplo al ejercer cargos comunitarios. La identidad o las identidades étnicas y género de las mujeres ñähñu se van transformando cada vez más, se van moviendo hacia un contexto global y de constante cambio, se espera que con el paso del tiempo, también se reconfiguren nuevas masculinidades en la comunidad, algunos factores que han incidido son: el acceso a la educación, la migración y las diversas interacciones culturales.

Palabras clave: mujeres ñähñu, identidad, etnicidad, género y cultura

ABSTRACT

The research aims to analyze how ñähñu women from the community of Vázquez, Ixmiquilpan, Hidalgo build their gender identity or identities. The work is approached from a theoretical perspective of gender and ethnicity, pointing towards a “feminist ñähñu” investigation, taking up the approach of community feminism; which is complemented with a qualitative interpretive methodology, thus using ethnography as a research method and as data collection techniques: semi-structured interview, participant observation and area tour; also relying on oral history. Ñähñu women of three different generations were interviewed and the meetings were mainly in their homes or community spaces. This thesis was woven with threads of life and with the history of each one of the ñähñu women who are in an intergenerational dialogue. As a reflection on the processes of construction of gender identity, there are traditional elements in the first generation because there are still many continuities that the woman only has to be at home, taking care of the children and the husband, the work that she does. It is not visible or remunerated even if it involves long hours of time; On the other hand, elements of change are manifested from the second generation, where women leave the community sphere to study or work, they have children not precisely within marriage, although there is not much participation at the public level, for example at the hold community positions. The ethnic and gender identity or identities of ñähñu women are increasingly transformed, they are moving towards a global context of constant change, it is expected that over time, new masculinities will also be reconfigured in the community, some Factors that have had an impact are: access to education, migration, and various cultural interactions.

Keywords: ñähñu women, identity, ethnicity, gender and culture

ÍNDICE

	Pág.
NKUT'A NT'OFO / INTRODUCCIÓN	12
MUDI HEKE: MA Y'UUHU ÑÄHÑU	20
CAPÍTULO I: NUESTRAS RAÍCES ÑÄHÑU	20
1.1 LOS ÑÄHÑU TENEMOS UNA HISTORIA... SOMOS UN PUEBLO	20
1.2 AQUÍ ESTAMOS AHORA: Distribución actual del pueblo hñähñu	21
1.3 NOMBRARNOS DESDE Y EN NUESTRA PROPIA LENGUA	24
1.4 NUESTRA LENGUA HÑÄHÑU	26
1.5 TEJIENDO DESDE LA COMUNIDAD	28
1.5.1 El andar de nuestras abuelas y nuestros abuelos	28
1.5.1.1 "Nuge go ge da juthe ra ñuu, numa hamu"	32
1.5.2 Entre magueyes y mezquites: aquí vivimos	34
1.5.2.1 Organización sociopolítica	36
1.5.2.2 Aspecto socio económico	38
"Rä hmipats'edi"	42
1.5.2.3 Ma nzaímuihu: nuestras prácticas y manifestaciones culturales	43
1.5.3 "Ma dee nkazaa, ma dee ñonza"	46
HEKE YOHO: Ñ'ET'Ä'ÑUMFENI	50
CAPÍTULO II: EL CAMINO TEÓRICO-CONCEPTUAL Y METODOLÓGICO	50
2.1 ALGUNOS PUNTOS HISTÓRICOS	50
2.1.1 Cuestiones de género y la investigación [feminista]	52
2.1.2 ¿Feminismo ñähñu o feminista ñähñu?	54
2.2 HABLANDO SOBRE IDENTIDAD(ES): LAZOS	56
2.2.1 Identidad étnica e identidad de género	58
2.3 ENTRE TRADICIÓN Y CAMBIO: UNA PROPUESTA TEÓRICA	60
2.3.1 Modelo Genérico Tradicional (MGT)	60
2.3.2 Modelo Genérico Mixto (MGM)	61
2.3.3 Una estructura de género, etnia y generación	61
2.3.4 Mirar con otros ojos: la labor de las mujeres	63

2.4 HACIA LA ORGANIZACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN	67
2.4.1 El sendero de la labor etnográfica.....	67
2.4.1.1 Preparación y trabajo de campo.....	70
2.4.1.2 La observación participante.....	72
2.4.1.3 Las entrevistas	74
2.4.2 La vereda de la historia oral.....	77
HEKE HÑU: DI PET'EHE MA NZA'IMU'IHU: YA HMUTS'I NE YA THEHU	81
CAPÍTULO III: TEJIENDO NUESTRA IDENTIDAD: ENCUENTROS Y DESENCUENTROS	81
3.1 "RÄ GUNI O RÄ MEFI": [ROLES DE GÉNERO]	82
3.2 HILOS DE VIDA, HILOS CON HISTORIA	84
3.3 RÄ 'BEFI YÄ 'BEHÑA ÑÄHÑU / EL TRABAJO DE LAS MUJERES	86
3.3.1 Desde que amanece hasta que anochece	87
3.3.2 Bordadoras y tejedoras de vida	90
3.3.3 Mujeres semilla, mujeres de la tierra.....	92
3.4 MUJERES DE HOGAR, MUJERES DE FAMILIA	95
3.5 ¿TE THOGI YÄ 'BEHÑA NUBU DA NTHÄTI?	99
3.5.1 Mujeres palabra: consejos y decisiones.....	102
3.6 SER MUJER EN LA COMUNIDAD	105
3.7 LA LENGUA HÑÄHÑU EN LA VIDA COTIDIANA DE LAS MUJERES ...	109
3.8 HILANDO REFLEXIONES	113
PALABRAS FINALES PARA SEGUIR TEJIENDO	116
REFLEXIONANDO SOBRE MÍ ANDAR EN ESTE CAMINO	121
REFERENCIAS	124
APÉNDICE	128

Índice de tablas

Tabla 1: Variantes lingüísticas de la lengua otomí	23
Tabla 2: Festividades de la comunidad.....	44
Tabla 3: Sub-estructuras en los modelos MGT y MGM.....	62
Tabla 4: Marco teórico-conceptual.....	66
Tabla 5: Tipos de entrevistas etnográficas.....	75
Tabla 6: Marco metodológico.....	79

Índice de imágenes

Imagen 1: Ubicación del pueblo otomí	21
Imagen 2: Mapa territorial hñähñu	22

Índice de fotografías

Fotografía 1: Casa tradicional ñähñu	29
Fotografía 2: Entrada a la comunidad.....	33
Fotografía 3: Vista panorámica de Vázquez	34
Fotografía 4: Milpa de lechugas.....	38
Fotografía 5: Techado I ubicado en la cabecera municipal	39
Fotografía 6: Abuela ñähñu dando de comer a los borregos.....	87
Fotografía 7: Mujer ñähñu pastoreando	88
Fotografía 8: Muestrario de bordados ñähñu.	92
Fotografía 9: Cortando zacate	94

NKUT'A NT'OFO / INTRODUCCIÓN

Las mujeres ñähñu² hilan el *santhe*³ y tejen ayates, de la misma manera hilan palabras y tejen sus historias, que se reconectan entre generaciones. De tal forma, este escrito que tienen en sus manos es parte de un proceso inacabado y fue escrito por una mujer que nació y creció en la comunidad indígena ñähñu de Vázquez, lugar donde se llevó a cabo este estudio, y que reconoce la importancia de las voces y vivencias de las mujeres ñähñu para dar a conocer la construcción de identidades, sus encuentros y desencuentros, desde donde se narran distintas historias.

De este modo, surge el interés de realizar este trabajo de investigación partiendo desde una inquietud personal, concibiendo la necesidad de escribir (desde adentro) sobre las mujeres ñähñu de mi comunidad de origen, siempre con gran compromiso ético. Bajo esta línea, se realizaron lecturas que permitieron conocer qué tipos de trabajos de investigación se han hecho anteriormente con mujeres indígenas, y de manera particular, con mujeres ñähñu.

Sánchez (2002) desde la comunidad otomí de Pueblo Nuevo, municipio de Acambay, Estado de México, muestra la relación existente entre la reproducción de los papeles de género de la mujeres, el desarrollo cultural que ellas protagonizan en el ámbito del hogar y la familia, y cómo en este sistema el idioma otomí actúa como instrumento creativo. Metodológicamente, hizo uso de la entrevista a profundidad, historia de vida y observación participante, aplicadas a grupos domésticos trigeracionales, centrando el interés en la transmisión de saberes de abuelas a madres y de éstas a sus hijas. De este modo, es como cobran relevancia

² Algunas precisiones sobre este término y de acuerdo con Cruz (2020), “ñähñu” se refiere al pueblo de donde se es originario, “hñähñu” es la lengua o cultura, y “ñáhñu” alude a la persona que habla la lengua, y de esta manera es como las emplearé en este trabajo.

³ Palabra en lengua hñähñu que se refiere a la fibra de maguey.

sus resultados obtenidos en la aplicación de estos saberes cotidianos de género, donde las mujeres son reproductoras activas y creativas del idioma otomí.

Como se puede observar, en esta primera revisión se alude mayormente al género para hacer el análisis y mirar cómo se da la transmisión de saberes cotidianos pero desde una postura de la lengua. Sin embargo, no se profundiza en cómo las mujeres otomíes de Pueblo Nuevo construyen su identidad de género.

Por otro lado, Amador (2007) desarrolla su trabajo en la comunidad de Villa de la Paz, municipio de Ixmiquilpan, Hidalgo. Su objetivo fue estudiar los roles que desarrolla la mujer ñähñu en el ámbito familiar y comunitario, a partir del análisis de los factores sociales, económicos y culturales que determinan la asignación de dichos roles dentro de la comunidad. El punto nodal de su investigación es conocer cómo se asignan los roles a las mujeres ñähñus en relación a ciertos factores. Lo interesante de este trabajo son las dos hipótesis planteadas: 1) A mayor nivel educativo, mayor será la participación de la mujer en el proceso de desarrollo de su comunidad y 2) A mayor poder del hombre sobre la mujer en la dinámica familiar, menor será la participación de la mujer en los procesos de desarrollo de la comunidad. La metodología seguida fue de corte cualitativo y cuantitativo, retomando al método etnográfico, con la aplicación de las técnicas de observación participante y entrevistas a profundidad, con el apoyo del diario de campo y crónicas de grupo, así como el análisis de fotografías y archivos privados. Complementando con el apoyo del método comparativo y analítico (cuantitativo), utilizando entrevistas estructuradas y cuestionarios con preguntas cerradas, con el objetivo de controlar las variables, categorías, indicadores y unidades de análisis.

La investigación hecha por Amador (2007), en términos de marco contextual, es una de las que más se acerca a la investigación planteada para esta tesis, ya que Villa de la Paz es una comunidad del municipio de Ixmiquilpan al igual que Vázquez. Se trabajó con datos un tanto cerrados y se centró en el análisis de

los factores que influyen en la asignación de roles de la mujer ñähñu en esta comunidad.

Ahora bien, con un posicionamiento desde adentro y como investigadora ñähñu es Ramírez (2018), porque su trabajo fue realizado en su comunidad de origen (municipio de Santiago de Anaya, Hidalgo) y con las mujeres que viven ahí. El objetivo de su tesis fue analizar desde las condiciones de género, etnia y estratificación social los cambios en el trabajo familiar en tres generaciones, así como identificar qué significan tales cambios en sus identidades de género. La investigación recurrió a una metodología cualitativa de corte generacional a través de entrevistas a profundidad, y el análisis de los resultados se centró en los cambios de la organización del trabajo en dos instituciones indígenas: la familia y el parentesco, encontrando diversos procesos locales y globales como: el post reparto agrario, el riego agrícola, la migración interna, y de procesos que aumentaron las responsabilidades y trabajo de las mujeres, todo lo que esto conllevó, donde se muestran mejoras en condiciones de vida tanto en educación como en la organización comunitaria.

Aunado a esto, Ambrosio (2019) realizó una monografía como trabajo de titulación, misma que implicó trabajo de investigación en su propia comunidad (Bingú, Cardonal, Hidalgo). Trabajó con miembros de distintas familias y realizó entrevistas semiestructuradas, mostrando a manera de esbozo las diferentes formas de organización familiar y la interacción de las mujeres al interior de cada núcleo familiar con respecto al uso de la lengua hñähñu.

De acuerdo a lo anterior, se hace muy presente el tema de género en mujeres otomí-ñähñu, además son investigaciones realizadas por mujeres y de forma más reciente se hace notar que ahora las mujeres ñähñu del Valle del Mezquital somos quienes nos posicionamos desde adentro y llevamos a cabo

distintos procesos de investigación en nuestras propias comunidades y asumimos el rol de investigadoras nativas; prueba de esto, es la presente tesis.

Por consiguiente, posicionarme como investigadora ñähñu implicó repensar los planteamientos de la investigación “indígena” que problematizan desde afuera, debido a que hay múltiples formas de ser tanto incluido como excluido en los contextos indígenas. Al respecto, Smith (2016) comenta que el problema crítico que tiene la investigación desde adentro es la constante necesidad de reflexividad y asimismo a nivel general, los investigadores desde adentro tienen que tener maneras de pensar críticamente sobre sus procesos, sus relaciones y la calidad y la riqueza de sus datos y análisis.

De esta forma, el realizar este trabajo me permitió acercarme más a mi comunidad, y de manera particular, a las mujeres de mi cultura, donde las experiencias cotidianas de las mujeres ñähñu dan lugar al encuentro de dos mundos: el de los pueblos indígenas y el mundo de la investigación. En el que la cuestión de género se analiza desde el campo de la investigación, con la llamada “investigación feminista” (de la que hablaré con detalle más adelante) y con apoyo de otros enfoques más críticos que han hecho que esta metodología desde adentro, sea mucho más aceptada en la investigación cualitativa.

Llevar a cabo esta investigación, implicó caminar, mirar, pensar y trabajar desde adentro, a lo que se le podría llamar también como investigación comunitaria, donde justamente, en este tenor, es bajo la lógica por la cual realicé mi trabajo con mujeres ñähñu de mi comunidad, siempre de una manera crítica y reflexiva, con humildad, “ya que el investigador pertenece a la comunidad como un miembro con una serie de diferentes papeles y relaciones, nivel y posición” (Smith, 2016, p. 187).

De acuerdo a lo expuesto, considero que realizar esta investigación fue de suma importancia porque la palabra de las mujeres permite “rescatarlas de la

invisibilidad y el silencio en que estaban recluidas, con objeto de revisar y recibir ese saber, que de otra manera se hubiera perdido, y así llegar a generar investigación <<por, acerca y para mujeres>>” (Jaiven, 1994, p. 4). Recuperar la palabra de las mujeres ñähñu, implicó darles voz para que sean escuchadas y también significó que a través de sus historias y de mis vivencias como investigadora adquirieran una voz.

Es por ello que consideré pertinente y vigente realizar esta investigación con una horizontalidad, que permita ofrecer algunos aportes a la reflexión teórica y conceptual para el estudio y análisis de trabajos realizados por mujeres, ya que se trata de un caminar desde adentro, de los pueblos originarios.

Actualmente las investigaciones realizadas con mujeres y desde una perspectiva de género y feminista, son vitales para trascender en nuestra sociedad y formular distintas propuestas y proyectos de política pública, para ello retomo la propuesta del feminismo comunitario que surge como una necesidad urgente de descolonizar al feminismo o los feminismos eurocéntrico/occidental que no cabe en los pueblos originarios del Abya Yala (Guzmán, 2019), para tener así un acercamiento crítico a las realidades de las mujeres y que nos dé pauta para construir un concepto propio sobre “feminismo” o bien asumirnos como “feministas”.

Así, considero que es importante investigar y trabajar con mujeres, ya que cada una de ellas tiene una historia particular y de vivencia cotidiana, entre ellas existen distintas perspectivas de cómo se concibe el ser mujer y que varía de acuerdo a cada generación, donde se pueden observar distintos cambios y continuidades en cuanto a los procesos de construcción de su identidad o identidades.

Para ello, se plantearon las siguientes preguntas de investigación: ¿Cómo se construye la identidad o identidades [de género] en las mujeres ñähñu de la

comunidad de Vázquez?, ¿Cuáles son los ámbitos de competencia diferenciados en tres generaciones de mujeres ñähñu de la comunidad de Vázquez (sus prácticas y actividades)?, ¿Cuáles son los roles de género familiares y comunitarios asignados culturalmente, y diferenciados, en tres generaciones de mujeres ñähñu de la comunidad de Vázquez (normas y principios)?

Posteriormente, para orientar el desarrollo de esta investigación, se planteó como objetivo general, analizar la construcción de la identidad o identidades de género de las mujeres ñähñu de Vázquez, Ixmiquilpan, Hidalgo, a través de sus experiencias cotidianas. Y cuyos objetivos específicos fueron, conocer las prácticas y actividades cotidianas que realizan las mujeres ñähñu de tres generaciones de la comunidad de Vázquez; conocer las normas culturales de género al interior de la familia y a nivel comunitario correspondientes a las mujeres ñähñu de tres generaciones, así como analizar los conocimientos que las mujeres ñähñu generan y transmiten y su relación con la identidad de género.

Tejer implica ir entrelazando hilos de manera ordenada y así es como se fue tejiendo este trabajo, donde hemos recuperado los números y hemos escrito algunos títulos, subtítulos y apartados de capítulo en lengua hñähñu, como muestra de una recuperación política de nuestra lengua, apostando a un pequeño acto de descolonización. A partir de esto, esta tesis quedó tejida de la siguiente manera:

En el primer capítulo se muestran algunas cuestiones sobre la historia del pueblo otomí o ñähñu, también algunas percepciones sobre la autodenominación, después se presenta la actual distribución del pueblo otomí, dando cuenta de las variantes de la lengua que están presentes en ocho estados y algunos aspectos fundamentales sobre la lengua hñähñu. Después se presenta el contexto de investigación que es la comunidad de Vázquez, mostrando características generales.

En el segundo capítulo se presenta una revisión teórica-conceptual, con los postulados principales de la perspectiva decolonial y de género, además de algunos postulados sobre identidad, después la propuesta teórica de Alberti (1999) que permitió realizar el análisis de los datos. Enseguida se expone el marco metodológico de la investigación cualitativa, retomando a la etnografía y sus técnicas para la obtención de datos.

En el tercer capítulo se presentan los datos obtenidos en trabajo de campo, presentando a nuestras colaboradoras, después se describen las actividades cotidianas que realizan cada una en cuanto al hogar y fuera de éste, acerca de su rol en el hogar y con relación a la comunidad, prestando atención al trabajo que realizan, y se mencionan algunos en relación de la lengua y el rol de la mujer, y sobre las actitudes de los mismos hablantes.

En último lugar, se presenta a modo de cierre algunas conclusiones a las que hemos llegado con esta tesis, posibles líneas de trabajo o de investigación y unas reflexiones personales sobre este andar.

MUDI HEKE: MA Y'UUHU ÑÄHÑU



CAPÍTULO I: NUESTRAS RAÍCES ÑÄHÑU



Denda nuua ra b'atha da hoka mâ mfeni.
Yä nthuhu dega ndähi gi theni ndunthi yä feni yä feni ko ndunthi
yä k'oi yä nhe'í dega ñ'oy'í da ja ndunthi ya njohya ha mâ zi mäka te.

Desde este valle entrelazo, palabras.
Los cantos del viento traen consigo recuerdos, recuerdos que entretejen
imágenes, danzas de otoño que alimentan mi alma.

Rosa Maqueda (2019)

⁴ Los detalles de blusa bordada tradicional ñähñu que se presentan en cada apartado de capítulo, fueron realizados por la maestra artesana Aurelia Pérez, originaria de la comunidad de Vázquez, Ixmiquilpan, Hgo. (Fotografía tomada por Ana Griselda Lopez Salvador, 2020)

MUDI HEKE: MA Y'UUHU ÑÄHÑU

CAPÍTULO I: NUESTRAS RAÍCES ÑÄHÑU

El pueblo ñähñu u otomí para algunos quizá sea desconocido y para otros olvidado, pero para nosotros los descendientes de esta cultura milenaria tenemos una historia que se puede conocer a través de la lengua y de distintas manifestaciones culturales como las pinturas rupestres que han prevalecido a lo largo de tiempo, incluso los bordados o tejidos que han elaborado las mujeres, son parte fundamental para conocer nuestro origen y reivindicarnos con nuestras raíces.

En este primer apartado se da cuenta del origen del pueblo otomí, la ubicación de las distintas variaciones de la lengua en diversas regiones y estados, así como su distribución actual en el centro de México. Enseguida se presentan algunos puntos sobre los términos otomí y ñähñu, reflexionando sobre la autodenominación. Y finalmente se da a conocer el contexto de investigación y sus aspectos más importantes.

1.1 LOS ÑÄHÑU TENEMOS UNA HISTORIA... SOMOS UN PUEBLO

Conocer el origen de los otomíes o ñähñus, es muy difícil y complejo saber a ciencia cierta, sin embargo por distintas reconstrucciones lingüísticas se puede conocer la antigüedad, pero no su origen geográfico. Los diversos estudios e investigaciones en distintos espacios y objetos arqueológicos muestran, que en todas las épocas los otomíes se han destacado por sus artesanías, sobre todo por los bordados que elaboran las mujeres, lo que ha dado cuenta de pautas para conocer la historia del pueblo (Lastra, 2018).

Se dice que el pueblo hñähñu u otomí se asentó en el centro de México durante la época prehispánica, es por ello que es considerado como uno de los pueblos más antiguos en el Altiplano Central y como en muchos pueblos mesoamericanos:

Existe una leyenda que narra el origen de nuestros ancestros, en ella se dice que nuestros pueblos pasaron por cuatro humanidades anteriores a la actual, y según ésta, los hombres poblaron el mundo una y otra vez para después desaparecer debido a calamidades; sobreviviendo ocultos en una cueva. (Cruz, 2014, p. 113)

De acuerdo a lo expuesto, es pertinente comentar que la antigüedad del pueblo otomí es la nación más antigua de Mesoamérica; al respecto Fray Toribio de Benavente menciona que los otomíes han habitado estas tierras mucho antes que los mexicas (Cruz, 2014).

1.2 AQUÍ ESTAMOS AHORA: Distribución actual del pueblo ñähñu

El pueblo otomí desde la época prehispánica se ha ubicado en un amplio territorio en el altiplano central y hoy en día de acuerdo a datos estadísticos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) de (2015) la población ñähñu es de 307 928 hablantes a nivel nacional, que principalmente se encuentran en la región centro de México (Imagen 1) y que comprenden (originalmente) los estados de: Hidalgo, Querétaro, Guanajuato, Puebla, Veracruz, Tlaxcala, Michoacán y Estado de México.

Imagen 1: Ubicación del pueblo otomí

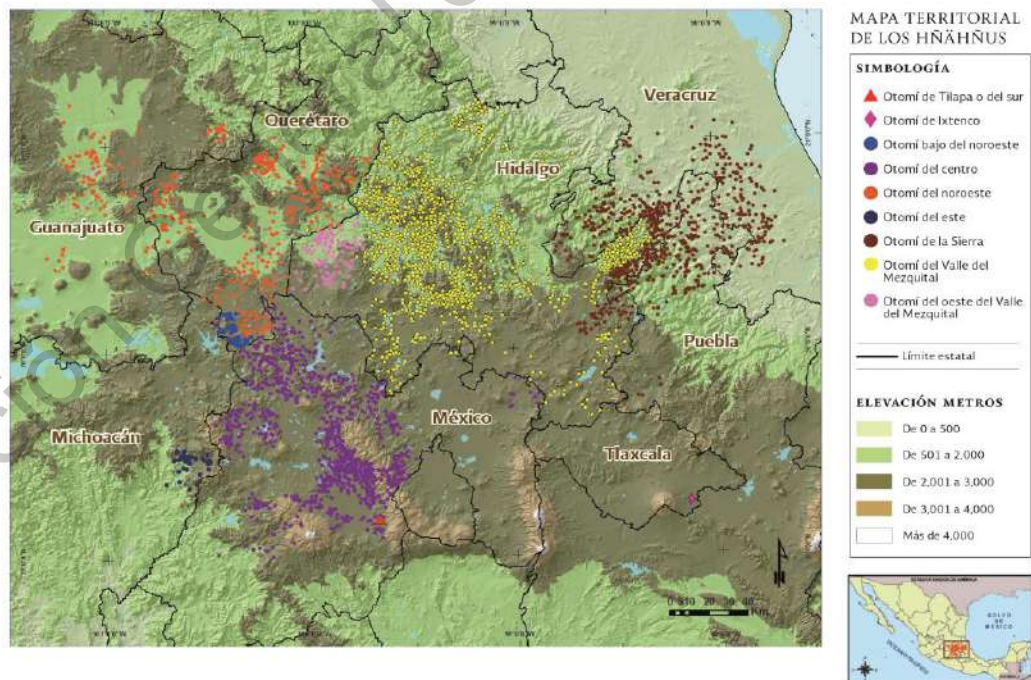


Fuente: INALI, 2019.

Sin embargo, los otomíes han migrado de sus comunidades de origen y ahora se encuentran asentados en diversas zonas urbanas de México, como: Ciudad de México, Guadalajara, Monterrey, Baja California, entre otros lugares. Incluso, la expansión ñähñu del Valle del Mezquital ha llegado a diversas ciudades de Estados Unidos, tales como Las Vegas Nevada, Georgia, Clearwater, Tampa en Florida, donde practican costumbres y tradiciones desde la cosmogonía ñähñu (Cruz, 2014).

Como se puede observar, los otomíes habitamos distintas regiones de la república mexicana y hablamos diferente, es por ello que se habla de variación dialectal de la lengua, donde determinar el número real de variantes es complejo y varía de acuerdo a las fuentes consultadas, en este caso retomamos la propuesta del Catálogo de lenguas indígenas del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) de 2009, donde menciona que existen nueve variedades dialectales de la lengua otomí que son habladas en ocho estados de México (ver Imagen 2).

Imagen 2: Mapa territorial hñähñu



Fuente: Elaborado por el INALI a partir del Marco Geostadístico Nacional, 2009 y del Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales, INALI 2008. Elaboró Oscar Zamora

INALI
INSTITUTO NACIONAL DE LENGUAS INDÍGENAS

Fuente: INALI, 2019.

De acuerdo a la imagen, la distribución territorial del pueblo ñähñu es amplia, en cada región varía el uso de la lengua, en algunas puede haber gran población de hablantes y en otras la lengua ya está desapareciendo o ya casi no hay hablantes. Según INEGI (2010) en el estado de Hidalgo se ubicaba el mayor número de hablantes de la lengua hñähñu. Las personas que hablamos alguna de las variantes dialectales de la lengua otomí, nos autodenominamos de distinta manera, a continuación se enuncian cada una de ellas:

Tabla 1: Variantes lingüísticas de la lengua otomí

LENGUA OTOMÍ		
Autodenominaciones de la variante lingüística	Nombre en español	Referencia geoestadística
Ñuju Ñoju Yühu	<<otomí de la Sierra>>	Hidalgo Puebla Veracruz
Hñähño	<<otomí bajo del noroeste>>	Querétaro
Ñathó	<<otomí del oeste>>	Michoacán
Ñöhñö - Ñähñá	<<otomí del oeste del Valle del Mezquital>>	Hidalgo
Hñähñú (Valle del Mezquital)	<<otomí del Valle del Mezquital>>	Hidalgo
Yühmu	<<otomí de Ixtenco>>	Tlaxcala
Ñü'hü	<<otomí de Tilapa o del sur>>	Estado de México
Ñühú Ñanhú Hñöñho	<<otomí del noroeste>>	Guanajuato Querétaro
Hñähñu (del centro) Ñöthó Ñható Hñöthó Ñóhnño (del centro)	<<otomí del centro>>	Estado de México

Elaboración propia con datos de INALI (2009).

De acuerdo a la tabla anterior, en el estado de Hidalgo se encuentran tres variedades de la lengua: el Ñuju (Otomí de la Sierra), Ñöhñö – Ñähñá (Otomí del oeste del Valle del Mezquital) y Hñähñú (Otomí del Valle de Mezquital), siendo esta última la variante de la lengua hñähñu la que enmarca este trabajo de investigación.

1.3 NOMBRARNOS DESDE Y EN NUESTRA PROPIA LENGUA

Como se ha visto, la cultura “otomí” tiene una gran antigüedad en Mesoamérica y aunque no se precisan datos exactos, se cree que los otomíes somos más antiguos que los nahuas. No obstante, la palabra “otomí” tiene un origen y significado que proviene de la lengua náhuatl o mexicano, al respecto Jiménez Moreno (1939) comenta que la palabra otomí, “viene del náhuatl *totomitl*, porque Sahagún la emplea así en algunos casos. *Tototl* significa ‘pájaro’ y *totomitl* ‘flechador de pájaros’. Entonces todos los nombres de persona o de lugar que empiezan con *toton/m* se refieren a otomí” (en Lastra, 2018, p. 58). Dicha propuesta de Jiménez Moreno se confirma al ver el Códice de Huichapan y en la Historia Tolteca Chichimeca varios glifos otomíes que tienen sobre la cabeza pájaros atravesados por flechas (Lastra, 2018). De igual forma, Martín (2015) menciona que la palabra “otomí” viene del náhuatl:

Otomitl u *Otomite*, que quiere decir: muy valiente, peleonero, muy bravo o salvaje, se le denominó con estos nombres o términos tal vez porque el grupo demostró resistencia y valentía en defensa de su territorio ante la invasión Azteca en el Valle de México, que era habitado por el grupo hñähñu. (p. 73)

De acuerdo a ambas versiones, este término fue acuñado por los nahuas para dirigirse al pueblo otomí y puede tener diversos significados, mismos que al parecer no tienen relación alguna con la autodenominación en lengua del grupo étnico. Está designación es impuesta por otra cultura y desde otra lengua, por lo que actualmente es considerado como despectivo y es rechazado por su sentido peyorativo (mayormente).

Aunado a esto y como parte de un proceso de reivindicación cultural y lingüística, pero sobretodo de nombrarnos desde y en nuestra propia lengua, Wright (2005) señala lo siguiente:

Algunos ejemplos de cómo se dice el gentilicio “otomí” en las diversas variantes del otomí son: *ñätho* (Toluca); *ñähñu* (Mezquital); *ñäñho* (sur de Querétaro); *n'yühü* (Sierra Madre Oriental). Algunos otomíes usan sus propios gentilicios cuando hablan en su lengua y dicen “otomí” cuando hablan en castellano (p. 19).

Estas precisiones se dan desde y en las propias lenguas de acuerdo a cada variante, por lo que como tal no existe una palabra que resulte aceptable para todos o un equivalente a “otomí” que se reconocido por los miembros hablantes. Ante esto Wright (2005) propone reivindicar la palabra “otomí” en vez de desecharla, sobre todo en trabajos que intentan recuperar su historia, a lo cual estoy de acuerdo que se utilice este término siempre y cuando se emplee para referirse al pueblo en su totalidad.

Asimismo, Cruz (2014) comenta que por “implicaciones históricas es necesario denominarnos en la generalidad como otomíes” (p. 127), porque tiene la ventaja de incluir a todas las variantes dialectales, aunque cada región cuente con una autodenominación propia diferente en los ocho estados de México donde tiene presencia el pueblo otomí de manera tradicional y en otros lugares donde se han establecido por migración.

Para el caso del Valle del Mezquital, nos autodenominamos “ñähñu” que se utiliza para referirse al hablante de la lengua y significa: “el que habla con la ayuda de la nariz o el que habla una lengua nasalizada” (Martín, 2015, p. 73). Este término es definido desde la misma lengua que difiere del vocablo de origen nahua. Por otra parte, la palabra “hñähñu” da cuenta de la lengua y cultura que se divide “en dos sílabas, HÑÄ, significa idioma o aspirar, y HÑÜ viene de la palabra nariz (idioma que se habla con ayuda de la nariz)” (Bernal, 2007, p. 12). Esta autodenominación es para nombrar a nuestra lengua y adquiere un gran sentido de pertenencia, es por ello que hoy en día dentro de nuestras comunidades preferimos llamarnos “ñähñu” y no “otomí”.

1.4 NUESTRA LENGUA HÑÄHÑU

La lengua hñähñu pertenece al tronco lingüístico el Otomangue del cual se desprende dos grandes ramas y una de ellas es la familia Otopame, donde se encuentran los idiomas que están más emparentadas con el otomí y se subdividen en tres ramas: 1) pame-chichimeca, 2) otomí-mazahua y 3) matlatzinca-ocuilteco (Lastra, 2018). Y ha sufrido cambios que ha propiciado que existan modificaciones en palabras que se van adaptando a cada contexto, todas las variantes de un idioma son correctas y válidas porque tienen un tiempo y espacio. El hñähñu ha prevalecido más en la oralidad, mientras que en el ámbito de la escritura ha estado presente en diversos momentos históricos.

Al respecto, Zimmermann (1997) expone que desde la época colonial, se elaboraron una serie escritos sobre la lengua otomí, tales como gramáticas, diccionarios y listas de palabras en forma de apéndices de catecismos bilingües (algunos hechos en un contexto de castellanización y evangelización); desarrollados por misioneros como Pedro de Cárceres, Alonso Urbano, Luis Neve y Molina, y no misioneros como Manuel Crisóstomo Nájera y Wilhem von Humboldt, entre otros. Aunado a esto, Lastra (2018) menciona que el otomí se ha escrito de diversas maneras, ya que los frailes españoles lo escribieron de varias formas, mientras que en la época moderna, los hablantes nativos empezaron a aprender a escribir en su lengua con diferentes ortografías diseñadas ya sea por lingüistas o por maestros bilingües.

De esta manera, la forma de escribir de la lengua otomí ha variado desde las primeras descripciones en el siglo XVI, se han realizado diversas propuestas y una de las recientes es la unificación de un alfabeto, a través de la norma de escritura de la lengua otomí (ver Anexo 1), dicho documento contempla a todas las variantes y se publicó en 2014 por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI).

En el caso de la región del Valle del Mezquital, cuenta con un alfabeto muy propio de consonantes o combinaciones de consonantes así como de vocales orales y nasales (ver Anexos 2 y 3) que sólo se encuentran en hñähñu y se pronuncian de una forma distinta al español, por ejemplo la diéresis sobre la vocal a, indica que se pronuncia nasalmente (por la nariz). De esta forma, para aprender bien la pronunciación de cada palabra en la lengua, es importante conocer bien los sonidos de cada fonema.

Al ser una lengua tonal, en el hñähñu existen tonos que proveen de una distinción de significados en las palabras y hay presencia de tres tonos: bajo, alto y ascendente. Sin embargo, en la escritura ortográfica solo se representa el tono alto y tono ascendente. El tono alto se escribe en los artículos posesivos, en los proclíticos verbales y en el resto de las palabras donde sea necesarias, excepto en las palabras de tono bajo, ortográficamente se representa con una especie de acento (') en la vocal y el tono ascendente con doble vocal.

Otras características en la escritura, es que el sustantivo debe estar acompañado siempre por un determinador o artículo (Bernal, 2013), estos artículos marcan número, también son llamados proclíticos y no marcan género, son de carácter neutro. Aunado a esto, el hñähñu no es una lengua yuxtapuesta donde se unen palabras en una oración compuesta con el uso de nexos, porque en la oralidad no existen originalmente, aunque actualmente se hacen presentes debido a la gran influencia del español. Otra peculiaridad, es que no hay presencia de verbo copulativo (ser o estar), pero hay una marcación o proclítico especial que es complejo de entender. De igual forma, el hñähñu como muchas lenguas mesoamericanas sigue una estructura de VOS (verbo, objeto y sujeto) mayormente (Hekking, 2019).

Estas son algunas particularidades y precisiones en cuanto a la escritura de la lengua hñähñu, que se presenta a modo de esbozo.

1.5 TEJIENDO DESDE LA COMUNIDAD

En este apartado, se describe el contexto de investigación, el cual es la comunidad ñähñu de Vázquez que pertenece al municipio de Ixmiquilpan y se encuentra enclavada en el corazón del Valle del Mezquital, en el estado de Hidalgo; se localiza a 7 km de la cabecera municipal (sobre la carretera a Cardonal). El punto de partida es la historia de su fundación y la recuperación de las memorias de las abuelas y los abuelos, para luego referirnos al paisaje local y la cotidianidad, las actividades económicas, socio-culturales, la organización política y la dinámica lingüística actual de la lengua hñähñu en la comunidad.

1.5.1 El andar de nuestras abuelas y nuestros abuelos

El peso de la carga, la fatiga de la distancia y la repetición de la misma faena les ha arqueado el cuerpo, que se encorva hacia la tierra como los árboles azotados por el viento.

Antonio Rodríguez (2007).

Estas líneas brotan de la memoria, del recuerdo, de las experiencias de nuestras abuelas y nuestros abuelos, pero sobretodo del dialogo con ellos ya sea en el fogón, en el campo o en el cerro, bajo la sombra del mezquite, mientras compartimos algún *pikme*⁵ o cuando pastoreamos nuestros borregos y chivos, todo ha sido un ir y venir del pasado al presente, del aquí y el ahora de nuestra vida misma en esta tierra.

Dicen que hace muchos años, todas las comunidades se componían como una sola y vivían en realidad en comunidad, en aquellos tiempos solo tenían a un solo líder, él tenía autoridad con su gente y orientaba el rumbo de su pueblo, había mucho respeto... Cuentan las historias, que los hijos y las hijas, besaban la mano a sus padres, sus mamás, sus abuelos al saludar; también los compadres se besaban la mano, la palabra de las personas tenía mucho valor. (Cruz, 2010, p. 55)

⁵ Palabra en hñähñu y que en español significa "tortilla gruesa".

Nuestra historia, entonces, se remonta a que hace muchos años éramos un solo pueblo, pertenecíamos al pueblo de Los Remedios⁶, antes de que las veredas fueran caminos, donde nuestros abuelos y abuelas andaban descalzos en una tierra muy árida y de escasa lluvia, nuestra comunidad era lo más parecido a un desierto. Por lo que sólo se practicaba la agricultura de temporal, aunque la gente tenía tierras no se podía plantar si no había lluvia o algún modo de irrigación. Abundaban muchas plantas sagradas y de respeto como el mezquite que permitía que muchas familias trabajaran en la fabricación de carbón y las mujeres usaban sus ramas gruesas como cerillos para cocinar.

Las casas se construían de ladrillos de adobe (que la misma gente de la comunidad hacía) o de piedra, el piso era de tierra en donde la gente dormía en petates. El tamaño de los cuartos era pequeño, en muchos casos las familias solo tenían dos cuartos, uno para dormir y otro para cocinar. También se construían casas con las pencas u hojas de maguey, órganos, mezquites o palma.

Fotografía 1: Casa tradicional ñähñu



Tomada por: Ana Griselda Lopez Salvador, 2020.

⁶ Anteriormente, se le conocía como “La Sabana de los Remedios” que era una de las antiguas repúblicas de indios de Ixmiquilpan en la época virreinal (Para leer más al respecto, consultar Lopez y Miranda, 2018). Cruz (2010) menciona que Capula también pertenecía a la Sabana de los Remedios y que después se separó, ambos pueblos pertenecen actualmente al municipio de Ixmiquilpan.

Uno de los problemas que acechaba a la gente, era la falta de agua, ante ello las mujeres y niños iban al *zäbj*⁷ que se encontraba en la comunidad para traer agua en botes o cubetas ya sea para cocinar, bañarse, lavar ropa o trastes y para los animales. La alimentación consistía principalmente en frijoles, papas, sopa, tortillas, pulque y solo a veces carne de res o pollo, esto se complementaba con algunos animales, insectos, frutos y flores propios como: conejo, ardilla, tlacuache, gusanos de maguey, gusanos de mezquite, tunas, garambullos, *kouas*, flores de maguey, flores de palma, flores de sábila, entre otros más. En cuanto a infraestructura no se contaba con electricidad, usaban petróleo y aprovechaban la luz del sol para hacer todas sus actividades.

La economía tradicional ñähñu dependía de los recursos con los que contaban en el territorio, uno de ellos era el maguey que permitía extraer el santhé, fibra con la cual se elaboran ayates, escobetillas y mecapales, mismos que vendían en el tianguis los días lunes a un precio bastante injusto, porque se revendían en otro lugar y apenas les alcanzaba para la alimentación y el vestido. Esto se complementaba con la agricultura así como la crianza de animales ya sea para autoconsumo familiar.

La situación socioeconómica de ese tiempo, no permitía tener muchas riquezas, ni se generaba tanto el comercio, más bien se daba el trueque como una forma de intercambiar productos de una región a otra. Algunos abuelos incluso me han contado que emprendían viajes hasta la Sierra para llevar productos e intercambiarlos por otros, eran caminatas largas de varios días y no regresaban hasta que terminaban de intercambiar o de vender lo que llevaban.

En el caso de las abuelas, ellas solían comprar tela y hacer toda la ropa de la familia, ellas mismas hacían sus faldas, bordaban sus blusas y tejían sus fajas o

⁷ Palabra en lengua hñähñu y en español se traduce como "jahuey" que eran reservas de agua que se llenaban durante las épocas de lluvia y se almacenaba durante un cierto tiempo hasta otras lluvias posteriores.

ceñidores, pocas veces compraban cosas ya hechas. Desde niñas se les enseñaba a hilar el santhé y a tejer, para que cuando fueran grandes supieran hacer diferentes clases de ayates ya sea para usarlos en alguna fiesta o boda, para mecer a los bebés, para el uso cotidiano o bien para cubrirse la cabeza del sol.

Nuestras abuelas y nuestros abuelos, en términos económicos nunca tuvieron mucho y así se criaron, muchos nunca fueron a la escuela, algunos solo cursaron hasta tercero de primaria, hasta que aprendieran a leer y escribir y después ya no los mandaban, cabe mencionar que la mayoría son monolingües en hñähñu y sólo entienden algunas palabras en español. Estas historias de vida, se reflejan en una frase que hace tiempo escuché de una abuela: *“Nuge sta tede dega zi hyoye⁸”* y que en español se interpreta como *“Nosotros hemos crecido muy humildes/pobres”*. La situación de nuestros padres ya cambió un poco más, muchos de ellos ya terminaron la primaria y solo algunos lograban llegar hasta la secundaria, ésta situación era muy difícil y complicada porque tenían que caminar mucho para llegar a la escuela más cercana que estaba ubicada en la comunidad de Cerritos o trasladarse hasta la cabecera municipal.

Hasta que llegó la irrigación a la comunidad (entre 1975 a 1976 aprox.), hubo muchos cambios, ahora la agricultura se volvió la principal actividad de la gente, se quitaron mezquites, magueyes y demás plantas para poder sembrar, durante estos años, la tierra pasó de ser estéril, a una tierra fértil llena de esperanza y de progreso.

⁸ *“hyoye”*, también se interpreta como: huérfano, indígena.

1.5.1.1 “*Nuge go ge da juthe ra ñuu, numa hamu*”

Nuestra comunidad, sigue conservando su memoria que se transmite de generación en generación por medio de la tradición oral, es por ello que “*Nuge go ge da juthe ra ñuu, numa hamu*” es una frase que un abuelo (qepd) me dijo hace muchos años y se interpreta como “*Nosotros somos quienes agarramos el camino, hace mucho tiempo*” y que refiere al camino seguido para fundar nuestra comunidad.

Las circunstancias que llevaron a este suceso, fue el aumento en las inscripciones y el mal trato que recibían los alumnos que asistían a la escuela primaria⁹ “Lázaro Cárdenas” ubicada en la comunidad vecina de Cerritos, por lo que los papás que tenían a sus hijos ahí, pensaron en fundar una escuela para ya no mandarlos y con alrededor de 40 ciudadanos nos organizamos y buscamos un terreno para su construcción; el Sr. Dámaso Lopez Jahuey (qepd) donó más de la mitad del terreno y la otra parte se le compró al Sr. Isidoro Jahuey (qepd). Se construyó un *jacalito*¹⁰ que fue el primer salón de clases y se solicitó un maestro que era originario de la comunidad de El Espíritu (municipio de Ixmiquilpan), cabe mencionar que la escuela inició funcionando como escuela unitaria¹¹ o también conocidas como multigrado. (R. L., comunicación personal, 2016)

Los primeros años fueron un tanto complicados, porque la comunidad tenía que estar unida para salir adelante, todas las personas participaban (teniendo o no alumnos en la escuela) con faenas, así como otras actividades que se requerían y con el tiempo se solicitó apoyo a la Secretaría de Educación Pública (SEP) para construir aulas de concreto.

⁹ Era una escuela de concentración, porque asistían niños y niñas de comunidades vecinas.

¹⁰ Se refiere a una casa, construida de carrizo.

¹¹ Se refiere a la organización escolar donde un solo docente imparte clases a todos los grados y además tiene la función de director.

De este modo, Vázquez se separó del Pueblo de Los Remedios y se fundó en el año 1982 (aprox.), cuyo primer delegado fue el Sr. Marcelo Ocampo Charrez y el subdelegado fue el Sr. Juan López Arroyo, este hecho significó tener mayor organización social y política propia. Cabe mencionar, que históricamente nuestra comunidad perteneció al Pueblo de Los Remedios junto con otras comunidades vecinas, aunque actualmente forma parte del Núcleo Agrario de los Remedios que se rigen bajo el Comisariado de Bienes Comunales de los Remedios; las autoridades son representantes de las distintas comunidades (comuneros) y son elegidas cada cuatro años mediante la asamblea general. (R. L., comunicación personal, 2016).

Fotografía 2: Entrada a la comunidad



Tomada por: Ana Griselda Lopez Salvador, 2019.

El nombre de la comunidad se debe a un “*zäbi*”¹² que había antes y a donde las personas iban para obtener agua para consumo humano, lavar ropa, trastes, para bañarse e incluso para los animales, al que también acudían personas de comunidades vecinas, porque no había servicio de agua potable. Desde antes de la

¹² Se ubicaba entre los límites de las comunidades de Vázquez (Pueblo de Remedios) y San Pedro (Pueblo de Capula).

fundación y de que se apartará a este “jahuey” ya se le conocía como “sector de Vázquez o jahuey de Vázquez”, entonces la gente decidió que ese nombre se quedará para nuestra comunidad (R. L., comunicación personal, 2016).

Esto es un poco de la historia de nuestra comunidad y de su gente ñahñu que con el paso de los años, amamos a esta tierra, donde quizás para algunos no es nada, pero para nosotros lo es todo.

1.5.2 Entre magueyes y mezquites: aquí vivimos

En la actualidad, Vázquez colinda al norte con las comunidades de Nequeteje y Lopez Flores, al sur con El Arenalito, al oriente con Lopez Flores y San Pedro Capula, y al poniente con Cerritos Remedios, Los Pinos Remedios y el Espino Remedios (Reglamento comunitario, s.f.). Tiene una extensión territorial aproximada de 600 hectáreas de superficie donde la propiedad de la tierra es de carácter comunal, y de acuerdo a datos de INEGI (2015) la población total de la comunidad es de 373 habitantes de los cuales 178 son mujeres y 195 son hombres, con un aproximado de 93 viviendas.

Fotografía 3: Vista panorámica de Vázquez



Tomada por: Ana Griselda Lopez Salvador, 2019.

Las casas (mayormente) están construidas de materiales como: cemento, block o tabique, varilla, calidra y azulejo, cuentan con uno o varios cuartos¹³ para dormir, con una cocina y baño dentro del hogar. Sin embargo, en algunas familias aún se puede observar que tienen un cuarto ya sea de adobe o piedra, así como una cocina construida de plantas que prevalecen en la comunidad como: órganos, pencas de maguey, madera de mezquite, carrizo y el techo con láminas de cartón; donde se hacen tortillas y se cocina al fogón tradicional ñähñu.

La energía eléctrica llega a todas las familias, el agua potable proviene de un pozo y llega tres veces por semana. No existe el sistema de drenaje, por lo que se usa letrina o fosa séptica. A la comunidad llega señal de teléfono celular (aunque no es muy fuerte), televisión abierta, radio, algunas casas tienen servicio de internet (wifi) y muy poca gente cuenta con una computadora. La clínica de salud más cercana se encuentra en la comunidad vecina de Cerritos (el traslado es de 30 minutos a una hora caminando).

La comunidad no se divide en cuadras o calles, pero sus principales carreteras se encuentran pavimentadas, lo que permite comunicación con otras comunidades vecinas y con la cabecera municipal. Así mismo existen algunos negocios familiares como, varias tiendas o misceláneas que venden diversos productos, una papelería, un ciber internet, molinos e invernaderos (donde se cultiva jitomate y se germinan semillas de diversas hortalizas en charolas para después ser trasplantadas en el campo). Del mismo modo, está la delegación municipal, lugar donde las autoridades comunitarias realizan las reuniones y se toman diversos acuerdos.

En Vázquez hay dos escuelas; en nivel preescolar, la escuela se llama “Zutcani”¹⁴ que brinda el servicio educativo de tipo comunitario del Consejo Nacional

¹³ Estos van a depender de la economía y del número de integrantes de cada familia.

¹⁴ Se traduce como “Ixmiquilpan” (nombre de nuestro municipio).

de Fomento Educativo (CONAFE) y está a cargo de un solo instructor comunitario, y en nivel primaria la escuela “Venustiano Carranza” de organización multigrado donde laboran tres docentes, además cuenta con una cancha, donde niños y jóvenes practican basquetbol y futbol. Para continuar estudiando en los demás niveles educativos es necesario salir de la comunidad.

1.5.2.1 Organización sociopolítica

En cuanto al aspecto político, en Vázquez la impartición de justicia y la elección de autoridades es a través de “usos y costumbres”, siendo el “*nzaya*¹⁵” la autoridad de la comunidad y se fundamenta en el Sistema de cargos que “sigue cierta lógica como la rotación, el servicio gratuito, jerarquía y prestigio social” (Quezada, 2015, p. 14).

Los cargos son confiados por la asamblea, que es la máxima autoridad y es el espacio donde se dirimen los asuntos más relevantes para la comunidad, ya que se practica como en ningún otro espacio: la democracia deliberativa y el consenso (Quezada, 2015). Los cargos tienen la obligación interna de participar y servir de manera honorífica, para ganarse el respeto y la confianza de la comunidad, así como acceder a bienes y servicios de manera familiar.

De acuerdo al Reglamento comunitario (s.f.), se consideran ciudadanos a hombres y mujeres mayores de 18 años, sin embargo sólo los que estén dados de alta en la delegación municipal están obligados a desempeñar cualquier cargo que le confiera la asamblea bajo nombramiento u otra actividad que permita mejorar y fortalecer la organización de la comunidad. Así mismo, aplica cumplir con el pago de cooperaciones, la realización de faenas y la asistencia a reuniones.

¹⁵ Se refiere a “delegado”.

Una actividad de suma importancia, es la faena que se refiere al trabajo para el desarrollo comunitario (Quezada, 2015), mismo que es de manera obligatoria y gratuita. En caso de faltar, se realiza un pago económico que es establecido por la asamblea. Para las personas que se encuentren fuera de la comunidad, también tienen la obligación de prestar algún servicio gratuito o buscar a algún familiar o vecino para que trabajé en su lugar.

Durante todo el año lectivo se realizan reuniones (ordinarias y extraordinarias), a donde son convocados los jefes de familia (mayormente), jóvenes mayores de 18 años que ya no estudien y con menor presencia se da la participación de las mujeres (cuando sus esposos se encuentran fuera de la comunidad o son madres solteras); todos originarios de la comunidad y que conforman la “lista de ciudadanos”¹⁶. El medio de comunicación es tanto en español (mayormente) como el hñähñu, siempre con gran respeto.

“*Rä hmunts’a jä’i*”¹⁷ de forma tradicional (sin representación de un partido político o alguna organización) elige a las personas que van a fungir cargos por el periodo de un año. La elección de autoridades comunitarias se realiza entre los meses de diciembre y enero (regularmente en los primeros días) y se conforman de la siguiente manera: un Delegado quien es el máximo dirigente de la comunidad; un Subdelegado que apoya al delegado; ambos tienen la encomienda del trato con las autoridades de carácter municipal y gubernamental principalmente en trámites de acceso a servicios públicos. También está la figura del Tesorero, responsable de la administración de los recursos económicos; el Secretario es quien ayuda al Delegado y supervisa las actividades, además de cuatro auxiliares “*varistas*” quienes se encargan de avisar cuando se realizarán las reuniones. De la misma forma, se nombra al Comité del Agua Potable, Comité de Camino, Comité de Salud,

¹⁶ “Es una especie de archivo que resguardan las autoridades comunitarias donde se encuentra el historial de cada miembro de la comunidad considerado como ciudadano”. (Quezada, 2015, p. 14).

¹⁷ Se interpreta al español como “La Asamblea”.

Comité de Drenaje, Comité de Campo Mortuario, Representante de Comuneros, Representante del Canal de Riego, entre otros; ellos cumplen funciones específicas y pueden integrarse de dos a cinco personas. En último lugar, cabe mencionar que en la comunidad aún se conserva un Consejo que está integrado por todas las personas que han fungido cargos en años anteriores, quienes comparten su experiencia y orientan a las nuevas autoridades nombradas.

1.5.2.2 Aspecto socio económico

Debido a la ubicación geográfica de la comunidad y por las condiciones climáticas, en gran parte del año hace mucho calor y con escasa lluvia. Por lo que la actividad económica más importante es la agricultura ya que se aprovecha el potencial de los suelos gracias al sistema de riego. El trabajar en el campo, permite enlazar a las familias ya que es esencial y significativo porque permite el sustento diario.

Fotografía 4: Milpa de lechugas



Tomada por: Ana Griselda Lopez Salvador, 2019.

El cultivo de maíz es la actividad de mayor importancia, principalmente para el autoconsumo y también para venta. También se siembra alfalfa y avena que se emplea como forraje para los animales. El agua de riego hace posible la producción de diversas hortalizas como: lechuga, brócoli, col, cebolla de rabo, coliflor, cilantro, entre otros, mismos que se comercializan en los techados I y II ubicados en la cabecera municipal.

Fotografía 5: Techado I ubicado en la cabecera municipal



Tomada por: Ana Griselda Lopez Salvador, 2020.

Las estaciones de primavera y verano, permiten la existencia de ciertas plantas, cuyas flores se pueden comer, tales como: flores de garambullo, maguey, palma, sábila, huitlacoche, variedades de quelites; algunos frutas como: tunas, *kouas*, higos, granadas, duraznos, nueces, así como elotes y distintos tipos de nopales; los cuales se emplean para preparar alimentos y algunas personas se dedican a la venta o al trueque de estos productos.

Una actividad más es la crianza de animales domésticos, como: borregos, vacas, caballos chivos, gallinas, cerdos, guajolotes, entre otros, dando lugar a la explotación ganadera a nivel familiar, algunos la gente los utiliza para las labores en

el campo y otros más permite la preparación de ciertos alimentos sobretodo en fiestas.

Algunas familias se dedican a ordeñar (lo realizan dos veces al día) a sus vacas, donde la leche la comercializan en la misma comunidad; lo que permite la obtención de queso ranchero y requesón. Actualmente, son alrededor de seis familias las que realizan esta actividad económica y son las mujeres quienes se encargan de todo el proceso, muchas veces desde darles de comer a las vacas o ir a pastorear, ordeñar, elaborar los quesos, y llevarlos a vender ya sea de casa en casa en la comunidad, en los días lunes de tianguis en la cabecera municipal de Ixmiquilpan o bien entre semana en el Mercado "Morelos".

El pastoreo es una actividad de suma importancia en la cultura ñähñu, comúnmente es llevado a cabo por mujeres y niños, se realiza cuando las familias no producen forraje para alimentar a su ganado. De igual forma, hay personas que se subemplean localmente vendiendo pizzas y pastes, frutas y verduras, tamales, mole, entre otros productos que ofrecen de casa en casa o por pedido a domicilio.

La albañilería, también es una actividad desarrollada por algunos hombres y jóvenes ya sea dentro de la comunidad o fuera de ella; otros empleos que desempeñan son: empleado en un hotel, ayudante de mecánico o de una tienda así como manejando algún transporte de carga. Cabe mencionar, que cuando el hombre o "jefe del hogar" sale a trabajar fuera, el maíz se sigue cultivando, porque es la base de la dieta familiar y la siembra queda a cargo de la mujer, hijos o hijas o quienes se queden en casa.

En el caso de las mujeres, cada vez es más común observar que ya no sólo se dediquen al trabajo doméstico, si no que ahora laboran en una tortillería, farmacia, papelería, ferretería, ayudante en algún puesto de comida en el mercado Morelos de la cabecera municipal, elaboración y venta de quesos, entre muchos

otros trabajos. Además por la cercanía, algunas personas también trabajan en balnearios y parques acuáticos de Ixmiquilpan o Cardonal.

Incluso en los últimos años, en la población juvenil se ha notado cambios en cuanto a la formación académica y profesional, ya que muchos y muchas hemos logrado culminar una carrera universitaria, ahora ya hay profesores, abogados, arquitectos, contadores, ingenieros y licenciados en diversas áreas del saber; lo que ha permitido que laboren en distintas instituciones de carácter público y privado. Incluso algunos más estamos realizando estudios de posgrado.

Dos actividades que también se encuentran presentes, son: el primero es el oficio de ser tlachiquero¹⁸ o tlachiquera, que consiste en raspar el maguey para extraer el aguamiel (este proceso debe hacerse tres veces al día, mañana, medio día y tarde), después se deposita en algún recipiente de madera o de acero inoxidable para que se fermente por un período de 15 días aproximadamente y finalmente se convierte en “sei”¹⁹. Para llevar a cabo este trabajo, se requiere de diversas herramientas como: un acocote que mide entre 60 hasta 100 cm que se usa como popote para extraer el aguamiel, un raspador, un cuchillo y una cubeta o bote. Esta labor se sigue practicando pero de manera escasa y el aguamiel o el pulque son para consumo familiar o venta local (no con un fin de comercio fuera de la comunidad), incluso para beberlo en alguna festividad. La segunda actividad es la artesanía, que es realizada por mujeres adultas y por las abuelas, ellas bordan en servilletas, manteles, blusas, faldas y delantales; labor que realizan comúnmente para ellas mismas, para uso personal o familiar, aunque en algunas ocasiones se dan trabajo entre ellas mismas, incluso entre ellas mismas se enseñan y aprenden, intercambian o se prestan muestras de bordados y puntas de gancho, si hay un ingreso económico es sólo en la comunidad, además es una actividad que las

¹⁸ Su origen proviene de la lengua náhuatl en la palabra “tlahchiqui” y se refiere a raspar una cosa; en este caso el maguey. (Monterde, 2020).

¹⁹ Significa pulque, conocida como la bebida de los dioses.

mujeres realizan en el poco tiempo que les queda libre después de sus labores en sus casas o bien cuando están pastoreando.

La migración ayuda a la economía de la comunidad y en general a la región del Valle del Mezquital, ya que los hombres (mayormente) y algunas mujeres se ven las necesidades de salir a buscar trabajo fuera de la región, principalmente a las ciudades como Pachuca, Ciudad de México, Querétaro y muchos más emigran hacia los Estados Unidos con el fin de conseguir mejores ofertas de empleo y mayores ingresos económicos para la solvencia económica de sus familias.

“Rä hmipats’edi”

“Rä hmipats’edi” que en español significa “presta fuerza” pero que se interpreta como: “prestar trabajo” y es una actividad (o truke) que aún se lleva a cabo en la comunidad, que consiste en trabajar sin recibir dinero a cambio sino que se paga de la misma manera (con trabajo) cuando la otra persona lo requiera. Esta práctica sucede mayormente con las actividades que desempeñan los hombres principalmente en el trabajo de campo, como: sembrar, deshierbar, empacar alfalfa, plantar hortalizas, incluso en trabajos de albañilería (colar una casa, echar piso, alzar una barda) o apoyo en la realización de alguna fiesta; esto es hablando entre hombres.

En el caso de las mujeres, se da con mayormente en la realización de fiestas, en la preparación de comida o para echar tortillas, incluso cuando se tienen muchos trabajadores en la milpa se pide apoyo para preparar la comida, esta actividad se pide el favor para ayudar, esto es hablando siempre entre mujeres, los hombres escasamente se involucran en estas actividades.

Esta práctica comunitaria, es de suma importancia sobretodo porque involucra una reciprocidad entre las personas y ayuda a la economía de las familias, por lo que a nivel local el aspecto económico no sólo es dinero, ya que el trabajo no siempre recibe un pago monetario, porque es un apoyo mutuo.

1.5.2.3 Ma nzaímuihu: nuestras prácticas y manifestaciones culturales

Dentro de la comunidad, existe una red de vínculos sociales con base en las relaciones de vecindad y parentesco, que dan lugar a algunas prácticas y manifestaciones culturales. Una de ellas es la vestimenta tradicional ñähñu que ha dejado de usarse o bien sólo se conservan algunos elementos: en el caso de las abuelas aún se pueden observar blusas bordadas, ayate o rebozo según el caso, huaraches, falda, ceñidor y delantal. Una cuestión que sucede es que muchas de ellas no conciben usar pantalón o si lo llegan usar es debajo de la falda, mientras que en las otras generaciones usamos más moderna. Y algunos abuelos usan: camisas de manta, sombrero de tornillo (elaborado de palma), huaraches, pero mayormente usan ropa más moderna, como playeras, sudaderas o pantalones de mezclilla.

Bajo esta línea, una manifestación de la religión ñähñu han sido las ceremonias y ritos agrícolas que nuestras abuelas y nuestras abuelas han realizado en otras épocas y que actualmente aún se siguen manifestando a través de la relación con la madre tierra, en la siembra de maíz o alfalfa, se acude a la milpa y se platica con ella, se enciende alguna veladora en un esquina, se ofrenda con fruta, pan y semillas o flores, se pide permiso para trabajar la tierra, se pide por una buena siembra, porque abunde la lluvia y se tenga una gran cosecha; lamentablemente esta es una práctica que no se está transmitiendo de generación a generación, lo que está ocasionando su olvido.

De esta manera, también se hace presente la medicina tradicional desde las abuelas y los abuelos, quienes curan malestares o enfermedades usando las propiedades de las plantas medicinales como: manzanilla, ruda, pirul, muro, yerbabuena, romero, árnica, sábila, ajeno, toronjil, epazote, ruda, gordolobo, buganvilia, ajeno, epazote, sangre de grado, que se encuentran en el campo o que siembran en sus casas. Estos conocimientos han sido transmitidos de forma

intergeneracional porque hay personas que aún los practican, sin embargo cada vez más la gente acude a los servicios de medicina ortodoxa que ofrecen diversas instituciones públicas y privadas.

Acorde a testimonios de algunas mujeres de la primera generación, las abuelas cuentan que anteriormente los partos se realizaban en sus hogares sin acudir al médico, solo con la ayuda de las parteras. Inclusive actualmente, cuando a los bebés recién nacidos les da el “mal de ojo”, o el “mal de aire o mal espíritu”, las madres llevan a sus hijos con las curaderas ya sea dentro o fuera de la comunidad, para que les realicen una limpia.

Por otro lado, en Vázquez la religión que predomina es la cristiana, sin embargo se realizan diversas fiestas católicas aunque no exista ninguna iglesia construida, las familias católicas se han organizado para que el tercer viernes de cada mes se realice una misa en una casa. Y durante el año, con el trabajo en conjunto de los habitantes, se realizan diversas festividades las cuales se enlistan en la siguiente tabla:

Tabla 2: Festividades de la comunidad

Días de fiesta	Festividad
2 de febrero	Día de la candelaria
Entre los meses de marzo o abril	Semana Santa
3 de mayo	Día de la Santa Cruz (misa)
31 de octubre 1 y 2 de noviembre	Día de muertos
12 de diciembre	Día de la Virgen de Guadalupe (rosarios)
24 de diciembre	Navidad (rosario)
28 de diciembre	Fiesta de la comunidad.

Elaboración propia.

Una de las principales celebraciones, es el Día de muertos una tradición cultural de gran importancia en nuestra comunidad porque se recuerdan a nuestros seres queridos que se han marchado, es un culto desde la vida. Desde la cosmovisión ñähñu tenemos tres días especiales:

- 31 de octubre: es el día que recordamos a los difuntos pequeños (bebés y niños), que en ñähñu les decimos “enxe”²⁰. En la ofrenda se pone papel china de colores, flores de muerto color rojo, pan de muerto rojo, agua, dulces, veladoras y deja el copal. (En este día se acude muy temprano al tianguis en la cabecera municipal de Ixmiquilpan para realizar las compras necesarias para los tres días).
- 1 de noviembre: se recuerdan a los difuntos adultos, la ofrenda consiste en una combinación de frutas, alimentos y bebidas que en vida consumían, por ejemplo: tamales, manzanas, naranjas, guayabas, plátanos, pan de muerto, pepinas, cacahuates, nueces, dulce de calabaza, tortillas, pollo en mole o en algún guisado, atole, pulque, cerveza, tequila, agua, sal, incluso cigarros. Todo esto se acompaña de flores de cempasúchil, papel picado de colores oscuros, veladoras y deja el copal. También siempre se coloca una silla para que nuestro difunto se siente a comer su ofrenda.
- 2 de noviembre: las familias acuden a misa y a dejar flores a los panteones de sus difuntos. Al regreso se levanta la ofrenda y se reparte entre los integrantes de la familia para ser consumidos.

Otro de los elementos importantes, es la cocina tradicional ñähñu donde resaltan platillos típicos, como: *xä’ues* (gusanos de mezquite), chinicuiles (gusanos de maguey), escamoles, también se prepara ya sea conejo, tlacuache o ardilla en barbacoa y en salsa, los quelites y nopales no pueden faltar. En las fiestas como bodas, XV años, bautizos, primeras comuniones, cumpleaños, puestas de cruz y bendición de casas, la comida que se prepara es la barbacoa de borrego, chivo o vaca, barbacoa de pollo y su respectivo consomé, mole rojo o verde acompañado de arroz y frijoles, tortillas, salsa, de bebida va desde pulque, cerveza, tequila, refresco o agua de sabor; y es época de elotes, se acostumbra a dar como entrada.

²⁰ Se traduce como “ángel”.

1.5.3 “Ma dee nkazaa, ma dee ñonza”

“Ma de nk’anza, Ma de ñonza” es una frase que dicen las abuelas y abuelos de la comunidad y que en español literalmente significa: “Mitad fresco, mitad seco”, pero que se interpreta como: “Mitad hñähñu, mitad español”, y que hace alusión a cuando una persona que habla hñähñu hace uso de muchas palabras en español, es por ello que se dice que se habla la mitad de cada lengua. Esta frase es de carácter local y la empleo a modo de metáfora para describir a manera de esbozo, un breve estado actual de la lengua hñähñu en la comunidad; donde desafortunadamente existe un proceso de ruptura en la transmisión intergeneracional de la lengua principalmente en los niños, las niñas y adolescentes, porque se está desplazando la lengua de sus padres y abuelos por el español.

Al respecto, Díaz-Couder (2008) menciona que la “capacidad de reproducción de una lengua es el grado en que está aprendida por las generaciones más jóvenes” (p. 398). Pero, para que esto se dé, los hablantes hñähñu deben seguir hablando sus lenguas en todo momento, pero sobre todo hablarles en lengua a las generaciones más jóvenes, eso hace que nuestra lengua siga viva.

Aunque en este proceso de transmisión intergeneracional de la lengua, algunos padres tienen la “capacidad para hablar ambas lenguas a sus hijos, con frecuencia hay una decisión consciente o un entendimiento latente sobre qué lengua se usa con el niño o la niña desde el momento de su nacimiento” (Baker, 1993). Por lo que, a nivel familiar las decisiones que se tomen ya se directa o indirectamente influyen en la reproducción de una lengua.

Al caminar por la comunidad y al visitar a algunas familias en sus casas, es frecuente escuchar palabras, frases o conversaciones (completas) en hñähñu, lo que muestra el uso visible y real de la lengua principalmente por abuelas y abuelos ya que la mayoría son monolingües en hñähñu, y muchos de ellos nunca asistieron

a la escuela por lo hablan poco español; es la generación donde la vitalidad de la lengua es muy fuerte en la vida cotidiana al ser un medio de comunicación.

Sin embargo, en la generación más joven, niños y jóvenes crecen hablando español, algunos solo pueden entender algunas palabras o frases y pronunciar algunas palabras en hñähñu pero no entablar una conversación. Dentro del núcleo familiar ñähñu, la lengua sigue presente en los niños porque conviven estrechamente con sus abuelos quienes les hablan en su lengua materna aunque sus padres les hablen en español (mayormente). Ante esto, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, 2003) evalúa el grado de vitalidad de una lengua y con respecto a la transmisión intergeneracional comenta lo siguiente:

Los niños ya no aprenden en su hogar la lengua como lengua materna. Los hablantes más jóvenes pertenecen pues a la generación de los padres. En esta fase, los padres pueden todavía dirigirse a sus hijos en su lengua, pero por lo general los niños no contestan en ese idioma. (p. 7)

Este escenario, está presente en Vázquez, ya que cada vez es más común escuchar a niños y jóvenes hablar español que hñähñu, efectivamente algunos padres (bilingües) aún le siguen hablando en su lengua materna a sus hijos, pero ellos responden en español. Esta situación indica que nuestro idioma está sufriendo un desplazamiento lingüístico. Con la educación institucionalizada impartida en la comunidad, donde las clases son en español, el hñähñu no se utiliza como medio de comunicación, enseñanza y aprendizaje entre docentes y alumnos, tampoco hay libros, materiales o recursos que se empleen en el aula. Por lo que en la escuela, la lengua se limita: otro factor es porque los docentes muchas veces no tienen el perfil lingüístico para hacerlo. Ante esta situación, es necesario pensar la revitalización no sólo a nivel aula, sino aprovechar los espacios comunitarios de uso real de la lengua.

Entonces, en casos donde niñas y niños ya no hablen la lengua pero que la entiendan, es un rayo de luz para reapropiarse del hñähñu; además porque en diferentes contextos (públicos y privados) y situaciones, como: las reuniones de padres de familia en la escuela, las asambleas comunitarias, faenas, festividades religiosas y socioculturales, funerales, en el molino, pastoreo, actividades del campo, en los saludos, en la adoración a la madre naturaleza y en muchos otros espacios dan vida a nuestro idioma. De esta manera, el uso social de la lengua hñähñu varía de acuerdo a los roles que desempeñan cada una de las personas. En el caso de las mujeres, considero que son quienes hablan más la lengua con sus hijos al estar mucho tiempo en casa (a diferencia de los hombres), ya que la mayoría se dedican a las labores del hogar y es por eso que desde la oralidad, las mujeres tienen mucho más presente la lengua. A comparación de los hombres, que están mayormente fuera de casa porque salen a trabajar al campo, en la albañilería, o en otros trabajos lejos de la comunidad, donde la lengua hñähñu tiene presencia, pero en menor medida a diferencia de las mujeres que están más tiempo en la comunidad y al cuidado de los hijos.

Un tema interesante que sucede, es con las personas que han emigrado hacia los Estados Unidos que son bilingües, sus hijos que nacen en este país ya no les transmiten la lengua hñähñu en su totalidad, además tienen contacto con el español y el inglés; después de varios años han regresado a la comunidad para reencontrarse con su identidad y tienen la intención de aprender la idioma de sus padres.

A modo de cierre, estas son algunas de las condiciones lingüísticas que dan cuenta del estado actual de la lengua hñähñu, que como hemos presentado se sigue siendo usando a nivel comunitario y familiar gracias a la oralidad.

HEKE YOHO: Ñ'ET'Ä'ÑUMFENI



CAPÍTULO II: EL CAMINO TEÓRICO-CONCEPTUAL Y METODOLÓGICO



Antes de ser mujer,
sin apenas pronunciar mi primera palabra,
ya era trenza mi pensamiento.

Alejandra Lucas Juárez (2019)

HEKE YOHO: Ñ'ET'Ä'ÑUMFENI

CAPÍTULO II: EL CAMINO TEÓRICO-CONCEPTUAL Y METODOLÓGICO

El llevar a cabo este trabajo, ha sido un ir y venir, trazar o seguir un camino en la investigación que implicó una serie de lecturas y andares. En este segundo capítulo se exponen algunos puntos históricos relacionados a la colonización, el género y la “investigación feminista” con los postulados de Smith (2016) y Shiva (2010) principalmente. Después a manera de introducción se retoma la postura teórica del feminismo comunitario con Adriana Guzmán (2019), y en seguida se presenta el concepto central de este trabajo que es la identidad con los aportes de Giménez (2007) y Melesio y Bailón (2016). Posteriormente mostramos dos modelos de análisis de identidad de género y etnia (Alberti, 1999), en el cual nos basamos para llevar a cabo este trabajo.

Consecutivamente se presenta la organización de la investigación; la metodología, el método y las técnicas de investigación, así como algunas cuestiones importantes relacionadas al trabajo de campo.

2.1 ALGUNOS PUNTOS HISTÓRICOS

Los pueblos originarios hemos existido desde siempre, somos la parte más profunda de la historia de América Latina, los orígenes y las raíces de todo, está en los pueblos originarios (Bengoa, 2000). No obstante, en esta historia hay consecuencias heredadas desde la colonia (1521-1821), la invasión realizada por los españoles a través de la evangelización satanizó muchos de los rituales que los pueblos realizaban, obligándolos a dejar sus creencias y a dejar de adorar a sus deidades, convertirlos a la religión católica y a que dejaran de hablar sus lenguas, así como aprender el español. Decían que eran salvajes y por eso necesitaban ir a la escuela para aprender un nuevo idioma, cultura, ideología y adaptarse a nuevas normas y protocolos establecidos por la colonia.

La evangelización y la colonización, dieron lugar a un orden de organización social: se crearon leyes, distribuciones jerárquicas, reglamentos y se formaron nuevas estructuras de poder (Rama, 1998). Lo que derivó a deteriorar el tejido social y comunitario establecido en nuestros pueblos originarios. A partir de lo anterior, es preciso ahora pensar en el establecimiento del género en los pueblos indígenas, al respecto Smith (2016) comenta:

La colonización es conocida por haber tenido efectos destructivos sobre las relaciones de género indígena, los cuales se extendieron a todas las esferas de la sociedad indígena. La organización familiar, la crianza de los niños, la vida política y espiritual, el trabajo y las actividades sociales fueron desordenados por un sistema colonial que posicionaba a sus propias mujeres como propiedad de los hombres con papeles que eran principalmente domésticos. En muchas y diferentes sociedades indígenas afirman tener una relación totalmente diferente, una que está arraigada en las creencias sobre la tierra y el universo, sobre la importancia espiritual de las mujeres y sobre los esfuerzos colectivos que se necesitaron para la organización de la sociedad (p. 204).

Como se puede apreciar, las relaciones de género son uno de los efectos que tuvo la colonización en los pueblos originarios, porque hasta antes de la llegada de los españoles, las mujeres indígenas tenían un papel importante en su relación con la madre tierra así como de respeto ya que muchas de las deidades son femeninas, no obstante ahora se les ha asignado el papel de esposa, criadora de los hijos y de cuidado del hogar, e incluso en diversas sociedades la mujer es propiedad del hombre. Todo esto, nos muestra el orden ocasionado por un sistema colonial y a lo que podríamos llamarle una sociedad masculinizada, patriarcal y normada (Rama, 1998). En este sentido, Vandana Shiva (2010) refiere lo siguiente:

El patriarcado quebró la continuidad de los procesos de regeneración entre naturaleza humana y naturaleza no humana en la que se basaban las antiguas cosmovisiones. Se separó a las personas de la naturaleza, y se negó la creatividad implícita en los procesos de regeneración.
[...]

La creatividad se convirtió en monopolio de los hombres, que se ocupaban de la producción; a las mujeres se les asignó únicamente el papel de la reproducción o recreación, que en lugar de entenderse como producción renovable, era considerada como una tarea no productiva (Shiva, 2010, pp. 65-66).

De tal forma, a las mujeres se les ha visto como meros instrumentos u objetos de reproducción humana, es como una especie de apropiación de los cuerpos femeninos. Por ende, esta sociedad planteada, nos hace pensar y ver a las mujeres como sujetos productivos y sin creatividad alguna. La concepción de ser mujer, se ha remitido a un “simple recipiente, en el que se deposita la semilla del padre a partir de la cual se crea el feto, que le pertenece por derecho patriarcal, lógicamente lleva a la ruptura de todo vínculo orgánico entre madre y feto” (Shiva, 2010, p. 83).

Ser mujer, dentro de un sistema patriarcal nos ha colocado en un papel meramente de reproducción o recreación, adueñarse de los cuerpos de las mujeres o de cualquier ser vivo, es algo que sobrepasa todos los límites de la humanidad. Nadie puede ni debe adueñarse de nuestros cuerpos porque solo nosotras somos propietarias y podemos tomar nuestras propias decisiones, tenemos igualdad de derechos y obligaciones que los hombres.

2.1.1 Cuestiones de género y la investigación [feminista]

Como se ha mencionado anteriormente, el establecimiento del género es resultado del colonialismo, y este término “se refiere no sólo a los roles de las mujeres y cómo esos roles se constituyen, sino a los roles de los hombres y las relaciones entre hombres y mujeres.” (Smith, 2016, p. 75).

La cuestión del género es necesario establecerla en distintos debates indígenas contemporáneos, dando cuenta justamente de los roles de mujeres y hombres, así como sus relaciones entre sí. Smith (2016) menciona que dentro de

las comunidades indígenas, la participación de las mujeres ya no puede ser marcada por separaciones de género, más bien es necesario la reafirmación de los papeles tradicionales incluyendo la participación completa en distintos aspectos en la toma de decisiones políticas.

Ahora, es un asunto clave para las mujeres indígenas plantear debates sobre temas y políticas relacionadas a las políticas indígenas contemporáneas. En el campo de la investigación feminista, escribir y hablar de las experiencias de las mujeres deben ser prioridad así como los análisis que han surgido en las intersecciones entre una política de feminismo occidental y una política feminista desde las propias comunidades (Smith, 2016).

Dentro de los procesos de investigación, en particular en el caso de las mujeres indígenas, el trabajar desde un enfoque comunitario ayuda mucho a conocer de cerca las experiencias e historias de cada mujer así como sus preocupaciones. Es por ello que al inicio se planteó al colonialismo como principio central desde un feminismo indígena (Smith, 2016, p. 205).

Lo anterior responde a una investigación desde adentro, desde la comunidad y al trabajar con mujeres, consideramos necesario retomar la postura teórica del feminismo porque nos permite acercarnos críticamente a la realidad social de las mujeres indígenas dentro de las comunidades.

No obstante, Adriana Guzmán (2019) comparte la necesidad urgente de descolonizar el feminismo, ya que el “feminismo europeo seguro que sirve para Europa, pero en Abya Yala no alcanza el feminismo eurocéntrico y reproduce complicidades racistas y coloniales con el sistema” (p. 2). Necesitamos un feminismo desde y para los pueblos originarios, porque efectivamente el feminismo occidental no cabe, al tratarse de otros momentos históricos y opresiones sufridas.

Se trata de no imponer una memoria feminista, de descolonizar el feminismo o los feminismos, lo que implica: comprender, nombrar y caracterizar el patriarcado que vivimos en el territorio las mujeres originarias, ante esto Guzmán (2019) menciona la necesidad ineludible de un feminismo comunitario como un ejercicio de autonomía epistemológica e histórica y de recuperar la memoria descolonizándola.

2.1.2 ¿Feminismo ñähñu o feminista ñähñu?

La propuesta del feminismo comunitario no está alejada de la realidad social de las mujeres originarias, porque como proyecto político propone, como forma de vida, la comunidad, porque podemos nombrarnos desde nuestros propios cuerpos de mujeres ñähñu, mazahuas, mayas, nahuas, aymaras, quechuas, por ejemplo, como horizonte de posibilidades y como una utopía que se construye (Guzmán, 2019). A partir de la comunidad es desde donde al nombrarnos, nos visibilizamos tanto dentro como fuera de ella y sobretodo nos pensamos colectivamente y no de manera individual.

Es así, como el feminismo comunitario, permite que no queramos “pensarnos las mujeres frente a los hombres sino pensarnos mujeres y hombres con relación a la comunidad” (Guzmán, 2019, p. 31). Es posible, entonces pensar y preguntarnos en otro feminismo o en otros feminismos, nombrarnos desde nuestras comunidades, realidades, experiencias, cotidianidades y memorias.

Tarcila Rivera (2020), expone que las mujeres indígenas deben construir un concepto propio de feminismo, desde las propias experiencias, porque las mujeres indígenas somos agentes de cambio que caminan en medio de desigualdades e inequidades, derivadas del racismo, la exclusión y la explotación.

En este sentido, la palabra “feminismo” resulta extraña (en términos conceptuales) en nuestras comunidades, dentro de la lengua y cultura ñähñu no tiene presencia, es algo ajeno y que las mujeres estamos poco familiarizadas pero que es fundamental para reencontrarnos. Es por ello, qué de manera personal diría que en nuestro territorio no se puede hablar de un feminismo ñähñu, sino más bien de feministas ñähñu, porque es algo que vamos aprendiendo y conociendo, y que nos permite hablar desde nuestras propias realidades.

Es todo un debate reconocerse o no como feministas, sin embargo, como menciona Ochoa (2020) las mujeres indígenas hacemos aportes al feminismo sin considerarnos precisamente como feministas. Aunque dentro de nuestras comunidades, las mujeres estamos ahí, apoyándonos las unas a las otras, es por ello que creo que una se puede volver feminista a partir de nuestras trincheras, de nuestras propias historias y a nuestro modo.

Creo que ser feminista implica estar ahí para la otra, tener un compromiso con las mujeres de las nuevas generaciones y agradecer a nuestras abuelas por el camino recorrido. Es por ello, que considero importante incluir la perspectiva feminista en este trabajo, porque reconoce que las mujeres tenemos un papel dentro de la humanidad, es decir que somos personas, que tenemos autodeterminación y libertad, que los hombres no son los únicos que pueden decidir, votar, elegir, y que las mujeres no estamos sólo para las cosas de la casa. En particular, el feminismo creo que nos ayuda a defender nuestra integridad física y emocional.

2.2 HABLANDO SOBRE IDENTIDAD(ES): LAZOS

Hablar de identidad es complejo, porque se puede definir de diversas maneras y desde distintas miradas y vivencias, sin embargo, este concepto es el eje transversal de este trabajo y como primera aproximación retomamos a Melesio y Bailón (2016) que definen a la identidad como un “conjunto de rasgos que caracteriza a un individuo o a una colectividad frente a los demás” (p. 5). De esta manera como individuos somos únicos y tenemos características muy propias y diferentes que nos hace diferenciarnos de otras personas. Pero, también a su vez estas características nos permiten reconocernos como parte de un grupo, colectivo o miembro de una comunidad.

En este sentido, hablar de identidad es algo muy personal que nos puede permitir conocer nuestros orígenes; así mismo están las identidades grupales que “se componen de varios elementos: la construcción de una representación de quiénes somos y qué define a una cultura, e involucra entorno, historia, lengua, tradiciones, costumbres y educación” (Melesio y Bailón, 2016, p. 7). Lo que da lugar a la identidad cultural que se conforma de tres agregados: persona, familia y comunidad (Melesio y Bailón, 2016).

Entonces podemos mencionar que la identidad individual y social se construye de manera análoga como dos dimensiones de un proceso de conformación identitaria. Lo que da lugar a la identidad cultural que es el alma de los pueblos, es decir, la característica que nos hace únicos y diferentes a otros pueblos (Melesio y Bailón, 2016).

Aunado a esto, Gilberto Giménez (2007) considera que la cultura se entrelaza estrechamente con la identidad, son en realidad indisociables. “El concepto de identidad es inseparable de la idea de cultura, debido a que las

identidades sólo pueden formarse a partir de las diferentes culturas y subculturas a las que se pertenece o en las que se participa.” (p. 54).

Identidad y cultura, son términos que están presentes en la vida social y esto hace que se construyan a partir de las distintas experiencias que existen en distintos grupos y personas.

La identidad cultural la adquirimos al pertenecer o formar parte de un grupo o una comunidad ya que nos transmiten costumbres, valores y ciertas prácticas que se encuentran presentes en nuestra vida cotidiana y es un proceso dinámico. En este mismo tenor, se encuentra la identidad indígena, que se relaciona estrechamente con la lengua y la cultura de un pueblo que se conforma a la noción de territorio.

Como cualquier otro hombre, el indígena no sólo es su propio pasado, sino también el pasado del pueblo al que pertenece; siendo de manera más precisa la particular relación con su pasado y con la historia de su pueblo, lo que mejor y más diferencialmente define su identidad de indígena. De hecho, la mayoría de los indígenas hoy, para decir lo que significa para ellos serlo, cuentan su vida. (Sánchez-Parga, 2013, p. 124)

De este modo, el “indígena no dice lo que es, sino más bien se narra” (Sánchez-Parga, 2013, p. 124). Esto, nos indica que el ser indígena no sólo nos remite a un pasado, sino a un pasado desde lo colectivo. La identidad indígena implica tener un significado individual y uno para los otros y como se menciona anteriormente se hace a través de la narración, retomando sus historias, experiencias y vivencias.

Esto conlleva, -en el caso de México y de otros territorios- a identificar en la geografía mexicana, los nombres de los pueblos y ciudades corresponden a la lengua que hablan o hablaron nuestros ancestros (Hernández, 2019), prueba de ello

son las toponimias a partir de las raíces lingüísticas y características de cada lugar. Este paisaje lingüístico nos acerca a la identidad comunitaria, que también se manifiesta a través de él origen común, la organización política comunitaria, la apropiación territorial, la lengua y diversos elementos que convergen.

Tener conciencia de la identidad comunitaria, permitirá tener encuentros y desencuentros a partir de la historia propia, la lengua, la cultura, costumbres y demás aspectos para tejer una identidad propia; es por ello que se integró a la investigación, porque se relaciona estrechamente con la construcción de la identidad de género y de etnia de cada una de las mujeres ñähñu, ya que forman parte de una comunidad y de la vida cotidiana misma.

2.2.1 Identidad étnica e identidad de género

Alberti (1999) señala que “el sujeto construye su actuar a partir de referencias culturales que le son dadas por la socialización y el aprendizaje, desarrollando estrategias de acción para relacionarse con el medio, las instituciones y los otros” (p. 106). La identidad entonces se va formando a través de la socialización, sin embargo al hablar de comunidades indígenas, el código cultural es de suma importancia porque en ella, se expresan diversas manifestaciones de nombrar al mundo y por esta razón cada mujer va construyendo su propia identidad, aunque sean parte de una misma cultura o de un mismo pueblo.

En este sentido, “el sujeto se define a partir de las distintas combinaciones que hace de su posición en la red social, influyendo esta posición en su capacidad para maniobrar y transformar su situación” (Alberti, 1999, pp. 106-107). Esto nos indica, en el caso de las mujeres indígenas que su proceso de construcción de identidad (de género) no es solamente con base en sus referentes culturales dados, sino también por cuestiones comunitarias y étnicas, el factor educación también influye; teniendo efectos en este proceso porque se presentan cambios y se pueden

transformar sus identidades. Ahora bien, con respecto al género, Alberti (1999) expone que:

El género constituye la base primaria de la identidad del individuo, de la misma manera que la etnia constituye al género desde un parámetro temporal, espacial e histórico. En realidad, no hay identidad de género si ésta no se inscribe en una normatividad identitaria más amplia, que es la que proporciona la etnia o la cultura. No podríamos estudiar el género sin contextualizarlo en un tiempo concreto. (p. 107).

Con relación a lo anterior, podemos concebir que dentro de la identidad de cada mujer la constituye básicamente el género, así como la etnia, que se inscribe a su vez en una normativa más amplia que provee la misma etnia, como caso particular de la cultura hñähñu para las mujeres de Vázquez. A causa de esto, es preciso señalar que lo étnico:

Hace referencia a su pasado, a su lengua, sus rasgos culturales, sus modos de organización, sus creencias, sus formas de gobierno y organización social, sus fiestas sus danzas, su música, sus cuentos, sus leyendas y en general todos aquellos elementos culturales que conforman el conjunto de la cosmogonía indígena (Sandoval, 1994, pp. 50-51).

Las identidades, tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura; rasgos que están presentes en cada una de las personas de un grupo determinado. Barth (1976) comenta que los grupos étnicos son categorías de identificación y adscripción, que son utilizadas por los miembros y permiten organizar la interacción entre los individuos. Así mismo, la identidad étnica es algo que se construye y se transforma, que no es estática ni rígida, ni única, pero que le da sentido de pertenencia a un grupo étnico. De esta forma, veremos cómo se construye o se transforma la identidad étnica de las mujeres hñähñu de Vázquez.

2.3 ENTRE TRADICIÓN Y CAMBIO: UNA PROPUESTA TEÓRICA

Los estudios sobre la identidad de género y su relación con la identidad étnica, se han centrado en analizar las relaciones entre los diferentes elementos dentro del sistema de género, con otros sistemas sociales, para conocer la interdependencia entre género y etnia. Alberti (1999) presenta una propuesta teórica para el análisis de la identidad de género y etnia, que se compone por dos categorías de análisis que ella denomina modelos, los cuales son: Modelo Genérico Tradicional (MGT) y Modelo Genérico Mixto (MGM).

2.3.1 Modelo Genérico Tradicional (MGT)

El Modelo Genérico Tradicional se define como:

El corpus normativo y comportamental que asigna a los géneros su lugar dentro de la etnia. Para aproximarse a este modelo, se deben tener en cuenta las características socioculturales, económicas y políticas propias de la etnia, tanto de aspectos normativos como de vivencia cotidiana (Alberti, 1999, p. 111).

Los indicadores que se proponen para analizar el MGT, son conocer el tipo ideal de la etnia, las normas de comportamiento individual y colectivo; las transgresiones a esas normas; división genérica del trabajo, las tareas asignadas a las mujeres y a los hombres y la valoración diferenciada que se les da; las reglas para elegir pareja, el noviazgo y la boda en una etapa anterior y en la actualidad, para poder comparar los cambios; interesarse por la elección y atribuciones de los cargos de poder según el género; identificar las instituciones transmisoras de las normas y valores como la familia, la escuela y la religión (Alberti 1999).

2.3.2 Modelo Genérico Mixto (MGM)

Respecto del Modelo Genérico Mixto, está constituido por aquellos elementos resultantes de la selección de posibilidades surgidas, tanto desde la etnia como fuera de ella, y desde otros grupos étnicos, nacionales y extranjeros, efectuados por las mujeres y los hombres, teniendo en cuenta las circunstancias objetivas y subjetivas que influyen en la selección. El modelo registra los elementos del cambio, tanto en la mentalidad como en las prácticas de un grupo concreto, y en los individuos del mismo, considerando que estos elementos han sido traducidos y, en un segundo momento, asimilados como parte de la propia cultura étnica (Alberti 1999).

La selección de estos factores no tradicionales está hecha por los propios individuos de acuerdo a sus necesidades y deseos, así como la coyuntura económica, política y social del momento. Las mujeres y hombres seleccionando estos elementos reelaborando su significado para hacerlos propios y los asimilan traduciéndolos al código de su cultura (Alberti 1999). En este modelo se pone de manifiesto el cambio, por ello tiene mayor peso el imaginario en comparación con el tipo ideal. Alberti (1999) señala que la utilidad de los modelos genéricos, consiste en el apoyo al análisis de los procesos que se dan entre la tradición y el cambio de las etnias, centrándose en factores que consideran el género.

2.3.3 Una estructura de género, etnia y generación

El análisis de la estructura de género propuesto por Alberti (1999) se realiza a partir de cuatro sub-estructuras, las cuales son: trabajo, poder, obligaciones y derechos (de mujeres y hombres) y cathesis, enseguida se describe cada una en relación a los modelos MGT y MGM:

Tabla 3: Sub-estructuras en los modelos MGT y MGM

SUB-ESTRUCTURAS	Modelo Genérico Tradicional	Modelo Genérico Mixto
<p>TRABAJO</p> <p>Se concentra en conocer qué tipos de trabajos realizan las mujeres y los hombres, así como el valor diferenciado que se otorga a estas actividades según el género que lo realiza.</p>	<p>El trabajo que realizan las mujeres se puede clasificar en cuatro tipos: doméstico, agrícola, social y ritual y artesanal, mientras que en el caso del trabajo masculino se encuadra en tres tipos: doméstico, agrícola y social.</p>	<p>En el MGM se observa una continuidad en general, se puede notar cierto cambio de mentalidad y prácticas de las mujeres, como: salir de sus hogares en busca de fuentes de trabajo remunerado (servicio doméstico, artesanía, venta de comida, cuidado de niños, entre otros), pérdida de miedo al salir solas y tomar de decisiones sin consentimiento de la autoridad masculina.</p>
<p>PODER</p> <p>Muestra quién y cómo se toman las decisiones, cual es la distribución de la autoridad los derechos y obligaciones así como los cargos vedados o adjudicados en tres ámbitos: la comunidad, la religión y la organización.</p>	<p>En el MGT, el concepto de poder se puede entender también como deber, obligaciones y derechos, estableciéndose una relación de fuerzas en la que unos deben ceder ante los derechos de los otros y viceversa</p>	<p>En el MGM, en el ámbito del poder, señala que los cambios han sido más profundos en la mentalidad de las mujeres que en la práctica real</p>
<p>OBLIGACIONES Y DERECHOS</p> <p>Se refiere a las obligaciones y derechos de las mujeres y hombres.</p>	<p>En el MGT, entre las obligaciones de las mujeres se encuentran en tres niveles: en las relaciones familiares (con el esposo, los hijos, padres y suegros); las obligaciones comunitarias; y en lo personal. [Prácticamente las mujeres no tienen derechos]</p>	<p>Se refiere a la presencia de cambios en el hecho de que actualmente las mujeres tienen un mejor conocimiento de sus derechos propios que antes no habían reclamado; hombres y mujeres tienen los mismos derechos de trabajar y organizarse, salir y divertirse.</p>
<p>CATHESIS</p> <p>Se define como el conjunto de emociones sentidas por los individuos, aspiraciones, deseos, metas para sí y para sus hijas e hijos.</p>	<p>En el MGT algunas aspiraciones y deseos están dentro del planteamiento tradicional de querer casarse, ser buena esposa, buena madre, poder ayudar a su familia y también a sus padres cuando sean ancianos</p>	<p>En el MGM se señalan algunos cambios en cuanto a la participación de actividades organizativas sociales y económicas, de manera personal en la elección de esposo, cambios en la forma de vestirse, de estudiar y superarse.</p>

Elaboración propia con base en Alberti (1999).

En pocas palabras, con la aplicación de estos dos modelos, se pudo observar que la relación entre género y etnia está estrechamente ligada a procesos de tradición y cambio que se dan de manera simultánea.

Sólo conociendo a profundidad los modelos genéricos que una etnia ha desarrollado (identidad étnica y relaciones intergenéricas) a través de las estructuras de trabajo, poder, derechos, obligaciones y cathesis, los cuales integran el régimen de género, etnia y generación, todo lo cual nos permite reconocer el alcance, fuerza y jerarquía que tiene el género en una cultura dada (Alberti, 1999).

De esta forma, para complementar estos modelos de análisis y comprender la labor de las mujeres indígenas, se presenta algunos postulados teóricos para conocer cómo se construye la identidad de género, donde se ubican estos principales elementos: trabajo, hogar, familia, propiedad y matrimonio.

2.3.4 Mirar con otros ojos: la labor de las mujeres

Para comprender la labor de la mujer, Moore (2009) propone observar la relación entre el trabajo de la mujer y el contexto social, económico y político en el que se desarrolla. Asimismo, plantea prestar atención en la división sexual del trabajo y la organización de las relaciones de género en el seno de la familia y al interior del hogar.

Pensar la labor que realizan las mujeres y en particular de la mujer ñähñu, es complejo porque implica realizar un análisis de los problemas que existen. Ante esto Moore (2009) comenta que las mujeres realizan labores productivas tanto dentro como fuera del hogar que varía de acuerdo a la cultura y las agrupa en cuatro categorías: labores agrícolas, comercio, labores domésticas y trabajo asalariado.

De esta manera, reconocer el valor social atribuido al trabajo, o a un tipo particular de trabajo, nos ayuda a entender por qué algunas actividades se consideran más importantes que otras. La aparente invisibilidad del trabajo de la mujer es una de las características de la división sexual del trabajo en muchas sociedades, y se ve acentuada por la óptica etnocéntrica de investigadores y políticos, y por las ideologías tradicionales sobre el género (Moore, 2009).

De igual forma, Moore (2009) hace referencia al “trabajo remunerado fuera del hogar”, mientras que las labores realizadas en el ámbito doméstico quedan infravaloradas. Esto trae consigo una cuestión relacionada con la división sexual del trabajo, la naturaleza de las relaciones de parentesco y el desarrollo histórico de la familia (Moore, 2009).

Siguiendo esta línea, Smith (2016) comenta que los “cambios económicos de formas de producción feudales a formas capitalistas influyeron en la construcción del concepto de <<familia>> y en las relaciones entre las mujeres y los hombres en las sociedades occidentales.” (p. 76). Situación que repercutieron también en comunidades indígenas.

La principal dificultad de hablar de lo doméstico, surge cuando nos encontramos, automáticamente, frente a una serie de entidades y conceptos amorfos, como por ejemplo <<la familia>>, <<el hogar>>, <<la esfera doméstica>> y la <<división sexual del trabajo>>, relacionados entre sí por un complejo entramado de superposiciones e interacciones que da sentido a la esfera doméstica (Moore, 2009). Es por ello, que en los hogares son muy importantes en los análisis feministas porque en torno a ellos se organiza gran parte del trabajo doméstico y reproductor de la mujer. Como consecuencia, tanto la composición como la organización de los hogares, repercuten directamente en la vida de las mujeres y, en particular, en su capacidad de acceder a los recursos, al trabajo y a la renta (Moore, 2009).

Ahora bien, las cuestiones relativas a la renta familiar, deben estudiarse en el contexto de la utilización del trabajo y de los derechos que algunos individuos tienen sobre el trabajo de otros. La esposa y, en cierta medida, el marido tienen la obligación de trabajar para su cónyuge. Esto se denomina normalmente “trabajo familiar” y es una característica muy corriente en las pequeñas sociedades agrícolas, así como en los pequeños negocios, como por ejemplo una tienda de comestibles.

A continuación se habla de las actividades remuneradas que se desarrollan dentro del hogar por parte de las mujeres ñähñu y que plantearán de nuevo, aunque con algunas diferencias, el problema de la invisibilidad del trabajo de la mujer.

La invisibilidad de la mujer está fomentada por las características de organización del sistema de subcontratación a domicilio, donde mujeres concretas fabrican elementos concretos, recogidos por el intermediario y entregados a otra mujer encargada de combinarlos entre sí. Esta atomización de la producción significa que ninguna mujer conoce el proceso global ni el producto final en el que han participado (Moore, 2009).

Además, dado que las mujeres trabajan en sus propias casas es poco probable que se reúnan para enfrentarse al exportador de forma colectiva. No es de sorprender, por supuesto, que el proceso de exportación y comercialización del sector esté en manos, casi exclusivamente, masculinas. El servicio doméstico es un área poco conocida del trabajo asalariado y hasta hace poco tiempo no se ha reconocido su importancia como sector laboral de las economías en vías de desarrollo y de industrialización.

A manera de cierre, presento una sistematización del marco teórico a partir de los conceptos centrales que son identidad y etnicidad, la perspectiva teórica desde donde se plantean y su aplicación desde los modelos genérico tradicional y

mixto, lo cual se explora a partir de los ámbitos en los cuales se aplica, desde estos últimos se elaboró el instrumento para la entrevista que está en el Anexo 4 de este trabajo.

Tabla 4: Marco teórico-conceptual

MARCO TEÓRICO-CONCEPTUAL			
Conceptos clave	Perspectiva teórica	Aplicación	Ámbitos de aplicación
Identidad	Decolonial (Smith, 2016) Feminismo comunitario (Guzmán, 2019)	Modelo Genérico Tradicional	Trabajo
			Poder
Etnicidad	Género (Alberti, 1999) Feminismo (Moore, 2009)	Modelo Genérico Mixto	Obligaciones y derechos (mujeres y hombres)
Género			Cathesis
			Familia y hogar
			Propiedad y matrimonio

Elaboración propia.

De acuerdo a la tabla y desde los postulados de estos autores eje, se plantearon y reflexionaron los conceptos clave pertinentes con el objetivo general de investigación, de este modo se definieron los siguientes conceptos: identidad, etnicidad y género, los cuales corresponden a los principales ejes analíticos de esta investigación. Dichos ámbitos de aplicación representan un primer nivel de sistematización de la teoría. Posteriormente como un segundo nivel, el marco teórico planteado se vinculó con la metodología, el cual se esboza desde los ámbitos de aplicación que trascendieron en la formulación de preguntas en el instrumento para realizar las entrevistas y el trabajo de observación.

2.4 HACIA LA ORGANIZACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN²¹

El camino que seguí en este trabajo, es la metodología de la investigación cualitativa interpretativa, porque en ella:

El investigador ve al escenario y a las personas en una perspectiva holística: las personas, los escenarios o los grupos no son reducidos a variables, sino considerados como un todo. El investigador cualitativo estudia a las personas en el contexto de su pasado y de las situaciones en las que se hallan. (Taylor y Bogdan, 1984, p. 20)

Desde esta perspectiva metodológica, podemos acercarnos a la realidad del escenario de investigación, lo que posibilita la comprensión del fenómeno y que implica la “la utilización y recogida de una gran variedad de materiales –entrevista, experiencia personal, historias de vida, observaciones, textos históricos, imágenes, sonidos– que describen la rutina y las situaciones problemáticas y los significados en la vida de las personas” (Rodríguez, Gil y García, 1996, p. 10). Por lo que en esta investigación, la base de todo, son las voces de las mujeres ñähñu, destacando sus actividades individuales como comunitarias, y desde la perspectiva cualitativa nos llevó a implementar el método etnográfico.

2.4.1 El sendero de la labor etnográfica

La naturaleza propia de la investigación cualitativa nos lleva intentar explicar y describir la realidad desde el enfoque de la etnografía, porque “es una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros (entendidos como “actores”, “agentes” o “sujetos sociales”)” (Guber, 2011, p. 16). Y que para fines de esta investigación, se entiende como colaboradoras.

²¹ Título retomado del libro “A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas de Smith L., 2016, p. 125.

Este trabajo se sustenta en el método etnográfico, el cual, según Elsie Rockwell (1985) consiste en:

La tarea básica de la etnografía es la de documentar lo no documentado: esta tarea generada en el contexto de las culturas ágrafas y extrañas, ahora, descubre y atiende a los fenómenos propios, demasiado familiares, y por lo tanto, igualmente desconocidos (p. 6).

El método etnográfico involucra, el empleo de diversas técnicas de investigación, de esta manera se puede acceder a diferentes colaboradoras, según las necesidades que presenten y disponibilidad de la gente, lo cual genera información muy variada, cuya articulación logra una comprensión más profunda y clara del escenario y las personas estudiadas.

La etnografía, es un método abierto, por lo que en esta investigación realizada, el fenómeno no me es ajeno, ya que en mi caso particular, realicé el trabajo de campo etnográfico en mi comunidad de origen, lo cual presenta grandes ventajas relacionadas con las premisas que caracterizan este tipo de investigación, como sería que “la etnografía requiere, indispensablemente, de la residencia prolongada del investigador en el lugar de estudio, que puede ser una comunidad o una región” (Pujadas, Roca y Comas, 2010, p. 69).

En este sentido, mantengo un fuerte acercamiento cotidiano con la comunidad de estudio, ya que es el lugar donde tengo mi ombligo enterrado, mi familia vive ahí y participo en distintas actividades, a partir de lo cual, me acerco a otra de las características que tiene que ver con el “proceso central del trabajo de campo –la constante observación e interacción en una localidad- es la fuente de mucha de la información más rica y significativa.” (Rockwell, 2009, p. 48).

Llevar a cabo este trabajo de investigación fue con una postura desde adentro, donde la interacción se dio de manera más natural y la observación fue

realizada desde una mirada con mi rol de mi investigadora nativa, para así poder obtener datos mucho más ricos y analizarlos a profundidad. No obstante, también es importante considerar que:

Una parte muy sustantiva del éxito en el trabajo etnográfico depende de la empatía que el investigador debe transmitir a sus informantes. Este factor, obviamente, es irreductible al aprendizaje académico del método científico y forma parte del conjunto de aptitudes personales de la persona que se quiera dedicar a la etnografía. (Comas et al, 2010, p. 71).

Desde estos presupuestos, el reto al que enfrenté fue el de conservar la cercanía y familiaridad con las mujeres, y a la vez, tener conversaciones mediadas por una grabadora de audio, sobre temas que no corresponden a charlas cotidianas y con la presencia de instrumentos como la guía de temas previamente elaborada con base en el marco teórico. Esto implicó, un gran desafío entre articular el método de investigación con la vida diaria de las mujeres, estableciendo nuevos vínculos personales, fungiendo como investigadora y ellas como colaboradoras.

El ser parte de la comunidad, no genera por sí mismo un conocimiento sistematizado sobre la cultura de un pueblo, de aquí que “el objetivo principal de la persona que investiga es familiarizarse con los significados culturales, los valores, las costumbres y la estructura social del grupo con que convive, intentando averiguar la racionalidad específica de sus actos” (Pujadas, 2010, p. 72); en mi caso, también fue necesario familiarizarme pero desde los ojos de la investigación.

El realizar esta investigación en mi lugar de origen y trabajar con las mujeres de mi pueblo, involucró también un proceso de reconocer todo lo que en ella acontecía, de seguir familiarizando con nuevos significados culturales, de esta forma mi experiencia ha sido un vaivén de empatía a extrañamiento y de proximidad a distanciamiento de los valores, de los significados de las actitudes, de las acciones sociales y del discurso que requiero etnografiar.

A continuación presento algunas notas sobre la preparación y el trabajo de campo así como las técnicas e instrumentos de investigación retomados de la etnografía en los cuales se basó este estudio.

2.4.1.1 Preparación y trabajo de campo

La preparación de una entrevista representa una fase larga de trabajo, ya que no se trata de pensar solamente en unas preguntas, si no que tenemos que prepararnos nosotros mismos, es decir, preparar el tema, tal y como se hizo con la documentación a partir de los antecedentes, la problematización y la formulación de una teoría apropiada.

De la misma manera, se requiere realizar visitas previas a los domicilios de las colaboradoras, para el establecimiento de contactos y valoración de la pertinencia en términos sociales, al respecto Sanmartín (2000) comenta lo siguiente:

Cuanto más conozca sobre el contexto, el tema y el interlocutor, lo que sucede no es que resulte más innecesaria la entrevista, sino que ésta podrá concentrarse mejor en su objetivo y el investigador podrá conducir la conversación con mayor naturalidad y menos preguntas (p. 114).

Entonces, es vital que el investigador se familiarice con el contexto y en especial con las colaboradoras para poder alcanzar el objetivo planteado, para ello al momento de preparar dicha entrevista, es necesario pensar en que los temas sean:

Los más adecuados a nuestro objetivo: qué ejemplos les podemos plantear a nuestros informantes, extrayéndolos de lo que previamente hemos observado en su vida o en sus documentos; qué formulación

se ajusta más a lo que ellos van a poder entender mejor, ya que con ella se van a sentir seguros, con su propia autoridad, a la hora de responder (Sanmartín, 2000, p. 115).

En mi caso particular, requerí hacer un ejercicio de transferencia para pasar las categorías de análisis (identidad étnica y comunidad agrícola doméstica) a ámbitos de aplicación (familia, hogar, trabajo, poder, obligaciones y derechos, propiedad y matrimonio y cathesis) y de aquí a formular preguntas que fueran asequibles a las mujeres ñähñu con las que trabajé.

Ahora bien, Sanmartín (2000) señala que “la semejanza cultural, si bien nos facilita el conocimiento de las expectativas y de las normas, facilita igualmente a los actores un conocimiento estereotipado de lo que cabe esperar de nosotros como investigadores” (p.112). En este sentido, en mi caso, el establecimiento de mi rol como investigadora, tuvo que combinar un comportamiento local culturalmente asignado y otro cuya conducta difiere, al realizar actividades de registro y uso de instrumentos, concertar fecha, hora y un lugar para la entrevista, el cual permita la naturalidad de las actividades y sea un contexto para la observación.

Relacionado con esto, si bien los audios fueron un registro central para la investigación, también fue necesario registrar los elementos del contexto social, histórico y cultural circundante. “Por ello es necesario unir siempre a toda entrevista, aun cuando haya sido grabada o filmada, la redacción de lo observado en ella y las reflexiones que al hilo de su realización se hayan ido produciendo” (Sanmartín, 2000, p. 117).

Finalmente, para apoyar las entrevistas, también es útil hacerse de otros documentos o fuentes, tales como:

Actas y escritos profesionales o de las instituciones locales, escritos personales que los informantes mismos nos faciliten, como agendas, diarios, libretas de contabilidad o similares. Todo ese conocimiento así

obtenido nos ayuda a sumergirnos en la historia local, en la intrahistoria de los actores, en su vida cotidiana, en ese mundo suyo ante el cual brotan las preguntas que se nos plantean (Sanmartín, 2000, p. 114).

2.4.1.2 La observación participante

Hasta que no entramos en el campo no sabemos qué preguntas queremos hacer ni cómo queremos hacerlas. En otras palabras, la imagen preconcebida que tenemos de la gente que intenta estudiar puede ser ingenua, engañosa o completamente falsa. La mayor parte de los observadores participantes trata de entrar en el campo sin hipótesis o preconcepciones específicos (Taylor y Bogdan en Pujadas, 2010, p.78).

Como punto de inicio, es necesario distinguir la unidad de análisis de las unidades de observación, la primera se refiere al universo de análisis, y las segundas constituyen los enclaves en los que realizamos el trabajo de campo. Lo que se buscó, es que la información que proviene de las unidades de observación, a partir de la reflexión teórica, se pueda generalizar a la unidad de análisis. En mi caso, las actividades cotidianas de las mujeres (enclaves), me permitieron conocer la identidad de género de las mujeres ñähñu de Vázquez (unidad de análisis).

Según Taylor y Bogdan (1984), la observación participante consiste en “la investigación basada en la interacción social entre el investigador y los informantes en el *milieu* de estos últimos, y durante la cual se recogen datos de forma sistemática y no intrusiva” (p. 72, en Pujadas, 2010). Esta técnica resulta de gran relevancia y utilidad en los estudios de corte cualitativo, por la flexibilidad que presenta, si consideramos que “las investigaciones de campo no se pueden prever a priori las circunstancias y las situaciones concretas en las que se deberá desarrollar el acercamiento del investigador o investigadores a los escenarios sociales que deben ser objeto de su observación” (p. 73, en Pujadas, 2010).

De acuerdo a lo anterior, la observación participante resulta muy importante en el proceso de investigación y asimismo es considerada como:

Una técnica de campo central, que da sentido y articula todo el conjunto de informaciones que se pueden obtener a partir de las otras técnicas de campo, que en general son más formales: entrevistas, redes sociales, genealogías y de parentesco, datos obtenidos a partir de archivos o hemerotecas, y documentos personales. (Pujadas, Roca y Comas, 2010, pp. 69-70)

Con esto quiero decir que la observación participante orienta, en gran medida, la triangulación de la información que se genera a partir de la combinación de distintas técnicas y que arrojan diferentes tipos de datos.

El trabajo de observación, nos permitió reconocer la comunidad, encontrar los espacios de encuentro de las mujeres, las actividades que realizan a nivel individual, familiar y comunitario, la diferenciación de actividades entre hombres y mujeres, jóvenes, niños y niñas, también dar cuenta del uso de la lengua hñähñu como medio o no de comunicación. Mientras que en las visitas domiciliarias, se logró ver que actividades hacen las mujeres como: desgranar el maíz, darle de comer a los borregos, bordar, barrer su patio, echar tortillas, darle de comer a los pollitos, llevarle de comer a su esposo o hijos, entre muchas más, todas relacionadas al hogar, al cuidado de los hijos o al trabajo en el campo. También pudimos percibir el estado de ánimo de cada una de ellas, como es la comunicación en cada una de sus familias y el uso o desuso de la lengua hñähñu (Trabajo de observación, 2019). En síntesis, realizar observación participante nos permite conocer o reconocer el contexto de investigación y a las colaboradoras.

2.4.1.3 Las entrevistas

La entrevista es más eficaz, penetra mejor en aquello que debe alcanzar, cuando, siendo fiel a la vida real por la cual se pregunta, a esa misma vida se amolda como uno de sus fenómenos, convirtiendo la entrevista en una de sus situaciones normales. Si queremos describir con rigor lo que la entrevista supone como herramienta para la etnografía, hagámoslo partiendo de la misma base desde la que partimos para etnografiar cualquier cosa en el trabajo de campo: la experiencia de campo conviviendo con los actores, como uno más de ellos en la medida de lo posible (Sanmartín, 2000, p. 106).

La realización de entrevistas representó la actividad central del proceso de investigación en esta tesis, por este motivo le presto una amplia consideración. “Las entrevistas constituyen, en cierta medida, un paso adelante en la profundización de la observación al hacer posible ampliar la información sobre lo que hacen las personas estudiadas y, más aún, sobre por qué lo hacen” (Roca, 2010, p. 89). Lo que permite aumentar el conocimiento e información que tenemos de las personas, ya que su aplicación conlleva un contacto más directo e íntimo, acercándonos a los motivos, actitudes, percepciones y valoraciones de la gente, en mi caso, de las mujeres ñähñu (lo que dijeron en las entrevistas me llevó a ver las cosas de manera diferente de cómo las conocía inicialmente).

Ahora bien, no se trata sólo de preguntar, sino de saber qué estamos haciendo al preguntar y qué es lo que estamos preguntando, aquí es importante la configuración de las preguntas para obtener de las entrevistas datos que respondan a lo que lo que la investigación plantea. Por otra parte:

Nuestras preguntas han de interesar a los actores tanto como para que a ellos les merezca la pena el esfuerzo de responder, de preguntarse también a sí mismos y de poder establecer en el discurso algo que les importe afirmar o negar. (Sanmartín, 2000, p. 10)

De acuerdo a esto, hay que tener cuidado desde la formulación de preguntas hasta el momento de realizar la entrevista, siempre mostrando interés

para no perder el hilo de la investigación. Porque de esta manera se podrá contar con material etnográfico que también sea de interés para las mismas personas.

Un último aspecto a considerar, es que las respuestas que, en mi caso, las mujeres ñähñu dieron a las preguntas, no hubo que esperar a que contestaran directamente, porque se buscó información desde un discurso nativo “que nos vierta el actor modos de categorizar su experiencia; un discurso donde el actor despliegue estrategias cuya observación resulte relevante para nuestros propósitos o desarrolle todo un conjunto de descripciones y opiniones” (Sanmartín, 2000, p. 111).

Aunado a esto, existe una gran diversidad de tipos de entrevista dentro del sendero de la labor etnográfica, en particular me interesaron aquellas que Roca (2010) denomina como entrevistas etnográficas y que a continuación se describen:

Tabla 5: Tipos de entrevistas etnográficas

Entrevistas informales	Son todas las conversaciones más o menos espontaneas que el investigador mantiene de manera fortuita con las personas en el transcurso del trabajo de campo y que pueden ser fuentes de datos. Estas entrevistas se realizan generalmente en la primera fase de la observación participante. Su función principal es ir estableciendo vínculos y relaciones con la gente y descubrir nuevos temas.
Entrevistas no estructuradas o no dirigidas:	El investigador y el informante se reúnen explícitamente para llevar a cabo una entrevista. El entrevistador tiene en su mente un plan más o menos claro, pero trata de ejercer un control mínimo sobre las respuestas de su informante, que es quien realmente dirige la entrevista y quien tiene la iniciativa. El entrevistador debe procurar no desviar ni dirigir el entrevistado. Debe limitarse a exhortarle a hablar sobre un tema planteado con un mínimo de guía o de preguntas. Se trata de dejar que el informante hable utilizando sus propias expresiones sobre los temas que interesan al investigador.
Entrevistas semiestructuradas, dirigidas o focalizadas	Representa un paso adelante en el control del investigador sobre lo que dice el informante. Se fija la atención sobre una experiencia determinada y sus efectos. Aunque el entrevistado tiene libertad para expresarse a su manera, la dirección de la entrevista se encuentra claramente en manos del entrevistador.
Entrevista en grupo o entrevistas grupales	El investigador puede tener interés en reunir a varias personas para oírlas hablar y debatir sobre un tema específico, sobre sus vidas y experiencias, en el curso de discusiones abiertas y que fluyan libremente. La entrevista en grupo no es exactamente la yuxtaposición de una serie de entrevistas individuales sucesivas, sino que, muy al contrario, el grupo interviene como una realidad específica.

Elaboración propia con base en Roca (2010).

De acuerdo a los tipos de entrevista presentados, elegimos trabajar con la entrevista semiestructurada, porque el investigador debe demostrar que sabe lo que quiere respecto de un tema, pero, al mismo tiempo, puede dar la libertad suficiente para que se aborden otros temas, y además porque nos interesó conocer acerca de las experiencias cotidianas de las mujeres ñähñu, y para ello nos dio la libertad de realizar las preguntas que mejor incentivaron a la comunicación.

Para llevar a cabo la entrevista, fue necesario diseñar un instrumento, el cual fue mediante una guía de preguntas o temas, donde la entrevistadora tenía la libertad de introducir preguntas adicionales para precisar conceptos y obtener mayor información sobre los temas deseados (Hernández, Fernández y Baptista, 2010).

Las entrevistas fueron realizadas a cinco mujeres ñähñu de tres generaciones distintas, se buscó que entre ellas no tuvieran parentesco sin embargo fue un poco complicado ya es una comunidad pequeña y casi toda la gente es familia ya sea lejana o cercana, es por ello entre dos de ellas si tienen un parentesco. Se eligieron a ellas, de acuerdo a las distintas actividades que realizan y el caso de la primera generación se seleccionaron a las mujeres con mayor tiempo de residencia o que sea nacidas en Vázquez, ya que la mayoría son originarias de otras comunidades.

En esta dirección, uno de los principales retos que enfrenté, fue negociar la grabación de las entrevistas en audio, lo cual en gran parte de los casos no representó ningún problema, sin embargo para las colaboradoras resultaba algo extraño y poco común que las entrevistará acerca de tu vida y experiencia y que además las grabara esto sucedió más en la primera y segunda generación, mientras que en la tercera generación la grabación de entrevistas no represento ningún problema.

2.4.2 La vereda de la historia oral

Cada vez que escuchamos o leemos algo que dicen las mujeres, lo primero que nos viene a la mente es preguntarnos por qué el interés que existe en escucharlas y ocuparnos de ellas. Si las mujeres no han sido protagonistas de la historia, para qué considerarlas; no han encabezado movimientos revolucionarios y tampoco han participado en los grandes acontecimientos (Jaiven, 1994, p. 1).

Otra técnica que también fue central para la realización de esta investigación, fue la de la historia oral, a partir de la realización de entrevistas sobre las experiencias cotidianas de las mujeres ñähñu, para rescatar aspectos de la dimensión subjetiva y objetiva sobre su vida cotidiana. Asimismo, la “historia oral se vuelve prioritaria, ya que permite generar nuevas percepciones sobre las experiencias que tienen las mujeres acerca de sí mismas por medio de sus palabras” (Jaiven, 2000, p. 3).

De esta manera, la historia oral me acercó a uno de los propósitos de esta tesis, que es dar voz a las mujeres ñähñu y sus experiencias cotidianas, además de ser portadoras de una cultura milenaria y la historia de un pueblo. Bajo esta línea es necesario:

Repensar las formas de utilización de la narrativa oral permite no sólo dar la palabra a la experiencia individual de las mujeres sino, también, hablar acerca de su identidad en relación con la cultura, de la historia a la política, y en ese sentido cuestionar que la identidad sea estática e inmutable (Jaiven, 2000, p. 4).

De acuerdo a lo expuesto, recuperar la palabra de las mujeres, implica darles voz para que sean escuchadas, así la historia oral, en tanto instrumento de recolección de historias de vida es “un medio de autoescucha de la cotidianidad y del presente y, por tanto, una alternativa a la historia oficial, en la que lo cotidiano representa el tiempo de vida, la existencia, en contraposición al tiempo institucional”

(Jaiven, 2000, p. 5). En esta misma línea, “entrevistar significa preguntar, conocer a otros/otras, conversar, y al mismo tiempo, es un instrumento de recolección de vivencias y percepciones de aquellos/aquellas que han tenido experiencias significativas” (Jaiven, 2000, p. 4).

Los testimonios representan la fuente oral a partir de los cuales se realizan los estudios de historia oral, los cuales contienen la memoria y la experiencia cotidiana de las formas de vida no registradas; ya que “recoge todas las palabras exactas, tal como fueron pronunciadas y transmite el gesto (si además también es grabado) o la tonada con la que fueron pronunciadas, lo cual nos da idea del significado más profundo de lo narrado” (Delgado, 2006, pp. 3-4).

Ante todo lo anterior, el propósito es conocer cómo las personas crean la fuente oral, es decir, observar cómo la entrevistada (colaboradora) dice lo que dice, cómo interpreta la realidad y los factores que la condicionan, se trata de una construcción social, que implica conocer a quien narra, y qué le otorga o niega la autorización para decir lo que dice.

“La historia oral ofrece la posibilidad de acercar la vida desde las propias protagonistas, desde su propia representación mental. Este campo no es una categoría indiferenciada sino que se encuentra inserto en la estructura social y por este motivo, nos informa de las conexiones establecidas entre mujeres y sociedad” (Jaiven en Delgado, 2006, p. 6).

De esta manera, desde la historia oral se busca indagar sobre cómo las mujeres construyen un sentido del pasado, y cómo se enlaza con el presente a la hora recordar, pero también de olvidar. El pasado entonces, es un proceso subjetivo, que se construye socialmente a partir del diálogo y la interacción, y que está condicionado por el entorno cultural.

En suma, no busqué que las mujeres me hablaran de su pasado tal como era, sino conferir las experiencias pasadas a significados que me permitieran comprender los cambios y continuidades desde la propia perspectiva de las mujeres ñähñu; ya que en mi caso, soy partícipe de los procesos históricos y sociales que elegí investigar con las mujeres de mi comunidad, con quienes tengo lazos de amistad y experiencias comunes, lo que me llevó a reflexionar sobre la idealización de mi propia cultura y trabajar con fuentes desde la historia oral, para poder explicar nuestro presente en cuanto a la construcción de nuestra identidad como mujeres ñähñu.

En conclusión y a manera de resumen, en el siguiente cuadro se presenta la metodología que se siguió para la recolección de datos en trabajo de campo, en cuanto al diseño de los instrumentos (ver anexos 2 y 3) fue en donde se observa la relación entre teoría y metodología.

Tabla 6: Marco metodológico

METODOLOGÍA			
Colaboradoras: cinco mujeres ñähñu de tres generaciones			
Enfoque Método	Técnicas	Instrumentos	Registro
Cualitativo y Etnografía	Entrevista	Guía de preguntas	Audios
	Observación	Guía de observación	Escrito Diario de campo Fotográfico
	Historia oral	Guía de preguntas	Escrito

Elaboración propia.

A manera de cierre, se puede decir que dentro de una investigación, es de suma importante que exista una relación entre la teoría y metodología así como con los objetivos de investigación, para que favorezcan y contribuyan a la producción de nuevos conocimientos, de crear nuevas teorías, de anular o reafirmar existentes, por ello es necesario profundizar en estos elementos.

HEKE HÑU: DI PET'EHE MA NZA'IMU'IHU: YA HMUTS'I NE YA THEHU



CAPÍTULO III: TEJIENDO NUESTRA IDENTIDAD: ENCUENTROS Y DEENCUENTROS



Nana, nana zänä,
ri xikägi
¿ha ga kjapi?
pa da huet'ä ra tsibi
xui ya kjai
pa da hietä ri nhyats'i.

Madre, madre luna,
dime tú
¿qué hago?
para que apague la gente
las luces por la noche
y puedan ver tu brillo.

Adela Calva Reyes (2019)

HEKE HÑU: DI PET'EHE MA NZA'IMU'IHU: YA HMUTS'I NE YA THEHU

CAPÍTULO III: TEJIENDO NUESTRA IDENTIDAD: ENCUENTROS Y DESENCUENTROS

Este capítulo se tejió amalgamando las voces y vivencias de las mujeres ñähñu que son las fuentes primarias que legitiman su realidad, de la cual sólo una pequeña parte está inscrita aquí. Se presentan las descripciones etnográficas de las actividades que realizan las mujeres ñähñu de cada generación, que metodológicamente documenté en trabajo de campo, por medio del trabajo de observación y de la guía de entrevista. El análisis se realizó con base en la propuesta teórica de Alberti (1999) y los postulados de Moore (2009) que permitió ubicar y observar elementos culturales tradicionales como de cambio, que se relacionan con la identidad.

La identidad étnica de género, entonces se concibe en constante cambio y transformación, el interés es develar “la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que se encuentran en nuestro entorno social, en nuestro grupo o en nuestra sociedad” (Giménez, 2005). La cultura ñähñu, provee a las mujeres de diversos elementos como las costumbres, fiestas y prácticas comunitarias, los cuales son compartidos y duraderos, es decir, se observan generacionalmente, en este caso, me concentré en aquellos que las mujeres han interiorizado y los convierten en elementos culturales propios, a partir de los cuales se identifican entre si y se diferencian de otros.

Este apartado está tejido: de una breve introducción acerca de la asignación de roles de género desde la cultura ñähñu, se presenta de manera muy general a cada una de las mujeres que me compartieron sus experiencias y vivencias, enseguida se describe etnográficamente las actividades que realizan de manera cotidiana en relación al hogar y el trabajo que desempeñan, después se describe cuestiones sobre el matrimonio y lo que piensan de ello, luego se muestran puntos sobre las relaciones y participación de la mujer en actividades comunitarias y sus impresiones y actitudes en cuanto a la lengua hñähñu. Y finalmente algunas conclusiones a modo de reflexión.

3.1 “RÄ GUNI O RÄ MEFI”: [ROLES DE GÉNERO]

Dentro de la lengua hñähñu, la palabra “género” como tal, no figura o más bien no existe una traducción lo más cercana posible, sin embargo encontramos los roles o actividades; desde la misma lengua nos referimos así, para el caso de las mujeres: “Yä ‘befi yä behñä” (actividades de las mujeres) y para los hombres: “Yä ‘befi yä ñoho” (actividades de los hombres).

Desde la tradición oral hñähñu de nuestra comunidad, es muy común escuchar que las abuelas y los abuelos en el nacimiento de alguien, se refieren a ellos con ciertas expresiones, por ejemplo si nace una niña, se refieren a ella como: “Rä guni”, que significa “Que echa tortillas”; o “Rä ‘uedi” que se interpreta como: “Es una costurera, tejedora o bordadora”, lo que da a entender que su rol es estar en la cocina, en la casa, preparando la comida para su familia.

En el caso de un niño, se les dice: “Rä mefi” que se interpreta como “Es trabajador o el que trabaja”, lo que da a pensar que el hombre es quien tiene que trabajar para mantener a su familia. También se les llega a expresar, “Rä ndu pala” que concretamente significa “El que carga su pala” y que se interpreta como “El regador”, ya que el hombre es quien se encarga de regar las milpas y porque trabaja en el campo. Una expresión más, es la siguiente “Rä yuta’uada”, que significa “El que planta magueyes”, porque anteriormente esta era una actividad propiamente de los hombres.

Estas expresiones dan pauta, para mirar cómo desde el nacimiento de una niña o un niño se definen o se asignan los roles de género a partir de la lengua y cultura hñähñu. Se hace notar una especie de división de roles o actividades que las mujeres deben o tienen que realizar, y que las niñas algún día realizaran, tales como moler nixtamal para echar tortillas, estar en la cocina y limitarse al hogar a

estar en un ámbito privado, mientras que los hombres se encargan de las labores fuera de casa.

Es por ello que, desde la tradición ñahñu a muy temprana edad se nos enseña las maneras de comportarnos para cumplir con ciertas normas ya establecidas por nuestras familias y la comunidad. Por lo que, en el proceso formativo de una mujer o de un hombre, muchos padres aún acostumbran criarlos y educarlos por separado, es decir si es niño por el padre y si es niña por la madre, aunque no necesariamente sea así en la actualidad.

Cabe comentar, que anteriormente la mayoría de las parejas casi siempre prefieren a un niño, puesto que ayudarán al padre en su trabajo, formaran nuevas familias y permanecerán dentro del núcleo familiar. En cambio sí nace una niña, no es tan esperado, incluso algunas familias prefieren tener más hijos, con la idea de que sean varones para que les ayuden en el campo. Por lo que creo que desde el hecho de ser y nacer mujer en una nuestra familia o en la comunidad, es de por sí ya un acto político y de defensa de nuestros derechos, fundamentalmente el de la vida.

Todavía en el proceso de la crianza, algunos padres aún siguen acostumbrando a educar a sus hijas e hijos bajo ciertas reglas o normas tradicionales como: *“no hagas eso”*, *“eso es cosa de mujeres”*, *“no hagas lo que no te toca”*, lo que implica que tanto niñas como niños sólo hagan lo que una mujer o un hombre debe hacer respectivamente.

El juego, también influye en el rol de ser mujer u hombre aterrizado a una cuestión laboral, en el caso de las mujeres existen juegos femeninos como por ejemplo: *“la comidita”* donde las niñas juegan a preparar comida, servirla y lavar trastes, actividades que hacen que piensen que las mujeres en un futuro sólo estarán en la cocina, cuidando del hogar.

En la comunidad, la formación de la feminidad aún sigue siendo de manera tradicional porque las mujeres debemos aprender los quehaceres de la casa y es educada por la madre y/o la abuela, por lo tanto la relación es muy estrecha. Mientras que la masculinidad es marcada porque el hombre se encarga de realizar trabajos pesados como aprender a trabajar la tierra, debe mostrarse fuerte y valiente por su capacidad física, es formado con una educación más exigente y en las labores de la casa por lo regular no se involucra.

De esta manera, la gran mayoría de las mujeres tenemos un rol bastante definido acorde con las acciones femeninas y masculinas aprendidas dentro del mismo contexto familiar y comunitario.

3.2 HILOS DE VIDA, HILOS CON HISTORIA

Para que se puede tejer un ayate es necesario que haya *santhé*, y este se obtiene de las hojas o pencas del maguey, posteriormente esta fibra se hila en un malacate para dar paso a tejer el ayate, de la misma manera las historias de vida de las mujeres ñähñu de Vázquez, son hilos de vida y con historia, que se hilan para tejer la identidad.

Desde los espacios y actividades cotidianas de las mujeres ñähñu, como el campo, la milpa, el molino, en el cerro, en el tianguis o en el mercado y al interior de sus hogares se llevaron a cabo las entrevistas en español (mayormente) y en ñähñu, la observación participante como parte del trabajo de campo en 2019. Estos encuentros, son parte de un dialogo intergeneracional para describir y comprender cómo se construye la identidad étnica y de género de las mujeres ñähñu, eje central de este trabajo (ver Anexo 7). A continuación, hablaré (de manera sintetizada) de cada una de las mujeres que colaboraron en este trabajo, a través de entrevistas:

R. E., tiene 62 años, es casada, tiene seis hijos, es hablante nativa de la lengua hñähñu y con poca competencia para hablar español. Originaria de la comunidad de El Espino, Ixmiquilpan y que aproximadamente desde los 19 años de edad vive en la comunidad de Vázquez. Estudió hasta tercero de primaria la escuela de su comunidad de origen y actualmente se dedica al hogar y a pastorear sus borregos.

M. O., nacida en Vázquez, casada, madre de tres hijos y con 64 años de edad. Estudio fuera de la comunidad en un internado para mujeres en Tlaxcala, es hablante de la lengua hñähñu y el español lo aprendió en la escuela. Se dedica mayormente al hogar y hace quesos que los vende en la cabecera municipal de Ixmiquilpan todos días. En sus tiempos libres es bordadora y ama las plantas.

B. J., madre de tres hijos, de 31 años, oriunda de Vázquez al igual que sus padres con quienes vive actualmente. Ella estudió hasta la secundaria, habla español y con poca expresión oral en lengua hñähñu. Se dedica al hogar y al cuidado de sus hijos, trabaja con sus papás en actividades del campo y vende dulces y semillas en la cabecera municipal para mantener a su familia.

E. C., es hija única, vive con su mamá y su tía, y tiene 27 años. Estudió la ingeniería en procesos bioalimentarios en la Universidad Tecnológica del Valle del Mezquital (UTVM) ubicada en el municipio de Ixmiquilpan, Hidalgo. Es hablante nativa de la lengua hñähñu y español (lo aprendió en la escuela). Aunque tiene estudios universitarios, actualmente se dedica al hogar y apoya a su familia en las labores del campo.

A. O., de 26 años, vecina de Vázquez, vive con sus padres y tiene cinco hermanos. Fue instructora comunitaria en CONAFE y estudió la Ingeniería en Alimentos en la Universidad Tecnológica del Valle del Mezquital (UTVM) ubicada en

el municipio de Ixmiquilpan, Hidalgo. Habla español, y está interesada en aprender la lengua ñähñu. Actualmente se encuentra en una preparación académica para estudiar un posgrado.

Ellas son las mujeres que colaboraron en este trabajo de investigación, a las cuales agradezco enormemente su confianza y apoyo para ser parte de esto, gracias por compartirme parte de su cotidianidad y vivencias.

3.3 RÄ 'BEFI YÄ 'BEHÑA NÄHÑU / EL TRABAJO DE LAS MUJERES

La educación ñähñu se rige bajo un sistema de normas donde se dividen las actividades de acuerdo al género, obligaciones establecidas desde la tradición. En el caso de los hombres, su educación está a cargo de su padre o abuelo, quienes dan consejos de las actividades que debe desempeñar, sobre el matrimonio y sobre la responsabilidad de trabajar fuera de casa porque son el sostén de la familia.

Mientras que las mujeres, desde muy pequeñas somos educadas para mantener un hogar, servir a un hombre (padre, esposo, hijos, hermanos, abuelos), a aprender tareas básicas como saber cocinar, saber cocer el nixtamal, hacer tortillas, e incluso a aprender a bordar. Nuestra educación (mayormente) está a cargo de nuestras madres y abuelas, las mujeres de nuestra vida. Algunas de estas enseñanzas tradicionales, siguen presentes en las mujeres ñähñu de Vázquez.

3.3.1 Desde que amanece hasta que anochece

Antes de que el sol salga, cuando todavía esta obscuro, con el canto del cenzontle la mujer ñähñu se levanta ya sea para poner su nixtamal, darle de comer a las gallinas, desgranar maíz o hacer hojas para tamales, preparar café, echar tortillas, ir al molino, darle de desayunar a su esposo e hijos antes de que se vayan a trabajar. Después barrer el patio, preparar la comida, lavar trastes o ropa de toda la familia, darle de comer a los chivos, borregos o vacas, o en el caso contrario ir a pastorear. Por la tarde va a leñar, prepara la comida y echar tortillas para cenar, limpia la cocina, si tiene algún tiempo “libre” se sienta a tejer o bordar. Cuando llega la noche se pone a ver la televisión (si hay) y se duerme.

Fotografía 6: Abuela ñähñu dando de comer a los borregos



Tomada por: Ana Griselda Lopez Salvador, 2020.

Al respecto, Martínez y Mejía (1997), hablan de las jornadas de trabajo de las mujeres. Señalan que empiezan a trabajar desde los cinco años hasta después de los sesenta y cinco años, con jornadas en su edad adulta de hasta dieciséis horas. Se trata de una jornada extensa e intensa con actividades múltiples como las domésticas, agropecuarias, producción artesanal y comercialización.

Fotografía 7: Mujer ñähñu pastoreando



Tomada por: Ana Griselda Lopez Salvador, 2020.

El trabajo representa una de las principales ocupaciones de las mujeres ñähñu, y tomando como punto de partida la primera y segunda generación, presentamos los siguientes testimonios de las actividades que realizan las mujeres en el ámbito doméstico:

Me levanto temprano como a eso de las 6:00 am para preparar el desayuno de mi esposo e hijos, barro un poco el patio, le doy comer a los pollos, lavo mis trastes y preparo la comida. Después como a eso de las 10:00 a 11:00 am me voy a pastorear mis borregos a la milpa, con mi esposo y a veces alguno de mis hijos (cuando no van a trabajar) me acompañan, casi todo el día pastoreo. Preparo mi *tegui* para comer en la milpa. Después de regresar de pastorear como a eso de las 4:00 a 5:00 pm., les doy agua a los animales, luego preparo de comer y echó las tortillas, lavo mis trastes o ropa si es el caso, preparo algunas cosas para el día siguiente y después me voy a dormir.

[R. E., comunicación personal, 2019]

Me levanto temprano a las 6:00 am o antes, para ordeñar a las vacas, preparar el desayuno para mi esposo y para mí, después termino de preparar sus quesos que los llevo a vender al mercado Morelos, ahí me paso gran parte del día hasta que termino de vender mis quesos, con ese dinero compro algo para comer. Al regresar vuelvo a ordeñar a sus vacas, les doy de comer a mis borregos y vacas, preparo de cenar, lavo mis trastes o ropa si es que lo hay, enseguida me pongo a hacer sus quesos (en ocasiones mi esposo me ayuda) y si me queda tiempo antes de irme a dormir, me pongo a bordar o a ver la televisión.

[M. O., comunicación personal, 2019]

Me despierto temprano, para moler el nixtamal, levantar, cambiar, peinar y arreglar a mis hijos, les doy de desayunar y los voy a dejar a la escuela. Después, ayudo a su mamá a preparar la comida y a hacer la limpieza de la casa. Cuando mis hijos vuelven de la escuela, les doy de comer, alisto mis dulces y semillas para ir a venderlos a la cabecera municipal. Toda la tarde me la paso vendiendo, regreso en la noche, les ayudo a hacer la tarea a sus hijos, les prepara y les doy de cenar, los duerme, plancha el uniforme, los trastes y me voy a dormir.

[B. J., comunicación personal, 2019]

Como se puede observar, las mujeres trabajan en el hogar durante todo el día, atendiendo a sus esposos y cuidando de sus hijos, sin embargo se hace notar un cambio, porque la mujer trabaja vendiendo quesos contribuyendo así al gasto familiar y no dejando esta tarea exclusivamente al hombre. Esta es una muestra de cómo se conservan o se van transformando los roles de género establecidos desde la tradición ñähñu, sobre todo en las generaciones de mujeres jóvenes, como se denota en los siguientes testimonios:

Me levanto como a eso de las 8:00 am para preparar el desayuno, después le doy de comer a los animales, barro, ayudo a mi mamá a preparar la comida porque me gusta cocinar. Todo lo que se, lo he aprendido de mi madre y de mi tía, a través de la lengua hñähñu. Mi mamá ha estado enferma, por eso he estado en casa para cuidarla y atenderla, y no he ejercido mi profesión. Y cuando tengo tiempo libre salgo con mis amigos.

[E. C., comunicación personal, 2019]

Como a eso de las 7:00 am me levanto, para ayudarle a mi mamá a preparar el desayuno para mi papá y mis hermanos, además de terminar de preparar los quesos que también van a vender al Mercado Morelos ubicado en la cabecera municipal. Después lavo los trastes, y me alisto para acompañar a mi mamá a vender, en caso de que no vaya, me quedo en casa a hacer la limpieza, o con mi abuelita apoyándola con labores de su casa. Pero, como ahora he estado ocupada con el cierre de mis actividades académicas, no he pasado mucho tiempo en casa y más ahora porque viajo seguido a Pachuca para recibir cursos de inglés y clases que me ayudarán para ingresar a una maestría.

[A. O., comunicación personal, 2019]

Muchas de nosotras, hemos aprendido las labores de la casa, con una educación que suele ser de una forma no instructiva, si no que más bien es a través de la observación, la oralidad y la vida cotidiana por parte de nuestras madres y abuelas, así es como hemos aprendido estando en el fogón ñähñu, a seleccionar la leña para echar tortillas, preparar comida o calentar algo.

Sin embargo, ahora el rol de género de la mujer ñähñu ya no sólo limitan al ámbito cerrado si no que va a un espacio público, porque además del hogar, ahora tenemos espacios públicos, salimos de casa para trabajar, a estudiar, y otras actividades. Aunque se nos ha formado para estar en casa, por lo que la mujer lleva la carga mayor del hogar y en muchos casos el cansancio de ayudar al hombre en sus actividades.

3.3.2 Bordadoras y tejedoras de vida

Una actividad que está relacionada con las mujeres, es el trabajo artesanal que representa una opción económica para acceder a recursos monetarios que contribuyen al gasto familiar. Anteriormente, tejer ayates era una actividad que las mujeres ñähñu realizaban todo el tiempo y que con el tiempo se ha dejado de practicar, algunas de nuestras abuelas se criaron así y aprendieron este arte. Muestra de esto, es lo siguiente:

Cuando era niña, llegue a trabajar el “*santhe*” con mi familia, porque esa era nuestra principal actividad económica familiar, es por eso todos trabajábamos con el ixtle elaborando principalmente ayates, que vendíamos en Ixmiquilpan. Pero después me casé y ya no seguí haciendo ayates, porque me dediqué al cuidado de mis hijos y de mi marido. [R. E., comunicación personal, 2019]

Está actividad aún sigue vigente en algunas comunidades ñähñus, en el caso de las mujeres de Vázquez, se dedican a bordar pero no necesariamente como

actividad económica, la situación se presenta de diferente manera como refiero a continuación:

Yo aprendí a bordar sola, y lo hago cuando tengo algún tiempo libre (comúnmente por las noches, antes de dormir), me gusta mucho hacerlo. Bordó blusas para mí y algunas las he regalado a una de mis nueras; también hago servillas y manteles que uso en mi casa, no la intención de venderlos. [M. O., comunicación personal, 2019]

Solo sé bordar un poco de punto de cruz en servilletas, mi mamá en su tiempo libre hace algunas servilletas para usarlas en su casa, de esta manera es como Bibiana ha aprendido un poco a bordar aunque casi no lo realiza porque luego no tiene tanto tiempo y esta al cuidado de sus hijos. [B. J., comunicación personal, 2019]

Se bordar blusas tradicionales ñähñu, aprendí porque le pedí a mi mamá que me enseñará y lo hago para mi uso personal y no con el fin de venderlas, pero no las uso cotidianamente solo en ciertas ocasiones o en alguna fiesta. [E. C., comunicación personal, 2019]

Mi hermana mayor sabe bordar blusas y servilletas, y ella me ha enseñado junto con una tía, porque me interesa mucho aprender. Incluso tengo interés de realizar alguna actividad o proyecto para preservar el bordado tradicional, recientemente realicé un diseño de bordado ñähñu de un vestido que use en mi graduación de la universidad. Sólo bordo, cuando no tengo actividades de la universidad o en su casa, y lo hago para uso personal, no con el fin de venta o comercio. [A. O., comunicación personal, 2019]

La artesanía es una práctica cultural que se relaciona con actividades de las mujeres ñähñu, aunque no está tan presente en la vida cotidiana ni representa un ingreso económico familiar y se realiza solo en tiempos libres, en este caso se conserva como una actividad personal, ya sea como prendas para vestir femeninas o como utensilios, como son las servilletas, para la cocina.

Fotografía 8: Muestrario de bordados ñähñu.



Tomada por: Ana Griselda Lopez Salvador, 2020.

Respecto de las diferencias generacionales, encontré una presencia mixta, mientras que las mujeres de la primera generación conocen diversas técnicas artesanales y elaboran diversos objetos, en las mujeres más jóvenes se advierte un menor conocimiento respecto al trabajo con la fibra del maguey o la lechuguilla, limitándose al bordado de prendas, aunque de manera más bien accesorio. No obstante, las mujeres de la tercera generación ubican la elaboración de artesanías como una práctica de sus madres, es decir, que corresponde a una actividad femenina de antes; y por otro lado se puede observar una especie de apropiación del trabajo artesanal que no es con un fin económico sino de reivindicación de sus identidades.

3.3.3 Mujeres semilla, mujeres de la tierra

En el trabajo en el campo, de primer momento parece ser una actividad propiamente de los hombres por su condición física y para obtener el sustento familiar, de esta manera es interesante conocer cómo y cuál es la relación que tenemos las mujeres con la milpa y el cultivo. Al respecto, Martínez y Mejía (1997) comentan lo siguiente:

Las concepciones de la gente existe una división marcada del trabajo, en la cual los hombres se dedican a las labores agrícolas, acarreo de leña y construcción o arreglo de la vivienda, y las mujeres a las

actividades domésticas y en el apoyo a las actividades del hombre. En la realidad las mujeres participan de lleno en actividades agrícolas y acarreo de leña a la par del hombre. (p. 71)

De esta forma, el trabajo de algunas mujeres en las actividades agrícolas lo considera como “apoyo” y en otros casos implica una participación total, al respecto tenemos los siguientes testimonios:

Voy a la milpa a veces, para apoyar a mi esposo en la siembra de maíz y alfalfa, le llevo comida y cuando es época de cosecha le ayudo también. Aprendí a trabajar la milpa, viendo como lo hacía mi esposo.
[R. E., comunicación personal, 2019]

La milpa la trabaja mi esposo, donde sembramos maíz, alfalfa u hortalizas, voy a la milpa porque le ayudo a mi esposo. Aprendí a trabajar gracias a su familia y ahora con su esposo, va a la milpa cada que es necesario.
[M. O., comunicación personal, 2019]

Voy a la milpa con mis padres cuando es necesario, a veces les ayudo a amontonar o engavillar la alfalfa, deshierbar el maíz o escardar hortalizas. Mis padres y hermanos me enseñaron a trabajar.
[B. J., comunicación personal, 2019]

En ocasiones, voy a ayudar a la milpa de mi familia como: amontonar, engavillar y recoger alfalfa, porque mi mamá y mi tía me han dicho que como soy hija única, algún día heredaré esas propiedades.
[E. C., comunicación personal, 2019]

Como se observa las mujeres tienen relación con la milpa y el cultivo, aunque no se considere como tal un trabajo.

Fotografía 9: Cortando zacate



Tomada por: Ana Griselda Lopez Salvador, 2020.

Reflexiones de cierre

Para las mujeres ñähñu de Vázquez, el trabajo representa una de las principales actividades en su vida cotidiana, la cual abarca la mayor cantidad del tiempo de su día. En este sentido, encontramos dos situaciones diferenciadas: las labores en el hogar y el pastoreo no se concibe como trabajo; mientras que la venta de quesos si lo es por el pago que se recibe.

Respecto de las labores al interior del hogar que las mujeres realizan, Moore (2009) señala que el trabajo remunerado fuera del hogar, es un factor que conlleva a que las labores domésticas y de subsistencia desempeñadas por la mujer queden infravaloradas; es así que el trabajo no remunerado se convierte en una obligación. El trabajo remunerado entonces se relaciona con el ámbito público.

Aunado a esto, el pastoreo, la crianza de animales y la agricultura son de gran importancia para la subsistencia familiar, sin embargo, como ya se anotó arriba, la falta de remuneración, incide en que las mujeres no lo concibamos como un trabajo, o en el caso de la agricultura, como una actividad periférica. Alberti (1999), en su estudio, señala que la valoración del trabajo de las mujeres es escasa, tanto por los hombres, como por las propias mujeres, a pesar de que la jornada laboral de ellas es superior a la de los hombres, y no hay días de descanso.

En términos generales, lo que se observa es una invisibilización de estas actividades, minorizando la carga que representa en la vida de las mujeres y desvalorizándolo por su relación con el ámbito doméstico, ya que no genera ingresos monetarios. Lo antepuesto nos permite reconocer el valor social atribuido al trabajo, y por qué algunas actividades se consideran más importantes que otras (Moore, 2009).

Las mujeres más jóvenes conciben el trabajo en casa como un apoyo, ya que viven con su familia ascendente, y no en su propia casa, a pesar de contar con descendencia, o de tener “la edad” para haber formado un nuevo hogar.²² Aquí se advierte otro factor que lleva a la invisibilización de estas actividades como laborales, volviéndose una obligación por permanecer en casa de los padres. Una actividad novedosa tiene que ver con estudiar una carrera universitaria, no obstante, ninguna ejerce profesionalmente y no cuentan con un trabajo asalariado, y más bien, continúan trabajando en el comercio de productos primarios, como sucede desde la primera generación.

3.4 MUJERES DE HOGAR, MUJERES DE FAMILIA

En la cultura ñähñu, la unidad familiar se constituye por: el padre, la madre y los hijos, en algunos hogares la nuera o el yerno vive allí, pero no siempre, sólo mientras hacen su casa. De manera tradicional la mujer se quedaba en casa para cuidar a los hijos, darles de comer, asear la casa, cuidar los animales, principalmente.

Lo anteriormente revisado sobre el trabajo, nos llevó a ubicar la identidad de las mujeres ñähñu en articulación con los roles de género (actividades y ámbitos

²² Sobre esto último se aborda en matrimonio y propiedad.

de competencia), en relación con el ámbito doméstico y con el origen rural. Con base en lo antepuesto, se pueden describir de la siguiente manera:

Me encargo de todas las actividades de la casa, de preparar de comer, limpiar, barrer, lavar trastes, ropa, darle de comer a los animales, cuidar de mi esposo e hijos, además de ir a pastorear. Yo no voy al tianguis, va mi esposo y él es quien se encarga de realizar las compras de la semana. Casi todo el tiempo me quedo en casa o bien en la comunidad, sólo salgo cuando voy a la clínica, a alguna fiesta o a algún compromiso personal o familiar. Mi esposo no hace nada relacionado a la casa, solo va a pastorear conmigo, él se ocupa de regar la milpa, sembrar y cultivar, darle de comer a los animales. Uno de mis hijos, en ocasiones me ayuda en la cocina y limpia su cuarto cuando no va a trabajar (está acostumbrado, porque vivió muchos años en Estados Unidos). [R. E., comunicación personal, 2019]

El rol de la mujer ñähñu sigue prevaleciendo a nivel del hogar tradicionalmente, la cuestión es que una mujer si puede ayudar a trabajar a los hombres en sus labores, principalmente en el campo, sin embargo los hombres no se involucran o realizan las actividades de las mujeres. El tema de que los jóvenes que han salido de la comunidad para trabajar, ha hecho que adquieran nuevos hábitos y se adapten a nuevas actividades, lo que genera cambios en la mentalidad y que se van reflejados poco a poco en cada generación. Ahora veremos el siguiente testimonio:

Yo cocino, lavo ropa, trastes, barro, trapeo, le doy de comer a los animales, voy a la milpa con mi esposo, le ayuda a amontonar o engavillar la alfalfa, deshierbar el maíz o sacar hortalizas, a veces a zanjear. Mi esposo, se ocupa del campo, de sembrar, cultivar, regar la milpa, cosechar, de los animales, así como de asistir a las asambleas y faenas en la comunidad, pero en su casa sólo a veces calienta su comida y me ayuda a hacer quesos y en ocasiones me acompaña a vender. [M. O., comunicación personal, 2019]

Como se puede observar, en ambos testimonios se hace notar la división de los roles de género asignados tradicionalmente, donde el hombre no se hace

presente en las labores del hogar, pero si en las actividades “productivas”. A pesar de, están habiendo (algunos) cambios y transformaciones:

Yo me ocupo del hogar, de las labores domésticas, del cuidado de mis hijos, además trabajo para tener dinero y mantener a mi familia, y colaboro en los gastos de la casa de mis papas (donde vivo). Mi mama también se dedica a las labores de la casa y me apoya cuidando a mis hijos. Mi papa se dedica a las actividades del campo, como participar en las asambleas e ir a las faenas. Yo les digo a mis hijos que me apoyen en las actividades de la casa, porque las pueden realizar tanto hombres como mujeres. [B. J., comunicación personal, 2019]

En casa vivo con mi mamá y mi tía, somos puras mujeres, aunque convivimos mucho con mis tíos, primos y sobrinos (quienes realizan las actividades de mayor fuerza como cargar pacas o montones de alfalfa), sin embargo ellos luego no quieren pararse a servir de comer, lavar trastes, barrer o trapear, y yo les digo “*todos tenemos dos manos y dos pies que podemos hacerlo, no sólo lo hacemos las mujeres*”. [E. C., comunicación personal, 2019]

Entre mi mamá, mi hermana y yo, nos encargamos de preparar la comida, lavar trastes y ropa, limpiar la casa, además de hacer quesos, mientras que mi papá y mis hermanos se encargan mayormente de las labores fuera de la casa, asisten a las faenas, participan en las asambleas, trabajan en la milpa y siembran. A veces apoyó en ciertas actividades del campo, como amontonar y engavillar alfalfa, deshierbar el maíz, o escardar hortalizas, además de llevarles comida y agua. Yo trato en diversos “*momentos y actividades de que mis hermanos colaboren en actividades de la casa y laven su propia ropa y limpien su cuarto*”. [A. O., comunicación personal, 2019]

Entre las mujeres de las nuevas generaciones están surgiendo cambios en las mentalidades, porque ahora se cuestionan y reflexionan sobre los roles de género que han sido establecidos y que ellas deben seguir, mucho también influye por la influencia de la educación institucionalizada que han recibido.

Reflexiones de cierre

En este apartado se describieron las principales actividades que realizan las mujeres, las cuales se concentran en el ámbito laboral y comercial. A partir de lo anterior, se puede decir que la identidad de género de las mujeres ñähñu se constituye por elementos culturales que provienen principalmente del trabajo que realizan y la valoración que se le da, lo cual, a su vez, influye en el acceso a otras actividades en la comunidad, como los cargos y puestos de autoridad.

La propuesta teórica de Alberti (1999), que explora sobre el tipo ideal de la etnia, se advierte que lo que define su identidad como parte de un colectivo, son las actividades que tradicionalmente han realizado al interior del hogar y para el sostenimiento de éste en cuanto a alimentación, principalmente, desde donde se articulan otras actividades como las agrícolas y la crianza de animales, tal como sucede en Vázquez. Lo cual se percibe como una obligación propia de su género. Si bien en las mujeres jóvenes se observan nuevas actividades, estas se suman a las que tradicionalmente realizan las mujeres con más edad. De esta manera, el género y la etnia articulan procesos de tradición y cambio ligados al ámbito rural.

Bajo esta línea, existen distintos momentos históricos entre una generación a otra, los contextos han cambiado o se han transformado, se hace notar más desde la primera generación con la tercera. Ya que antes, no en todas las comunidades contaban con escuelas o si las tenían no contaban con todos los grados escolares, había escuelas de concentración ubicadas en ciertas comunidades donde si había maestros para todos los grados y los niños que no lograban culminar sus estudios en su comunidad de origen, lo hacían en otra comunidad, pero no todos tuvieron esta oportunidad. Para el caso de la secundaria, la más cercana se encontraba en la cabecera municipal, de difícil acceso sobre todo porque no había transporte público y se tenía que caminar mucho para poder llegar, además de que muchos padres no podían costear estos gastos.

La construcción de una Universidad en la región, hizo que muchos jóvenes pudieran estudiar una de sus carreras sin necesidad de salirse de sus comunidades y porque en la gran parte de los casos, las familias no pueden costear que sus hijos estudien fuera del municipio, ya sea en Pachuca, Ciudad de México u otro estado, además de que ahora hay becas que ayudan económicamente a los alumnos.

De esta forma, el tener mayor acceso educativo, es un factor de cambio en la configuración de la identidad de género entre las mujeres y sus actividades, porque hay cambios en la mentalidad y en su rol como mujer, que ya no se limita al núcleo familiar y estar siempre en el hogar.

3.5 ¿TE THOGI YÄ 'BEHÑÄ NUBU DA NTHÄTI?

Con la interrogante: “¿*Te thogi yä 'behñä nubu da nthati?*” que en español significa “¿*Qué pasa cuando las mujeres se casan?*”, y a manera de respuesta presentamos las descripciones relacionadas con el matrimonio y la residencia o la propiedad, donde la composición un hogar se basa en vínculos de parentesco y de matrimonio.

“Hace no muchos años al casamiento le antecedía un acuerdo entre los padres de la muchacha y del muchacho porque había una mutua convivencia, porque había una amistad entre padres” (Bernal, 2007, p. 28). Para después continuar con el pedimento, donde los padres del muchacho traen a los padres de la muchacha, vino, tequila, pan, fruta y otros; posteriormente se acuerda el matrimonio y la fiesta que se hará. La mujer se va a vivir con su esposo o en casa de sus suegros. Y una muestra de esto es el siguiente testimonio:

Yo nunca conocí a mi esposo, mis suegros ya me habían visto y les parecía una buena mujer y buena esposa para su hijo, entonces

acudieron a casa de mis padres a pedirme, y me preguntaron si quería casarme y yo dije que sí, por eso mis padres aceptaron la pedida. Se acordó la fecha de la boda, que fue pagada por los suegros. La celebración religiosa fue en la iglesia de la Virgen de los Remedios y la fiesta fue en casa los suegros, de comida dimos pollo con mole rojo, arroz y frijoles, consomé y barbacoa de borrego, de beber pulque y cervezas, amenizó un grupo de música tradicional. Cuando me casé, me fuí a vivir a casa de mis suegros, allí le ayudaba con los quehaceres a la suegra, ahí se criaron la mayoría de mis hijos y también aprendieron a trabajar en el campo. A mí no me gustaba mucho vivir con mis suegros porque ellos eran algo groseros, después de un tiempo mi suegro nos dio un pequeño terreno, construimos una casa y nos fuimos a vivir a parte. Cuando salí de mi casa, ya no recibí ninguna especie de herencia de mis padres, solo a mis hermanos les dieron terrenos para hacer su casa y para sembrar.

[R. E., comunicación personal, 2019]

El tema de matrimonio está relacionado con el tema de cambio de residencia, casi siempre la mujer sale de su casa o de su comunidad y se va a vivir con su esposo ya sea en su casa propia o bien en la de sus suegros. En la actualidad, ahora la mujer ya va teniendo más libertad y tiempo de conocer a su futuro esposo o pareja. Prueba de esto, leamos la siguiente narración:

Conocí a mi esposo, antes de mi boda, los dos somos de aquí, él trabajaba cerca de la casa de mis padres y ahí nos vimos. Me pidieron y los gastos de la boda, corrieron por cuenta de mis suegros. Ya casada, me fui a vivir a la casa que mi esposo construyó en un terreno que le dieron sus padres. Mis papas me heredaron un terreno y tengo los títulos de propiedad. [M. O., comunicación personal, 2019]

La celebración del matrimonio es una fiesta, que involucra a las familias de los novios y que se comparte en comunidad. Aunque hoy día, existen parejas que sólo se casan por el civil y no mediante una ceremonia religiosa, otras más viven en unión libre con un hijo o más. También figura la mujer que es madre soltera y saca adelante a sus hijos, veamos el siguiente testimonio:

No me casé con el papá de mis hijos, sólo me fui a vivir un tiempo con él en su pueblo, pero luego nos separamos. Tengo que trabajar para

mantener a mis hijos y ahora me hago cargo de los gastos de la casa. Por ahora no tengo una casa propia para vivir con mis hijos y mi papá aún no me ha dado ninguna especie de herencia (quien sabe si lo llegué a hacer). [B. J., comunicación personal, 2019]

Desde las generaciones más jóvenes, la idea de matrimonio ya no tiene una carga tradicional porque ahora algunas chicas prefieren vivir en unión libre, otras más no quieren tener no casarse, priman estudiar y trabajar, salir con amigos, viajar e incluso seguir con una preparación académica. Prueba de ello, lo siguiente:

Para mí, no es tan importante casarme o tener hijos, por ahora quiero trabajar de algo relacionado a mi carrera. He tenido novio, (pero no he pensado en casarme), alguna vez lo he llevado a mi casa, mi mamá y mi tía no me dijeron nada, pero siempre me han cuidado mucho ya que soy hija única. [E. C., comunicación personal, 2019]

Ahora no tengo novio ni pareja y mis papás al respecto nunca me lo han prohibido, mis hermanas también han tenido novio y no ha habido problema, mis papás nos han aconsejado que siempre andemos con bien, incluso nos han dicho que es mejor que llevemos a nuestros novios a la casa, antes que estemos en la calle, mis papás no son tan estrictos en este sentido. [A. O., comunicación personal, 2019]

El cambio se va manifestando, porque ahora las jóvenes conocen a sus parejas, tienen la etapa de noviazgo, sus padres ya no eligen a sus esposos, ahora las mujeres ya tenemos la libertad de tomar decisiones sobre nuestras vidas.

3.5.1 Mujeres palabra: consejos y decisiones

La mujer es el tronco, es la raíz.
Es el centro del hogar, es el Horcón
fuerte y firme que sostiene la
casa, el matrimonio, la familia.

Francisco R. Luna Tavera

La mujer es la raíz que sostiene a cada hogar ñähñu y a cada familia, es por eso que actualmente tiene un papel muy importante tanto en la toma de decisiones y como en los consejos hacia los hijos; este quehacer tradicionalmente ya no sólo le compete a los hombres sólo por el hecho que son quienes estar a cargo del ingreso económico familiar, sino de las mujeres. En el caso de Vázquez, se presentan las siguientes situaciones:

En la casa, yo soy quien da los consejos, mi esposo casi no lo hace, yo le hablo a mis hijos, les digo cuando algo está bien o mal de lo que está haciendo, y si no va por buen camino les digo que están haciendo está mal y que tienen que hacer las cosas bien. Luego mis hijos me consultan cuando tienen dudas y si los tengo que regañar lo hago. Cuando necesitamos dinero, vendemos algún borrego o chivo, vendemos maíz, pacas de alfalfa, con eso pagamos los gastos de la casa; también nos ayuda el dinero que nos envía mi hijo que está en Estados Unidos. Y mi esposo, va cada lunes al tianguis a comprar el mandado de la semana. [R. E., comunicación personal, 2019]

Tanto yo como mi esposo, somos quienes dábamos consejos a nuestros hijos cuando eran chicos y ahora que cada uno ya tiene su propia familia y viven aparte, lo seguimos realizando cuando nos lo piden y ambos les damos consejos cuando es necesario. Los gastos de la casa, los pagamos entre los dos, gracias a la venta de quesos, maíz, hortalizas o pacas de alfalfa.

[M. O., comunicación personal, 2019]

En mi casa, quienes dan los consejos a mis hijos, soy yo y mis padres (mayormente) ya que conviven mucho con sus abuelos; de esta manera los gastos de la casa, los comparto con mis padres y mamá se encarga de las compras. [B. J., comunicación personal, 2019]

Los consejos me los da, mi mamá mayormente y en ocasiones su tía, ya que su hogar está compuesto por mujeres, entre nosotras somos quienes conversaciones y tomamos las decisiones, los gastos de la casa se cubren la cosecha que sale de los terrenos o por la venta de ganado, que solventa la economía familiar.

[E. C., comunicación personal, 2019]

En mi hogar tanto para mí, como para mis hermanas y hermanos, quienes dan los consejos son mis papás, ellos toman las decisiones importantes, y los gastos de la casa se cubren con el trabajo del campo de mi papá, la venta de quesos y las aportaciones económicas de sus hermanos.

[A. O., comunicación personal, 2019]

El papel de las mujeres ñähñu, es de suma importancia a nivel interior, en la toma de decisiones y consensos en la familia, porque la voz de las mujeres en cuanto a la educación de los hijos porque se transmiten valores, además de que esto ya no es propiamente del hombre, sino de la mujer también.

Reflexiones de cierre.

De acuerdo a la descripción de las situaciones, se encontraron elementos tanto de tradición y cambio, fue interesante conocer sus percepciones sobre la idea del matrimonio y con respecto a tener hijos. Algunas mujeres siguen formando parte del modelo genérico tradicional, porque no tuvieron la opción de elegir a su marido. El matrimonio, casi siempre implica un cambio de residencia, desplazarse a otra comunidad.

Asimismo hay elementos, de cambio como: seguir ciertas reglas para elegir pareja, estar en una etapa de “noviazgo” y después la boda en una etapa posterior. El elemento cultural que primó en la identidad de género de las mujeres ñähñu, es el de hogar, que a su vez funciona como institución transmisora (Alberti, 1999), desde donde se van transfiriendo las principales actividades que realizan las

mujeres de una generación a otra, en relación a la función del matrimonio y la conformación de una familia.

En las mujeres jóvenes, se observan cambios relacionados con la conformación de un hogar, lo cual se ha aplazado en el tiempo o en la procreación de hijos no sucedió al interior de un matrimonio. Hay una ruptura importante, porque se prioriza los estudios en educación superior por encima del hogar; aunque continúan realizando actividades mediadas por su origen rural (como el comercio de productos primarios, y no insertarse en trabajos asalariados) y por su identidad de género tradicional (la mayor parte del tiempo lo dedican a labores al interior del hogar y cuidado de hijos o familiares); pero con mayor escolaridad, movilidad fuera de la comunidad y contacto con personas externas. Es decir, representan una transición hacia la construcción de nuevas identidades étnicas entre las mujeres.

Al interior de cada hogar y familia, principalmente en la toma de decisiones y en los consensos, es por parte de hombres y mujeres (mayormente), el ideal de que el esposo es a quien le corresponde porque él se encarga del ingreso económico familiar; la cuestión está en el que el trabajo de las mujeres también contribuye económicamente. Incluso cuando los niños conviven con sus abuelos ellos también influyen en los procesos de identidad.

No obstante, la transformación no termina por suceder, está en constante presencia en la vida de las mujeres, es un proceso lento, porque cada vez las voces de las mujeres al interior de los hogares se manifiestan de diversas maneras; todo esto desde un ámbito privado.

3.6 SER MUJER EN LA COMUNIDAD

Desde un ámbito público, fue interesante conocer el rol de las mujeres en la comunidad, y bajo la interrogante “¿Yä ‘behña mpefi ha rä hnini?”, que en español se puede traducir como: “¿Las mujeres trabajan en la comunidad?”, y es como con esta pregunta nos centramos en la estructura de poder, para así poder mostrar cómo se toman las decisiones en la comunidad y cómo se distribuye la autoridad tanto en lo político, en lo social y en lo religioso.

En Vázquez, el papel de las mujeres en la comunidad se manifiesta de diversas maneras, a veces no es tan visible y reconocido muchas veces desde nosotras mismas, sin embargo la participación política es limitada en la mayoría de los casos, para dar cuenta de esto, veamos lo siguiente:

Mi esposo, ha trabajado varios cargos en la comunidad y en la escuela, pero yo nunca me ha tocado trabajar ni he ido a las faenas. Antes si apoyé mucho cuando mi esposo me lo pedía, enviaba comida para las faenas cuando recién se fundó la comunidad y la escuela apenas empezaba a funcionar. Ahora solo mis hijos participan en las faenas para la limpieza de las zanjas o de caminos y a veces cuando puedo llevo comida. [R. E., comunicación personal, 2019]

Yo no he tenido un cargo en la comunidad, mi esposo si, él ha sido delegado, subdelegado, además es comunero reconocido que tiene participación en la Asamblea de Bienes Comunes de los Remedios; mis hijos también han asumido algunos cargos. Yo apoye llevando comidas a las faenas cuando recién se fundó la comunidad. Yo soy titular de un terreno que me heredaron en la comunidad, pero no asisto a la asamblea, lo hacen mi esposo y sus hijos, sólo voy cuando hay asuntos que debo ir. En ocasiones asisto a las faenas o apoyo con comida para los convivios de inicio o término de algún trabajo. [M. O., comunicación personal, 2019]

La participación de las mujeres, muchas veces desde nuestra propia perspectiva lo consideramos como “apoyo” o “ayuda”, aunque en realidad es un trabajo que realizamos y que complementan las actividades de los hombres. En este

sentido, también es necesario y vital reconocer el papel de las mujeres en la fundación de la comunidad al igual que los hombres como parte de un proceso de organización comunitaria.

En este tipo de actividades, el papel de las mujeres no se ha transformado completamente, siguen presentes elementos de corte tradicional, porque el ser mujer ñähñu en la comunidad a nivel político-social es complicado, se limita culturalmente, pero como todo esto es un proceso, que es y seguirá lento. De esta manera, en Vázquez se presentan estos escenarios:

Soy la representante de mi familia, y como tal no he tenido ningún cargo, sólo mi papá ha sido delegado, tesorero del agua potable y comunero con participación en la Asamblea de Bienes Comunes de los Remedios y es alguien que siempre ha participado en la comunidad. Yo he tenido cargos, en el comité de padres de familia del preescolar y la primaria. Y voy a las faenas tanto de la escuela y como en la comunidad. [B. J., comunicación personal, 2019]

Soy joven y no he ejercido ningún cargo en la comunidad, ni mi mamá y mi tía tampoco, porque quienes siempre han ejercido estos cargos son mi tío y mis primos. Algún día me gustaría ejercer algún cargo, ya que las mujeres casi no participamos, es necesario que los jóvenes participen más en la comunidad con ideas nuevas, he visto cierto desinterés para participar. De igual forma, tampoco he ido a las faenas comunitarias, lo hacen los hombres de la casa, en ocasiones he apoyado con comida para las personas que van a la faena. [E. C., comunicación personal, 2019]

Mi papá y mis hermanos si han tenido un cargo comunitario y participan en las asambleas, y mi mamá, mis hermanas y yo nunca hemos ejercido un cargo, tampoco he participado de manera directa en faenas dentro de la comunidad, solo en escasas ocasiones ayudo a mi mamá cuando tienen que llevar comida o algo para la faena. En algún momento, me gustaría participar en las asambleas comunitarias, tener algún cargo comunitario, hay que demostrar que las mujeres también podemos participar, porque esto no es sólo cosa de hombres, los jóvenes debemos participar más en la comunidad e interesarnos por los problemas que tenemos. [A. O., comunicación personal, 2019]

Como se hace notar, la participación de la mujer se hace presente a nivel comunitario, porque aunque se siga considerando algunas como “apoyo o ayuda”, es importante para que los hombres puedan llevar a cabo sus cargos durante y las actividades que son encomendadas para el bien común de la comunidad.

Por otro lado, en el ámbito religioso, sale el tema de las actividades realizadas a través de las mayordomías, hombres y mujeres participan en diversos momentos, el papel de mujeres y hombres es importante para llevar a cabo las distintas festividades católicas. Algunos ejemplos son:

Mi esposo ha trabajado en mayordomías tanto en la comunidad vecina de López Flores (porque tiene terrenos allá) y aquí también, yo he participado llevando comida para la fiesta del pueblo, en los rosarios a la virgen de Guadalupe y en otros convivios así como cooperaciones que nos piden; mis hijos también apoyan, entre todos nos ayudamos.
[R. E., comunicación personal, 2019]

Siempre he participado en actividades como: misas, en los rosarios a la virgen de Guadalupe y en las posadas, recibimiento y procesión de imágenes, llevando comida para la gente que asiste a la fiesta, en la organización de la pastorela, junto con otros jóvenes y niños de la comunidad. Mi mamá, mi tía y primos también han apoyado organizando la fiesta y en faenas para la fiesta.
[E. C., comunicación personal, 2019]

De esta manera, es como se manifiesta el papel de las mujeres ñähñu a nivel religioso, porque en las mayordomías son llevadas a cabo tanto entre mujeres y hombres, más bien es una labor que se realiza comunitariamente.

Reflexiones de cierre

Con base en lo descrito, el papel que juegan las mujeres ñähñu en la comunidad es de suma importancia, aunque hayan ejercido algún cargo comunitario menor, ya que tradicionalmente esto les compete mayormente a los hombres; caso similar sucede con la participación en las faenas, donde su presencia no es en su totalidad, por ejemplo lo que se concibe con “apoyo o ayuda” en llevar comida se concibe más como una obligación que tenemos desde el interior de nuestros hogares y no se valora como un trabajo comunitario.

Mientras que en el trabajo de las mayordomías, es más colectivo por la participación de hombres y mujeres de manera conjunta, la mujer participa en diversas actividades para llevar a cabo las festividades, aunque los cargos oficialmente se sigan distribuyendo mayormente a los hombres, hay una complementariedad con la labor de las mujeres.

Ante esto, es necesario romper el modelo tradicional porque no sólo un hombre es quien puede estar al frente de estas responsabilidades en la comunidad, donde por el hecho de ser mujer no podemos aspirar a un cargo comunitario, hay que tener el ideal de que algún día podremos participar libremente en la toma de decisiones en la asamblea comunitaria y aspirar a ejercer los cargos más importantes en la comunidad. Se hace notar, entonces un cambio de mentalidades en las generaciones más jóvenes, dando lugar a nuevas identidades y aportar cosas buenas a la comunidad.

3.7 LA LENGUA HÑÄHÑU EN LA VIDA COTIDIANA DE LAS MUJERES

No olvides el ayate
que hiciste con el viento
cargado de recuerdos.

Margarita León (2019)

Desde que estamos en el vientre de nuestras madres, ellas junto con nuestras abuelas nos hablan en hñähñu, desde esta lengua nos narran sus historias, tristezas, alegrías; la vida cotidiana, desde ahí nos empezamos a encariñar con esta lengua. Por lo que, cuando nacemos, es la lengua en el que nos empiezan a nombrar el mundo y es con ella con la que crecemos. A partir de los sonidos de este idioma son con los que crecemos.

Desde niñas, tenemos nuestro proceso de socialización en casa, vemos como nuestras madres y abuelas desgranar el maíz, cocinan en el fogón, echan tortillas, van a leñar, buscan quelites, tejen o bordan, entre muchas otras labores de la vida cotidiana, desde donde nos vemos involucradas y nos inculcan un rol de mujer. La lengua hñähñu funge un papel de suma importancia en estos procesos, incluso cuando nos felicitan, nos regañan o nos dan consejos se siente distinto a que si fuera en español.

Esto es parte, de la historia de vida de nuestras abuelas, porque el hñähñu ha sido la lengua con la que siempre han estado en contacto y han vivido siempre, la comunicación es en la misma, caso a citar lo siguiente:

Yo aprendí hñähñu desde que nací, mis padres siempre me hablaron en esta lengua igual que mis hermanos, mis primeras palabras fueron en hñähñu, aprendí el español hasta que fui a la escuela. Pero yo sigo hablando hñähñu siempre, todos los días; hablo más con mi esposo y con mi hija mayor, con mis demás hijos ya no tanto, sobre todo con el más chico, yo le hablo en hñähñu aunque el me responda en español (mayormente), pero ellos entienden lo que les digo. A mis nueras siempre les hablo en hñähñu aunque ellas no lo hablen, ellas

entienden todo lo que les dice. A mis nietos también les hablo en hñähñu y a veces en español porque ellos entienden poco de la lengua, además no le enseñan la lengua. Con la demás gente que me encuentro siempre hablo en hñähñu, cuando voy a una fiesta o voy a comprar algo a Ixmiquilpan. Y creo que los niños deben aprender nuestra lengua para que no se pierda, me he dado cuenta que nuestra lengua ya casi no se habla, solo la entienden.

[R. E., comunicación personal, 2019]

La lengua hñähñu tiene presencia en el núcleo familiar, al interior de cada casa es donde tiene más uso, aunque en muchos casos no se de una comunicación en su totalidad en una lengua, porque a los niños se les habla en hñähñu y ellos responden en español, lo que nos lleva a observar la interrupción de la transmisión intergeneracional de la lengua en las nuevas generaciones. En el caso de las mujeres, ellas siguen usando su lengua materna en su vida cotidiana, como una forma de resistencia ante quienes no la hablan. Aunado a esto, el siguiente testimonio:

Aprendí hñähñu en mi casa y en la comunidad, el español lo aprendí cuando fui a la escuela y también cuando estude fuera de su comunidad. Yo sigo hablando hñähñu todo el tiempo con mi esposo ya que vivimos juntos, pero a mis hijos no les habla tanto porque ellos siempre me responden en español y muy poco en hñähñu. A mis nueras y mis nietos siempre les hablo en español. En el mercado donde vendo quesos hay personas que me hablan hñähñu y yo les hablo igual.

[M. O., comunicación personal, 2019]

Está nos hace ver como poco a poco nuestra lengua se está dejando de hablar, y el español con mayor presencia, cada vez son menos los niños y jóvenes que en la comunidad tienen al hñähñu como primera lengua, un ejemplo es el siguiente:

Aprendí hñähñu desde que estuve en los brazos de mi mamá y de los cuidados de mi tía (que ha sido como una segunda madre para mí), ellas me han hablado en hñähñu toda su vida, ya que ellas no hablan español. Mis primeras palabras fueron en hñähñu y sigue presente en mi hogar, único lugar donde sigo hablando la lengua. A los abuelitos

cuando los encuentro en el camino, si les hablo en hñähñu. Yo misma he visto como mis primos más pequeños entienden poco de una plática en hñähñu. El español lo aprendí cuando tenía entre cuatro a cinco años de edad, desde ahí en toda mi información académica he usado esta lengua, para comunicarse con mis maestros, compañeros de clase y amigos. En la universidad era de las pocas chicas hablantes de una lengua originaria y me sentía muy orgullosa, es por eso que considero importante que se preserve el hñähñu, porque en Vázquez los niños y jóvenes ya no hablan la lengua de nuestros padres y abuelos. [E. C., comunicación personal, 2019]

La lengua hñähñu necesitamos aprenderla de forma natural como no puede ser de otra manera, a través de la oralidad, así es como nuestras abuelas aprendieron a nombrar el mundo, y prestar mucha atención en los hablantes así como en la dinámica lingüística de la lengua.

Yo no hablo hñähñu, pero si entiendo muchas cosas y puedo decir algunas cosas, pero no puedo entablar como tal una conversación. Mis papás les hablan en hñähñu a mis hijos, eso hace que ellos entiendan algunas cosas, lo que ha hecho que yo también un poco más, de igual forma cuando viví un tiempo con mi suegra, aprendí igual. Ahora, estoy tratando de aprender más esta lengua y tratando de hablarla sobre todo con los abuelos y personas de la comunidad, así como enseñarles a mis hijos porque es importante que se siga preservando. [B. J., comunicación personal, 2019]

Para que una lengua se siga transmitiendo es necesario un trabajo de padres y abuelos pero sobre todo, hay que empoderarnos de la lengua, darle la importancia necesaria en todos ámbitos y no sólo a nivel familiar, además de apostar a tener nuevos hablantes, fomentar la identidad:

Yo sólo hablo español, lo poco que se de hñähñu lo he aprendido escuchando a mi abuela o a mis padres, se algunas palabras, pero no logro entender una conversación completa. Cuando trabajé en CONAFE yo les decía a los padres de familia que les enseñaran hñähñu a sus hijos para que la lengua no se pierda, incluso cuando daba clases a veces saludaba a los niños en hñähñu y les compartía palabras que me sé. [A. O., comunicación personal, 2019]

Lamentablemente el uso del español cada vez cobra más espacio, niños y jóvenes de Vázquez no reciben clases en hñähñu, pero están en contacto en casa y con los familiares desde donde se puede trabajar el tema de la transmisión intergeneracional de la lengua, porque es en esta generación donde más riesgo hay de que la lengua se siga desplazando.

Reflexiones de cierre

La lengua hñähñu es un tema de relevancia ya que está presente todo el tiempo en la cotidianidad de las mujeres, para algunas es su primera lengua, para otras su segunda lengua o lengua de herencia, pero de alguna manera siempre han estado en contacto con ella, donde se hace notar un proceso de ruptura en la transmisión intergeneracional de la lengua y la cultura, porque esto implica que hay saberes que sólo se transmiten desde la oralidad hñähñu.

El contacto con español, ha llevado que los niños y jóvenes crezcan hablando esta lengua, además de que la educación que no fomenta la preservación del hñähñu, lo nos hace pensar en estrategias a nivel familiar para que los padres hñähñuhablantes transmitan la lengua a los niños y jóvenes, mismo que se complementa con la participación de las abuelas que siguen hablando la lengua muestran una especie de resistencia.

Desde cada trinchera hay que seguir fomentando la lengua, trabajar de la manera con las abuelas y abuelos de la comunidad para que no se pierda esta lengua milenaria.

3.8 HILANDO REFLEXIONES

A modo de cierre de este capítulo, la información documentada en cada una de las mujeres ñähñu corresponde a las prácticas que realizan en su cotidianidad y el cual está distribuido en cuatro apartados, los cuales son: 1) el trabajo y las obligaciones de las mujeres desde un ámbito doméstico, agrícola y artesanal; 2) roles de género que llevan a cabo las mujeres desde el hogar y la familia; 3) el matrimonio en las mujeres y la residencia así como los jerarquía y los ámbitos de competencia al interior del hogar; 4) las mujeres en la toma de decisiones en la comunidad y la distribución de la autoridad a nivel político, social y religioso; y 5) la lengua hñähñu en la vida cotidiana de las mujeres.

De acuerdo a lo anterior, la identidad étnica de género en las mujeres ñähñu se construye por todos estos elementos presentados en cada apartado, algunos con mayor predominancia que otros.

Con base en las descripciones etnográficas presentadas de cada una de las mujeres, como punto de partida en las mujeres de la primera generación se observan bastantes elementos de corte tradicional ya que ellas son quienes se encargan del hogar, realizan todas las actividades en el ámbito doméstico, además del cuidado de sus hijos y de sus esposos y del trabajo artesanal que llegan a realizar, haciéndose notar una clara división de actividades y trabajo, ya que los hombres son quién se dedican al trabajo agrícola mayormente, son los que proveen el sustento económico de la familia, sin embargo esto no sería posible sin la participación de la mujer, a pesar de que su rol de género es estar en el hogar.

Un cambio importante que se hace notar es el trabajo de las mujeres, porque hacen y venden quesos, lo que implica una doble o quizá triple carga de trabajo ya que además de aportar al sustento económico, apoya a su esposo en actividades agrícolas.

Mientras que en la segunda generación, las mujeres de igual forma a las actividades en el interior de su hogar, también trabajan fuera de casa para tener el sustento económico y de su familia; también apoyan en actividades agrícolas. Mientras que las mujeres más jóvenes tienen cambios al realizar actividades fuera de casa y en menor medida al interior de su hogar, ya que ellas tuvieron la oportunidad de estudiar, a comparación de las demás mujeres de las primeras generaciones.

Para el caso del matrimonio en las abuelas (primera generación), hay historias que responden a un modelo de corte tradicional al no conocer a su esposo previamente, pero así mismo hay presencia de una ruptura en las mujeres de la segunda generación porque al interior del hogar, ellas dan los consejos y en menor medida los hombres, respondiendo a un modelo de cambio.

El caso de hijos no precisamente se procrea al interior del matrimonio, lo que expresa un modelo de cambio porque además continúa viviendo actualmente de sus padres, lo que hace que los consejos y los gastos de la casa sean compartidos entre ella y sus progenitores. Un ejemplo notable de cambio, es con las chicas de la última generación donde se concibe una identidad étnica de género en constante cambio y transformación, donde las prácticas como el matrimonio o la procreación de hijos tiene un papel menos importante, sino que prima el interés por seguir formándose a nivel académico o desempeñarse de forma laboral, pero siempre apoyando a sus actividades relacionados al ámbito doméstico y agrícola de la unidad doméstica.

Otro tema de interés fue conocer la participación de las mujeres en la comunidad en cuanto a la toma de decisiones y la distribución de la autoridad en los niveles político, religioso y social, en estos tres casos, tanto en la primera y en la tercera generación ninguna ha ejercido de manera concreta un cargo comunitario o

mayordomía porque esta es exclusiva de los hombres, lo que nos hace caer en un modelo de corte tradicional ya, en este tipo de prácticas y actividades las siguen realizando los hombres de las familias, sin embargo el apoyo de la mujer es indispensable para realizar tales cargos, no obstante en las mujeres más jóvenes dan presencia de que ellas quieren romper paradigmas y cambiar dichas prácticas que siguen siendo limitadas. Caso distinto sucede en la segunda generación, donde por su condición de madre y al no tener a su pareja consigo, la hace ser la representante de su familia en la asamblea y así mismo ha sido elegida para ejercer algún, pero en este es de menores responsabilidades a comparación de los cargos que ejercen los hombres.

PALABRAS FINALES PARA SEGUIR TEJIENDO

Se necesitan hilos de *santhe* para tejer un ayate, cada uno de los hilos son historias, cada mujer es como un hilo con una historia propia, vivencia, sentir y mirada distintos, cuando se unen distintos hilos de ixtle se forma el ayate, de la misma manera en este trabajo se tejieron palabras y se recuperaron historias que se reconectan entre generaciones.

De esta forma, a modo de cierre y como reflexión intergeneracional, en este estudio se colocó a las mujeres como el centro de todo, principalmente, como seres de conocimiento. Se hicieron notar elementos de corte tradicional y de cambio en cada una de las generaciones en cuanto a la construcción de identidades de género y de etnia en las mujeres ñähñu.

Las actividades que mayormente realizan las mujeres se limitan al hogar, al cuidado de los hijos, limpieza, preparación de alimentos, cuidado de animales, pastoreo, están presentes de manera intergeneracional, sin embargo en el caso de las mujeres más jóvenes se priman los estudios por encima de las actividades del hogar, aunque no laboren, sin embargo dentro del hogar y de la familia, hay presencia de ciertas actitudes y conductas machistas (que las mujeres son las que tienen que hacer todo en la casa), por lo que a nivel hogar, el trabajo de las mujeres no es valorado, sino que además las mujeres juegan un papel importante en el trabajo de la milpa y apoyan con la venta de ciertos productos a la economía familiar, situaciones que en muchas ocasiones los hombres del hogar no valoran y que es necesario mirar con otros ojos.

Aunque no hay una remuneración, el trabajo que realizan las mujeres tanto en el hogar, pastoreo, crianza de animales y la agricultura deben ser considerados así como un trabajo no sólo por los hombres si no por las mismas mujeres y no

considerarlo como una obligación. De esta forma la identidad se va construyendo de acuerdo al trabajo realizado, la valoración que se otorga y el acceso a otras actividades.

En el tema del matrimonio y todo lo que esto conlleva, algo interesante que sucede es que desde la primera generación se tuvo elección de esposo y donde se llevó a cabo la ceremonia de matrimonio, mientras que en las generaciones más jóvenes la idea del matrimonio no es algo primordial, ya que se piensa en un desarrollo profesional y hasta personal, como realizar varios sueños.

Muchos de los cambios que han ocurrido justamente porque las más jóvenes han asistido a la escuela, y aunque se han dado cambios a nivel mentalidad, dentro de cada núcleo familiar no están fácil hacer ver la importancia de reconocer y visibilizar la labor de las mujeres. El factor educativo juega un papel importante en la construcción de identidad de género y de las actividades de las mujeres.

Dentro de la comunidad, en el caso de las mujeres su participación ha sido importante, en la fundación de la comunidad y de la escuela, incluso en las faenas comunitarias y en el apoyo para sus maridos para ejercer cargos comunitarios. Este último punto es uno de los grandes retos para nosotras como mujeres, hay que seguir luchando y visibilizándonos, para tener mayor participación política propia, y que se reconozca nuestra participación en distintas actividades en la comunidad, porque una comunidad se teje entre mujeres y hombres.

A nivel lengua, considero que las mujeres mayores en realidad son como una especie guardianas de la lengua, porque al conocer de cerca de sus actividades cotidianas, ellas son quienes están al cuidado de sus hijos, pasan la mayor parte del tiempo, por lo que ellas juegan o pueden jugar un papel muy importante en la revitalización de la lengua sobre todo de abuelas a nietas y nietos, que es en la primera generación donde se encontró que el hñähñu es su primera lengua y en

diversas situaciones muestra una especie de resistencia al hablarle a sus nietos, hijos, nueras en su lengua materna y no en español.

El ser mujer ñähñu ya no se puede mirar de una manera tradicional, si no de cambio, adaptación o transformación por lo que es necesario mirarlas y mirarnos con otros ojos, nombrarnos desde nuestra propia lengua como parte de un derecho humano y lingüístico fundamental.

De este modo, es necesario hacernos notar que las mujeres ya no ocupamos los mismos lugares, en cada generación se han presentado cambios y transformaciones ya sea por factores económicos, sociales o culturales. Ahora no solo son trabajadoras del hogar, campesinas, comerciantes, estudiantes de universidad (algunas aspiran y en mi caso, estudiante de un posgrado), por lo que la presencia de la mujer ya no sólo se ha remitido a un solo rol ni a un solo espacio.

Es ineludible que hay cambios culturales en cada generación, es vital que se valore, se reconozca, y se visibilice la labor de la mujer en todos los ámbitos, es necesario dar cuenta que ellas también anhelos y sueños o aspiraciones aunque están a veces más relacionado con el hogar y no con la subjetividad de cada una.

Queremos que cambien ciertas prácticas (sobre todo las que se han transmitido de generación en generación) así como ciertas actitudes y conductas de sus esposos, hijos, hermanos ante el papel o rol de la mujer en el hogar para que valoren, reconozcan, apoyen las actividades que realizan al interior del hogar como fuera de ella.

En el caso de las mujeres más jóvenes, si quieren realizar muchos cambios sobretodo dentro de sus hogares, cambiar actitudes y conductas, además muestran gran interés de que en un futuro puedan tener participación política dentro de la

comunidad, además están conscientes de que los jóvenes son quienes deben y pueden muchas cosas al interior de la comunidad.

Las historias de cada una de las mujeres se tejen entre generaciones y entre comunidad, las historias de las abuelas deben llegar al corazón de las más jóvenes, creo que desde el encariñamiento se puede caminar, donde las historias propias se puedan compartir, donde se puedan tejer redes de apoyo para afrontar diversas situaciones.

El porvenir de las mujeres es de esperanza porque se reconozcan desde las comunidades y se puedan nombrar desde y en sus propias lenguas, pero yo creo que avanzará poco a poco, es necesario que se abra camino, las mujeres podamos participar en diversos espacios donde se pueda dar voz y hacer respetar nuestros derechos, incluso las mujeres más jóvenes quieren realizar proyectos en favor de la comunidad.

Es preciso así, mirar que en la vida cotidiana de las mujeres ñähñu y de la comunidad de Vázquez, están habiendo pequeños cambios, el contexto se va transformando, incluso las abuelas muchas veces dicen que las mujeres jóvenes ya no hacen lo que ellas hacían. Ahora hay que la mujer ya no está en un contexto comunitario, sino global porque ahora ya salen a trabajar o estudiar.

El contexto social en general va cambiando y con ello las dinámicas sociales, a nivel comunitario la migración también ha generado cambios no sólo económicos, sino las masculinidades porque ahora es un poco más común ver que realicen actividades del hogar y que no esto no se conciba como un apoyo sino más bien como parte de las obligaciones, es un gran reto, pero confío en que con el tiempo esta situación será así.

Por otro lado, cada vez más jóvenes buscamos escribir, investigar y hablar sobre nuestras realidades, sobre nuestras identidades, porque justamente realizar trabajos como este, tendría que ser una invitación a que más jóvenes nos interese por escribir lo que es de nosotros, que estudiar la universidad, estudiar un posgrado no nos tiene porque cambiar, sino que al contrario nosotros podríamos aportar en nuestras comunidades.

Como espero que este sea el caso, que este pequeño trabajo sirva a las mujeres de mi comunidad, que sea un motivo para organizarnos, para apoyarnos, para conocernos, para compartir, para preservar nuestra lengua y cultura, para defendernos, para cambiar nuestras realidades, incluso que a pesar de la distancia podamos tejer comunidad, así como hemos tejido nuestra identidad.

REFLEXIONANDO SOBRE MÍ ANDAR EN ESTE CAMINO

Yo nací y crecí entre los campos de alfalfa, las milpas de maíz, entre mezquites y magueyes, es por ello que este trabajo no se realizó desde una posición privilegiada y desde afuera (porque ya no lo queremos ser), sin duda el contexto y la realidad me atraviesan, porque se vincula a mi identidad etnolingüística, escribir esta tesis fue un ejercicio de posicionamiento desde adentro e incluso en diversos momentos hasta de investigarme también, como categoría; porque es difícil hablar de esta investigación, sin hablar de mi propia vida, de las historias de las mujeres de mi familia, de todo lo que nuestros cuerpos y nuestro corazón han atravesado.

Como pueblos originarios tenemos muchas historias que contar y es momento de contarlas y de escribirlas a nuestra manera. Este trabajo se tejió con hilos de diferentes colores y texturas así como las historias de las mujeres, que intentan algo más que sólo hacer una investigación, si no recuperar historias propias y que estas se transmitan de una generación a otra.

En este andar, “me volví investigadora” y con ello empecé a reflexionar sobre la palabra “investigar” o “investigación” que desde la lengua hñähñu es ajena, que como tal no la encontramos de manera literal, para referirnos a ella, empleamos “*honi*” que se entiende o interpreta como “buscar” algo o alguien, este término se relaciona con las conexiones entre lengua, conocimiento y cultura. Y bajo esta lógica, en mi pueblo, es como fui ido buscando un camino que me lleve a entender muchas cosas que quizá las he visto de manera muy cotidiana y que necesitaba verlas con otros ojos, quizá desde una mirada ajena o distinta.

En este transitar desde adentro y también desde afuera, la academia ha influido en mi formación tanto profesional como en el campo de la investigación, lo que me ha llevado a aprender de métodos, técnicas e instrumentos de investigación

que justamente me permitirían llegar a buscar eso que quiero entender, conocer y comprender y quizá cambiar, transformar y aportar también.

Este proceso ha sido un ir y venir, de hacer diversas lecturas e investigaciones algunas hechas por no indígenas, pero también me encontrado a mujeres ñähñu del Valle del Mezquital quienes han investigado y trabajado con mujeres en sus propias comunidades. Lo que me hace pensar que un punto importante es asumirme y posicionarme como “investigadora ñähñu”, para entonces dejar de ser investigada.

Situarme en este rol de investigadora, también implicó situarme en que me he formado académicamente y que investigar desde adentro para mí fue un gran reto desde como nombrar a esta investigación, tener lo más claro posible los objetivos ya que tengo lazos con cada una de las personas, incluso durante distintos momentos se han compartido historias, alegrías, tristezas, logros, problemas y muchas cuestiones, que hacen que yo como investigadora de mi pueblo no puede dejar de atrás. Incluso el trabajo de campo no lo parecía, porque siempre he estado en la comunidad, muchas veces se me dificultaba mantener la distancia entre las colaboradoras y tratar de ser objetiva, muchas veces creo tuve que hacer malabares metodológicos para no perder el camino.

Investigar y trabajar con las mujeres de mi comunidad, me requirió de mucho respeto y compromiso ético, ya que compartía distintas relaciones con cada una de ellas, por ejemplo con la generación más joven fuimos compañeras en la escuela primaria y con una de ellas había participado en actividades religiosas, con otras mujeres yo compartía experiencias al participar en actividades socioculturales y religiosas también, incluso hemos coincidido en reuniones de la escuela, en asambleas, en el molino, pastoreando en la milpa y en otros espacios.

Para llevar a cabo las entrevistas, visité a cada una de las mujeres en sus propias casas mayormente, siempre llevándoles un pequeño presente como pan o fruta, ya que es algo que se acostumbra en la comunidad cuando se va a pedir algún favor (ya sea para un trabajo familiar, una fiesta, pedir prestado alguna herramienta o animal) y esto es lo que realmente yo les iba a pedir un favor para ser parte de este trabajo colectivo, por lo que no hubo ninguna especie de formalidad o habían preparado algo para mi llegada (ya que fue a manera de sorpresa o solo había sobreavisado), por lo que ellas seguían haciendo sus actividades de manera normal ya sea dándole de comer a sus pollos, vacas, borregos, barriendo su patio, limpiando la casa, pastoreando o desgranando el maíz, espacios desde donde se dieron las conversaciones más que entrevistas.

Durante las conversaciones, algunos de los comentarios que me dijeron fueron: *“porqué vienes conmigo, puedes ir con tal señora”*, *“yo no sé mucho, no sé si te pueda ayudar”*, *“espero que lo que te diga, te sirva”*, y otro que dijeron hacia mi persona fue, *“tú eres de aquí, tu sabes más que yo”*, todos estos comentarios me hicieron que como “investigadora” nunca me considerara experta y asumir que las mujeres de mi comunidad saben y pueden reflexionar sobre sus vidas, que también tienen sus propias preguntas y prioridades, y hacerles ver todo eso fue necesario, ya que sus experiencias validan todo.

En distintos momentos me di cuenta de que me convertía en una persona desde afuera, para poder analizar y discutir diversas cuestiones sobre mi investigación. Escribir esta tesis, fue una etapa de distintas reflexiones y realmente creo que nunca les haré justicia con lo escrito, lo que presento es una aproximación de lo que mis ojos como investigadora me dejaron percibir, porque el hecho de pertenecer a la misma comunidad investigada, además de ética y respeto, se requiere de reflexión, crítica y humildad.

REFERENCIAS

- Alberti, P. (1999). La identidad de género y etnia. Un modelo de análisis. *Nueva Antropología*, XVI(55).
- Amador, A. (2007). *Asignación de roles de la mujer indígena hñähñu. (Tesis de Licenciatura)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ambrosio, C. (2019). *La estructura familiar y la vida cotidiana en la comunidad del Bingú, Cardonal, Hidalgo. (Monografía de titulación)*. Tenango de Doria, Hidalgo: Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo.
- Baker, C. (1993). *Fundamentos de Educación Bilingüe y bilingüismo*. Madrid, España: Cátedra.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México D.F.: FCE.
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Bernal, F. (2007). *Di b'ahuua, di b'uhu ne di ñähu. Ra m'ui hñähñu. Estamos aquí, vivimos y hablamos. Vida hñähñu*. Ixmiquilpan, Hidalgo.
- Bernal, F. (2013). *Diccionario Hñähñu-Español, Español-Hñähñu del Valle del Mezquital Hidalgo (Séptima ed.)*. Ixmiquilpan, Hidalgo: Hmunts'a Hemi. Centro de documentación y asesoría Hñähñu.
- Calva, A. (2019). *Dombo ma enxe. Flor de mi alma. POESÍA (Instituto Humboldt de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades A.C. y Hmunts'a Hemi-Centro de documentación y Asesoría Hñähñu. ed.)*. Ixmiquilpan, Hidalgo.
- Campos, A., y Roque, S. (2018). *Yä 'bede 'ne yä thogi yä hñähñu*. Cardonal, Hidalgo: Ediciones Mayahuel.
- Comas, D., Pujadas, J., y Roca, J. (2010). *Etnografía*. Barcelona: UOC.
- Cruz, J. (2010). *Xa fentho. Añoranza*. Pachuca, Hidalgo: Centro Estatal de Lenguas y Culturas Indígenas.
- Cruz, J. (2014). Una historia olvidada. En *Njaua nt'ot'i ra hñähñu/Norma de escritura de la lengua hñähñu (otomí) de los estados de Guanajuato, Hidalgo, Estado de México, Puebla, Querétaro, Tlaxcala, Michoacán y Veracruz*. México DF: SEP-INALI.
- Cruz, J. (2020). Una mirada profunda a nuestras raíces. *Foro virtual UPN San Juan del Río*. Querétaro.

- Delgado, C. (2006). Análisis del testimonio como fuente oral: género y memoria. *HAL archiver-ouvertes.fr*.
- Díaz-Couder, E. (2008). La reproducción social de las lenguas indígenas. En J. Bokser, & S. Velasco, *Identidad, Sociedad y Política*. México: UNAM.
- Giménez, G. (2005). *La cultura como identidad y la identidad como cultura*. Guadalajara, Jalisco: III Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales.
- Giménez, G. (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes e Instituto Coahuilense de Cultura.
- Guber, R. (2011). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- Guzmán, A. (2019). *Descolonizar la memoria, Descolonizar feminismos* (Segunda ed.). La Paz, Bolivia: Tarpuna Muya y Feminismo Comunitario Antipatriarcal.
- Hernández, N. (2019). Las lenguas indígenas: esencia de nuestra identidad mexicana. *Revista de la Universidad Iberoamericana*(61).
- Hernández, R., Fernández, C., y Baptista, M. (2010). *Metodología de la investigación* (Quinta ed.). México: Mc Graw Hill.
- INALI. (2009). *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*. México, D.F.: INALI.
- Jaiven, A. (2000). Cuando hablan las mujeres. En E. Bartra, *Debates en torno a una metodología feminista*. México: UNAM.
- Lastra, Y. (2018). *Los otomíes: su lengua y su historia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas y Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo.
- León, M. (2019). *Ya b'ospi (Cenizas). Aproximaciones al otomí*. Ciudad de México: Proyecto literal.
- López, L., y Miranda, S. (2018). *Relatoría de los Gobernadores Otomíes de Cardonal, Tlazintla e Ixmiquilpan, en el siglo XVIII. Códice Tephé-Tlazintla*. Pachuca, Hidalgo: Secretaría de Cultura de Hidalgo y el Gobierno del Estado de Hidalgo.
- Maqueda, R. (2019). En M. Tolnalmeyotl, *Xochitlajtoli: poesía contemporánea en lenguas originarias de México*. Puebla: Círculo de Poesía.

- Martín, D. (2015). El término ñähñu y no otomí. En *Los Otomíes del Valle del Mezquital*. Pachuca, Hidalgo: Centro Estatal de Lenguas y Culturas Indígenas (CELCI).
- Martínez, B., y Mejía, S. (1997). *Ideología y práctica en delitos cometidos contra mujeres: El Sistema Judicial y la Violencia en una Región Indígena de Puebla, México*. Puebla, México: Colegio de Postgraduados.
- Melesio, J., y Bailón, M. (2016). *El derecho a la identidad de las personas y los pueblos indígenas*. México: CNDH.
- Moore, H. (2009). *Antropología y Feminismo*. Madrid, España: Cátedra.
- Ochoa, K. (2020). Conferencia virtual sobre "Feminismo decolonial". Circulo de Estudios de Desarrollo Estudiantil Social de la Universidad Nacional del Centro de Perú.
- Quezada, M. F. (2015). *Las comunidades indígenas de Hidalgo. Ixmiquilpan vol. V*. Pachuca, Hidalgo: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Rama, A. (1998). *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.
- Ramírez, D. (2018). *Identidades a partir del trabajo en tres generaciones de mujeres de contextos indígenas. Estudio de caso de la comunidad de Cerritos municipio de Santiago de Anaya, Hidalgo. (Tesis de Maestría)*. Pachuca, Hidalgo: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades.
- (s.f.). *Reglamento comunitario*. Vázquez Remedios, Ixmiquilpan, Hidalgo.
- Rivera, T. (08 de 03 de 2020). Feminismos. (A. Ñiquen, Entrevistador)
- Roca, J. (2010). Las entrevistas. En J. Pujadas, D. Comas, & J. Roca, *Etnografía* (págs. 89-109). Barcelona: UOC.
- Rockwell, E. (1985). *Etnografía y Teoría de la Investigación Educativa*. Chile: Dialogando.
- Rodríguez, A. (2007). *La nube estéril. Drama del Mezquital*. Poxindeje: Ediciones Mayahuel.
- Rodríguez, G., Gil, J., y García, E. (1996). *Metodología de la Investigación Cualitativa*. Málaga: Aljibe.
- Sánchez, F. (2002). Género y saberes otomíes: relación mediada por la lengua. El caso del Pueblo Nuevo, municipio de Acambay, Estado de México. En *Estudios de la Cultura Otopame*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas.

- Sánchez-Parga, J. (2013). *Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua* (Segunda ed.). Quito, Ecuador: Abya Yala y Universidad Politécnica Salesiana.
- Sandoval, E. (1994). Familia indígena y unidad doméstica: los otomíes del Estado de México. *Papeles de Población*(2).
- Sanmartín, R. (2000). La entrevista en el trabajo de campo. *Revista de Antropología Social*.
- Shiva, V. (2010). *Biopiratería. El saqueo de la naturaleza y del conocimiento*. (I. Bermejo, Trad.) Nueva York: South End Press.
- Smith, L. T. (2016). *A descolonizar las metodologías: Investigación y Pueblos indígenas*. (K. Lehman, Trad.) Chile: LOM.
- Taylor, S. J., y Bogdan, R. (1984). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- UNESCO. (2003). *Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas*. París: Documentado adoptado por la Reunión Internacional de Expertos sobre el programa de la UNESCO "Salvaguardia de las Lenguas en Peligro".
- Wright, D. (mayo-junio de 2005). Lengua, cultura e historia de los otomíes. *Revista Arqueología Mexicana*, XIII(73).
- Wright, D. (mayo-junio de 2005). Precisiones sobre el término "otomí". *Revista Arqueología Mexicana*, XII(73).
- Zimmermann, K. (1997). La descripción del otomí/hñähñu en la época colonial: lucha y éxito. En K. Zimmermann, *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Vervuert/Madrid: Iberoamericana.

APÉNDICE

Anexo 1: Alfabeto de la lengua otomí, INALI (2019).

CULTURA SECRETARÍA DE CULTURA **INALI** INSTITUTO NACIONAL DE LENGUAS INDÍGENAS

Mhunts'a nt'ofó Hñähñu

ALFABETO DE LA LENGUA OTOMÍ*

A a azu pada xiza	Ä ä äxi jät'i dethä	Ȧ ȧ agi tsani mg	B b bätsi xobo	CH ch chugu chüchä
D d da mada	E e efe thede ngade	Ě ě ěna xěfo hääc	Ė ė eni teni dese	F f fani dofri
G g gäne tagi	H h hmii haaho	I i ixäñ'ai jidi ts'ii	Ī ī iti xifi huanh'i	J j juni bejri
K k kueta beki	KJ kj kjo äkje	L l lele koli	M m mänxa ximhai	N n ne doñni
Ñ ñ ñot'i k'ehä	O o ot'i mot'i xot'o	Ö ö öt'i t'öxi ñö	Ō ō oni t'oho ngo	P p pahni ndäpo
R r ri'tu ngura	S s sefi zesthi	T t tudi xito	TH th thebe xutha	TS ts tsokmo matse
Ü ü üe xüdi dängü	U̇ u̇ ugi tumu juu	X x xaha ndux'o	Y y yoho biyu	U u ua xö'ue
W w wa xö'we	Z z zaa dazy	' ' 'baxi 'm'e		

*De acuerdo con la norma de escritura de la lengua otomí

ixäñ'ai

Anexo 2: Alfabeto de la lengua hñähñu (consonantes)

Rä nt'ofó rä hñähñú

Rä nt'oti rä hñäki hñähñu

Dä nt'oti	T'ukä nt'oti	Yä noya ko nunä nt'oti
B	b	Nthebe 'baxi
D	d	Dehe Däk'ei
F	f	Nfënte Fáni
G	g	Ngo Ngo
H	h	Haho Hëts'i
HM	hm	Hme Hmü
HN	hn	Hnini Hnei
HÑ	hñ	Hñuu Hñaki
J	j	Ji Juhmai
K	k	'káni Káá
KJ	kj	Gekje Pakje
M	m	'Monda 'Mohai

N	n	'nehe Nzoni
Ñ	ñ	Ñähñu 'ñohó
P	p	Pá Páxi
R	r	'ra'yo 'ronjua
S	s	Saha Sñini
T	t	T'áfi T'áxi
TH	th	Ntháhi 'yothä
TS	ts	Tsibi Ts'ë
U	u	Ua Gi'ue
X	x	Xihmai Xuaa
Y	y	'yüi 'ye
Z	z	Zoni Zaa
'	'	T'u 'bede

Tomado de Campos y Roque (2018).

Anexo 3: Alfabeto de la lengua hñähñu (consonantes)

Yä nt'ohña de rä hñäki rä
hñähñu

Dä nt'oti	T'ukä nt'oti	Yä noya ko nunä nt'oti
A	a	Axi Asthi
Ä	ä	Kähä Xät'ä
E	e	K'eña Mexa
Ē	ē	Nfēni Ēhē
Ē	<u>e</u>	Thēni T'ēgi
I	i	Mixi 'mini

Ī	ī	Īxi Īdä
O	o	'bospī Mōhi
O	<u>o</u>	'toho Oni
U	u	Buxa Xudi
Ū	ū	Thūhū Ū
U	<u>u</u>	T'ū T'uki

Tomado de Campos y Roque (2018).

Anexo 4: Guía de preguntas de entrevista

INSTRUMENTO: GUÍA DE PREGUNTAS		
Datos personales		
Nombre completo:		Edad:
Ocupación actual - ¿A qué te dedicas?:		
Estado civil:	Soltera ___ Casada ___ Viuda ___ Divorciada ___ Otro ___	
Lugar y fecha de nacimiento		
Lugar de nacimiento:		
Fecha de nacimiento:		
Escolaridad		
	GRADO (Hasta el que haya cursado)	TIPO DE ESCUELA (Bilingüe -Indígena-, Monolingüe -General-, Técnica, etc.)
	PRIMARIA	
	SECUNDARIA	
	BACHILLERATO	
	UNIVERSIDAD	
	OTRO	
NUNCA ASISTIÓ A LA ESCUELA		
Lengua		
Lengua (s) que habla o que domina:		
CATEGORÍA: ESTRUCTURA DE TRABAJO		
Ámbitos	Preguntas	
<u>Doméstico</u>	¿Qué actividades haces o realizas en tú casa durante todo el día? ¿Qué días y en qué horarios? ¿Cómo aprendiste a hacer esa (s) actividad (es)? ¿Quién te enseñó? ¿Qué te gusta cocinar?, ¿Qué te gusta comer?	
<u>Agrícola</u>	¿Tienes solar? ¿Qué cosas tienes dentro del solar? ¿Quién se ocupa de cuidar el solar? ¿Cómo aprendiste? ¿Tienes o eres dueña de una milpa o terreno? ¿Vas a la milpa?, ¿Cada cuando vas? ¿Qué cosas haces, cultivas o siembras en la milpa? ¿Cómo aprendiste a trabajar en la milpa?, ¿Quién te enseñó?	
<u>Social y Ritual</u>	¿Dentro de la comunidad, has participado en las faenas? ¿Por qué? ¿Apoyas o has apoyado con alimentos o con otras cosas a las personas que hacen la faena? ¿Has participado en alguna mayordomía de la iglesia dentro o fuera de la comunidad?	
<u>Artesanal</u>	¿Sabes trabajar la fibra de maguey o de lechuguilla? ¿Sabes bordar blusas, servilletas u otras cosas? ¿Haces alguna otra artesanía?, ¿Quién te enseñó? ¿Lo usas en tú casa?, ¿Lo vendes?, ¿Dónde?	
CATEGORÍA: ESTRUCTURA DE PODER		
Ámbitos	Preguntas	
<u>Cargos comunitarios y religiosos</u>	¿Tu papá, marido o hijos han tenido algún cargo en la comunidad? ¿Cómo los has apoyado? ¿Tu papá, marido o hijos han tenido algún cargo religioso? ¿Cómo los has apoyado? ¿Has tenido tú algún cargo de comunitario o religioso? ¿Por qué?	

CATEGORÍA: HOGAR Y FAMILIA (DERECHOS Y OBLIGACIONES)	
Ámbitos	Preguntas
<u>Roles de género</u>	¿Qué hacen las mujeres y qué hacen los hombres? ¿Qué cosas no pueden hacer las mujeres de tu familia en tu casa? ¿Qué cosas no pueden hacer los hombres de tu familia en tu casa? ¿Cómo te vistes cuando estas dentro de tu casa? ¿Cómo te vistes cuando sales de tu casa o de la comunidad?
<u>Jerarquía y ámbito de competencia</u>	¿Quién da consejos? ¿Quién paga los gastos de la casa? ¿Qué cosas compras tú? ¿Quién hace actividades afuera de la casa?
<u>Grupos etarios</u>	¿Qué actividades hacen los niños y las niñas? ¿Qué actividades hacen las y los jóvenes? ¿Qué actividades hacen las mujeres adultas y los hombres adultos? ¿Qué actividades hacen las mujeres ancianas y los hombres ancianos?
<u>Parentesco ritual</u>	¿Tienes padrinos y madrinas? ¿De qué (bautizo, primera comunión, confirmación, matrimonio otro)? ¿Qué responsabilidades tienen los padrinos y madrinas?

CATEGORÍA: PROPIEDAD Y MATRIMONIO	
Ámbitos	Preguntas
<u>Matrimonio</u>	¿Cómo conociste a tú esposo/novio? ¿Te pidieron con tus padres o te fugaste? ¿O te robaron? En caso de que te hayan pedido ¿Cómo fue el pedimento? ¿Se casaron en la iglesia? ¿Se casaron en el registro civil? ¿Quién pago los gastos de la boda? ¿Cómo fue tu boda? ¿Dónde fue?
<u>Residencia</u>	¿A dónde te fuiste a vivir cuando te casaste? ¿Quién compró las cosas de la casa? ¿Tienen casa independiente o viven con otros familiares? ¿Quién es el representante comunal de la casa?
<u>Parcela</u>	¿Quién es el representante comunal de la milpa? ¿Quién hace uso de ella? ¿Si se renta, quién se queda con la renta? ¿La renta es en dinero o en especie? ¿Quién distribuye la producción o dinero al interior de la familia?
<u>Herencia</u>	¿Has recibido alguna herencia de tus padres o de algún otro familiar? ¿Tú te haces cargo de esa herencia o tu esposo? ¿Se te puede asignar una casa por medio de la asamblea comunal? ¿Se te puede asignar una parcela por medio de la asamblea comunal? ¿A quiénes se les asigna casa y parcela en la asamblea comunal? Y ¿cuáles son los requisitos?

CATEGORÍA: ESTRUCTURA DE CATHESIS	
Ámbitos	Preguntas
<u>Emociones, aspiraciones, deseos y metas</u>	¿Qué cosas te gustan hacer? ¿Qué cosas no te gustan hacer? ¿Qué te gustaría hacer en un futuro? ¿Qué aspiraciones, deseos o metas tienes ahora o en un futuro?

LENGUA (HÑÄHÑU Y ESPAÑOL)	
Ámbitos	Preguntas
<u>Adquisición de la lengua y espacios de uso</u>	¿Dónde y cómo aprendiste la lengua hñähñu? ¿Cuándo aprendiste hñähñu? ¿Con quién o quienes te comunicas en hñähñu? ¿En dónde o en qué lugares hablas en hñähñu? ¿Consideras que es importante seguir preservando la lengua hñähñu? ¿Por qué? ¿Dónde y cómo aprendiste español? ¿Cuándo aprendiste español? ¿Con quién o quienes te comunicas en español? ¿En dónde o en qué lugares hablas en español?

Anexo 5: Guía de observación 1

INSTRUMENTO: GUÍA DE OBSERVACIÓN (Visitas domiciliarias)	
GUIA DE OBSERVACIÓN	
Nombre de la persona a entrevistar:	
Lugar y fecha:	
ASPECTOS Y/O ELEMENTOS A OBSERVAR	
Trabajo de observación:	¿Qué hay que observar?
1. Al llegar al domicilio	¿Qué se encuentran realizando las mujeres? ¿En dónde se encuentra? ¿Con quienes se encuentra?
2. Durante la entrevista	¿Qué está haciendo durante la entrevista? ¿Cómo se percibe física y emocionalmente?
3. Contexto y uso de la lengua	¿Con quién/es habla en hñähñu en su casa? ¿En qué lengua se habla con su esposo e hijos? ¿En qué lengua le responden su esposo e hijos? Si hay otras personas en su casa, ¿En qué lengua se comunican?
Comentarios de la entrevistadora:	
Firma de quien realizó la observación:	

Anexo 6: Guía de observación 2

INSTRUMENTO: GUÍA DE OBSERVACIÓN (Recorrido de área)	
GUIA DE OBSERVACIÓN	
Lugar y fecha:	
Número de recorrido:	
ASPECTOS Y/O ELEMENTOS A OBSERVAR	
Trabajo de observación:	¿Qué hay que observar?
1. Al inicio del recorrido	Durante el camino, ¿se encuentra una mujer? ¿En dónde se encuentra? ¿De dónde viene? ¿Qué está haciendo? ¿Va sola o quién la acompaña?
2. Durante el recorrido	¿Qué personas se encuentran durante el recorrido? ¿Qué actividades están realizando? ¿Qué actividades realizan los hombres y las mujeres? ¿Qué actividades realizan los/las jóvenes? ¿Qué actividades realizan los niños y las niñas? ¿En dónde se encuentran?
3. Contexto y uso de la lengua	¿Las mujeres en qué lengua se comunican y se saludan? ¿Las mujeres en qué lengua se comunican con los hombres? ¿Las mujeres en qué lengua se comunican con los niños? Si hay otras personas en esta área, ¿En qué lengua se comunican?
Comentarios de la entrevistadora:	
Firma de quien realizó la observación:	

Anexo 7: Datos de colaboradoras en la investigación

Generación	Colaboradora	Residencia actual	Estado civil	Ocupación actual	Lengua(s) de dominio
Primera	R. E.	Vázquez	Casada	Hogar	Hñähñu
Primera	M. O.	Vázquez	Casada	Hogar Comerciante	Hñähñu Español
Segunda	B. J.	Vázquez	Unión libre	Hogar Comerciante	Español
Tercera	E. C.	Vázquez	Soltera	Hogar	Hñähñu Español
Tercera	A. O.	Vázquez	Soltera	Hogar Comerciante	Español

Dirección General de Bibliotecas