



Migración y vejez: el caso de una monolingüe mixteca en la Ciudad de México¹

Jourdain Israel Hernández Cruz
Clínica de Geriatria, Secretaría de Salud CDMX /
jurdain@comunidad.unam.mx

Fecha de recepción: 26 de marzo de 2019
Fecha de aceptación: 23 de enero de 2020

El valle de México, junto con Guadalajara y Monterrey, representan las zonas metropolitanas con mayor movilidad migratoria, tanto de emigración como de inmigración. Particularmente, durante los años 2010-2015, la Ciudad de México tuvo el segundo mayor número de emigración, únicamente después del estado de Guerrero, con una tasa neta de migración de -5.0.² Según Romo y colaboradores,³ la migración rural-urbana ha disminuido y la urbana-urbana se ha incrementado, al menos durante los últimos quince años. Además, el número de personas migrantes de habla indígena también ha disminuido.

Lo señalado en el párrafo anterior muestra el comportamiento de la migración interna en los últimos veinte años, aunque los primeros reportes de la migración indígena los podemos ubicar en la segunda mitad del siglo XX;⁴ sin embargo, más que los datos, lo que me interesa resaltar es la narrativa de los sujetos que viven el proceso migratorio. La fenomenología es una ruta analítica para el estudio de esas narrativas.

Cercana a ese interés, Leal⁵ hace un recuento de la migración indígena a las principales ciudades de México y presenta la sistematización de una serie de artículos que

¹ Este trabajo forma parte de los hallazgos encontrados durante el trabajo de campo realizado en el Ajusco para la redacción de la tesis de maestría: “Ancianos indígenas migrantes. La construcción de su experiencia y su identidad”. Recorro de manera indistinta y respetuosa a los términos de ancianos y viejos, para referirme a personas de 60 o más años de edad. Es interesante saber que los ancianos indígenas entrevistados, incluso, cuando hubo mediación de traducción, no utilizaron las palabras de adulto mayor o persona adulta mayor, principales términos empleados en los programas asistenciales dirigidos a este grupo poblacional. Algunas de las palabras para referirse a dicho grupo fueron: anciano, viejo, gente grande, personas mayores de edad, incluso, “papá” y “mamá”.

² Conapo, “Notas interesantes de la migración interna en México (infografías)”, Consejo Nacional de Población (página web), 2016, acceso el 27 de abril de 2020, <https://www.gob.mx/conapo/documentos/notas-interesantes-de-la-migracion-interna-en-mexico-infografias>.

³ Raúl Romo Viramontes, Leticia Ruiz Guzmán y Mónica Velázquez Isidro, “El papel de la migración en el crecimiento de la población: análisis de los componentes de la dinámica demográfica a nivel entidad federativa, 2000-2010”, en *La situación demográfica en México* (PDF) (México: Conapo, 2011), acceso el 27 de abril de 2020, http://www.conapo.gob.mx/es/CONAPO/La_Situacion_Demografica_de_Mexico_2011.

⁴ Laura Velasco Ortiz, “Migraciones indígenas a las ciudades de México y Tijuana”, *Papeles de Población* 13 núm. 52 (2007): 183-209.

⁵ Olivia Leal Sorcia, “Experimentación y nuevos temas en la etnografía de grupos indígenas en ciudades mexicanas”, *Andamios. Revista de Investigación Social* 9, núm. 19 (2012): 103-126.

analizan la migración indígena desde diferentes perspectivas. A partir de dicha revisión, la autora hace hincapié a propósito de la manera en que se presentan los resultados de estudios etnográficos. Dice que las descripciones locales y la centralidad de los sujetos en los últimos años han tomado relevancia sobre las descripciones más generales, reportadas en décadas pasadas.

Con una mayor profundidad y desde una perspectiva etnográfica, Montes de Oca⁶ ha reportado algunas narrativas de ancianos que durante su juventud migraron a las grandes ciudades del interior del país o del extranjero y que, en el contexto de su envejecimiento, decidieron retornar a sus comunidades de origen. En ese sentido, Negrete⁷ sugiere que la distribución geográfica de la población anciana es un elemento que puede, o no, aumentar la posibilidad de retorno a sus comunidades de origen. De la lectura de ambos documentos se intuye que, las personas que migraron en su juventud, durante la vejez piensan en la posibilidad de regresar a sus comunidades de origen.

A partir de lo antes dicho, el presente trabajo intenta responder la siguiente pregunta: ¿por qué emprender un proyecto migratorio hacia la capital del país cuando se es anciano?

Narrativa y fenomenología

Dado que me interesa explorar la vivencia de la migración en este caso particular, me acerqué a la perspectiva fenomenológica para profundizar en la estructura de un mundo intersubjetivo y significativo de una mujer indígena. Ese mundo se configura en un tiempo y espacio específico, es decir, está situado, por lo que una ruta para acercarnos al entramado de la experiencia es la narrativa.

La narración es la expresión de un mundo subjetivo particular, construido en la vida cotidiana y que, a su vez, es parte de una realidad social. Al respecto, Berger y Luckmann⁸ refieren que la conformación de

la realidad social es el sentido de nuestras experiencias y no la estructura de una realidad independiente de los sujetos; esta conformación se da siempre en la interacción con los demás en un tiempo y lugar específicos, a través del lenguaje hablado.

En el caso particular que aquí trataré, la interacción se da entre hablantes mixtecos. Dicha comunicación provee un prototipo para reconocer la producción de un conocimiento particular y para construir intersubjetividades que, después, se presentan en acciones objetivables. En otras palabras, existe un mundo intersubjetivo construido previamente entre los hablantes mixtecos que, en distintos contextos, ayudan a dar sentido y comprender sus acciones. Por lo tanto, la acción de migrar, puede concebirse como un producto objetivado en acción y, en ese sentido, factible de ser estudiada.⁹

Desde la antropología, particularmente con la etnografía, busqué ir más allá de la apariencia, intentando profundizar en los significados relacionados con la experiencia de migrar. Para Geertz,¹⁰ el análisis de la cultura debe partir de una ciencia interpretativa para comprender significados y no de una ciencia experimental en busca de explicaciones.

Envejecer en el Ajusco

Durante el año 2013 recorrí los pueblos del Ajusco, considerados originarios: Santo Tomás, San Miguel, San Miguel Xicalco, Magdalena Petlalcalco, San Juan y Las Lomas. El Ajusco es una zona semiurbana perteneciente a la alcaldía de Tlalpan, al sur de la Ciudad de México, se encuentra en una de las áreas más elevadas del área metropolitana, a 3 000 metros de altura sobre el nivel del mar.¹¹

Con el transcurrir del tiempo, identifiqué a cinco mujeres indígenas migrantes y a una pareja, mujer y hombre, quienes, durante su envejecimiento, migraron de sus comunidades de origen a la Ciudad de México. En este artículo presentaré el caso de una anciana monolingüe mixteca que abandonó su

⁶ Verónica Montes de Oca, "Historias detenidas en el tiempo", en *El fenómeno migratorio desde la mirada de la vejez en Guanajuato* (México: UNAM / Gobierno del Estado de Guanajuato, 2005).

⁷ María Eugenia Negrete Salas, "Distribución geográfica de la población mayor", *Demos*, núm. 14 (2001): 18-20.

⁸ *Vid.* Peter Berger y Luckmann Thomas, "Introducción", "Los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana" y "La sociedad como realidad objetiva", en *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 2011), 11-118.

⁹ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 1992).

¹⁰ Geertz, *La interpretación de las culturas*.

¹¹ Alfonso Reyes H., *Ajusco, mirador de México* (México: Comisión Coordinadora para el Desarrollo Agropecuario del Distrito Federal, 1981).

comunidad para llegar a la Ciudad de México cuando tenía 71 años.

Antes de exponer el caso, menciono algunas de las ventajas generales que tienen los oriundos sobre los migrantes. Tal como ha sido mencionado en otros reportes relacionados con el tema, en el Ajusco también es clara la distinción entre nativos y “fuereños”, es decir, entre aquellos que han nacido y crecido en el Ajusco, y los que han llegado desde otras partes.

La distinción se puede dar de manera evidente. Por ejemplo, los apoyos que ofrece la Secretaría de Salud de la Ciudad de México a la población, a través de sus centros y casas de salud, en ocasiones circulan solamente entre las personas originarias de la localidad o tienen conocimiento de dichos apoyos con mayor anticipación, lo que les da ventaja para recibirlos. Algunas personas que son originarias de alguno de los pueblos del Ajusco han laborado en dichos centros de atención médica, lo que ha favorecido una relación más estrecha y una mejor atención a los originarios por parte del personal médico y administrativo. Así, la migración figura como un factor determinante de la salud.

También instituciones locales, como la Subdelegación de Bienes Comunales y Ejidales, ayudan a que la población originaria del Ajusco tenga mayor oportunidad para la obtención de algunos beneficios. Como muestra, la obtención de útiles escolares al iniciar el ciclo escolar o la repartición de cobijas a la población en temporada de frío. Dichos beneficios son entregados por funcionarios en turno a cambio de una copia de la credencial para votar.

En el caso de los migrantes ancianos indígenas, la ayuda ha sido nula y no han recibido alguno de estos beneficios durante su permanencia en el Ajusco. Por el contrario, como usualmente ocurre, sus casas se ubican en la periferia de los pueblos, donde el transporte público no tiene acceso. Para abordar algún transporte o para regresar a casa se debe caminar alrededor de veinte o treinta minutos, según el paso y condición de salud de cada persona. Las calles no están pavimentadas y muchas de ellas son pendientes, lo que entorpece la marcha o el uso del bastón y representan mayor esfuerzo para avanzar. En algunos casos, la iluminación pública es nula y, en las noches, las luces de los faros de los coches son las que ayudan a visibilizar el camino, situación difícil si consideramos que durante la vejez nuestra vista pierde agudeza.

Existe otra manera de distinción entre nativos y “fuereños”, menos evidente, en la interacción. El trato entre ancianos fuereños y nativos, aparentemente, es mejor en comparación con los más jóvenes, importando menos si son nativos o fuereños, aunque esto se limita a la relación de pares y únicamente en algunos casos, ya que existe una mayor empatía por quienes nacieron en el mismo pueblo. Por ejemplo, las ancianas nativas se acompañan para ir a realizar algún trámite para la obtención de algún beneficio o para salir de compras a las tiendas de autoservicio. Además, en los puestos locales y en los “tianguis” de los martes y domingos, en Santo Tomás, los ancianos oriundos del Ajusco son socorridos más fácilmente por las demás personas. Entre otras cosas, les ayudan a cargar sus bolsas cuando se les encuentra por las calles, en ocasiones, les ofrecen alguna moneda, los vendedores en los tianguis les fían o les regalan alimentos, o simplemente a ellos *sí los saludan*. Los indígenas migrantes no tienen el mismo trato; con el paso del tiempo, se van creando sentimientos de exclusión y su vida en la ciudad se torna más solitaria.

A continuación presento el caso de Matilde, monolingüe mixteca. La traducción, en todo momento, es realizada por Dolores, la hija menor de su segundo matrimonio.

El caso de Matilde. De la brujería a la migración

Cuando conocí a Matilde en casa de su hija Dolores en San Miguel Ajusco, llevaba puesto un vestido largo floreado y un rebozo que la cubría del frío; su pelo blanco lo recogía con una trenza. No le gusta usar pantalones, las faldas y los vestidos con colores vistosos son sus preferidos. Procreó once hijos, seis con el primer matrimonio, que contrajo a los 16 años, y cinco más con el segundo matrimonio que, a decir de su hija Dolores, no fue *bueno*.

Matilde es originaria de San Juan Monte Flor, Nochixtlán, en la Mixteca Alta Oaxaqueña. No fue a la escuela porque para su padre no era importante que lo hiciera, pues, a diferencia del hombre, ella no ocuparía cargos públicos en la comunidad.

Matilde molía y hacía la comida en su casa de Monte Flor, producía sus ollas y platos, así como sus propias cobijas, actividad que desarrollaba la mayoría de las mujeres en su comunidad. Habla mixteco de las

montañas, sólo entiende pocas palabras del castellano, “el mixteco es mi palabra, lo que entiendo”, dice la anciana.

Matilde decidió salir de su comunidad durante el contexto de su vejez, proceso migratorio que quizás inició con la enfermedad de su esposo Federico. La pareja, ayudada por los hijos, viajó a la ciudad para atender el problema de salud. Sin embargo, Federico murió a los pocos días de haber sido dado de alta de un hospital público en la Ciudad de México. Dichos acontecimientos fueron desencadenados, según la anciana, por la brujería echada sobre su familia, en Monte Flor, Oaxaca. Así lo explica:

Su principal casa grande le echaron huevo, entonces, él [Federico] nos dijo que ese huevo no fue un accidente, porque toda la pared había huevo. Este, cosas malas pues, él dijo así porque el vio eso.

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

Este testimonio nos permite establecer un vínculo entre la brujería y el cuerpo, mismo que se da mediante dos intermediarios: los huevos y la casa, es decir, la relación de dos elementos del medio externo se convirtió en la vía para llegar a la subjetividad de la familia. La experiencia intersubjetiva, que a veces *solamente los de pueblo pueden entender*, se vuelve fundamental para la explicación de lo que sucede al cuerpo.

Evans-Pritchard¹² mostró a la brujería como parte de la vida cultural de un pueblo del centro norte de África, así como la relación tan estrecha que existe entre el cuerpo, como componente biológico y, la brujería, como creencia cultural. Incluso, en ocasiones era imprescindible practicar una autopsia al cuerpo en busca de aquello que caracterizaba a las personas como brujas o brujos.

Tras la muerte de su esposo en la Ciudad de México en 2005, Matilde empezó con un dolor profundo localizado en el hemitórax derecho, el dolor recorría su costado hasta llegar a la raíz de su brazo del mismo lado; ha acudido al médico en varias ocasiones, pero

el malestar no ha cedido, por el contrario, en ocasiones aumenta la sensación. Matilde cree que la brujería que mató a su esposo es la misma que causa su dolor.

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

Las palabras de Matilde [M] evidencian al cuerpo como un lugar de encuentro para el proceso salud-brujería-enfermedad-muerte. Ella se preocupa constantemente, y en consecuencia no puede estar tranquila, algunas noches no puede dormir y, otras, sus sueños le auguran su muerte.

M: ella dice que ya se va a morir, porque [...] su ojo que no lo deja ver, su cuerpo que le duele, y de repente de eso que su cuerpo así está, y de repente brinca dice.

M: Le punza.

E: ¿Por qué dice que va a morir?

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

E: ¿Tiene miedo?

M: No, no tiene miedo, pero // dice que soñó que tenía víboras en la cabeza y es donde no lo deja[n] ver sus ojos. Se ha sentido muy mal.

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

M: Tachi,¹³ ella piensa que, pus, ya sea aire o cosas malas.

La brujería, entendida por Matilde como un *aire malo*, es la responsable de su padecer y de que la enfermedad adquiera vida y recorra su cuerpo. “Siente que está viva su enfermedad, porque le pellizca por acá, le pellizca y le sube todo el cuerpo, su cuerpo [...] le duele y de repente brinca, piensa que es brujería”.

Para la anciana mixteca, su corporalidad, sus pensamientos y sus creencias conforman una disposición simbólica propia de su autobiografía, los elementos

tachi es usado para hacer bromas y otras para referirse a “cosas malas”, como la brujería. Lo que da el sentido y significado de la palabra es el contexto.

¹² E. E. Evans-Pritchard, “Parte I. Brujería”, en *Brujería, magia y oráculos entre los Azande* (Barcelona: Anagrama, 1976), 45-152.

¹³ El significado literal de *tachi* es viento. Sin embargo, entre los hablantes del mixteco, adquiere distintos significados; unas veces

son indisolubles unos de otros, en esta configuración, la brujería hace que la enfermedad se viva de distinta manera; ambas, tanto la enfermedad como la brujería son creadas desde la subjetividad de la anciana. La brujería no es materia objetiva, ya que no puede verse.¹⁴ La enfermedad tampoco es objetable, es decir, no la vemos ni tocamos, confiamos en que existe a partir de un tipo de conocimiento hegemonizado durante su construcción; ¿quién ha visto, por ejemplo, el aumento de la glucosa en sangre? Por tanto, la brujería nos ayuda a evidenciar y a acercarnos a otra manera de construcción de conocimiento.

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

Trabajado es el término que utiliza Matilde para referirse a la brujería echada sobre toda su familia en San Juan Monte Flor, Oaxaca, y fue, posiblemente, el motivo primero de su proceso migratorio. En la representación intersubjetiva de la brujería construida al interior de la familia, los hijos deciden traer a la anciana mixteca a la ciudad para alejarla de los efectos de la brujería. Según Evans-Pritchard,¹⁵ la brujería está limitada espacialmente, es decir, tiene efecto en un espacio concreto, de tal manera que si se aleja de ese espacio el maleficio pierde fuerza y sus efectos no tienen largo alcance. Si partimos de esa premisa, la anciana mixteca estaría a salvo de los efectos de la brujería de la que fue objeto en su pueblo. Sin embargo, en la ciudad, la brujería no ha cedido, continúa surtiendo efecto, aunque estos son experimentados de distinta manera. La brujería se ha incorporado al cuerpo de Matilde, no obstante, sus consecuencias son menos drásticas que las sufridas por su esposo.

Matilde platica que su hermano también sufría de la brujería, su corazón padecía un mal mortal y los medicamentos no lo ayudaban, los médicos de la ciudad le daban poco tiempo de vida. El hermano de Matilde, igual que ella, explicaba su enfermedad por aquella brujería echada a toda la familia, aunque, él

tomo la iniciativa de regresar a Monte Flor, Oaxaca, para tratarse con los *curanderos* de allá. Después de varios años, el pronóstico de los médicos no se ha cumplido y “ahí anda”, dice Matilde.

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

La comprensión que Matilde da a su enfermedad se aleja de una explicación científica para acercarse más a lo metafísico, una cuestión no entendida del todo y fuera del control puramente humano. Según Elías,¹⁶ es una forma de distanciamiento del paradigma científico de explicación de los acontecimientos, acercándose más bien al desarrollo de un tipo de saber concreto.

La familia de Matilde

La familia de Matilde es costurera y trabaja haciendo uniformes sobre pedido para algunas empresas. Son tres varones y dos mujeres. Ellas viven en el Ajusco, una en Santo Tomás y, otra, en San Miguel. Matilde se encuentra con Dolores en el pueblo de San Miguel, es la hija menor de los cinco hijos que Matilde tuvo en el segundo matrimonio; Dolores nos ayudó a traducir del mixteco al español. El mixteco es la única lengua que la anciana Oaxaqueña habla desde que es pequeña. La familia de Dolores vive en una casa que tiene dos niveles contruidos con tabiques, los muebles en el interior son escasos y los que existen ya son viejos. El sitio asignado para que Matilde descanse se encuentra debajo de las escaleras que llevan al segundo nivel; sólo se encuentra una cama y una cortina roja que la separa del resto del espacio.

Las hijas de la anciana migraron en su juventud y por varias décadas; al estar en la ciudad trabajaron largas jornadas durante el día, incluso, durante la noche, para *hacerse* del terreno y, posteriormente, construir su vivienda.

Dolores dice que, en Oaxaca, no existe una distinción entre las personas por edades, todos son parte de

¹⁴ Evans-Pritchard, “Parte I. Brujería”.

¹⁵ Evans-Pritchard, “Parte I. Brujería”.

¹⁶ Norbert Elías, *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento* (Barcelona: Península, 1990).

una *familia grande*, aún sin tener parentesco. Por ejemplo, a los ancianos se les llama *tata* y a las ancianas *didí*, la relación está basada en el respeto. Además, según Matilde, el llamar a alguien por su nombre puede representar una falta de respeto, es un sentimiento extraño que *ella misma no logra explicar*.¹⁷

Regresan a Monte Flor, Oaxaca, con poca regularidad, la última ocasión que lo hicieron fue hace ocho años.

Conclusiones

Se ha hablado de la migración indígena como un recurso que utilizan para mejorar sus condiciones de vida.¹⁸ La migración a la ciudad también ha sido pensada como un desplazamiento en busca de oportunidades de educación.¹⁹ Un Estudio más reciente menciona a la migración como un componente de la diversidad cultural y “como parte del proceso de la urbanización e industrialización mexicana”.²⁰ Los indígenas migran por las condiciones sociales en las que viven, pero con un fin creado desde la partida.

En el caso presentado, los motivos y los fines de la migración no son claros, sin embargo, es posible afirmar que la brujería, como producto de las intersubjetividades culturales dentro de la familia, puede ser considerada como un factor asociado al proceso migratorio. Estas intersubjetividades generadas en el

pasado y compartidas por la familia son el fundamento para que la anciana mixteca aceptara salir de su comunidad y permanecer en la ciudad. “Si fuera por ella, ya no estaría aquí, estaría en su pueblo”.

La familia se vuelve un medio imprescindible para la anciana migrante, no sólo porque es la que decide dejar a Matilde en la ciudad, sino porque, además, figura como el puente que sirve de modulador entre un mundo simbólico en el Ajusco y el dejado en su comunidad de origen. La familia también tiene un rol importante en la inclusión o exclusión de Matilde, facilitando o no la interacción con las demás personas de la comunidad.

Varios son los factores que pudieron estar involucrados para que Matilde dejara su *pueblo* y decidiera establecerse en el Ajusco, pero la familia es el primer eslabón para que se dé la migración y en ella es depositado el futuro que puede aguardarle la vida en la ciudad. Matilde piensa que la gente que migra “es muy valiente porque deja su pueblo, su gente, quiere estar allá porque le gusta caminar entre los cerros y platicar con las personas en mixteco”, aunque “ya se olvidó tantito de su casa [...] extraña su tierra, pero no puede hacer nada”.

¹⁷ *Tata* en Mixteco se refiere a una persona a la que se le tiene respeto, la mayoría de las veces son gente mayor. *Didí* hace referencia a tía y *dito*, a tío.

¹⁸ Martha A. Olivares Díaz, “Migración y presencia indígena en la Ciudad de México”, en *Mujer y migración: los costos emocionales*, coord. por Lore Aresti de la Torre (San Nicolás de los Garza / México / Morelia: UANL / UAM / UMSNH, 2010), 293-314, acceso el

27 de abril de 2020, <https://studylib.es/doc/7452044/migraci%C3%B3n-y-presencia-ind%C3%ADgena-en-la-ciudad-de-m%C3%A9xico>.

¹⁹ Douglas S. Butterworth, “A study of the urbanization process among Mixtec migrants from Tilantongo, in Mexico City”, *América Indígena*, núm. 22 (1962): 257-274

²⁰ Velasco, “Migraciones indígenas...”, 183.