



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA EN TRABAJO SOCIAL

TÍTULO DEL TRABAJO

“LA ETNOFAGIA PRESENTE EN UN GRUPO DE HÑÑÑHOS EN LA CIUDAD DE MÉXICO”

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

MAESTRA EN TRABAJO SOCIAL

PRESENTA:

LIC. MARÍA DEL ROSARIO BARRAGÁN RODRÍGUEZ

TUTOR:

MTRO. ELÍAS MARGOLIS SCHWEBER

ENTIDAD DE ADSCRIPCIÓN

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

NOMBRE DE INTEGRANTES DE COMITÉ TUTOR

DR. FELIPE TORRES TORRES

DR. DANIEL RODRÍGUEZ VELÁZQUEZ

DRA. AURORA ZAVALA CAUDILLO

MTRO. OMAR FERNANDO RAMÍREZ DE LA ROCHE

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., abril de 2019.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

A mi familia, que es lo que más amo.

A Carmen y a Anselmo que más que entrevistas, me brindaron su confianza.

A Elías, quien más que mi tutor, es mi amigo y siempre estuvo allí para animarme y motivarme en la conclusión de esta etapa.

A mi amiga Isabel, que se comprometió conmigo para que juntas avancemos en nuestros caminos.

A mi hermana Lucía, que más de una vez ha estado para impulsarme.

A Fer, que me dio apoyo, confianza, ánimo y cariño para lograr esto.

A mis amigas y amigos que están siempre conmigo.

A mis sinodales, quienes me leyeron con paciencia y atención para darme sus recomendaciones y sugerencias; mismas que me animaron a dar un mejor esfuerzo.

A todos aquellos que me acompañaron a lo largo de este camino.

Contenido	
RESUMEN.....	V
ABSTRACT.....	V
LISTADO DE TABLAS.....	VI
LISTADO DE IMÁGENES.....	VI
LISTADO DE ABREVIATURAS Y ACRÓNIMOS.....	VI
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO	4
1.1 Marco teórico-conceptual.....	4
1.1.1 La etnofagia como <i>continuum</i>	4
1.1.2 La <i>comunidad</i> como problema para el Estado	8
1.1.3 Hacia el Estado económico moderno	14
1.1.4 Modernidad y modernización.....	20
1.1.5 Globalización e identidades	23
1.2 Marco metodológico.....	26
1.2.1 Revisión del estado del arte.....	27
1.2.2 Selección del estudio de caso	28
1.2.3 Visitas de campo	28
1.2.4 Preguntas de investigación	30
1.2.5 Objetivos de la investigación	30
1.2.6 Técnica de entrevista semiestructurada.....	31
CAPÍTULO II. LA IDENTIDAD EN LA ETNOFAGIA.....	34
2.1 Del concepto de <i>Identidad</i>	34
2.2 Rasgos de la identidad cultural hñãñho	35
2.2.1 Sobre los orígenes del pueblo de los hñãñhos.....	36
2.2.2 La cosmovisión	37
2.2.3 Territorio y ubicación geográfica de los otomíes.....	38
2.2.4 La organización.....	40
2.2.5 De las formas de cooperar.....	45
2.2.6 Las celebraciones	47

2.2.7	La lengua	52
2.2.8	La economía	53
2.2.9	La vestimenta	55
2.2.10	De cómo se casaban	56
2.2.11	La herencia patrilínea	57
2.2.12	Del rol de las mujeres	58
2.2.13	De las uniones matrimoniales	59
2.2.14	De la transmisión cultural	62
2.3	Comentarios	64
CAPÍTULO III. LA ETNOFAGIA: ENTRE SANTIAGO MEXQUITITLÁN Y LA CIUDAD DE MÉXICO.....		66
3.1	La ciudad y la migración indígena	66
3.2	Pedregal de Santo Domingo: el lugar de destino.....	73
3.3	Exclusión, pobreza y desigualdad	82
3.4	El proceso etnógeno	89
3.4.1	Fase Inclusiva	89
3.4.2	Fase Diferencial.....	104
3.4.3	Fase Administrativa.....	113
3.5	Comentarios	118
CAPÍTULO IV. CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES.....		121
4.1	Conclusiones.....	121
4.2	Recomendaciones	131
BIBLIOGRAFÍA.....		136
ANEXOS.....		147
	Lista de personas entrevistadas.....	147
	Guión de entrevista	148

RESUMEN

Con la categoría de Etnofagia, propuesta por Díaz-Polanco (2006a), se aborda el “abandono de los programas y las acciones explícitamente encaminados a destruir la cultura de los grupos étnicos” que hace el Estado a través de la adopción de “un proyecto de más largo plazo que apuesta al efecto absorbente y asimiladero de las múltiples fuerzas que pone en juego el sistema”. Bajo este enfoque, no se busca como tal, la integración social de la población indígena, sino desaparecer aquellos rasgos culturales que no son favorables a los sistemas político y económico dominantes. Esta categoría se combina, además, con diversos procesos etnocidas que, desde décadas atrás se manifiestan como un *continuum* de medidas estructurales que se recrean para no dar cuenta de los fines que persiguen.

La etnofagia, al simular la aceptación de la diversidad de las identidades, impone creencias y mecanismos de diferenciación que se configuran como elementos naturales de las estructuras social, cultural, política y económica. De este modo, esquemas de pobreza, desigualdad o racismo continúan siendo más presentes entre las poblaciones indígenas y en la construcción de sus identidades, en este caso en las de los miembros de un grupo de hñãñhos originarios de Santiago Mexquititlán, Amealco, Querétaro, residentes de la Ciudad de México.

ABSTRACT

Díaz Polanco's “ethnophagy” (2006a) is defined as the “abandonment of programs and actions explicitly aimed at destroying the ethnic groups's culture”. This abandonment, perpetuated by the State, it's possible through the adoption of “a project for the long term that bets on absorbing and assimilate them by the multiple forces that the system puts at stake”. Under this approach, the integration of the indigenous cultures is not the intention, but to disappear those cultural features not favorables form the dominant political and economic system perspective. This category works along with multiple ethnocidal processes that, since decades ago, were manifested as a continuum of structural measures designed to hide their main goals.

The ethnophagy, through the simulation of acceptance of the diversity and identities, imposes beliefs and mechanisms of differentiation, configured as natural elements of social, cultural, political and economic structures. In the same way, poverty patterns, inequality and racism continues to be definitive among the indigenous population and their construction of identity; in this case, for the members of the group of hñãñhos originated in Santiago Mexquititlán, Amealco, Querétaro, and residents of Mexico City.

LISTADO DE TABLAS

Tabla 1. Principales delegaciones con poblaciones indígenas.

Tabla 2. Principales grupos indígenas migrantes.

LISTADO DE IMÁGENES

Imagen 1. *Ubicación geográfica de los otomíes.*

Imagen 2. *Mapa de Amealco, Querétaro.*

Imagen 3. *Delegación, Coyoacán, CDMX.*¹

Imagen 4. *Pedregal de Santo Domingo, Coyoacán.*

LISTADO DE ABREVIATURAS Y ACRÓNIMOS

ASF	Auditoría Superior de la Federación (de la Cámara de Diputados).
ANIPA	Asociación Nacional Indígena Plural por la Autonomía.
CDI	Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
CDMX	Ciudad de México.
CEPAL	Comisión Económica para América Latina y el Caribe.
CIDES	Centro Interdisciplinario para el Desarrollo Social.
CIDOC	Fundación Centro de Investigación y Documentación de la Casa.
CNDH	Comisión Nacional de Derechos Humanos.
CPEUM	Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.
COCOPA	Comisión de Concordia y Pacificación.
CONALEP	Colegio Nacional de Educación Profesional Técnica
CONEVAL	Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social.
COPRED	Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación.
CURP	Clave Única de Registro de Población.
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

¹ Actualmente las Delegaciones de la Ciudad de México se reconocen como Alcaldías.

HLI	Hablantes de Lengua Indígena.
IEM	Instituto Electoral de Michoacán.
INEGI	Instituto Nacional de Geografía y Estadística.
INI	Instituto Nacional Indigenista.
INPI	Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas.
ONU	Organización de las Naciones Unidas.
OIT	Organización Internacional del Trabajo.
PIB	Producto Interno Bruto.
SEDEREC	Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades.
SEP	Secretaría de Educación Pública.
SEPI	Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios Indígenas Residentes.
TLCAN	Tratado de Libre Comercio de América del Norte.
TRIFE	Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.
USBEEQ	Unidad de Servicios Básicos para la Educación del Estado de Querétaro.

INTRODUCCIÓN

El surgimiento de las ciencias sociales a finales del siglo XVIII y su apogeo a partir del siglo XIX, se debieron a la nueva organización que el mundo tomaba en materia política y económica.

A medida que la sociedad capitalista se afianza exige cada vez más, para su propio crecimiento, la aplicación técnica de los resultados de la ciencia. El carácter operativo de la ciencia, que se gesta conjuntamente con este proceso, favorece las posibilidades de dominio real sobre la naturaleza, dominio requerido por la necesidad de la burguesía naciente de apropiarse de modo más racional e intensivo del medio natural (Hintze, s/f).

Con ello, el hombre comenzó a ser objeto de estudio no sólo respecto de su propia interacción social, sino también de la interacción que tiene con el entorno que le rodea; el cual, además, es un contexto determinado y diferenciado histórica y espacialmente. Su estudio entonces requirió, inicialmente, del desarrollo de ciencias como la Sociología, la Economía, la Psicología y la Antropología. Pero, a lo largo del tiempo, como sabemos, se integraron el Derecho, la Historia, la Filosofía o la Ciencia Política, por mencionar algunas.

Por su parte, el Trabajo Social se configuró como una disciplina de dichas ciencias y llegó al punto de tener por objeto el incidir en las realidades y transformarlas. Por ejemplo, el enfoque clásico del Trabajo Social comunitario -de organización comunitaria o de desarrollo de la comunidad-, conlleva a la implementación de una metodología que identifica una serie de procedimientos para generar la acción *sobre*² la realidad: Estudio, Investigación, Diagnóstico, Programación, Ejecución y Evaluación. Sin embargo, en el Trabajo Social también resulta significativa la construcción de

² Para esta aseveración, sigo a López (2009: 103), quien señala que la evolución que ha tenido el Trabajo Social permite identificar nuevas formas de realizar la incidencia, ahora con perspectivas inclusivas (*desde la comunidad, con la comunidad*) donde las personas son los principales actores que, al participar, elaboran estrategias para modificar su realidad. “Desde esta forma, su objeto de estudio e intervención se ubica en la trilogía que conforma la especificidad profesional del trabajador social: los sujetos portadores de una necesidad o carencia, los sujetos portadores de los recursos y su propia actuación de intermediación [...]”. Por su parte, Galeana de la O (2009), hace ver que a dicha evolución se puede agregar la implementación de las siguientes fases del proceso operativo en el Trabajo Social contemporáneo, y que puede ser llevado a cabo desde cualquier enfoque: Investigación, Diagnóstico, Programación, Gestión, Evaluación y Sistematización.

conocimientos que contribuyan a la resignificación del sentido social y al análisis multidisciplinario respecto de las vivencias de los sujetos con relación a su entorno estructural; esto es, proponer conocimientos sobre las interacciones de la “vida cotidiana”; particularmente, cuando es construida desde la realidad propia de las personas (Ander-Egg, 2003).

Es por ello que, en esta investigación no se buscará transformar la situación social del contexto ni dar respuesta a las problemáticas o necesidades que se observen o detecten, sean individuales, grupales o comunitarias, sino que, con técnicas e instrumentos etnográficos como la observación participante y la entrevista semiestructurada, nos aproximaremos a la realidad *etnófaga* que hay entre los miembros de un grupo hñãño originario de Santiago Mexquititlán, Querétaro, residente de la colonia Pedregal de Santo Domingo, en la delegación Coyoacán de la Ciudad de México. Se buscará entonces, analizar dicho contexto a partir de bases teórico-conceptuales de múltiples disciplinas; por ejemplo, la antropología, la economía, la historia, la sociología y otras más que darán cuenta de las distintas visiones que construyen la realidad social en que actualmente viven debido a la transformación de un devenir histórico de procesos políticos, económicos, sociales y culturales.

El cuerpo de la tesis se sustenta en cuatro capítulos; en el primero se abordan el marco teórico y el metodológico. En el teórico se expresarán nociones planteadas por Berger y Luckmann (2015) con el fin de desarrollar un análisis sobre los componentes de la realidad objetiva y subjetiva que contruyen los sujetos entre sí y con su entorno. Asimismo, se abordan categorías interrelacionadas que a lo largo del tiempo han dado paso a la configuración del proceso etnófago donde se ubican diversos ámbitos a niveles locales, nacionales o internacionales. Por ejemplo, el Estado-nación, la modernidad, la modernización, la globalización, el liberalismo, las relaciones étnicas, las políticas sociales, entre otras. El marco metodológico dará cuenta del procedimiento investigativo realizado;

es decir, se identificarán los objetivos, las preguntas de investigación, la población objetivo y las temáticas de las entrevistas, entre otras cosas.

En el segundo capítulo se abordarán los rasgos identitarios étnicos y culturales del grupo hñãñho; es decir, se identificarán características particulares de este grupo desde un enfoque histórico que permita hacer una configuración más cercana al mismo pero que, a su vez permita vislumbrar algunos de los rasgos de los hñãñhos originarios de Santiago Mexquititlán y que, en menor medida o con algunos cambios aún conservan quienes son residentes u originarios ya de la Ciudad de México.

En el tercer capítulo presentaremos la configuración que tuvieron diversos procesos, por ejemplo, la modernización y la migración, así como su impacto entre los miembros del grupo; es decir, cómo incidieron para un reacomodo social que incentivó el cambio en sus identidades. Sobre ello, se identificarán diferencias de vida que hay entre las tres generaciones de hñãñhos que allí conviven; así como las relaciones sociales que actualmente mantienen entre sí y con personas de otros grupos étnicos como los mestizos o los mazahuas. Asimismo, se presentará el planteamiento referencial que hace Díaz-Polanco sobre el proceso etnófago y las tres fases que lo atraviesan.

Por último, el cuarto capítulo contiene las conclusiones a las que llegamos a través de la investigación realizada, pero con una mirada crítica y propositiva por lo que, desde el Trabajo Social se entrevén también algunas recomendaciones. Finalmente, se incluyen dos Anexos, uno es la Lista de personas entrevistadas y el otro es el Guión de entrevista utilizada.

CAPÍTULO I. MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO

El presente trabajo parte de una perspectiva multidisciplinar que buscará dar aportaciones sobre la construcción que ha tenido el proceso etnófago en torno a un grupo de hñãñhos originarios del estado de Querétaro, que migraron a la Ciudad de México en la década de los sesenta en el que, actualmente, conviven tres generaciones. Dichas aportaciones, se observarán en un ir y venir en cuanto a las generalidades y especificidades respecto de la etnofagia y “los pueblos originarios” o el “grupo de hñãñhos”, según corresponda, debido a la complejidad que representa caracterizar esta categoría.

1.1 Marco teórico-conceptual

En torno al tema, diversos son los conceptos que atañen a la construcción de una realidad etnófaga que permea a sujetos y colectivos de pueblos originarios que residen en urbes como la Ciudad de México, en este caso a los miembros de un grupo hñãñho en la delegación Coyoacán, originarios de Santiago Mexquititlán, Querétaro.

1.1.1 La etnofagia como *continuum*

El proceso etnófago puede comprenderse a partir de un análisis complejo y amplio que no encuentra definiciones específicas, sino más bien diversas y trascendentes en el tiempo y en los lugares. Los aspectos más relevantes que acontecen dentro de él son la globalización del capital y la disolución de la diversidad cultural y étnica.

Desde la década de los noventa, Díaz-Polanco (2006a), hacía un análisis sobre lo que Hardt y Negri (2005:6-7) describen en su obra *Imperio*, con el planteamiento de cómo opera éste en el mundo.

La tesis central para nuestro tema es que el Imperio no se tratará de un régimen histórico, sino de uno que no tiene fronteras ni orden, pero que opera sobre todos los registros del orden social. “Es el creador del mundo que habita; regulador no sólo de las interacciones humanas, sino de la vida social en su totalidad y que, además, siempre está envuelto en la sangre, aunque

contradictoriamente, promueva la paz”. El Imperio trabajará para lograr la integración de las sociedades hacia la globalización, misma que, según Kraniauskas (2015: 101), Negri la advertirá “tanto extensiva como intensiva: extiende el reino trasnacional del capital a través de mercados al mismo tiempo que absorbe y transforma lo social”.³

Por su parte, Díaz-Polanco retomó el concepto de *etnofagia* para aludir al “engullimiento de lo otro”. Esto, sin dejar de lado procesos del pasado que intentaron, de alguna manera, un objetivo similar; pero que, en la actualidad plantearla abiertamente resulta inconveniente. De esta manera, advirtió que, en lugar de ese tipo de procesos, el sistema mundial imperialista transitaba hacia “una compleja estrategia” que denominó “*etnófaga*” y que puede entenderse como:

No [...] el abandono de la meta integrante, sino su promoción *por otros medios*. “La *etnofagia* expresa entonces el proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca engullir o devorar las múltiples culturas populares, principalmente en virtud de la fuerza de la gravitación que los patrones ‘nacionales’ ejercen sobre las comunidades étnicas”. No se busca la destrucción mediante la negación absoluta o el ataque violento de las otras identidades, sino su disolución gradual mediante la atracción, la seducción y la transformación. [...] En síntesis, la *etnofagia* es una lógica de integración y absorción que corresponde a una fase específica de las relaciones interétnicas [...] y que, en su globalidad, supone un método cualitativamente diferente para asimilar y devorar a las otras identidades étnicas (Díaz-Polanco, 2006a:160-161).

³ Posterior a la Segunda Guerra Mundial, se habla de una gama de “Bienes públicos globales” que solamente pueden ser alcanzados a través de la cooperación internacional, a saber: 1) Sistema político internacional que garantice la paz entre los estados, la seguridad contra el terrorismo, el respeto a los principios del estado de derecho, el respeto a los derechos igualitarios no discriminatorios de las poblaciones, el respeto a las minorías, la lucha contra la corrupción y las relaciones políticas internacionales e interregionales armónicas. 2) Sistema financiero mundial que garantice la estabilidad macroeconómica, el acceso a los recursos en favor del desarrollo y que impida el tráfico ilícito y el blanqueo de dinero. 3) Sistema libre y leal de comercio internacional con movilidad y clima propicio para las inversiones [...]; 4) Lucha global contra el cambio climático [...] y, 5) Sistema global en favor de los Objetivos de Desarrollo del Milenio (2000), que luchan contra el hambre, el analfabetismo, las desigualdades de género, etcétera. En otro aspecto, se identifica que, en 2005 se contaban 245 organizaciones internacionales intergubernamentales; mientras que, el sistema mundial de organizaciones internacionales estaba constituido por 7 261 organizaciones no gubernamentales convencionales (Granell, 2008).

En dicho proceso, las identidades culturales y étnicas son las que juegan el papel central, puesto que, durante siglos, han sido objeto de prácticas legislativas, económicas, culturales, políticas y sociales que han afectado la vida social de los indígenas que conforman la población nacional. Esto con el fin de corresponder, principalmente a los sistemas económicos y políticos dominantes que han acontecido en diversas épocas de nuestra historia, como observaremos posteriormente.

La etnofagia, en referencia al *Imperio*, cuenta con tres facetas por las que se desenvuelve; a saber:

1. Inclusiva, (reconocimiento de la diversidad cultural; que más que reconocimiento a sus derechos, se trata de la aceptación de dicha diversidad, puesto que son términos muy distintos el reconocimiento y la aceptación);
2. Diferencial, (las diferencias no son esenciales) y;
3. Administrativa, (el marco administrativo y burocrático que le acompaña no solo a nivel nacional, sino a nivel internacional también).

Con relación a lo anterior, Díaz-Polanco (2006b:142) refiere que: “Los grupos identitarios no son entidades completamente homogéneas, armoniosas o estables, ni exentas de tensiones; por ello, tienen que resolver conflictos internos de manera permanente”. Es decir, estos se encuentran en permanente construcción y, en sus identidades convergen cuestiones estructurales que permiten procesos dinámicos de cambio que, a su vez, advierten la implementación de marcos centrales difíciles de modificar, como las políticas sociales que se reflejan como elementos necesarios para su continuidad. Pero, alrededor de dicha construcción, tendremos que, la organización, la cohesión, la participación y los canales de comunicación al interior de su estructura son imprescindibles para la transformación.

En este aspecto, cabe mencionar que para Berger y Luckmann (2015) la realidad se construye de dos maneras, una objetiva y otra subjetiva. En la primera, la *vida cotidiana*⁴ se presenta como una realidad previamente interpretada con significados que dan coherencia y orden al mundo, porque la realidad atraviesa procesos de institucionalización no solamente con su ambiente natural, sino también con un orden cultural y social que se transforma cuando los hombres externalizan sus acciones. Mientras que, en la subjetiva, “el individuo no nace miembro de una sociedad: nace con una predisposición hacia la socialidad, y luego llega a ser miembro de una sociedad” (Berger y Luckmann, 2015: 162).

De esta manera, el sujeto encuentra dos formas de socialización, una primaria, que “constituye la base, primero, para la comprensión de los propios semejantes y, segundo, para la aprehensión del mundo en cuanto realidad significativa y social” y, otra secundaria, que hace referencia a “cualquier proceso posterior que induce al individuo ya socializado a nuevos sectores del mundo objetivo de su sociedad” (Berger y Luckmann, 2015:163-164). Desde allí se establece la dialéctica en la que el sujeto se identifica con los significantes institucionales del mundo que la sociedad construye o ha construido.

Bajo la referencia anterior, podemos decir que la etnofagia, atravesará entonces, múltiples y complejas perspectivas. Sin embargo, en el fondo dos serán las que la conformen: 1) la “integración voluntaria” a la cultura dominante y 2) la permisividad condicionada de mantener sus identidades, es decir, siempre y cuando se mantengan en una situación estática y marginal en el acceso a sus derechos. En suma, y en relación a Berger y Luckmann (2015), se trata de un proceso objetivo en el que la identificación con su cultura “diversa” se mantiene hasta cierto punto, pero que a su vez

⁴ De acuerdo con Sorín (1990), la vida cotidiana se desarrolla en cuatro esferas fundamentales como son el trabajo, la familia, el tiempo libre y la actividad sociopolítica. Pero, para realizar una crítica a esta es pertinente que en el análisis se incluyan la memoria histórica, la actitud ante lo nuevo y lo viejo, la actitud activa o pasiva ante sí mismo y ante el contexto social y el sentido de identidad (individualidad y pertenencia).

integra elementos fundamentales de la cultura etnófaga, que termina por permear las subjetividades.

A raíz de esto, a continuación, podemos mencionar algunos mecanismos etnófagos que han penetrado a las identidades indígenas a través de *políticas* que, planteaban, bajo sus objetivos y estrategias de acción, el mismo supuesto, la disolución de la diversidad cultural o, hasta cierto grado su homogeneización. Sin embargo, como dijimos antes, al no ser convenientes en la actualidad, observaremos nuevos mecanismos que pretenden lograr algo similar: la integración de aquellos componentes que son necesarios para la globalización capitalista.

1.1.2 La comunidad como problema para el Estado⁵

En México, las referencias hacia “*el problema indígena*” encontraron, en gran medida, sus claves en la *comunidad*, puesto que esta no solo representa una unidad demográfica, sino que implica una red social que contiene en ella lo político, lo económico y lo cultural que no siempre corresponde a un modelo dominante.

Las comunidades campesinas [e indígenas] mantuvieron siempre las huellas en su origen: como repúblicas y como pueblos habían tenido durante la Colonia un amplio margen de autonomía, del que derivaban su cohesión y su fuerza política. Dos temas había fundamentales para la persistencia de las comunidades, el autogobierno y el control de las tierras. Ambas cosas hacían posible que la comunidad vigilase su supervivencia, y ambas exigían una lealtad bastante rigurosa a sus miembros (Escalante, 2011:59).

La comunidad contaba con prácticas colectivistas a niveles sociales, políticos, culturales y económicos que la sostenían. Gallardo (2012) habla de los cuatro “órdenes o campos

⁵ El planteamiento que se hace en esta tesis se concentra, fundamentalmente, en dar cuenta de cómo han operado y continúan operando las lógicas de los grupos y Estados dominantes frente a los grupos indígenas. Pero ello no quiere decir que se dejen de ver las prácticas de crítica, de lucha y resistencia que a lo largo de los siglos los indígenas han construido como oposición frente a estos y su debida reivindicación como sujetos de derechos.

interdependientes” que los sistemas indígenas han constituido en el transcurrir del tiempo y que, en conjunto, refieren un sistema sólido y una conciencia identitaria altamente arraigada que, por lo general, conllevaba a un complejo sistema de reproducción identitaria que, aunque sufriera cambios de acuerdo con su contexto y periodo histórico, buscaba su reproducción generación tras generación.

- a) Campo político o de cargos (elección de autoridades: funciones y competencias);
- b) Campo jurídico (sistema normativo, usos, costumbre jurídica);
- c) Campo religioso-ceremonial (mayordomía, ciclo festivo); y,
- d) Campo de trabajo colectivo y agroecológico (faenas, tequio, fajina -mano vuelta-, reglas de uso y apropiación de espacios y recursos -o bienes- comunes).

Desde la Independencia hasta la fecha, dicho sistema comunitario ha representado un serio “problema” para la construcción de un Estado-nación que continúa en su búsqueda por pertenecer a un sistema occidental globalizador. Esto, sin comprender que, a su manera las comunidades y pueblos indígenas han contribuido al crecimiento económico basándose en perspectivas de lo que actualmente llamamos “sustentables”; y que también, han participado en la política nacional a través de sus sistemas organizativos cuyas bases son sus “usos y costumbres”, aunque su lealtad la tengan principalmente hacia sus autoridades tradicionales.

Por dicha falta de comprensión, así como de respeto hacia los sistemas económicos, políticos y culturales de las comunidades indígenas, es que ha habido imperativos contra estas formas de vida diversas.

La disolución de las comunidades era un objetivo explícito de la desamortización [...]. El modelo liberal del Estado exigía la supresión de esas lealtades locales, y la uniformidad de la autoridad estatal. Necesitaba fundar su dominio sobre una sociedad de *individuos*: no podía negociar con cuerpos y comunidades (Escalante, 2014: 65).

La relación entre los pueblos indígenas y el Estado⁶ fue establecida bajo el principio de dominación, y los mecanismos que emplearon para que se sustentará fueron: 1) la segregación racial; 2) el control político; 3) la dependencia económica; 4) el tratamiento desigual; 5) el mantenimiento de la distancia social (Ramírez, 2015). Desde esta perspectiva podemos señalar que el Estado buscó incidir en las identidades y la cultura étnica comunitaria a través de las instituciones puesto que “el proyecto liberal incluía [...], una ofensiva en regla para terminar con el “espíritu de la tribu”, repartiéndole las tierras y sujetando los pueblos a las autoridades políticas (Escalante, 2011: 64). La cuestión, entonces, comenzó con la construcción de mecanismos que ensamblaron una serie de procesos políticos y culturales que confluyen en la transformación de las identidades para avanzar en los procesos de modernización y globalización que darán cuenta de un *continuum* estructural. Para el Estado, como institución legitimada, las políticas con lógicas particularmente asimilacionistas, integracionistas y modernizadoras, fueron la principal herramienta que encontraron para avanzar, parcialmente, hacia sus objetivos. Dicha parcialidad, según Ramírez (2018), es en gran medida debido a las luchas y resistencias que los pueblos o comunidades campesinas e indígenas han sostenido.⁷

⁶ El abordaje del tema es bajo un esquema sobre *las resistencias* indígenas que argumenta Ramírez (2015); esto es, a través de la creación de organizaciones en la década de los cuarenta, cincuenta y escasamente en la de los sesenta. En la lógica de la resistencia, era común que los indígenas se incorporaran a organizaciones campesinas, como la Confederación Nacional Campesina, aunque algunos caciques usurpaban la representación de los indígenas para fines personales. Las resistencias se caracterizaban por hacer marchas, mítines, plantones, tomas de sedes oficiales, ocupación masiva de tierras e, incluso, autodefensas armadas. En 1981, se creó la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas como una forma concreta de integrar las reivindicaciones étnicas y las demandas campesinas; quienes se unieron a la recién creada, en 1979, Coordinadora Nacional Plan de Ayala, quienes buscaban una participación y una representación política más democrática. Pero es el Ejército de Liberación Nacional, el que, en 1994, proyectó la lucha indígena o a estos, como un “nuevo actor” en la arena política y social. En este se reflejan lo que durante décadas buscaron a través de diversas organizaciones, la exigencia de participar en el plano político y estatal y el reconocimiento a su estatus como ciudadanos; pero también el respeto a su libre determinación y la construcción de proyectos autonómicos que, en lo político, tienen que ver, principalmente con el autogobierno.

⁷ El zapatismo, como uno de los principales referentes de movimientos sociales, transitó de ser “un movimiento revolucionario” a un “movimiento político” que recuperó diversas acciones de acción política que formó una [...] “nueva comunidad para sus miembros”. Comunidad, que en un primer momento se contraponía al Estado y a otros grupos sociales que implementan relaciones de dominación con los grupos que conforman algún movimiento social, por lo que el propio Estado es el destinatario central de las demandas del movimiento”. Puede decirse que, las principales demandas, en la actualidad encuentran su complejidad porque no solamente se trata de leyes agrarias, sino

Pero las políticas no solamente se refieren a una normatividad que deviene desde el poder legislativo, sino que conllevan a la configuración social, económica y cultural entre los individuos, porque se manifiestan como un conjunto de prácticas sociales legítimas que representan una de las tareas primordiales que el Estado tiene institucionalizado en su hacer, que es ir en pos del bienestar de la sociedad. Sin embargo, este no siempre representa lo más favorable para todos los grupos sociales que conforman la Nación, puesto que “junto con las políticas oficiales, el desarrollo económico de México a lo largo del siglo XX continuó y aceleró el proceso de mestizaje, es decir, la transformación de comunidades e individuos indígenas en mestizos”.

El *problema indígena* tenía que ver tanto con el proceso de mestizaje como con el de desindianización;⁸ mismos que, de acuerdo con Navarrete (2004), fueron las pautas de las relaciones étnicas que han sido llevadas a cabo hasta la actualidad. En su libro *Relaciones interétnicas*, el autor da cuenta de que los indígenas fueron el único grupo social que compuso la población mexicana desde la época prehispánica hasta la época colonial, que es cuando mayormente acontecieron cambios relevantes en la realidad social. *Grosso modo*, los indígenas fueron derrotados y dominados por los españoles, quienes los delegaron a la explotación económica, a la imposición del catolicismo y a sufrir una serie de epidemias que, básicamente destruyeron la civilización prehispánica. En ese periodo, un factor de suma relevancia fue el intercambio cultural, en el cual, no solamente hubo un intercambio de objetos, de animales y plantas, sino también de “razas”. De la mezcla de mujeres indígenas y hombres españoles,

de la autonomía y la autodeterminación como banderas del movimiento indígena actual, los cuales, requieren, de manera imprescindible de la participación política y social (Ramírez, 2018: 315-320).

⁸ El proceso de “desindianización” se manifestó producto de un racismo cientificista sustentado en el determinismo biológico”, que llevó a fundar instituciones como la Sociedad Eugénica Mexicana para el Mejoramiento de la Raza, la cual impulsó campañas de salud con objetivos de promover la responsabilidad hacia la descendencia y otros aspectos más. Se apostó por dos tipos de proyecto, uno positivo y otro negativo. “[...] por un lado, de manera positiva apostaron por la selección de individuos con características socialmente deseables para estimular su reproducción, mientras que, de manera negativa, se limitó la reproducción de los portadores de las cualidades indeseables, a fin de eliminarlas” (Pedraza, 2018:239).

surgieron los *mestizos*, quienes, a partir de 1810, en la Independencia, se darían a la tarea de conformar la población central de la vida nacional.

Los mestizos construyeron en torno a sí la idea de que eran los herederos de la tradición prehispánica, pero también de que, por sus raíces españolas, tenían la herencia occidental con la que llevarían a México a un proceso de modernidad. Así surgió el *mestizaje*, que fue el proceso por el cual, tanto los indígenas como los criollos, mulatos y migrantes extranjeros “debían renunciar a sus identidades particulares para asumir la identidad mestiza propia de todos los mexicanos” (Navarrete, 2004: 11).

De ese modo, la cuestión del mestizaje se va a presentar desde dos enfoques: uno como la distinción de los grupos raciales (blancos e indios) o grupos étnicos y, otro, como la que se planteó en el México independiente o moderno que requirió imponer cambios culturales, sociales e identitarios. Pero ello no porque los mestizos fueran un grupo marginal, sino porque dominaron lo que definieron como *identidad nacional mexicana*.

En ese sentido, el proceso de *desindianización* que refiere Bonfil (2008:42), se manifestaba de manera paralela:

[...] proceso histórico a través del cual poblaciones que originalmente poseían una identidad particular y distintiva, basada en una cultura propia, se ven forzadas a renunciar a esa identidad, con todos los cambios consecuentes en su organización social y su cultura. [...] no es resultado del mestizaje biológico, sino de la acción de fuerzas etnocidas que terminan por impedir la continuidad histórica de un pueblo como unidad social y culturalmente diferenciada.

El proceso de desindianización se dio a pesar de que, desde la Constitución de Apatzingán proclamada en 1814 por José María Morelos y Pavón, estaba establecido el principio de que todos los nacidos en el país eran ciudadanos mexicanos iguales ante la ley. Sin embargo, la supuesta igualdad, en realidad profundizó las desigualdades sociales porque eliminó todas las distinciones

o la diversidad étnica y cultural, en vez de llevar a la práctica una reivindicación para la demanda de todos los grupos (Navarrete, 2014).

Las dos principales causas para que, desde la época colonial, la “igualdad” no se haya llevado a cabo para todos son, en primera, porque “no se estableció en una sociedad de iguales, sino en la sociedad jerarquizada étnicamente creada por el régimen colonial español”. Pero también porque “para las élites criollas y después mestizas, que han gobernado el México independiente, la idea de “igualdad” ha sido inseparable a la idea de civilización moderna”. De ese modo, se estableció una *ciudadanía étnica* basada en “una concepción que definía cómo debían ser los ciudadanos de acuerdo con la cultura e identidad de uno solo de los grupos étnicos que vivían en el país, las élites criollas y mestizas de la cultura occidental” (Navarrete, 2014:67). La igualdad entonces fue incluyente en términos jurídicos, pero excluyente en términos prácticos puesto que los valores y las expectativas eran distintas, e incluso contrarias.

A finales del siglo XIX y principios del XX, la identidad mestiza fue alimentada, defendida y legitimada por los intelectuales, quienes a través de la doctrina racial y nacionalista la hicieron oficial. Claro está, que, desde el Estado, este mestizaje ideológico persiguió la modernización económica capitalista que no estaba exenta de contradicciones. Para Bauman (1999), el Estado a través de su poder modernizador promueve pautas sociales con el fin de establecer y perpetuar el control; el cual logra, a través de las políticas que, al estar enmarcadas jurídicamente, conllevan un mayor peso hacia la consecución de los objetivos y justificación de los medios que se utilizan.

En aquellos años, dos tipos de políticas fueron las se propagaron a nivel nacional para imponer el *mestizaje* y la *desindianización*. La primera de ellas fueron las *políticas etnocidas* que tuvieron que ver con los gobiernos decimonónicos y que culminaron con el porfiriato. Es de mencionar que, estas fueron las políticas más agresivas y violentas que se hayan ejercido contra los indígenas. Navarrete (2008) da cuenta de una dramática disminución de la población indígena entre los años

que abarcan de 1808 a 1921, pues de representar el 60% de la población pasaron a ser el 29%. Esto, porque “junto con las políticas oficiales, el desarrollo económico de México a lo largo del siglo XX continuó y aceleró el proceso de mestizaje, es decir, la transformación de comunidades e individuos indígenas en mestizos”.

Posteriormente, durante la década de los cuarenta, aparecieron las *políticas asimilativas*, en las que según Stavenhagen (2000:238), la ideología indigenista “fue promovida por los Estados con el propósito de formular políticas tendientes a “integrar” a las poblaciones indígenas a la sociedad nacional a través de un proceso de cambio cultural acelerado y dirigido”. Dichas políticas fueron sin duda las más promovidas y reforzadas muchos años después, teniendo a la fecha reminiscencias, que bien podría decirse, incluso son venideras.

Es de mencionar que, las políticas asimilativas, a su vez, son parte de la construcción de procesos asimilacionistas que “se basa[n] en la idea de la necesidad de modificar la conducta de las minorías culturales para adaptarlas a los valores, costumbres y formas organizativas de la sociedad receptora, considerada inmutable y superior” Garreta (2003). Esto se hizo, por ejemplo, a través del ejercicio de la castellanización obligada en las escuelas hasta la década de los setenta;⁹ así como la inculcación de los valores patrios nacionales. De manera tal que, por un lado, los indígenas integraban rasgos culturales mestizos, pero a su vez, disminuían los propios.

1.1.3 Hacia el Estado económico moderno

A lo largo de la historia, en México ha habido diversos modelos económicos que han transitado hasta el neoliberalismo actual que conocemos, por lo que a continuación mencionamos resumidamente a cuáles nos referimos.

⁹ Los procesos de “desindianización” tuvieron estrecha relación en los ámbitos institucionales como el de la salud, que se ha señalado antes, pero también con el educacional.

El primero de ellos corresponde al que se practicaba durante la época prehispánica, cuando los pueblos tenían distintas formas de subsistencia social. Aunque es complejo abordar un solo modelo para todos los pueblos que existían, retomamos el de la economía mexicana porque representaba el centro de uno de los Estados más extensos de Mesoamérica. Su modelo económico contaba con tres fuentes principales de abastecimiento: “la producción propia de maíz y hortalizas; el aprovechamiento de los recursos lacustres y los bienes que llegaban gracias al tributo [por ejemplo, maíz, cacao o algodón], pero también artículos de lujo que llegaban con el comercio. Pero, además, estaba acompañado de prácticas de intercambio de bienes por servicios y el comercio (Ávila, 2003:334).

El segundo corresponde al desarrollado durante la época del colonialismo, cuando la situación cambió drásticamente porque la población indígena se vio mermada debido a factores como la explotación, la disminución de ingesta alimentaria y las enfermedades y epidemias. Todo ello, asegura, Abarca (2006:198) “rompió el equilibrio ecológico que mantenían los sistemas agrarios indígenas, hasta transformar la agricultura de un medio para la alimentación de las comunidades y conservación del ambiente, en una actividad de explotación de recursos capaz de crear capital e incrementar el comercio intensivo de los productos arrancados de la tierra”.

Cabe mencionar que, la transición del modelo prehispánico al modelo del colonialismo se va a identificar porque este último “deviene en la imposición de la matriz de poder colonial, [...] explicada en 3 fases que comprenden las relaciones de poder y cómo estas se ejercen en los territorios: 1.- el control de la economía [apropiación de tierras y recursos], 2.- el control de la autoridad [formas de gobierno y control militar] y 3.- el control del conocimiento y la subjetividad [colonialidad del ser y el saber; producción de conocimiento]” (Ruíz, 2015).

Más tarde, en el México independiente surgieron acontecimientos relevantes, como las *Leyes de Reforma* que dictó Benito Juárez en 1859 y que afectaron seriamente a los indígenas. El supuesto

era que se trataría de convertir a los campesinos e indígenas en pequeños propietarios, pero en realidad, la nueva legislación solamente pudo ser aprovechada por los hacendados. Asimismo, se expresaba la abolición del derecho de propiedad de la comunidad y exigía a los primeros que se deshicieran de sus bienes comunales, lo que ocasionaba un incremento en las riquezas de la clase burguesa, pero también de aquellos que aspiraban alcanzarlos.

Con las tierras en manos de “otros” se debilitó la solidaridad en las comunidades indígenas y en muchos casos provocó la irrupción de personas ajenas a su vida comunitaria, con lo que se manifestaron claramente dos posiciones: una de clase y otra de raza. A ello se sumaron, según Lastra (2006), prácticas de explotación y abuso en lo que fueran sus propias tierras, perdiendo así la personalidad jurídica que habían tenido durante la Conquista; ya no podían litigar como corporación indígena, sino que debían hacerlo de manera individual.

Mientras tanto en Europa, el capitalismo avanzaba vertiginosamente, y Marx fue uno de sus máximos críticos y analistas. En 1867, escribió que “Los países industrialmente más desarrollados no hacen más que poner delante de *los países menos progresistas el espejo de su propio devenir*” Morales (2018:155 y ss.). En este sentido auguraba que, de acuerdo a las leyes del modelo económico, en los países en vías de desarrollo permearía la tendencia, aunque no determinista, de “la acumulación del capitales, a revolucionar incesantemente los procesos de producción y a eliminar capitalistas contingentes de trabajadores asalariados con distintas calificaciones y especialización con y sin empleo regular permanente, a la continua expansión internacional, cuyo ritmo es alterado y aun interrumpido por crisis de distinta naturaleza y alcances [...]”.

Con la expansión de este modelo económico, paulatinamente se dio paso a la apertura del mercado mundial, quedando sólidamente establecido a mediados del siglo XIX. Sus principales características fueron la libre competencia y el moderno monopolio empresarial, convertido en

elemento fundamental del imperialismo.¹⁰ Además, permitió un margen de poder mayor del Estado y de sus funciones; se dio la configuración de las metrópolis, y, la dominación neocolonialista del llamado Tercer Mundo, es decir, de países como México que registran los índices más bajos en cuanto a desarrollo económico y social.

Actualmente abundan leyes de competencia que generan explotación de trabajadores y condiciones de precariedad laboral; así como excedentes de capitales en manos de minorías que detentan el poder económico, político e ideológico de un capitalismo que no solamente produce excedentes innecesarios, sino que compagina con ideologías de hiperconsumismo e individualidad.

Para Morales (2018:160), “Lo que se ha dado en llamar “crisis actual” del capitalismo -una crisis histórica, estructural-, encierra paradojas explicables por la economía política, que revelan en sí mismas no estancamientos y menos aún inmovilismo, sino un desarrollo cada vez más desigual”. La crisis es estructural y mundial, aunque los daños no lleguen igualmente para todos; además, es necesario comprender que esta no es únicamente de índole económica, sino que está en estrecha interrelación con el medio ambiente y con la sociedad.

Existen resultados económicos que de fondo indican brechas de desigualdad cada vez mayores entre los países desarrollados y los atrasados. En materia ambiental se da el uso irracional de los recursos o de los bienes naturales, así como el aumento en los niveles de contaminación mundial; mientras que, respecto a lo social, no se puede negar la serie de problemas como el deterioro en la calidad de vida y en la degradación social que se manifiesta de múltiples formas, como en el racismo, la fragmentación de los tejidos sociales y la exclusión social, entre otras. Esta crisis, que

¹⁰ Por su parte, Forrester (2001: 52), indica que “El sistema liberal actual es lo suficientemente flexible y transparente para adaptarse a las adversidades nacionales, pero lo suficientemente “mundializado” para confinarlas poco a poco en el campo de lo folclórico. Severo, despótico pero difuso, escasamente visible, difundiendo por todas partes este régimen nunca proclamado detenta en todas las claves de la economía reducida por él al mundo de los negocios, los cuales se afanan por absorber todo lo que aún no pertenece a su esfera”.

engloba a las tres, tiene su camino exponencial gracias a las políticas neoliberales¹¹ que actualmente son lanzadas a nivel global para que los Estados tengan “apertura a la *desregulación*, la reducción de impuestos al capital y la disminución del gasto estatal corriente y de inversión civil, privatización y exaltación de la iniciativa privada, de un *libre mercado* dominado por monopolios [...]” (Morales: 2018: 170). Todo ello, con sus contradicciones y conflictos que impactan principalmente, en los países tercermundistas (subdesarrollados, periféricos o en vías de desarrollo), pero también a las clases sociales con menor poder adquisitivo, quienes participan, bajo mecanismos funcionales para el sistema, a través de instancias políticas, modelos ideológicos y pautas culturales que se construyen en torno al consumo y a la modernidad.

Como dijimos antes, el neoliberalismo y la globalización tienen consecuencias más serias en los países del Tercer Mundo, dado que están sujetos a un poder coligado de las oligarquías financieras transnacionalizadoras dominantes. Para que ello ocurriera, utilizaron argumentos como la necesidad de insertarse en modelos económicos mundiales e innovadores que prometían, al abrir sus capitales al extranjero, mejorar su productividad, competitividad y desarrollo (Morales, 2018). No obstante, tampoco se advirtió sobre la utilización que harían de las soberanías nacionales en múltiples dimensiones. Esto es, que la dependencia, que en principio se creía sería solo en materia económica y que serviría para impulsar a los países en vías de desarrollo, en realidad también implicaría dependencias estructurales y amenazas a la misma soberanía. Podría decirse que, de manera directa, se generó dependencia económica, alimenticia y tecnológica; pero de manera indirecta, existe cierta dependencia cultural y política hacia los países imperialistas.

¹¹ En cuanto a las políticas neoliberales, Ramírez (2018: 296), expresa que: “Con la reestructuración del liberalismo (neoliberalismo de fines de los sesenta y principios de los ochenta) [se] afectó en mayor medida a los indígenas, por lo que los “pueblos indígenas han reivindicado la existencia de la forma de organización política estatal, aunque con nuevas bases como, el reconocimiento de la existencia no de una nación dominante sino de una nación multicultural y un Estado que reconozca y respete esas diferencias étnicas”.

Dicha dependencia, señala Morales (2018: 289), se gesta a través de “la acción estatal que se encamina a mantener condiciones sociopolíticas necesarias para la reproducción de las relaciones sociales, la hegemonía ideológica que ejerce la clase dominante y el control político sobre los obreros y las masas del pueblo trabajador”.

Hoy se puede percibir, con mediana claridad, cómo el imperialismo, cuya esencia es desde hace decenios el capital monopolista del estado [y] fue, al mismo tiempo, un fenómeno internacional y nacional [...] que inevitablemente determina el desarrollo de la sociedad civil y del Estado en México y en todos los países capitalistas, no sólo en su base económica, sino también en toda la estructura ideológica y política, aunque siempre con “infinitas variaciones y graduaciones” concretas, como nos previniera Marx (Morales, 2018: 290-291).

La modernización junto con el capitalismo y la globalización permiten el acceso al poder ilimitado en detrimento de los principios y pilares en los que se fundó el Estado, lo que desentraña que las soberanías, de acuerdo con Bauman (1999:82,86), “[...] se han vuelto nominales; el poder, anónimo, y su posición, vacía” La pérdida de soberanía implica a cambio, la pertenencia a la globalización que continúa en aras de la homogeneidad a través del control de las diferencias y que se supeditan, principalmente al estamento económico antes que al político.

Como ejemplo, se tiene el binomio dependiente *político-económico* desde las políticas sociales, que, también afectan la soberanía del Estado para la toma de decisiones, pero, mayormente, el bienestar de la población que se encuentra en la nación.

Estas [las políticas sociales] son concebidas por el aparato público para conciliar las demandas específicas de la sociedad, buscando evitar que la crisis se profundice, pero a la vez, limitado en recursos financieros disponibles por su dependencia con el capital exterior, [el Estado] tiene que restringir las políticas sociales y, por tanto, agudiza el empeoramiento de las condiciones materiales de vida de los sectores populares al hacer recaer en ellos el peso de la crisis (Arteaga, 2009:99).

1.1.4 Modernidad y modernización

En su libro, *Filosofía de la posmodernidad: Crítica a la modernidad desde América Latina*, Arriarán (1997) cita a Marshall Berman, quien hace una clara y precisa diferenciación entre los conceptos de Modernidad y Modernización. Para la primera, explica que es una “etapa histórica”, mientras que la segunda será un “proceso socioeconómico que trata de ir construyendo la modernidad”; o el desarrollo,¹² el cual implica dos transformaciones, una ocasionada por el mercado mundial a nivel de lo económico (modernización); y, otra, a nivel de lo subjetivo, que tiene que ver con el autodesarrollo individual (modernismo).

Como la modernidad surge del Estado liberal, fue necesario el establecimiento de una Teoría de la Modernización. Esta teoría afirmaba, según Stavenhagen (2000), que los países atrasados deberían continuar con la imitación y cambios no solo de instituciones, sino también de los valores, díganse “tradicionales”. Al mismo tiempo, “[...] la teoría establecía que no era suficiente construir caminos y llevar los productos al mercado; también era necesario establecer un sistema educativo unificado, una administración pública factible, una lengua nacional y todos los atavíos de un Estado legítimo que pudiera dirigir la fidelidad de los individuos y los grupos que antes habían estado fragmentados en comunidades aisladas, rivales y a veces incluso conflictivas”.¹³ Es decir, se buscaban las pautas para la globalización puesto que, tenían el desafío de consolidarse como una identidad nacional que debía conjuntar las prácticas dispersas de los grupos culturales y étnicos del territorio.¹⁴

¹² Para Del Val (2015: 43-44) “[...] el desarrollo, como se concibe en occidente, dista mucho de cómo puede ser concebido desde los pueblos indígenas. En el primero de los casos se parte de una idea liberal, de carácter lineal y progresivo, destinado a la acumulación y posesión de bienes materiales, sin importar la sustentabilidad con la que puedan ser producidos, en contraste con paradigmas como el Buen Vivir (*sumak kawsy/suma qamaña*), que concibe el desarrollo de la vida en armonía y en equilibrio con los ciclos biológicos terrestres”.

¹³ En este sentido, Pedraza (2018: 235) argumenta que “Es importante recordar que el poder soberano es el único que puede poner en marcha el ejercicio del poder normalizador en la sociedad, pues por una suerte de contrato, el individuo le ha delegado el poder de ejercer la violencia y el castigo, a un representante que administrará la meta-estructura de la sociedad y definirá los mecanismos de control, castigo y vigilancia”.

¹⁴ En cuanto a los individuos, el sistema económico trasladó su poder hacia el “merecimiento del derecho a vivir”. Es decir, se “[...] debe demostrar que es “útil” para la sociedad, es decir, para aquello que la riga y domina: la economía confundida más que nunca con los negocios, la economía de mercado. Para ella, “útil” significa casi siempre “rentable”,

De esta forma se acentuaron los cambios de identidad a través de la “nación” como “ingrediente esencial en el proceso de modernización, [donde] la ideología nacionalista es su indispensable compañera”. Pero también se alimentó el concepto de Nación con la idea de un desarrollo, que, desde Occidente, debía recaer en todas las esferas de los países del Tercer Mundo. Ello se traducía en “oportunidades” que debían tomarse si se aspiraba a la transición de un estado arcaico, atrasado, tradicional, dependiente y periférico a uno vanguardista, moderno, independiente, central, etcétera. Las ideas anteriores afirmaban que la globalización y el capitalismo liberal permitiría que los países en vías de desarrollo obtendrían una serie de beneficios como los que tenían las superpotencias, a la vez que sentenciaba que no los podrían obtener por sí solos. Esto no significó una total falsedad, puesto que, de alguna manera se han obtenido beneficios; como una mayor inversión de capital en la economía, el disfrute de las innovaciones tecnológicas que otros crearon y ciertos beneficios desde las instituciones hacia los ciudadanos; así como la oportunidad de incidir en las decisiones que gobiernan al mundo, entre otras. Por desgracia, lo que no se cuestionó o previno, fueron las medidas de autoprotección para sus territorios y sus ciudadanos; contrario a esta falta de previsión, Weber (2002) afirmaba que el mundo moderno se definía por el cálculo racional medios-fines. Sin embargo, como hemos visto, los cálculos no siempre son racionales, ni adecuados ni benéficos; los medios pierden importancia y sólo los fines son relevantes.

Los cambios que se involucran en este proceso de modernización se mezclan y materializan en situaciones o valoraciones como las que Bonfil (1993:21) señalaba: “movilidad, individualismo, secularismo, poder de adquisición, acumulación, adaptación [que] se contraponen claramente a los de comunidad, solidaridad, religiosidad, dosificación del consumo, y utilidad”. No sin ello, generar

es decir, que les dé ganancias a las ganancias”. En una palabra, significa “empleable”, (“explotable” sería de mal gusto) Forrester (2002: 15).

movilizaciones sociales de los pueblos que busquen mecanismos de resistencia y revaloración a través de su revitalización y politización.

Gino Germani, uno de los grandes promotores de la Modernización en América Latina decía, que ésta se concibe, sobre todo, como una categoría residual, ilustrada (antes que definida) mediante una enumeración (forzosamente incompleta) de los subprocesos que la componen, tales como:

1) la “movilización social” de una creciente proporción de la población, 2) la urbanización , o sea, la creciente concentración demográfica en las zonas urbanas; 3) otros cambios demográficos tales como la disminución de las tasas de mortalidad y natalidad, y los consecuentes cambios en la estructura de la edad; 4) los cambios en la estructura familiar y en las relaciones internas de la familia nuclear, así como en los grupos de parentesco, 5) cambios en la comunidad local y nacional, 6) cambios en las comunicaciones, 7) cambios en el sistema de estratificación, 8) cambios en el alcance y formas de participación en particular, extensión de derechos civiles y sociales a los estratos más bajos, 9) otros cambios importantes en instituciones, y 10) reducción de las diferencias entre estratos, grupos sociales rural-urbanos y regiones Germani (1971:20).

Además de los cambios en los contextos particulares, habría también una tendencia a la desvinculación de los lazos primarios para tomar fuerza los vínculos secundarios (laborales, educativos o institucionales); así como discriminación, marginalidad, reducción o ampliación en las funciones y alcances de las instituciones, entre otras cosas más donde, con los nuevos valores “(...) los grandes pilares ideológicos de la modernidad, el pluralismo político y la cooperación social (concertación) se desmoronan por el efecto de las desigualdades y la represión” (Bonfil, 1993a:212).

En realidad, desde sus inicios, la modernización fue un planteamiento contradictorio en sí mismo que se pensó y sostuvo en la idea de que todo se movería únicamente en dirección económica, sin contemplar los procesos que la misma sociedad construye, deconstruye y reconstruye

constantemente. La ideología de la modernización fue también un tanto ilusoria, puesto que, proveniente del eurocentrismo, vendió la ideología de una democracia, un pluralismo político en que todos los participantes iban a convivir en “igualdad de oportunidades” y en cooperación. Pero mientras comenzó, fueron particularmente las naciones europeas las que obtuvieron las mayores ventajas. A la par que la globalización avanzó, las diversas identidades étnicas y culturales luchaban por recobrase frente a un sistema de capital incontrolado.

1.1.5 Globalización e identidades

En sus primeros momentos, la globalización fue entendida como la “tendencia de los mercados y empresas a extenderse, alcanzando una dimensión mundial que sobrepasa fronteras nacionales” Olivé (2004:18); sin embargo, el sistema añadió nuevos conceptos y reforzó otros como la democracia, los sujetos y/o actores sociales, la gobernabilidad, el multiculturalismo, el interculturalismo, los derechos humanos, entre otros más. Así surgieron nuevas palabras que alimentaron un lenguaje común venidos del sistema neoliberal, que hoy por hoy da cuenta de que la globalización excluye el sentido de igualdad, y a cambio incluye el sentido de competencia desigual en los rubros educacionales, económicos, políticos, culturales, de recursos ambientales, tecnológicos, etcétera.

La globalización, decía Bonfil (1993a:232), “intensifica los factores externos exógenos, en la transformación cultural de las sociedades que involucra”. En estos procesos, aunque todos nos vemos involucrados, no todos decidimos las formas de participar. Es decir, la desigualdad permeó incluso en establecer una diferenciación cultural, que reside, entre otros aspectos en una desigualdad de acceso a los derechos humanos, los cuales se constatan, según Fariñas (2006) como un “conjunto de imperativos categóricos emanados de la naturaleza del hombre que se traducen en el respeto a su vida, dignidad y libertad en su dimensión de persona o ente autoteleológico”. Pero, al no ser reconocidos de esa manera para todas las personas, la desigualdad se profundiza no porque

sea una situación de origen sino porque se trata de un factor potencial que encierra conflictos violentos, racismo, desigual distribución para el ejercicio del poder, insuficiencia de autonomía, disminución de soberanía, y un valor diferencial de incidencia que tienen los países en las decisiones de competencia mundial. La globalización, es el “nuevo desorden mundial” Bauman (2004).

La globalización no se trata únicamente de una estructura abstracta hecha vorágine, sino que es una estructura con “autorregulaciones” -impuestas-, que cuenta con la legitimidad de “permitir” a la sociedad ejercer una serie de derechos con bases democráticas, por lo que “no puede ser tan rapaz y voraz”, por el contrario, gracias a ello, avanza a pasos constantes, firmes y seguros. Incluso, “[...] la misma dinámica de la globalización va haciendo que los valores de una cultura minoritaria, como la indígena, desaparezcan y sean suplidos por los valores del consumismo y de homogeneidad que trae consigo la ola” Beuchot (2005:23). Ésta funciona como un ente de extensión e inclusión universal para articular después medidas observadas y condiciones que le son más favorables de utilizar.

Mientras que Díaz-Polanco (2006a) advertía que la globalización procurara aprovechar la diversidad al tiempo que buscara “aislar y eventualmente eliminar las identidades que no le resulten domesticables o digeribles”; puesto que, en suma, es “esencialmente etnófaga”; Bonfil (1993b) señaló que la globalización es precisamente aquella en la que participa más de una cultura, en donde “todas las culturas del mundo tienen hoy, en potencia, la posibilidad de estar en contacto directo, de enriquecerse y fecundarse recíprocamente”. Además, agregó que dicha relación se encuentra mediatizada porque no todos los pueblos son quienes pueden decidir y establecer las “maneras de conocerse y reconocerse en forma recíproca”.

Desde estos planteamientos, se hace necesario retomar a Navarrete (2004) quien menciona que, hace décadas la mayoría de los indígenas vivían en sus lugares de origen, hablaban y vestían su

vestimenta tradicional, se dedicaban a la agricultura y se organizaban de acuerdo con lo que ahora llamamos “usos y costumbres”. Sin embargo, actualmente, la mayoría ha emigrado a las grandes ciudades del país, incluso fuera de este; hablan el español u otro idioma, se insertan en la diversidad de trabajos “modernos”, participan de la vida política y democrática del país al grado de la exigencia de sus derechos como la autonomía y la libre determinación. Pero, a pesar de ello, insertos en la “modernidad mestiza”, no abandonan su identidad, sino que, plantean una particularidad de indígenas y mestizos que, en algún grado, les permite definir y defender sus identidades.

Dichas identidades, nos dice Navarrete (2004:23) son múltiples, pues en ello han coincidido diversos autores; pero, resaltaba que, aunque sean múltiples, “las identidades individuales pueden formar parte de otras más amplias, que unen a grupos más o menos grandes de personas y que son llamadas identidades colectivas”. De manera tal que, las individuales son subjetivas porque quien la siente es la persona, pero también son emocionales, cuando hay una identificación como grupo. Por otro lado, refería que “las identidades colectivas están constituidas por elementos culturales, una forma de pensar, una forma de vestir, una forma de actuar, por lo que también se pueden llamar “identidades culturales”. Ahora bien, estas pueden ser voluntarias, obligatorias o adscriptivas;¹⁵ es decir, hay identidades más rígidas y fuertes que otras y en ello interviene la construcción del proceso identitario.

¹⁵ La referencia que hace Cortés (2015), es que la política de inclusión adscriptiva en el todavía Distrito Federal transitó de las identidades colectivas a las identidades individuales o adscriptivas a través de la credencialización para tener acceso a derechos humanos básicos como la salud o el empleo [y descuentos o tarifas preferenciales]. A través de esta política de “inclusión”, se genera, asegura el autor, reconocimiento y visibilización; acceso y ejercicio de los derechos de las personas y además el derecho a la movilidad. Asimismo, el autor señala que, hay un aproximado de 438 mil indígenas que por auto adscripción se asumen pertenecientes a una comunidad indígena, o 132 mil personas hablantes de una lengua materna; 143 pueblos y 171 barrios con una población de un millón 700 mil personas. De este modo, se podría decir que, la identidad no es ya un proceso “natural” sino normativo, particularmente para los indígenas.

En continuidad con el autor, podemos decir que “cuando una identidad colectiva sirve para definir una comunidad política, se le llama “identidad étnica”; que es, “una forma particularmente fuerte de la “identidad” que es llevada al terreno político”. Al igual que la identidad cultural, la identidad étnica es subjetiva y emocional “pero se manifiestan a nivel grupal o colectivo, y es así como se hacen visibles y efectivas”. Por otro lado, se suele considerar que cada grupo tiene su raza, su lengua, su cultura y su identidad y que ello significa que allí está su “autenticidad”. Desde allí, la “cultura” abraza a la raza, a la lengua, los valores, los comportamientos y la identidad; pero todo ello es mutable, dinámico e intercambiable a lo largo del tiempo; es decir, la pureza o lo auténtico no existen.

Las relaciones interétnicas entonces, tienen tintes no solamente políticos, económicos y sociales, sino también identitarios y culturales; y precisamente, en cuanto a los niveles de igualdad en las relaciones, se hace presente la “diferencia”, que es lo que generalmente permite “que la relación social se vuelva más vertical y explotadora”. Estas, las relaciones interétnicas son inseparables de su contexto histórico; por lo que no sólo es importante comprender estas relaciones desde el pasado, sino también en la actualidad.

Entonces, se puede reconocer que, si bien hay continuidades culturales en los grupos indígenas y mestizos, ello no quiere decir que sus identidades étnicas tengan el mismo nivel de continuidad, puesto que, como se señaló anteriormente, estas dependen de las relaciones interétnicas de las que forman parte.

1.2 Marco metodológico

La metodología utilizada para esta investigación fue desde el enfoque cualitativo porque, de acuerdo con mis preguntas de investigación y mis objetivos, este permitiría acercarme a las miradas y vivencias cotidianas de los miembros del grupo a través de un estudio de caso. Para la producción de datos se emplearon las técnicas de observación participante, entrevistas individuales y grupales

(a dos familias) semiestructuradas. El análisis de los datos fue desde los argumentos recabados, con los que, a través de la lógica deductiva se comprendieron las maneras en que entran y operan determinadas categorías al proceso etnófago.

El proceso metodológico, partió de una revisión del estado del arte, la realización de varias visitas a la colonia Pedregal de Santo Domingo en Coyoacán, que es donde reside el grupo; dos visitas al pueblo de Santiago Mexquititlán, Amealco, Querétaro, de donde es originaria la primera generación y parte de la segunda. Así también, se hizo una visita a un grupo hñãñho, originario del mismo pueblo, pero que reside en la colonia Roma; como acompañante de uno de los informantes, hice una visita a uno de sus familiares internado en un centro de desintoxicación. Finalmente, también realicé un par de visitas a los espacios de trabajo de dos de los informantes clave (al Bazar de Coyoacán, y a un puesto de frituras afuera de la estación del Metro Copilco). Dichas visitas fueron realizadas durante el periodo que va de septiembre de 2010 a agosto de 2012.

1.2.1 Revisión del estado del arte

La revisión del estado del arte correspondió al método de la *Infoguía* que plantearon Arellano y Santoyo (2009), el cual requiere la designación de tres conceptos claves o generales, aunque en este caso serán cuatro: *Etnofagia*, *Modernización*, *Identidad* y *Globalización*. A partir de ello, se hace el desglose de otras categorías derivadas que, en este caso, fueron algunas como estado-nación, modernidad, neoliberalismo, migración, discriminación, racismo, vínculos vecinales, pobreza, etcétera. La finalidad era identificar cómo algunos procesos históricos permeaban aún en la construcción del proceso etnófago como un *continuum*, vislumbrando a su vez la incidencia que tienen los ámbitos políticos, sociales, culturales y económicos desde los niveles globales hasta los locales. Esto, reconociendo que no es común que la categoría de *etnofagia* sea abordada en las ciencias sociales; sin que ello quiera decir, que no exista o que sea no sea desplegada entre las

poblaciones originarias tanto en sus lugares de origen, como en los contextos urbanos donde se persigue la desaparición de rasgos identitarios a través de diversas estrategias.

1.2.2 Selección del estudio de caso

El primer acercamiento que tuve con miembros de un grupo de hñãñhos de Santiago Mexquititlán, fue en 2008 en Guadalajara, Jalisco, mientras realizaba mis prácticas profesionales de licenciatura en el campo terminal de *Trabajo social comunitario, rural e indigenista*. Estaba en una asociación civil que promovía los derechos de las niñas, niños y adolescentes; pero en mi área, trabajaba también con las madres y padres de familia. Durante mis actividades, algunos de ellos compartieron conmigo sus experiencias de vida y me daban referencias del antes y el después de su proceso de migración. Ello me llevó a aceptar una invitación a su pueblo, donde identifiqué parte de su contexto originario en ámbitos geográficos, económicos, sociales y culturales, principalmente. A raíz de esta experiencia, fueron múltiples las dudas que me surgieron, entre ellas, ¿cuáles elementos continuaban reproduciendo como expresiones culturales de su identidad en la ciudad y cuáles en su pueblo? ¿qué tipo de políticas públicas había en la ciudad para los grupos originarios? ¿por qué sus redes sociales eran mayormente entre ellos mismos?

Las personas que vivían en Guadalajara mencionaron que muchos de ellos también se habían ido a vivir a ciudades como México o Monterrey; y, gracias a ello fue que durante el primer semestre de la Maestría investigué en dónde residían dichos grupos. De esa manera, encontré que uno de ellos vivía en la colonia Roma de la delegación Cuauhtémoc y otro en la colonia Pedregal de Santo Domingo en la delegación Coyoacán.

1.2.3 Visitas de campo

Desde la perspectiva etnográfica, como mencioné antes, en 2008 fue cuando hice la primera visita al pueblo de Santiago Mexquititlán, Amealco, Querétaro; y, durante la fiesta patronal, pude identificar algunas referencias contextuales. Por otro lado, en 2010 fue cuando inicié recorridos

esporádicos a la colonia Pedregal Santo Domingo, al Bazar de Coyoacán y a los puestos de frituras que están en Copilco, con el fin de establecer relación con los miembros del grupo que residía en la Ciudad de México. Con un acercamiento “casual”, logré generar confianza entre algunos hñãñhos, gracias a las referencias que me habían dado los miembros del grupo que vivían en Guadalajara, además de la visita que había realizado a su pueblo un par de años atrás y a la misma apertura que estos tuvieron.

Con el tiempo, poco a poco las visitas y los diálogos me permitieron gran obtención de datos, incluso de aquellos que no tenía contemplados, como el trabajo infantil, la drogadicción, la violencia o el alcoholismo, mismos que habían sido medianamente observados, pero que, cerca del final de la investigación, fueron tímidamente hablados por algunos de los entrevistados.

También en el 2010, fue cuando realicé una visita a la colonia Roma, que es donde reside otro grupo hñãñho, también originario de Santiago Mexquititlán. En esta, se tuvo una entrevista no estructurada con la trabajadora social de la asociación civil Colibrí¹⁶ que trabajaba con el grupo dentro del mismo edificio donde residen, pero quien se negó a proporcionarme su nombre. De allí, recuperé una breve información sobre su participación en la asociación, así como sobre la reproducción de ejercicios participativos y organizativos que el grupo continúa realizando, tal cual se hace en su pueblo, por ejemplo, la asamblea o la faena. En ese momento, fue imposible conversar con algún integrante del grupo, puesto que era por la mañana y no había adultos en el patio del edificio, pero sí una adolescente que cuidaba a un grupo de niños que jugaban.

¹⁶ “Colibrí” es una asociación civil cuyas oficinas se encuentran en el interior del edificio donde viven otomés migrantes de Santiago Mexquititlán en la colonia Roma. En la visita de campo, de acuerdo con la entrevista semiestructurada con la Trabajadora Social, se registró que dicha asociación se dedica a apoyar a las niñas, niños y adolescentes hijos de los hñãñhos migrantes procedentes de Querétaro. Actualmente, su página web se encuentra inactiva (última consulta, agosto de 2012).

En 2011 realicé otra visita al pueblo de Santiago Mexquititlán que me brindó información valiosa; en fechas que no eran festivas, logré entrevistar a un cronista, a cuatro adultos y a dos jóvenes; así como visitar la biblioteca pública, aunque no logré mayor información de la bibliotecaria pues era de la cabecera municipal, es decir, de Amealco.

Finalmente, en agosto de 2012, realizaba visitas irregulares a la colonia y frecuentaba a uno de los informantes clave que me brindó, inicialmente, una entrevista semiestructurada, y posteriormente, un par de entrevistas a profundidad. La confianza establecida fue tal, que en una ocasión me solicitó el acompañamiento para visitar a un joven familiar que estaba internado en un centro de tratamiento por abuso de drogas, quien además vivía con una enfermedad mental y al que tenía muchos años sin ver. Esta situación particular, me permitió observar que los lazos familiares se ven deteriorados por situaciones como esta, pero que también que son temas difíciles de hablar.

1.2.4 Preguntas de investigación

Como se explicó antes, los conceptos claves de los que se partió fueron *Etnofagia*, *Modernización*, *Identidad* y *Globalización*, mismos que han sido un tanto abordados en el marco teórico-conceptual. A partir de estos, las preguntas que se plantean para esta investigación son:

- 1) ¿Cuál ha sido la participación del Estado en el proceso de etnofagia que permea en las identidades del grupo hñãñho?
- 2) ¿De qué manera los miembros del grupo hñãñho han modificado sus expresiones identitarias? ¿En qué aspectos se observan?
- 3) ¿Cuáles fueron los cambios principales que se promovieron desde la modernización hacia las identidades indígenas? ¿Cuál es su actual influencia entre el grupo hñãñho?
- 4) ¿De qué manera influye la globalización en la continuidad del proceso etnófagico?

1.2.5 Objetivos de la investigación

En esta investigación, el Objetivo General es:

- Analizar la incidencia que tuvieron y que actualmente tienen los procesos etnocidas/etnófagos entre los integrantes del grupo hñãñho de la Ciudad de México.

Como Objetivos Específicos, señalamos los siguientes:

- Presentar una descripción histórico-social sobre la incidencia política y económica que el Estado mexicano ha tenido en relación a la desaparición de las identidades indígenas.
- Identificar los rasgos culturales de los hñãñhos de Santiago Mexquititlán, Amealco, Qro. y cómo han sido experimentados por las tres generaciones que actualmente residen en Pedregal de Santo Domingo, Coyoacán, CDMX.
- Señalar procesos sociales, económicos y culturales en torno al proceso de migración del grupo.
- Advertir sobre el proceso etnófagico que actualmente se construye sobre las poblaciones indígenas.

1.2.6 Técnica de entrevista semiestructurada

Los conceptos clave y las categorías derivadas permitieron elaborar el guión de entrevista semiestructurada para los miembros del grupo hñãñho; pero también para las tres personas mestizas que entrevisté, puesto que, aunque inicialmente no estaban previstas, debido a la frecuencia de mis recorridos hubo familiaridad y se acercaron a preguntar de qué se trataba el trabajo que estaba realizando. Por lo que, cuando les comenté de qué se trataba, en el momento surgía la entrevista no estructurada.

En las entrevistas participaron un total de 30 personas escogidas aleatoriamente y se realizaron a lo largo de los dos años de la Maestría, de manera irregular. En el 2010 se realizaron las primeras entrevistas durante los meses de septiembre, octubre y noviembre. Después, en 2011, fue en los

meses de febrero, abril, mayo, septiembre. Finalmente, en 2012, se tuvieron en los meses de enero, febrero, junio.

Las personas entrevistadas fueron:

- 5 hombres adultos hñãñhos (originarios de Santiago Mexquititlán, residentes de la CDMX).
- 1 hombre jóvenes hñãñhos (originarios y residentes de la CDMX).
- 7 mujeres adultas hñãñhos (originarios de Santiago Mexquititlán, residentes de la CDMX).
- 4 mujeres jóvenes hñãñhos (originarias y residentes de la CDMX).
- 1 hombre adulto hñãñho (originario y residente de Santiago Mexquititlán).
- 2 mujeres adultas hñãñhos (originarias y residentes de Santiago Mexquititlán).
- 3 jóvenes hñãñhos (originarios y residentes de la CDMX).
- 1 mujer joven hñãñho (originaria y residente de la CDMX).
- 2 hombres adultos mestizos (residentes de la CDMX).
- 1 mujer adulta mestiza (residente de la CDMX).
- 3 mujeres jóvenes mestizas (residentes de la CDMX). (Ver Anexo).

Durante la etapa de las entrevistas, constantemente me encontré con la cancelación de las citas establecidas; comúnmente era por cuestiones laborales o solamente se prestaban a entrevistas de corta duración. Sin embargo, dos hñãñhos fueron los informantes principales con quienes pude desarrollar entrevistas con un nivel mayor de profundidad.

Las preguntas de las entrevistas fueron en torno a los siguientes temas:

- Migración: Este se va a observar como un factor determinante que se manifiesta en los cambios acaecidos tanto a nivel social como a nivel territorial por medio de los cuales

desembocan los mecanismos estructurales etnófagos (división del trabajo, racismo/discriminación, exclusión, programas sociales, etcétera).

- **Identidad cultural:** Esta abordará aquellos rasgos étnicos que se manifiestan o que dejaron de manifestarse tanto en su lugar de origen como en el lugar en el que residen aquellos y que eran característicos de la gente de Santiago Mexquititlán (lengua, vestimenta, costumbres, organización, etcétera).
- **Condiciones socioeconómicas:** Aquí se trataron de abordar dos aspectos principales, el primero es sobre las relaciones sociales que como grupo tenían, tanto entre sí como con otros. Esto con el fin de identificar las redes sociales que habían construido y cómo experimentaban el vínculo social que actualmente tenían; de igual manera, cómo había sido construido. Por otro lado, aunque no de manera profunda, se abordó la cuestión económica para identificar las condiciones que tienen y que desarrollaron para establecerse en la Ciudad de México; así como identificar algunos de los factores que inciden en dicha cuestión.
- **Relación con Gobierno:** En este aspecto, se intentó hacer el abordaje sobre la relación que a lo largo del tiempo han tenido con el Gobierno; es decir, cuál ha sido la manera en que han participado o se han vinculado con este, para qué ha sido, cuáles han sido sus resultados.

CAPÍTULO II. LA IDENTIDAD EN LA ETNOFAGIA

En el presente capítulo desarrollamos una serie de conceptos en torno a la *identidad*, así como algunos elementos clave de la identidad cultural hñãñho con el fin de anticiparnos al capítulo tercero, en donde, desde el trabajo de campo se observará cómo dichos elementos identitarios transitan entre las identificaciones, sin que, en el caso de los miembros del grupo, tengan una perspectiva de acción política, pero sí, de transformaciones con vistas globalizadoras.

2.1 Del concepto de *Identidad*

La Etnofagia pone en juego aspectos identitarios de los individuos y los conjuga con aspectos estructurales que el Estado echa a andar desde los ámbitos políticos y económicos. Tajfel (1981:212) refirió que la identidad se manifiesta bajo “[...] los atributos más personales y específicos de un individuo, tales como la idea de su propia competencia, atributos corporales, forma de relacionarse con otros, rasgos psicológicos, intereses individuales, gestos, etc., es decir, atributos del individuo en tanto ser único, atributos que le corresponden exclusivamente a él”.

De entre los rasgos comunes que tenemos está la diferenciación interpersonal, lo que cada individuo construye para sí, pero también aquellas características que le corresponden incluso en lo innato. Estas diferenciaciones, si bien pueden ser modificadas exterior o interiormente, dependen en mayor medida de las decisiones, percepciones y acciones que el sujeto haga del contexto que le rodean y domina, conteniendo elementos estructurales que, de igual manera, inciden. La identidad propia, así como la ajena, van construyéndose a raíz de las interacciones sociales, de la interdependencia entre lo subjetivo y lo objetivo como lo señalaron Berger y Luckmann (2015). Esto es, el reconocernos como iguales en determinados sentidos, pero a la vez, con la cabida para la diferencia y particularidad de lo que uno es frente a otro.

La identidad individual se diferencia de la social o colectiva porque en la “[...] auto percepción de un nosotros relativamente homogéneo en contraposición con los otros, con base en atributos,

marcas o rasgos distintivos subjetivamente seleccionados y valorizados, que a su vez funcionan como símbolos que delimitan el espacio de la mismicidad identitaria” (Giménez, 1992). En la medida de lo posible, la identidad contempla la adjudicación de una libre y reflexiva elección, así como un proceso constante de construcción de esta, con la capacidad de ser modificada de acuerdo con la situación o al objetivo. Conlleva una valoración en lo simbólico-significativo y, por ende, en lo interpretativo. Además de que tiene la posibilidad de generar un agrupamiento en pos de la pertenencia, cooperación, solidaridad o convivencia, asegura procesos de transmisión y reproducción de la cultura. Ello garantiza, hasta cierto punto, una permanencia en el tiempo que, puede ser modificada entre los cuestionamientos de necesidad o de utilidad de acuerdo con consideraciones particulares.

En el tema de identidades indígenas se han desarrollado muchos debates, siendo uno de los más fervientes e interminables el de la primacía de la homogeneidad sobre la diversidad sociocultural. Previamente, se ha hecho una delimitación sobre las identidades individuales, colectivas o étnicas desde la propuesta de Navarrete (2004). Desde allí y como se consideró antes, recalcamos que cada grupo tiene su lengua, su cultura y su identidad, lo que da cuenta de su “autenticidad”; por lo que a continuación abordaremos algunos rasgos particulares que manifiestan los miembros que conforman la identidad étnica hñãñho.

2.2 Rasgos de la identidad cultural hñãñho

Para Díaz-Polanco (2006a), el proceso de globalización no ha generado la homogeneidad sociocultural que se suponía acontecería, sino que, contrariamente, hay un renacer de las identidades en todo el mundo; pero, hace la acotación de que este renacer es bajo las luchas culturales que los pueblos originarios hacen y a escalas variables. Esto hace referencia a cómo el Estado y la sociedad a través de sus legislaciones y prácticas, han vertido factores que inciden en la construcción identitaria y visibilidad de los indígenas en el país, pero, como lo advierte el autor,

no ha sido debido a un verdadero involucramiento por parte de los gobiernos. En este sentido, nos introduciremos en el tema de las identidades étnicas de los hñãñhos; algunos residentes de la ciudad de México, pero originarios de Santiago Mexquititlán, Querétaro y otros originarios de esta. Su abordaje será desde un aspecto comparativo diacrónica e históricamente, sin anteponer uno u otro elemento como referentes de importancia, y también sin dejar de considerar que estos no son los únicos rasgos que pudieran mencionarse.

2.2.1 Sobre los orígenes del pueblo de los hñãñhos

La memoria colectiva es un proceso de construcción identitaria permanente, y aunque está sujeta a sufrir transformaciones, de una u otra manera permite recrear una historia compartida a través de hechos o configuraciones en los mitos y leyendas, de acuerdo con la importancia que tengan para la vida colectiva.

Los otomíes,¹⁷ como la mayoría de los pueblos han basado sus orígenes en mitos o en leyendas antiguas, a veces mágicas o místicas, pero siempre sagradas. Mendoza et.al (2006) refiere, bajo el mito de Aztlán, que los otomíes procedieron de una de las tribus que peregrinaban para buscar la tierra que había prometido el dios Huitzilopochtli; asimismo, eran dirigidas por caudillos divinos como Otomitl, también llamado Otontecutli, quien fue hijo de la pareja Iztac Mixcoatl e Ilancueye y que tuvo por hermanos a Xelhua, Tenoch, Olmecatl, Xicalancatl y Mixtecatl en las cuevas de Chicomoztoc.

Los otomíes y chichimecas fueron descendientes de la divinidad Otomitl y dieron origen a civilizaciones como la mazahua, la tlamilca, la tolteca, la teotihuacana, la cuicuilca, la chichimeca, la pame, la matlatzinca, la triqui y la tlahuica. Es decir, los otomíes fueron “los creadores de la cultura arcaica del centro de México” Lastra (2006). Sin embargo, con su diversificación en el año

¹⁷ El otomí es la lengua que hablan los hñãñhos.

3500 a.C., se dio pie a la pérdida y disminución de vínculos importantes entre ellos, declinando en una concentración mucho menos numerosa y conjunta de relaciones.

El desconocimiento que hay sobre el origen del pueblo otomí entre las personas entrevistadas, se acompaña del desconocimiento sobre por qué y desde cuándo se dejó de hacer la transmisión oral sobre este tema.

No, no conocemos de dónde venimos. (Entrevista a Rosa, hñãñho, 34 años).

Pues fíjate que no había pensado que tuviéramos una historia propia de nuestros orígenes. (Entrevista a Luz, hñãñho, 26 años).

2.2.2 La cosmovisión

La cosmovisión “comprende todos los campos de la vida cotidiana y abarca desde el individuo hasta la comunidad en su conjunto. Es por eso por lo que, cualquier acción tiene una serie de implicaciones no solo hacia las personas, sino también a otros seres vivos, al medio ambiente e incluso a seres sobrenaturales” Gallardo (2012). En el caso de los otomíes, esta es una forma de vida en relación con la naturaleza y los cuidados que para ésta consideran puesto que es la principal dadora de alimentos; sin embargo, esta cosmovisión ya no es reconocida por todos puesto que la reproducción oral poco a poco va perdiéndose entre los miembros del grupo.

En las comunidades otomíes existe una relación muy estrecha con la naturaleza y el entorno. Son especialmente los cerros y las fuentes que a partir de ella se dota de significados al espacio, y se le vuelve un nicho en el cual se manifestarán las entidades divinas y las potencias naturales —pozos, cerros o cuevas— sobre las que se articularán diversos rituales y demarcaciones por parte de los habitantes de cada comunidad. [...] Se cree que de los cerros vinieron los primeros hombres, los antepasados, por lo que en sus cimas se colocan imágenes que los representan. [...] Estas fuentes de agua —como los pozos y principalmente los manantiales— las protegen seres fantásticos, entre los que sobresale una enorme serpiente que aparece cuando la fuente de agua está en peligro o

cuando alguien abusa del recurso. En estas fuentes también surgen apariciones de vírgenes, veneradas como cuidadoras del agua; a estas apariciones se les ofrendan anualmente flores, velas y collares (Galinier, 1987:26).

2.2.3 Territorio y ubicación geográfica de los otomíes

El territorio, como ámbito de la vida cotidiana, significa también una construcción cultural en la que se circunscriben las identidades colectivas como articulaciones simbólicas que alimentan la conciencia étnica. Lastra (2006) señala que en tiempos precoloniales se contaban 32 provincias otomíes, mismas que tenían que pagar el tributo correspondiente a la Triple Alianza.

Durante la Colonia se manifestaron las primeras misiones de evangelización, se instruyó a la gente, se dio el proceso de castellanización, se hicieron contrataciones voluntarias, se concedió a las indígenas tierras a cambio de mercedes reales -que más bien eran concesiones públicas-. También se surgieron los hacendados, donde peninsulares y criollos controlaban a los indígenas y a las castas. Asimismo, en la Nueva España hubo severas depresiones económicas e importantes hambrunas que perjudicaron a los indígenas. Además, los españoles consiguieron que estos vendieran sus tierras a través de prácticas injustas pero que eran legales. En el siglo XVII las tierras sin títulos, que mayormente eran de indígenas, fueron subastadas y con ello se dio una importante pérdida de propiedades y territorios. A su vez que se desarrolló y acentuó el abuso y la explotación por parte de los conquistadores al hacerlos esclavos de mano de obra para la agricultura y muchas actividades más.

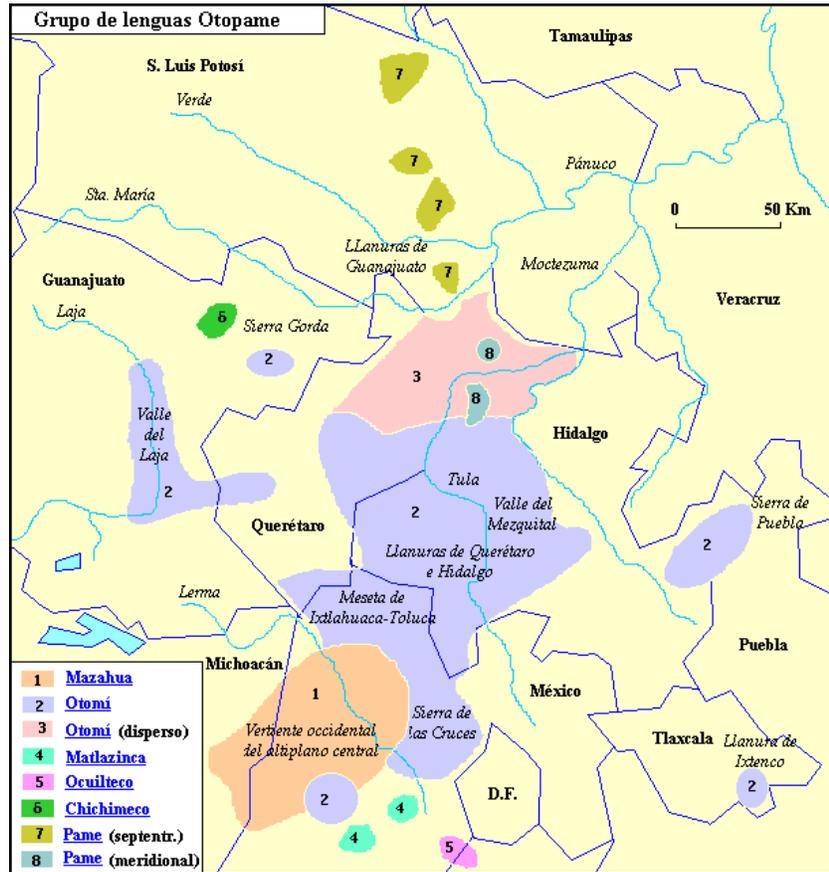
Por otro lado, la ubicación geográfica que los hablantes del otomí tuvieron en el pasado y la que actualmente tienen ha sufrido una serie de modificaciones a raíz de las pérdidas del territorio, pero también a causa de las migraciones forzadas y obligadas. Mendoza et al. (2006:6) hace referencia a Motolinía, quien señala que fueron un pueblo que habitó Mesoamérica desde la época de sedentarización hasta el octavo milenio de la era cristiana. Por su parte, Lastra (2006), menciona

que los otomíes habitaron la zona de Copilco y Cuiculco, y al hacer erupción el volcán Xitle, huyeron despavoridos y estuvieron vagando por varios lugares hasta que, finalmente residieron en Xilotepec para también movilizarse hacia el valle del Mezquital. De esta manera fundaron Mahmeni (Tula), Mizquiahuala, Actopan, Itzmiquilpan, Alfajayucan, Taxquillo y otros sitios más. Pero alrededor del año 50 a.C., fue que en Xilotepec, un reino que se extendía desde la Sierra de las Cruces hasta Tecozautla, en la frontera del territorio de los chichimecas o lo que en la actualidad son los estados de Hidalgo y de México, donde se conjuntaron los otomíes de occidente y los de oriente.

Posteriormente se establecieron en el hoy estado de Querétaro, básicamente en el Altiplano Central de México al extender sus territorios hasta Michoacán, Tlaxcala, Veracruz, Guanajuato y Puebla. Cabe señalar que, durante la época de la Colonia los otomíes tuvieron posibilidades de fundar lugares como Querétaro, San Juan del Río, Tolimán, San Miguel de Allende, Tierra Blanca, Santa María del Río y San Luis de la Paz. En la actualidad, debido a la fragmentación territorial que se dio a lo largo del tiempo, el grupo oto-pame se encuentra concentrado en cuatro principales variantes: el Valle del Mezquital, la Sierra Madre Oriental, el norte del estado de México y el semidesierto queretano, que es del que nos ocuparemos.

La fisonomía actual de la región estatal se debe a la separación de los seis municipios que había durante el siglo XIX, los cuales eran: Jalpan, Tolimán, Querétaro, Cadereyta, San Juan del Río y Amealco, municipio originario de los hñãñhos entrevistados, y que más adelante abordaremos. Dichos municipios fueron fundados alrededor de 1825, pero se cimentaron de manera diferenciada en la década de los años 1940. Los límites territoriales son: al noreste con San Juan del Río y al suroeste con Huimilpan, municipios queretanos; mientras que, a nivel estatal tiene al estado de México al sureste y a Michoacán al suroeste.

Imagen 1. Ubicación geográfica de los otomíes



Fuente: Promotora Española de Lingüística (PROEL).

2.2.4 La organización

El sistema socio-organizativo indígena, representa la manera de pensar y ejercer la vida política que se tiene como pueblo. De acuerdo con Galinier (1987), los hñañhos tienen cuatro niveles de organización: 1) La casa, 2) El territorio del grupo parental, 3) El barrio y, 4) La comunidad. Para él, estos niveles se encuentran interrelacionados porque son los lugares en donde se desarrollan todos los ámbitos de desarrollo de quienes los habitan. Es en ellos en donde se manifiestan la transmisión cultural, la normatividad, la sociabilidad, el delegamiento de cargos y otros aspectos más.

2.2.4.1 Santiago Mexquititlán, Amealco: el lugar de origen

Hablar de un lugar no hace referencia únicamente a un punto territorial, y hablar de Santiago Mexquititlán conduce a un sentido de herencia cultural identitaria que rebasa los términos espaciales y temporales. Es decir, engloba una serie de características que no terminan al hacer una definición de sus habitantes, ni tampoco de sus términos estructurales de manera segmentada. En él caben procesos sociales, económicos, culturales y políticos en los que transitan la gente y el paisaje.

Según Lastra (2006), Amealco es una palabra de origen náhuatl y significa “lugar de manantiales” o “donde brota el agua entre las rocas”, ya que en época de lluvia los ojos de agua parecen lagos. Fue fundado en el año 1538, posiblemente por Fernando de Tapia y Nicolás de San Luis Montañes y es cuando se convierte en el territorio con una de las poblaciones más antiguas del estado. Dice Mendoza et.al (2006), que a fines del siglo XVIII el lugar estuvo sujeto a la jurisdicción de San Jerónimo, Aculco, que en 1820 era una de las abastecedoras de madera más importantes para la Ciudad de México.

En la actualidad Amealco, que es la cabecera, cuenta con 61 259 habitantes y con una alta concentración de población indígena que representa el 63. 61% (INEGI, 2015). Allí se encuentra el *pueblo*¹⁸ de Santiago Mexquititlán; el cual limita al norte con el municipio de San Juan del Río y al sur con Huimilpan; al oeste con el estado de Michoacán y al este con el estado de México.

¹⁸ El “pueblo”, según Questa et.al (2006), es un centro que representa tres cosas a la vez: el centro simbólico religioso, el centro simbólico del ritual y el centro simbólico de la autoridad de la comunidad.

Imagen 2. Mapa de Amealco, Querétaro



Fuente: Wikipedia

Actualmente, se desconoce con precisión cuáles eran sus límites territoriales, pero se sabe que Santiago Mexquititlán es una de las zonas más grandes y pobladas en las que habitan indígenas y a su vez, que es una de las pocas que aún conservan títulos virreinales que demarcan lo que fue su territorio. Por la concentración de hablantes otomíes destaca precisamente este pueblo, seguido por San Miguel Tlaxcaltepec y luego por San Idelfonso (Questa, 2006: 7).

Como referencia de la cultura hñãñho, podemos también mencionar que el vocablo de la palabra *otho* cuyos significados son “no poseer nada, que carece de todo” y “pueblo sin residencia”, coinciden con lo que viven cotidianamente, esto es, la migración, como observaremos posteriormente.

Para los otomíes es de suma importancia que el territorio se identifique como “comunidad,” pues esta se conforma por “localidades que se reconocen como pertenecientes a un mismo centro rector y a un mismo origen histórico y mítico”, pudiendo concentrarse hasta diez localidades

semidispersas unas de las otras. Lo importante de esta conformación, además del sentido de pertenencia, es que “se expresa generalmente de forma ritual, como en las fiestas patronales en que se suman numerosas imágenes de santos y familiares, se recorren en procesión los caminos que unen distintos asentamientos y se reconocen fronteras comunes” Questa et.al (2006). En ese aspecto, Galinier (1987:111 y ss.) destaca que:

[...] el verdadero lugar de identificación es la comunidad, aunque no existe un término específico para designarla. Se dice *hoi* (tierra), concepto que se refiere al mismo tiempo a la vivienda, al pueblo, a las tierras del pueblo o al conjunto. En la comunidad, la solidaridad de los miembros resulta de los vínculos de parentesco, vecindario, intercambio, participación en las fiestas religiosas y obediencia a las autoridades que comparten su modo de vida”. [...] “En el centro de la comunidad, el pueblo (*hninis*) es el foco organizador de la vida social del territorio. Ya sea de tipo disperso o agrupado, se caracteriza siempre por la presencia de una plaza principal (mercado), de una iglesia (lugar sagrado), de un juzgado, de una escuela (casa de estudio) y de un camposanto.

En la actualidad, a ese conjunto de lugares “tradicionales” se han anexado otros espacios. Uno de ellos es el Centro de Salud, que, por iniciativa gubernamental, en la década de los setenta se estableció como unidad de salud. Luego, décadas después se anexó también una biblioteca pública llamada *El Xita*. Dichos lugares se contraponen a la composición tradicional del pueblo indígena, pero también complementan el complejo sociocultural de Santiago Mexquititlán. Así, la conformación estructural del pueblo se ve sumida en una construcción semiurbana que poco a poco se transforma puesto que cada vez son otros los espacios que surgen; e incluso, la misma construcción de las viviendas se ha modificado.

2.2.4.2 El barrio

El binomio campo-ciudad, que en este caso sería Santiago Mexquititlán- Ciudad de México es una construcción de la modernidad para generar el sentimiento de pertenencia a una u otra sociedad, es

decir, la tradicional o la moderna. Ello sin duda influye en la identidad que se forja debido a que cada lugar o cada entorno permiten al sujeto crear y recrear un conjunto de prácticas propias como el lenguaje, la vestimenta, la recreación, la alimentación, los valores, etcétera.

Sin embargo, en el grupo de personas entrevistadas, encontramos dos categorías que definen o que construyen esa identidad. Por un lado, están quienes migraron del pueblo y ahora residen en la ciudad y entre quienes, a su vez, está el sentir que son de la ciudad. Por otro, están quienes son originarios de la ciudad, pero sienten que también son de allá. El sentido de pertenencia es lo que, entre otras cosas, permite la vinculación con los demás, así como el generar una representación de *nosotros mismos*. Pero también el territorio, su entorno y los fenómenos que en él acontecen desarrollan el sentimiento de pertenecer no solamente a un grupo social, sino a un lugar por el cual se siente arraigo, pues genera seguridad y confianza. El sentido de pertenencia a determinado lugar es subjetivo y en ocasiones ambivalente debido a las experiencias particulares.

A continuación, se presentan un par de comentarios que permiten dar cuenta de las distintas perspectivas respecto al arraigo al territorio:

Yo no reniego, soy de Santiago, de Barrio primero. (Entrevista a Rosalía, hñãñho, 38 años).

Mis papás son de allá, pero yo soy de aquí y aquí es donde quiero estar. (Entrevista a Jimena, hñãñho, 25 años).

2.2.4.3 La vivienda

Galinier (1987) escribe que las viviendas tradicionales constan de una sola planta con dos o tres habitaciones construidas de bloque o tabicón; el más amplio sirve de dormitorio; frente a la puerta se encuentra un altar con veladoras e imágenes religiosas. En los demás cuartos se almacena la ropa, las herramientas y la comida. En el exterior está la cocina, que consiste en una estructura de piedra y barro; y también la letrina.

En la visita de campo, se encontró que, las viviendas antes descritas son cada vez menos comunes; por ejemplo, hay casas con dos plantas de construcción; las habitaciones son diferenciadas de acuerdo con sus usos (sala, cocina, comedor, recámaras, etcétera); hay letrinas afuera y dentro de la vivienda; pero quienes no cuentan con esta, las solicitan a los vecinos. Algunas incluso, cuentan con locales comerciales como tortillerías, zapaterías, papelerías, verdulerías, “café internet”, abarroterías, etcétera. Además, independientemente de cuál sea el modelo de construcción, es característico que las viviendas tengan porquerizas y gallineros, así como parcelas de hortalizas para autoconsumo (maíz, quelite, cebollas, jitomate, cilantro) o de árboles frutales (peras, manzanas o duraznos, etcétera).

Para Questa et.al (2006), lo más importante de las viviendas, es que se mantenga lo simbólico de las casas y de las reglas de residencia entre los grupos domésticos emparentados patrilinealmente; al respecto dice:

En donde se encierra una sacralidad sumergida en la cotidianidad: es en la cocina (al inicio de la casa) en donde se calienta el cuerpo, se muele el maíz, se prepara la comida, se habla del deber diario y se transmiten los mitos y creencias disociadas de la cosmogonía católica ortodoxa.

Pero, desde la observación participante se advirtió que en ninguna de las cuatro casas visitadas había fogón y en sustitución estaban las parrillas de gas porque los miembros de la familia han dejado de ir al cerro a cortar los troncos que se requerirían. Sin embargo, la cocina continúa siendo el punto central en donde se reúnen para desarrollar las conversaciones de relevancia.

2.2.5 De las formas de cooperar

Entre muchos pueblos indígenas, incluyendo a los hñãñhos se suelen identificar distintas prácticas de cooperación o de trabajo que contribuyen a fortalecer la organización al interior de la comunidad; en Santiago Mexquititlán, son dos las más comunes. Una de ellas es la *faena*, que no se fundamenta en el beneficio personal o en la productividad, sino en el interés colectivo, siendo a

su vez de carácter obligatorio en el ámbito comunitario y público. La otra es la *mano vuelta*, que se manifiesta como un sistema facultativo y electivo de cooperación donde hay una incidencia individual y familiar, y que se da, principalmente, desde lo privado.¹⁹

En el caso del grupo entrevistado, hace años que ambas formas de organización y solidaridad desaparecieron y de las personas entrevistadas, ninguna pudo explicar los motivos. Lo que en cambio mencionaron fue que, años atrás, Juan, el hermano del señor Andrés convocó a los miembros del grupo con el fin de realizar una convivencia; y, aunque todas las familias estuvieron de acuerdo con la propuesta, solamente asistieron tres. Ese fue el último intento de reconstituirse no sólo a nivel organizativo, sino también en cierto sentido, a nivel solidario e identitario.

Al respecto, Gallardo (2002) señala que “Las relaciones no sólo se dan a nivel comunidad, sino principalmente en el ámbito personal y familiar”. Además, el autor también hace saber que las relaciones que existen entre los familiares y los amigos fortalecen no solo el sentido de pertenencia, sino también el de arraigo y comunidad; es decir, el mundo privado y cotidiano. Pero, cuando está la ausencia de redes que fomenten los favores recíprocos, el futuro se hace incierto.

Bajo esas nociones, en el caso del grupo entrevistado, puede hablarse de una franca pérdida de cohesión que proteja y permita reproducir pautas culturales propias, que, además, dificulta la exigencia de sus intereses y sus derechos como grupo indígena migrante en la ciudad.²⁰

¹⁹ Esta se manifestaba todavía entre los miembros del grupo de la primera generación, cuando, sin importar la cantidad de dinero que cada uno pudiera aportar, hacían la comida para todos y la ponían en el centro del patio para que quien sea llegara a comer.

²⁰ La situación de cooperación o solidaridad fue distinta respecto a lo encontrado durante una visita a la colonia Roma, donde vive un grupo también de hñāñhos originarios de Santiago Mexquititlán. En entrevista semiestructurada con la trabajadora social de la asociación civil “Colibrí”, que está ubicada en la misma unidad habitacional, se hizo ver que las labores de faena y la asistencia a la Asamblea que se realiza quincenalmente son obligatorias, principalmente, porque se discuten los asuntos de interés común; se da el intercambio de conocimientos, hay una reafirmación identitaria y la toma de decisiones son en materia social, política y cultural del grupo.

2.2.6 Las celebraciones

Como en cualquier lugar conquistado por los españoles, la construcción de Iglesias en los pueblos era algo común que se relacionaba con la fundación del lugar, y que, además, era motivo de celebración; más aún, cuando como comunidad contaban con un intercesor con Dios, es decir, con un santo patrono,²¹ en este caso Santiago.

Cabe mencionar que, como aspecto importante en la composición identitaria de los santiagueses, la construcción de la iglesia y la celebración del santo patrono sirvió para que los hacendados españoles, con el fin de tener mayor mano de obra, congregaran tanto a quienes ya residían en ese territorio, como a quienes estaban dispersos en otras comunidades.

Es decir, tanto la población originaria que logró mantener sus tierras -sin abandonar el asentamiento disperso (Barrio 2º)- como los recién llegados fueron congregados alrededor de la construcción del templo principal (Barrio 1º), concibiéndose desde entonces un ritual religioso que ha sido componente imprescindible en la reproducción y cohesión ritual de los santiagueños, señalado por relaciones complejas de obligaciones y servicios recíprocos (Valverde, 2009b).

En el caso de la fundación del pueblo, se cuenta además con un breve cuento que se titula *Cómo llegaron a sonar las campanas en Santiago Mexquititlán* y que fortalece el mito fundante del lugar.

[...] un hombre y una mujer del barrio tercero siempre salían juntos a Ixtapa, en el estado de Michoacán, para comprar y vender sus mercancías. [...] Un día (...) cuando terminaron de contar

²¹ Valverde (2009b) es quien señala que Santiago Mexquititlán fue fundado en 1520 “[...] por los dignatarios españoles del virreinato, Juan de Láez y Luis de Velasco, a fin de facilitar el tránsito comercial de productos agrícolas y de organizar mejor la captación de recursos tributarios”.

Respecto del vocablo, el mismo Valverde menciona que “la etimología del vocablo Mexquititlán procede de la raíz náhuatl *mizqui* o *mizquicuhauitl*, “árbol de mezquite”: *ti*, ligativo y *tlán* abundancial; “lugar donde abundan los mezquites”. Sin embargo, refiere que en todo el lugar no se encuentra “un solo mezquite a varios kilómetros a la redonda” y que este término “ha tenido una serie de transformaciones desde el siglo XVI: del Mestitlán original a Meztititlán, y en el siglo XVII cambió de Mesquititlán y Mezquititlán al Mexquititlán actual”.

las monedas, vieron que era mucho, y pensaron en comprar dos campanas para la iglesia, dejando así un recuerdo para siempre, porque ellos eran de buen corazón.²²

En la actualidad, la mayor celebración que se realiza es anual y es en honor al santo patrono; esto, aunque haya practicantes de diversas religiones como la de los mormones, los Testigos de Jehová, los pastorianos, los pentecostales y los bautistas. Cada 25 de julio, se reúne en la plaza principal, es decir, la que está afuera de la iglesia, cada una de las comunidades o barrios del pueblo. En ella participan de los símbolos culturales que comparten y que les permiten pensar la realidad y construirla para darle un sentido particular.

En estas fiestas, dice Galinier (1987), es donde los santiagueses agradecen los tiempos para sembrar, barbechar y cosechar. Es decir, se desarrolla una serie de creencias y prácticas que desencadenan un reencuentro afectivo con la propia identidad al actualizarla y hacerse compartida entre la colectividad. A través del ciclo agrícola se establecen las fiestas de cada uno de los santos, las imágenes o los símbolos religiosos que protegen a cada comunidad. Pero, además, es en las fiestas que radica la función política de la gente del pueblo, pues constituyen tanto un acto de representación hacia el exterior de la comunidad, como un instrumento de consolidación de las dependencias periféricas cuya autoridad es reconocida, aceptada o combatida.

Según Questa et al. (2006), una práctica común en toda la región es que, durante las fiestas patronales las comunidades llevan de visita sus imágenes a los templos de las localidades vecinas. Los santos son trasladados en procesión hasta el templo de la comunidad acompañados de cohetes, músicos que tocan el violín, el tambor y la trompeta; así como de las danzas de *Los Apaches*, *Los Cocheros* y *Las Pastoras*, que son las más representativas de la zona; esto porque “[...] son ellos

²² El texto fue encontrado por Severiano Andrés de Jesús, quien, con el apoyo de la Unidad de Servicios Básicos para la Educación del Estado de Querétaro (USBEEQ), hizo una compilación de los cuentos de Amealco. Cabe mencionar que no se cuenta con la bibliografía del libro, dado que fueron fotocopias facilitadas por la bibliotecaria de Santiago Mexquititlán, quien comentó que en el pueblo no se cuenta con material original del lugar.

los encargados de mantener la tradición, cuidar el Templo y el Santo Patrono, como eje integrador del pueblo”.

Es a través de la celebración que el orden y la organización social perduran porque en esta se señalan los códigos y normas de comportamiento que regulan la vida colectiva.

El papel fundamental de las fiestas radica en el equilibrio que aportan en las relaciones, la preservación de la cultural y la reafirmación de la identidad. También porque reproducen simbólicamente la sociedad; son elementos estratégicos para la representación de las identidades colectivas. Suponen formas de expresión y de identificación de la comunidad que las celebra y protagoniza. Crean en los individuos conciencia de pertenencia. Su dimensión temporal las dota de valores testimoniales, pues representan parte esencial de la memoria colectiva de los pueblos (Ruíz, 2015: 124).

Es de destacar que, quienes ejercen los cargos son delegados previamente por la comunidad y son quienes deberán saber cómo será la organización de la fiesta, así mismo, deberán llevar a lo concreto las decisiones que la población haya tomado en las asambleas comunitarias. Para asignar la mayordomía del santo patrono se recurre a una práctica muy antigua que consiste en que año con año se renueva una lista con el nombre de los jefes de familia del pueblo para que se sucedan entre sí tras las fiestas. La estructura corresponde a una jerarquía tradicional, que va desde el fiscal como máxima autoridad, hasta los ayudantes, como último nivel de autoridad. Sin embargo, algunos cambios han acontecido, como el que no todos respondan a la asignación que tienen.

Mi mamá ha tomado ya dos ocasiones el cargo. La primera fue hace muchos años, pero la otra no. Eso fue porque ya se habían escogido... bueno, ya se habían propuesto tres hombres para asumir los cargos. Pero uno de ellos, a la mera hora que se echa para atrás que porque no tenía dinero. Y mi mamá no es que tenga, ya ni otros que andan con sus camionetas por allá, pero ella no quiere que sus tradiciones mueran, por eso volvió a tomar el cargo y aquí le dijimos que la apoyaríamos. (Entrevista a Andrés, hñãño, 47 años).

Con dicho sistema se persigue el bienestar comunitario, la reproducción de las tradiciones y evitar el ejercicio del poder de una sola persona o de un solo grupo. Además de que se parte del interés de servir a la comunidad, pues requiere que se asuman responsabilidades determinadas y compartidas con los miembros del grupo. Sin embargo, el que dejen de tomar el cargo, implica precisamente eso: el no asumir responsabilidades comunitarias y el abandono en la reproducción de tradiciones identitarias, en donde, además, dejan de fortalecerse los vínculos, la organización y la participación en la comunidad. En su obra *Pueblos de la Sierra Madre...* Galinier (1987) plantea que los cargos civiles forman parte de una estructura que controla la vida local, por lo que interfiere de modo estrecho en otras formas de poder. Además, señala que, hasta hace algunos años la vida política de las comunidades otomíes era dirigida por las autoridades tradicionales y no por las instancias de las cabeceras municipales, que actualmente son el enlace con el Estado. Por ello, el poder de la comunidad quedaba reducido a la función de “organizador de las fiestas patronales”.

Para volver al tema de las celebraciones, el cronista del pueblo, don Cruz, refirió que:

Las fiestas de antes duraban hasta tres días... eran muy bonitas porque niños y grandes participaban, bailaban y cantaban; pero ahora parece que se hacen por hacer. Duran un día y ya nadie quiere cooperar ni comprometerse a que la fiesta salga lo mejor posible. La mayordomía cada vez es más inconstante. Cada vez menos son quienes quieren tomar en sus manos esos cargos.

Los gastos que implican son demasiado elevados para la gente y la valoración que se tiene hacia estas celebraciones está cambiando. La forma en que hacen la fiesta, así como la responsabilidad del cargo por el servicio a la comunidad y las danzas son algunos aspectos concretos que mencionar.

[...] otra cosa que ya no hacen son las danzas de *Los Varones*, las danzas de *El Caballo*, la danza de *Las Mujeres*; ni allá mismo [en el pueblo] ya no hay. Porque había como danzantes y ya no; muchos ya se murieron. Desde casi abril se salían a danzar las niñas así... a practicar ya para el

mero día salían. Ya no, ahora en las familias es aburridísimo. (Entrevista a Carmen, hñãño de 45 años).

Por su parte el señor Guillermo, otro entrevistado, añadió:

No tenemos nada. Ya se murieron los que tocaban el violín, los tambores, ya no hay. Hay unos que otros, pero ya no es como antes que se salían todos cada que había boda. Ya no nos tocaron las leyendas de los abuelos; pues como nunca nos decían... y si nos contaron, no me acuerdo.

Para el señor Andrés, la comunidad cada vez se organiza menos y lo ejemplifica con la comparación entre lo que hacen en su pueblo y lo que hacen en otros pueblos para realizar las fiestas patronales. Dijo que cuando era ayudante de albañil fue a un pueblo de Guanajuato y quedó maravillado de cómo las personas se organizaban para celebrar sus fiestas, “[...] la mayoría se ha ido al norte y lleva dinero, entonces pueden gastar hasta \$100 mil pesos o más tan sólo por llevar una buena banda de música. Ellos limpian la iglesia, el kiosko y arreglan la iglesia. Pero eso lo hace todo el pueblo y no unos cuantos como en Santiago, donde algunos, aunque tienen dinero ya no quieren ni participar en los cargos que cada año deben hacer”. Eso le da tristeza porque “poco a poco se va perdiendo lo bonito de la gente”. También dice que “[...] hasta las danzas, no son las mismas. Ya nadie quiere bailar”. Menciona que ha ido a fiestas en las que ya no hay danzantes, si acaso los mayores que ya no pueden hacer las cosas como antes. Actualmente son danzas que duran menos tiempo y ya no usan la vestimenta tradicional de las mismas.

Otra fiesta que hacen además de la del santo patrono, es la que realizan en honor a San Isidro Labrador. Esta se celebra cada 15 de mayo y tiene una concurrencia menor porque no se realiza en el barrio principal como la del santo patrono. Por último, una celebración más a mencionar es la que hacen a los seres queridos el día de muertos o 2 de noviembre. Esta es una festividad relevante porque la mayoría de las personas acuden al panteón para visitar a quienes han fallecido; “es un día que nadie olvida”, dice la señora Carmen.

Estas celebraciones comunitarias son fundamentales porque, como señala Bartolomé (2004: 109):

[...] lo que realmente importa para la pertenencia social no es tanto el conocimiento como la práctica de la cosmología: compartir una “costumbre” ritual identifica a los protagonistas más que el conocimiento de su sentido [...]. La participación ceremonial tendrá, en dichas circunstancias, el carácter de una apelación a las conductas compartidas generadoras de identificación, más allá del contenido que la religión otorgue a esa identidad.

La señora Rosa, una de las entrevistadas dijo que las personas “Ponen un pequeño altar en el patio y tienen a la vista las fotografías de quienes han fallecido para hacerles algunos rezos. Ese día no se nos olvida”. En la cosmovisión hñãñho, *muerto* y *ánima* son conceptos distintos. Cuando una persona muere, después de las velaciones y de ser enterrada, abandona su cuerpo y se convierte en *ánima*.

En esta celebración participan tanto los jóvenes como los adultos, particularmente en la colocación del altar, algunos arreglándolo y otros cooperando para las compras necesarias. Quienes pueden, visitan el cementerio del pueblo y arreglan las tumbas de sus seres queridos. Consideran que cuando alguien muere se accede a un espacio distinto, pero en el que es posible que los observen y los protejan. Aunque, para ellos recordar a los padres, antepasados y santos patronos es una obligación, así como transmitir esta costumbre a las nuevas generaciones, estas no siempre se practican por todos.

2.2.7 La lengua

La lengua es uno de los referentes principales para clasificar las denominaciones de pertenencia étnica; según Soustelle (1993) el *ñhä* significa “los que hablan el” *ñho* “hñãñho”. Si bien se sabe que la familia desempeña un papel fundamental en cuanto a la transmisión y reproducción del lenguaje, puesto que, es esta quien “[...] debe permitir que el individuo vaya fortaleciendo un conjunto de caracteres hereditarios por medio de las normas, pautas y tendencias organizativas que

se dan dentro de la misma, busca acentuar y fortalecer el núcleo de la personalidad, la esencia misma de la naturaleza del hombre” Ackerman (1961:85).

En Amealco el otomí prevaleció como lengua principal hasta la década de los noventa, cuando el español comenzó a tener mayor relevancia y, como se observará más adelante, entre los miembros del grupo hñãño está la percepción de que su lengua, poco a poco desaparece en la cotidianidad familiar tanto en el entorno citadino como en el rural.

2.2.8 La economía

La economía es uno de los aspectos más relevantes en cualquier grupo social, puesto que, a través de esta se desarrollan cientos de eventos que permiten la subsistencia, la interacción social y la comunicación; pero también procesos de producción, de consumo, de intercambio de bienes o de productos. En el caso de la economía de los otomíes “está basada en una limitada selección de actividades del ramo económico basándose en el sector primario con la agricultura y la ganadería” Questa et.al (2006). Mientras que, en cuanto a la producción comercial, Ukeda (2001:36) asegura que al estar destinada al “mercado”, se hace “limitada debido al atraso tecnológico, al clima seco y frío que hace difícil cosechar dos veces al año, a la caída del precio del maíz y al minifundio”. Finalmente, Mendoza et.al (2006:7), asegura que “(...) las familias sobreviven por lo general en una economía de autosubsistencia, en donde la agricultura temporal, y en caso de contar con sistemas de riego, pueden acceder a la ganadería menor, criando chivos, borregos, cerdos, guajolotes y gallinas”. Sin embargo, el pueblo cuenta con un sistema de riego para las presas que retienen agua de los afluentes del Lerma que permiten a su población un mayor beneficio en comparación del territorio que les rodea, lo que “les permite periodos agrícolas más fértiles y extensivos en sus territorios”.

Si bien, lo anterior se refleja en un sentido macroestructural de la economía del pueblo, a nivel individual y, más aún de quienes han vivido durante muchos años en la Ciudad, diversas son las

perspectivas que se presentan en torno al tema, entre ellas la educación, la división de trabajo ciudadano que difiere al del campo y la violencia.

Yo veo un poco de diferente porque uno puede sembrar frijoles, maíz, nopales, los quelites, la verdura. Pues la diferencia de aquí para allá no esté...es que todo aquí es comprado. Que aquí tiene uno que pagar el predial, el agua, hasta para sacar la basura; allá no, la quema o la entierra uno y aquí no. (Entrevista a Francisco, hñãñho, 39 años).

Yo viví allá hasta los 4 años, y a partir de los 4 años me vine para acá; después de esa edad era cuando me iba por temporadas, me iba y venía. Yo soy de Querétaro, la verdad sí. Por mi parte yo sí me regresaría para allá, pero por el trabajo me la pensaría. Aunque sea tendría que tener una tiendita de abarrotes porque si no, no ha y nada que hacer allá. (Entrevista a Gonzalo, hñãñho, 36 años).

Yo terminé la licenciatura y ahora trabajo en una dependencia de gobierno; y mis hermanos, casi todos terminaron la secundaria y uno de ellos la carrera técnica en el Conalep. Pienso que la educación es lo que nos hace salir adelante, aunque las condiciones de trabajo ya son difíciles para todos. (Entrevista a Azucena, hñãñho, 31 años).

Mira, aquí voy a hablar de mis parientes, porque, aunque son mis parientes, hay que reconocer lo que son. El caso es que uno de ellos, mi sobrino Octavio es el más violento. Se droga mucho y yo sé que no es un buen ejemplo para los más chicos. Envidia a uno de mis vecinos porque tiene esa camioneta [señala una *Ford-Lobo* estacionada afuera de una casa]. Le ha dado ya dos golpizas [al dueño de esta]. También le pide para sus caguamas y él no ha querido darle, aunque antes si le daba. Pero no sólo le pide a él...a cualquiera, y si no le dan, los asusta, los amenaza. (Entrevista a Ángela, hñãñho, 38 años).

2.2.9 La vestimenta

La vestimenta es un componente que, entre otras cosas, refleja las filiaciones culturales y sociorganizativas entre los pueblos indígenas, porque da cuenta de una serie de riqueza simbólica con relación a las correspondientes cosmovisiones.

Entre los hombres hñãñhos, la vestimenta tradicional desapareció desde hace mucho tiempo no sólo en las ciudades, sino también en el pueblo. Anteriormente, vestían un calzón blanco de algodón ajustado con cintas en el tobillo y en la cintura; la camisa era blanca, de mangas largas y sin cuello. La señora Carmen refirió que para en los setenta, los hombres que tenían dinero usaban zapatos de plataforma, con pantalones acampanados y las camisas medio abiertas. Estos hombres, eran quienes más les gustaban. Actualmente, podría decirse, por observación participante, que la vestimenta que estos usan es de estilo clásico entre los hombres mayores y moderno entre los más jóvenes; eso sí, con influencias occidentales en ambos casos.

Mientras que, antes, las mujeres usaban la falda de manta atada a la cintura con una faja llamada *quexquemtl*, una blusa con encaje de tela floreada, un rebozo y un morral bordados. El valor que sus vestimentas tenían era especial para las mujeres, puesto que estas no solamente representaban una cubierta para la piel desnuda, o un abrigo que las protegía del frío del invierno; implicaba más que eso, era un paso de transición en la sociedad. Carmen, la mujer entrevistada aseguró que, según sus tradiciones, “Sé es mujer cuando se sabe hacer cada pieza de la vestimenta”. Ella recuerda que las mujeres debían hacer su propia ropa para dar a conocer que se podían casar. En las fiestas salían arregladas para que un muchacho las viera: se ponían zapatos altos, su falda hecha por ellas y, si tenían dinero, sus rebozos, “pero de seda, que eran los más caros”. En la cabeza se colocaban un adorno grande “que parecía una corona” con el cual se sentían “como soñando”. También se compraban un par de aretes muy grandes y pesados que no sabe ni cómo aguantaban.

Como se explicará posteriormente, particularmente en la ciudad es que, como miembros del grupo, las mujeres han dejado de usar sus ropas tradicionales para usar las que hay en la ciudad debido a las prácticas de discriminación que vivieron desde los primeros años que llegaron.

2.2.10 De cómo se casaban

Un rasgo importante de casi cualquier cultura o grupo étnico, son los rituales que se hacen en el matrimonio, pues estos son un componente fundamental en la vida de las sociedades. Entre los otomíes, este era de carácter endogámico porque permitía mantener fortalecidos los vínculos sociales de la comunidad (como el padrinzago o el compadrazgo). Por lo que, contraer matrimonio tanto por lo civil como por la iglesia era esencial. Al respecto, recuperamos las referencias de dos entrevistados miembros del grupo que abordan brevemente, cómo eran antes y los cambios que han tenido.

Bueno yo vi una vez que mi tío se casó. Vi cómo era la costumbre; a lo de hoy no se compara nada. ¡No! La boda de allá era muy diferente. Él iba a casa de la novia y sacaba a toda la gente; sacaba a la novia para llegar a la iglesia y de la iglesia a la casa del novio. Y ahora no; que quieren que en carro y que en esto...antes era caminando. [...] allá salían los dos, el novio y la novia salían de la casa del novio y allí arreglaban a la novia. No iba con vestido blanco ni nada, era con el típico de allá. A mí me gustaba; fue la última boda que vi, de todas, fue la última boda. (Entrevista a Guillermo, hñãñho, 46 años).

Yo vi una nada más, la de mi primo, porque las demás no fueron así. Mis hijos no tuvieron oportunidad de verlas. Allá ya no las hacen así. ¡Nadie! Dicen que para qué quieren. No, no, no, nadie. [Las mujeres] se vestían con el quexque, la blusa, la nagua, los zapatos; no es porque ahora sean modernos, simplemente las gentes no quieren regresar a hacer el ataviado como antes. Supuestamente que es más caro; no difícil. Pero ahorita ya la gente se casa de blanco. Anteriormente no se compraba el vestido; había personas que prestaban todo: la blusa, el rebozo, el quexque, la

nagua, los zapatos; todo era prestado y hecho a mano. No había la posibilidad de comprar las cosas. O sea, él pedía todo [se refiere al novio]. Así consiguieron prestado el traje rojo, la falda esa que llevan encima de la nagua, de unos tres metros, ‘Porque acuérdate [le dice a su esposo] cuántas vueltas les dan’. Se vería bonito que volvieran a regresar a esas cosas. Bueno, el novio llevaba el zarape, el sombrero, los huaraches. (Entrevista a Carmen, hñãñho, 45 años).

Como se observa en las entrevistas, la forma en cómo se celebran actualmente las bodas en el pueblo, éstas representan un cambio en cuanto a que, al adoptar prácticas tradicionales de occidente como el uso del vestido blanco o el uso del carro, se da también un abandono de las prácticas propias desde su lugar de origen.

2.2.11 La herencia patrilineal

La herencia patrilineal es otra práctica común que hasta hace unas décadas aún era frecuente, pero actualmente ha perdido vigencia debido, de alguna manera, al sistema jurídico que domina en la cabecera municipal. Este esquema, hace referencia a las reglas y derechos adquiridos por la vía paterna que determinan tanto el modelo de asentamiento como la herencia de la tierra; también a la patrilocalidad, que conlleva a la pareja a vivir en la casa de los padres del esposo y, a mantener la tradición de la ultimogenitura (*xocoyote o txutxulo*), es decir, la herencia de la casa de los padres al hijo varón de menor edad.

Dicho ensamblaje influye directamente en la estructura territorial de las comunidades otomíes. La herencia es preponderantemente patrilineal, los hijos heredan del padre, y las hijas heredan por mediación de sus esposos, lo que incide en que, por lo general, las mujeres no puedan acceder a tierras propias que les procuren un patrimonio a ellas mismas o a sus hijos. Sin embargo, esto ha cambiado, sobre todo entre quienes migraron a las ciudades y luego regresaron al pueblo; pero ello no evita que surjan los conflictos cuando se aborda el merecimiento de la tierra y más aún cuando

la condición de la propiedad esta intestada. La solución inmediata no es en términos de derecho consuetudinario, y por ello recurren al sistema jurídico de la cabecera.

2.2.12 Del rol de las mujeres

En cualquier contexto existen “roles”, los cuales representan la diversidad de actores que existen allí. Estos, son necesarios para la institucionalización, porque, cuando son desempeñados, se participa en la construcción del mundo social y cobra un sentido de realidad para el sujeto. Cabe señalar que “aunque *todos* los “roles” representan el orden institucional [...], *algunos* lo representan simbólicamente en su totalidad más que otros. Dichos “roles” tienen gran importancia estratégica en una sociedad, ya que representan no solo tal o cual institución, sino la integración de todas en un mundo significativo” (Berger y Luckmann, 2015: 98). En el caso del grupo de hñãñhos, un ejemplo del rol que tienen la mujer es el siguiente:

Mis hermanos si han tenido problemas con sus esposas. Ellas son de aquí, no son como las mujeres de allá. Mis abuelas les decían que no les llevaran a esas mujeres, porque no sabían hacer nada. Les dicen [inaudible] a las de aquí y [inaudible] a las de allá. Pero prefieren más a las de provincia que a las de aquí. Imagínate, ¿qué te sabe cocinar la de aquí? Puras *maruchan*, pizzas, hamburguesas y pollos rostizados. En cambio, las de allá no, las de allá te saben hacer frijolitos, tortillas de masa, nopalitos y quelites, todo se comen. Les dicen que no se queden con mujeres de aquí. (Entrevista a Petra, hñãñho, 23 años).

De acuerdo con lo anterior, una costumbre que se tiene dentro de las normas de organización es el papel que debe jugar la mujer dentro de la familia, el cual, en gran medida y como de alguna manera se había referido antes en el tema de Economía, tiene que ver con cumplir los papeles del cuidado de los hijos y la elaboración de los alimentos.

En ese aspecto, un elemento más a mencionar es el que están sujetas a una dominación que se da no solamente de los hombres hacia estas, sino también de mujer a mujer.

Luego hay familias que cuando te casas y te llevan tienes que hacer la cocina, lavarle al cuñado...
´ora sí que, a los solteros, lavarles a los suegros, darles el desayuno hasta la cama. Y todavía son así; allá en Monterrey con mi suegra son así, en lugar de ellos recogerles la ropa a los sobrinos, ponen a la abuela a que lo haga y ya tiene como 60 años. Eso no debería de ser. Hasta ahorita todavía es así. (Entrevista a Angélica, mestiza, 28 años).

Como se observa, en la perspectiva del rol que las mujeres deben realizar, comienzan a tener críticas por las mismas mujeres, tanto de aquellas que conforman parte del grupo originario, como de quienes no. Se suman, además, reflexiones comparativas sobre las prácticas de crianza de antaño respecto a las que actualmente se tienen y cómo de alguna manera tuvieron consecuencias en distintos ámbitos.

Eran unos papás muy cerrados; no nos platicaban lo que les pasaba, anteriormente. No teníamos comunicación entre padres e hijos. No es como ahorita, que ellos nos platican y nosotros a ellos. Voy a ser sincera, yo lo aprendí [se refiere a aspectos de sexualidad] en la escuela, junto con ellos [sus hijos], porque nadie lo sabíamos. Antes era de 'No te quiero ver platicando con uno de ellos, porque si te veo te vas a casar con él'. Pero ya no, es diferente. Por una parte, está bien, pero por otra no, porque nos enseñamos a vivir lo que pensamos nosotros. Pero no nos dejan conocer a nuestra pareja como debe de ser. El primero que se te ponga enfrente, con ese te debes casar. Yo siento que ahora es mejor para que el día de mañana no tengan tanto problema, que no era el marido que yo quería tener. A mí me toco casarme con el primero. (Entrevista a Blanca, hñãñho, 43 años).

Cabe mencionar que estas críticas se dieron particularmente en cuanto a la percepción que tienen del machismo y de la falta de comunicación que se da, mayormente, en los entornos familiares.

2.2.13 De las uniones maritales

Una práctica que incidía en la reproducción de la identidad cultural habían sido los matrimonios endogámicos tanto en el pueblo como en la ciudad. Pero desde la tercera generación comenzaron a darse matrimonios con personas mestizas o pertenecientes a otros grupos étnicos. Sin embargo,

estas alianzas matrimoniales no han estado cimentadas sobre bases de aceptación por parte de los miembros; lo que en algunos casos ha incidido en conflictos familiares, debido a ciertas costumbres que difieren de las personas ajenas al grupo.

Luz quien es hñãñho, hace 12 años conoció a Bernardo, su esposo que es mazahua. Se conocieron en Guadalajara, pues “allá vivía”. Al poco tiempo de conocerse, se fue con él a vivir a casa de su familia, cerca de Toluca, Estado de México. Los primeros problemas que surgieron fueron porque no hablaban la misma lengua; las mujeres de la familia de él hablaban mucho cuando ella estaba presente en las reuniones familiares, y cuando ella le preguntaba a su esposo lo que decían, él no le respondía. Posteriormente, su suegra la puso a prueba para que hiciera tortillas y demostrara, como ellas, que era mujer, pero no sabía hacerlas. Por otro lado, tampoco le gustaba la comida que hacían y, como ejemplo refirió los tamales que ellas hacían con sal y manteca, a diferencia de los que comen ellos como pueblo hñãñho, a los que les ponen carne, chile, dulce u otros ingredientes. Vivir en el pueblo tampoco le gustó porque le parecía que era muy seco; y lo único que disfrutaba era que hubiera mucha gente en las calles.

En cuanto al matrimonio entre un hñãñho y una mestiza se mencionó lo siguiente, donde, de igual manera, la situación no ha sido sencilla:

Bueno, en mi caso yo soy otomí, pero me casé con una mestiza. Ella no tiene ningún dialecto, ni un grupo, en sí es la diferencia que tienen. Pero mis hermanas que tengo chocan mucho con ella; no les gusta como ella es... su forma de ser. Es muy difícil su forma de ser, es muy prepotente y arrogante... chocosa, y a mis hermanas no les gusta que sea así. Desde el principio fue así. Las familias [de ambos] se conocieron el día del bautizo de mi bebé, pero las familias no se han tratado mucho, muy poco... Fue en el bautizo y nada más, cada uno por su cuenta. Y yo con su familia me llevo bien. Yo veo que mis papás me dieron valores, respeto, aunque yo vaya con quien sea, le debo respeto. También soy de los que me dan respeto, pues les doy respeto; y con ellos no. O sea, su

familia de ella siempre es muy unida si tienen problemas, fiestas o alguna celebración. Pero yo me llevo bien con ellos. Ella con mis hermanas chocó, le digo por su forma de ser. Porque será mi pareja, pero sí tiene un carácter qué ¡ay! Pero tampoco me gustaría que mi hija se hiciera como ellos, como que tienen otra forma de ser que no me gusta del todo; por eso voy a educar a mis hijos como me enseñaron mis papás. (Entrevista a Abel, hñãñho, 19 años).

La situación de conflicto es confirmada por una de las entrevistadas:

Mira, mis hermanos son los que se han casado con mujeres de aquí [de la ciudad], pero sí han tenido problemas por eso, sobre todo cuando van al pueblo con sus mujeres. Mi abuela y tías no las entienden y casi no hablan con ellas. Dicen que esas no son mujeres porque no saben cocinar ‘¡Esas no son mujeres!’ (Entrevista a Azucena, hñãñho, 31 años).

Al parecer, aunque ha habido vínculos maritales con personas de otros grupos, las condiciones de trato y relación no son tan diferentes tanto para quienes entran al grupo, como para quienes se integran a otros. Para Carmen, a pesar de que en el grupo hay seis personas mestizas, con nadie tiene relación: “Nosotros no conocemos a sus familias. Creo que ni ellos se relacionan con sus familias; con nosotros sí, pero no mucho”.

Sin embargo, de una u otra manera esta vinculación genera nuevas formas de relación porque “[...] las costumbres nos hacen muy diferentes, se van mezclando unas con otras”. (Entrevista a Miriam, hñãñho, 24 años).

Prácticamente estamos más que acoplados en todo, sólo es agarrarles el modo a las personas; ya ni para pelear, sabe uno a qué se atiene aquí. Incluso los que vienen de afuera, de Oaxaca, de Puebla, de Toluca, son diferentes. (Entrevista a Carmen, hñãñho, 45 años).

A partir de lo anterior, entramos al supuesto de que en la Ciudad de México convive una pluralidad de culturas que generan mayores relaciones interculturales. Se ha mencionado con anterioridad, que algunas mujeres y hombres han elegido como parejas a personas que son de otras identidades étnicas; y las razones para que ello suceda son diversas, entre ellas está que el sentido de

pertenencia a su grupo no sea sólido, aunque haya un arraigo territorial. Además, de que en la interacción es posible identificarse tanto con lo común, como con lo diferente.

Estoy acostumbrada a llevármela más con otras personas que con las de mi pueblo, con los de aquí, pero estoy muy orgullosa de ser de allá. (Entrevista a Elizabeth, hñãñho, 44 años).

Aquí cada familia se formó aparte, entonces no somos como un grupo. Siempre fue así de cada quien con su familia y así. Sí somos familia, pero separada. (Entrevista a Ángela, hñãñho, 38 años).

No somos un grupo; creo que nunca lo fuimos porque desde siempre hubo problemas, sobre todo con los niños, que se metían a las casas unos de otros y mis hijos siempre tenían la culpa, iban a la casa a ver la tele, porque yo no tenía. Tuve que comprar una para que ellos ya no se fueran y causaran problemas. Yo no tenía dinero, pero fue un remedio. Desde entonces ya les decía a mis hijos que tomaran sus distancias con ellos. (Entrevista a Blanca, hñãñho, 43 años).

2.2.14 De la transmisión cultural

Durante la visita de campo en Santiago Mexquititlán se recuperó un cuento que se transmitía generacionalmente y que servía como instrumento de enseñanza a los niños; es de carácter anónimo originario de los hñãñhos del Valle del Mezquital, pero difundido hasta Santiago Mexquititlán.²³ Este cuento es uno de los pocos que varios autores de habla otomí han logrado recabar, pero ningún entrevistado pudo referirlo a pesar de que es considerado uno de los más transmitidos entre las generaciones, según refiere Donaciana Martín, una profesora bilingüe.²⁴ Ante dicho desconocimiento, podría pensarse que la transmisión cultural escrita, es escasa y poco conocida.

²³ El cuento *Pedro Ordimäla* refiere que “Pedro, el protagonista [...], es abusivo que hace lo que quiere sin respetar a las demás personas de la comunidad, simbolizando así la conducta y arbitrariedades caciquiles que los otomíes tradicionalmente han tenido que afrontar y soportar. El cuento tiene un trágico final cuando la gente se harta y mata a Pedro. Así sólo queda la moraleja: se castiga el mal y se hace justicia”.

²⁴ La información del cuento fue recabada entre las fotocopias facilitadas por la bibliotecaria de Santiago Mexquititlán (2011).

Sin embargo, no solamente se habla de la disminución o pérdida en la transmisión escrita, sino también oral y en la de las prácticas; pero esto se ve reflejado mayormente entre aquellos que residen en la Ciudad de México. Por ejemplo, Angélica comentó que su esposo no les transmite nada de su pueblo a ella que es mestiza, ni a sus hijos. No les habla en su idioma, ni los lleva al pueblo, “ni nada”. O en el caso de Rodrigo, para quien la transmisión ha sido más compleja dada su experiencia de vida, mayormente fuera del grupo y de su familia.

Yo pienso que es una forma de mantener las costumbres y de mantener los dialectos y las costumbres [el que los papás los enseñen]. Si se pierden sería un país sin costumbres; nació con costumbres, nació con cultura, pero hay muchas personas que cuando van caminando hablan diferente, pero a mí no me molesta. Son nuestras raíces y debemos de saber que son nuestras raíces..., más que nada mantenerlas. *‘Ora sí que tratar de rescatarlas. La lengua me la tratan de enseñar mis papás, pero no la entiendo mucho por lo mismo de que casi no conviví mucho con ellos. Luego mi abuelita, la que me regaña, por parte de mi papá, ‘¿Qué por qué no hablo?’ Le digo, ‘Es que no conviví mucho con ustedes, pues luego no teníamos para comer y yo tenía que trabajar’. [...] pero no sé por qué entre algunos se pierden las costumbres. Porque yo en el trabajo tengo compañeros y ellos sí hablan [sus lenguas]. Luego dicen algunos que nacimos aquí en el Distrito y dicen que ya no somos indígenas. Pero les digo que, ‘Tu familia viene de algún lado; ¿de dónde viene tu familia?’ Y me dicen que de Veracruz o así, y les digo: ‘Ahí está; tu sangre es de allá’. Todos venimos de algún lado; yo no siento que soy de aquí; aunque yo nací aquí, pero me registraron allá’.* (Entrevista a Rodrigo, hñãñho, 22 años).

Con lo anterior, se puede aludir a lo que Echavarrí Melesio mencionaba sobre las formas en que se adquieren los valores y las prácticas normativas de vida, que de una u otra forma se expresan a través de la transmisión cultural: 1. Tradición, 2. Conversión, 3. Contagio. Es decir, las formas en que se dan los aspectos identitarios tienen que ver con procesos diferentes vivenciados por cada individuo.

Las costumbres más que nada de nosotros no se han perdido, porque lo mismo que hacen en el pueblo, es lo mismo que hace mi mamá. 'Ora sí que no, que es lo mismo, no se ha perdido, porque los días de muertos, lo que acostumbran a los guisos, a los adornos [se queda pensativo]. Sin embargo, aquí ya no es lo mismo, porque ya le ponen otras cosas que no se tienen en el pueblo. Allá los adornos son con puras flores y aquí ya les trataban de poner este... dibujos, este... o algunas otras cosas que ya no concuerdan con lo que es la costumbre del pueblo. Más bien toman costumbres de otros pueblos; ya toman las costumbres de... más que nada de otros países y es lo que yo... No los critico si ellos tampoco nos critican. (Entrevista a Rodrigo, hñãño, 22 años).

En el caso del grupo entrevistado, la situación es que hay múltiples factores que, de manera natural gestan el conflicto y la elección de las decisiones para continuar realizando una transmisión cultural o no; aunque, también se expresan situaciones externas, como las ideologías, los modelos, las normas o las prácticas estructurales del entorno sobre las que difícilmente se tiene control. En el grupo, al no estar más organizados y cohesionados, los canales de desintegración y abandono de los rasgos culturales se abren cada vez más. Lo anterior, sin duda guarda estrecha relación con el tema que a continuación se presenta y que como se observará, mantendrá la mayor relación con el tema de la etnofagia.

2.3 Comentarios

El modelo dualista de la migración, del “campo a la ciudad” que da origen a categorías de adaptación como asimilación, marginalidad o deculturación ha sido cuestionado por autores como Valverde (2009a) quien alude a que los procesos vividos son *cambios situacionales*, argumentando que, en gran medida los indígenas continúan sus prácticas tradicionales en los lugares a los que llegan. Por ejemplo, que continúan yendo al pueblo, o que incluso reproducen algunas prácticas del campo en la ciudad. Sin embargo, al hacer dicha generalización omite lo que migrantes como

los entrevistados refieren respecto a los cambios situacionales que contienen elementos de mayor envergadura tanto a niveles individuales como sociales.

Por su parte, Rubio et. al (2000) también comenta que lo que los indígenas hacen en la ciudad son prácticas o “ámbitos privados en una dinámica que tiende a preservar su identidad”. Pero habría que señalar que la importancia que tiene *lo privado*, en gran medida les implicó ocultar o invisibilizar prácticas para no transigir aquellas que pertenecen a las de “las mayorías sociales”. Puede pensarse que, reproducirlas y protegerlas, les valió el estar sujetos a la discriminación y a la violencia, como abordaremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO III. LA ETNOFAGIA: ENTRE SANTIAGO MEXQUITITLÁN Y LA CIUDAD DE MÉXICO

En este capítulo retomaremos el análisis teórico que realizó Díaz-Polanco (2015) respecto a la etnofagia para, con base en una síntesis, comenzar a desagregar algunas de las condiciones que tuvieron los miembros del grupo hñãñho en torno a esta, particularmente una vez que migraron a la Ciudad de México.

Primeramente, enmarcaremos la cuestión de la migración indígena a la ciudad, pues se identifica como punto de referencia fundamental sobre la implicación del proceso etnófago en el caso del grupo de estudio. Luego, advertiremos cómo los rasgos culturales de los hñãñhos que presentamos en el capítulo anterior devienen en pautas de disolución identitaria o de identificaciones. Esto incluye prácticas sociales que han construido hacia sí mismos como miembros de un grupo y hacia la comunidad mestiza en la que participan, pero también, en relación con niveles estructurales, donde surgen prácticas como el racismo y la discriminación que afectaron seriamente sus identidades. En seguida, presentaremos las tres fases que desarrolla el autor sobre el proceso etnófago, por lo que aprovechamos para señalar que estas fases, no son lineales y sincrónicas, sino que se verán reflejadas indistintamente a lo largo de este capítulo, aunque guarden cierto orden para facilitar su comprensión.

3.1 La ciudad y la migración indígena

Con la globalización, las migraciones indígenas hacia las ciudades presentan expresiones y modalidades que dan pauta a fenómenos de implicaciones profundas en cuanto a la redefinición y configuración de sus identidades. Estas comenzaron a tomar fuerza desde la década de los años cuarenta, a través de la articulación con la dinámica de inversión del capital privado, tanto nacional como extranjero bajo la pretensión de superar la condición de “Estado dependiente”, misma que sirvió de justificación para avanzar en el proceso de modernización.

En aquellos momentos, se plantearon políticas públicas para probar que el modelo capitalista liberal, apoyado por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), era el modelo con el cual, desde el centro hacia la periferia se vencería la dependencia externa. Por lo que fue necesario que se abrieran las puertas a la privatización y a la apertura económica desmedida, que a la fecha prevalece, bajo regulaciones desiguales y abusivas.

En los procesos económicos que acontecían, también se gestaba una situación de asincronía en el ámbito sociocultural debido a que las estructuras no correspondían con la integración funcional normativa, como expresara Germani (1971). Esto es, que el sistema capitalista, la institucionalización, la integración psicosocial y las repercusiones que devenían con dicha descompensación se dieron de manera diferenciada y no como interdependientes.

Desde esa perspectiva, se dio también la construcción de la ciudad como centro de acumulación sin considerar que ello repercutía en las regiones rurales, puesto que las condiciones que en estas se desarrollaron fueron de desagrarización y migración, principalmente. De tal manera, que, el mayor atributo que las ciudades forjaron fue ser “localidades de mercado”, mismas que escondían planteamientos de insatisfacción de garantías y de derechos de los ciudadanos, como posteriormente observaremos, pero que, en aquellos momentos se planteaban, idealmente, como “ciudades receptoras” llenas de oportunidades. Mientras que, en los contextos rurales se gestaban condiciones que los convertirían en “pueblos o comunidades expulsoras”.²⁵

A inicios de la década de los cincuenta, en México se produjo un proceso económico conocido como *desarrollo estabilizador* o *milagro mexicano*, el cual se desarrolló porque la economía presentaba serias dificultades y las decisiones tomadas por el gobierno tuvieron incidencia, principalmente, en el control de la inflación. Sin embargo, factores de depresión económica como

²⁵ Según Guerrero (2009), las principales regiones expulsoras de otomíes hacia la Ciudad de México son el Valle del Mezquital en Hidalgo, Tolimán y Amealco en Querétaro y Tierra Blanca en Guanajuato.

la reducción de la inversión pública y privada, el descenso en las exportaciones y la baja producción agrícola obligó que la importación de alimentos y la salida de capitales fueran inevitables. Frente a esa situación, el gobierno alentó la producción con el gasto público, estimuló al sector privado con exenciones fiscales, otorgó mayores créditos, buscó la estabilidad de precios y frecuentemente hacía declaraciones para generar confianza entre los inversionistas extranjeros. Durante un corto período de tiempo (1954-1956), estas estrategias tuvieron un impacto positivo en la economía dado que las exportaciones nuevamente comenzaron a crecer, los precios de alimentos como el café y el algodón bajaron y los países en desarrollo tuvieron una competencia importante por parte de los países industrializados. Sin embargo, dicho proceso repercutió de diversas maneras en los sectores poblacionales del país (Senado de la República: s/f).

Para los hñãñhos del pueblo de Santiago Mexquititlán, las consecuencias se identificaron en planos económicos, culturales y sociales, principalmente. Por ejemplo, una intervención del gobierno para promover la “civilización” entre la población, fue a través de “la matanza de los animales”, la cual ocasionó una crisis económica en la comunidad puesto que el Ejército mataba las vacas que tenía la gente. Este fue uno de los motivos iniciales que orilló a los santiagueses a migrar de su pueblo. Dicho suceso lo refirió el señor Cruz, un cronista del pueblo.

En 1947 cuando tenía como 5 o 7 años, llegaron personas del gobierno y comenzaron a matar a las reses. Les disparaban en las cabezas y les decían [a las personas] que debían comprar burros, caballos o mulas para arar y trabajar el campo, para que se civilizaran; los animales venían de Durango. La gente ignorante no hizo nada por sus animales. [En ese momento interrumpe un cliente más joven que escuchaba al señor y dice que su papá le contó sobre eso, pero que sí supo de algunas rebeliones]. Sí, es verdad, [dice don Cruz] pero las cosas no cambiaron nada. Fue muy poca gente la que trató de hacer algo; pero la mayoría no hizo nada. Al poco tiempo ya se veían con sus animales nuevos, sacados de quien sabe dónde, pues la mayoría era muy pobre. Después, nuevamente

llegaron gentes del gobierno, pero en brigadas con vacunas para matar a los animales que quedaron.²⁶ En esta ocasión, la gente que tenía mucho miedo se fue a esconder porque no querían que le mataran a sus animales, pero cuando los encontraban a ellos también los mataban de un tiro en la cabeza. (Entrevista a don Cruz, hñãñho, 66 años).

Luego, una década después, los cambios culturales y sociales comenzaron. En el pueblo se estableció una línea de autobús que todos los días hacía un recorrido de Santiago Mexquititlán a la ciudad de México y con ello, el fenómeno de la migración fue mayor. El señor Andrés, hñãñho de 47 años, refiere que los hombres casados eran los primeros en irse; después mandaban por sus hijos mayores, quienes dejaban el campo y se empleaban en las labores de la construcción, que era un oficio fácil de aprender y una fuente de trabajo en apogeo. Asimismo, refirió que los lugares en que llegaban a vivir eran hechos por ellos mismos con cartón y madera, en asentamientos fuera de la ciudad; ocasionalmente, pedían algún espacio a las constructoras donde trabajan y, los menos, tenían la oportunidad de irse a las casas de los ingenieros o arquitectos que los contrataban.

Desde aquellos años, la migración del campo a las ciudades se hizo cada vez más y más común hasta llegar a lo que menciona el documento que elaboró la Fundación Centro de Investigación y Documentación de la Casa (CIDOC)-Sociedad Hipotecaria Federal (2007), en el cual asegura que “Por primera vez en la historia de la humanidad la población urbana rebasará [...] a la población rural”. En el caso de la Ciudad de México, la migración fue y continúa siendo tan exponencial que, de acuerdo con la revista *Forbes México* (2018) en esta habitan 104.8 millones de personas que representan el 80.2% de la población total, y la coloca en la quinta posición de entre las ciudades más habitadas del mundo. Lo que, entre otras cosas, trae consigo sobrepoblación, al tiempo que deja extensiones de territorio “muerto” o “fantasma” en los lugares expulsores; además de otros

²⁶ En 2001, Ukeda refirió que en aquellos años los militares mataban los animales y le decían a la gente que era porque tenían fiebre aftosa.

desequilibrios con repercusiones de mayor alcance respecto de las prácticas y relaciones sociales, culturales, económicas y políticas en el binomio campo-ciudad.

La migración es una de las alternativas que miles de personas observan como posible solución a las condiciones de exclusión que generalmente viven en sus lugares de origen y esta no fue la excepción para los indígenas.

[...] la migración indígena a las ciudades ha cobrado particular relevancia, no sólo por el cada vez más importante volumen de población que se ha involucrado en este proceso, sino también por el efecto económico, político y sociodemográfico que ha ocasionado tanto en los sitios de expulsión como en los de atracción. Este fenómeno ha evolucionado en relación estrecha con el incremento de un significativo número de ciudades medianas y pequeñas en las que el ritmo de crecimiento ha sido notablemente superior al de las demás. Rubio et. al, (2000:24).

En el 2007, María del Carmen Morgan, directora del Programa de Atención a Pueblos y Comunidades de la Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades (SEDEREC)²⁷ del aún Gobierno del Distrito Federal²⁸, reconocía que en esta ciudad estaban al menos 55 de las 68 agrupaciones lingüísticas del país; destacaban las lenguas náhuatl, mixteca, otomí y mazateco. Los estados de origen eran Oaxaca, Puebla, Estado de México, Hidalgo, Veracruz, Querétaro y Guanajuato. Finalmente, detallaba que, en promedio, siete mil 400 indígenas migraban cada año para tener mejores condiciones de vida (Talavera, 2011).

En ese sentido, podemos señalar que los escenarios del contexto rural suelen caracterizarse, en gran medida, por la pobreza, la desprotección al campo, el analfabetismo, la inaccesibilidad a servicios básicos, la desnutrición infantil, altas condiciones de insalubridad, migración constante al

²⁷ Actualmente se llama Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes (SEPI), y, según esta, en la CDMX están establecidos 139 pueblos originarios y 58 barrios, así como un número indefinido de comunidades indígenas.

²⁸ En 2016, el Distrito Federal elevó su rango de ordenamiento para ser el estado número 32 de la República Mexicana y tener por nombre Ciudad de México (CDMX).

extranjero o a las ciudades grandes del país, así como la necesidad de incorporar al trabajo a los niños, a los adolescentes y a los adultos mayores para satisfacer las necesidades del hogar. Mientras que, el contexto citadino suele ser el lugar en el que las personas tienen, independientemente de la calidad del servicio, la oportunidad de alcanzar niveles escolares más altos, acceso a servicios públicos como alcantarillado, luz, agua potable, zonas recreativas y culturales y a una división laboral más amplia. Es el México moderno o avanzado que deviene en un “policentrismo”, puesto que obedece a un sistema tendiente a la jerarquización y centralidad en donde prevalece la articulación entre el capital y el territorio, sin la sociedad. No obstante que una serie de derechos humanos tenga mayor cumplimiento, las brechas de desigualdad, exclusión, discriminación y otras condiciones sociales se manifiestan mayormente hacia los grupos indígenas.

Ahora bien, es desde las ciudades donde principalmente se desencadenan los factores de integración mundial. El Estado moderno “renuncia a ejercer una política regional”, en el sentido de luchar contra las desigualdades regionales para dedicarse, preferentemente, a impulsar las condiciones diferenciales, competitivas y asimétricas entre las regiones que conforman el Estado político-administrativo que se conduce sobre planteamientos internacionales.

En cuanto a la Ciudad de México, si se piensa que puede crecer desmedidamente para entrar en competitividad con otras ciudades mundiales, es prudente considerar lo que Rubio et. al (2000:49) señaló al respecto: “México cuenta con relativamente poco capital humano calificado y éste tiende a orientarse hacia disciplinas de bajo potencial económico”. Con dicho panorama son bajas las esperanzas de crecimiento, dado que, para alcanzar a las “sociedades desarrolladas” es insuficiente el número de capital humano. A pesar de ello, el mismo autor señala que “la ciudad de México es el destino para 80% de los migrantes, y el 20% restante tiende a diversificarse hacia otras ciudades como Guadalajara, Guanajuato, Michoacán, Monterrey, Querétaro, Sinaloa, Toluca y E.U.A”.

En el caso de los migrantes indígenas, Valencia (2000:45) argumenta que en la ciudad de México:

[...] hacia 1970 [y a la fecha] la presencia de indígenas se concentraba mayormente en las delegaciones de la ciudad de México entre las que sobresalían Gustavo A. Madero, Iztacalco, Iztapalapa, Coyoacán, Azcapotzalco, Á. Obregón, Tlalpan y Xochimilco conjugándose con los mestizos y con los no indígenas. Por ende, las relaciones interpersonales se desarrollan con mayor complejidad y diversidad que en sus contextos rurales.

A su vez refiere la siguiente tabla sobre la migración que hacen los hablantes otomíes a la Ciudad de México.

Tabla 1. Principales delegaciones con poblaciones indígenas.

Delegación	Población indígena	Hablante Otomí
Azcapotzalco	441,008	733
Coyoacán	640,423	1,120
Gustavo A. M.	1, 253,542	2,788
Magdalena C.	222,050	438
Álvaro O.	687,020	1,376
Tláhuac	302,790	633
Xochimilco	360,478	1,409
Cuauhtémoc	516,255	1,410
Tlalpan	10,443	817

Fuente: Valencia (2000:45).

En cuanto a los hñãñhos de Querétaro llama la atención que, como Valencia (2000:58) refiere, en la década de 1970, Amealco concentraba el 92.2% de indígenas con una mayoría de santiagueses, pues de los 22 077 hablantes otomíes del estado, 10 042 vivían en Santiago Mexquititlán; pero en la actualidad esa población ha descendido a un 70% [y contando]. Mientras que, “[...] la ciudad de Querétaro y San Juan del Río aumentaron su población de indígenas en un 24. 9% (Rebolledo,

2003). Esto porque tanto la capital como la cabecera municipal se colocaron fuertemente como fuentes de atracción económica en el Estado.

En el Censo de Población y Vivienda (INEGI, 2010) se presentó el cuadro que a continuación se expone y que muestra las lenguas indígenas que más se hablan en la Ciudad, aunque ello no refleja que sea el número de personas indígenas migrantes, ni los lugares de los que son originarios. Dicho Censo, también señaló que en total había 22 411 personas de 5 años y más que hablaban alguna lengua indígena, lo que representaba menos del 1% de la población total (ver Tabla 2).

Tabla 2. Principales grupos indígenas migrantes

Lengua indígena	Número de hablantes
Náhuatl	33 796
Mixteco	13 259
Otomí	12 623
Mazateco	11 878

Fuente: INEGI, 2010.

La ciudad entonces no puede definirse únicamente por términos de concentración poblacional o por las actividades políticas y económicas que en ella se desarrollan, sino también por los procesos y mecanismos que condensa para la distribución de los recursos, las delimitaciones del territorio, la toma de decisiones, las dinámicas y las construcciones socio- culturales. En ella se permutan las identidades por las identificaciones al ser un medio indispensable para que el sistema globalizado, moderno y neoliberal logren más fácilmente muchos de sus objetivos. Desde esa mirada, la identidad es el pago por la consecución de oportunidades socioeconómicas o de derechos.

3.2 Pedregal de Santo Domingo: el lugar de destino

En muchos casos, la migración es una alternativa, una oportunidad o una necesidad que no solo significa el desplazamiento de un lugar a otro, sino la salida de un estadio para entrar a otro ajeno.

El binomio campo-ciudad, que en este caso es Santiago Mexquititlán- Ciudad de México es una construcción de la modernidad que genera el sentimiento de pertenencia a una u otra sociedad, es decir, a la tradicional o la moderna; lo que influye en la identidad que se forja debido a que cada lugar permite al sujeto apropiarse de un conjunto de prácticas del nuevo lugar, o seguir recreando las propias, aunque en muchos casos, con límites socio-estructurales, como posteriormente observaremos.

Por otro lado, el crecimiento desmedido de la mancha urbana y la falta de planificación y control de los modelos de crecimiento de la ciudad, provocaron la fragmentación del espacio público, mientras que el crecimiento económico la catapultó como epicentro en la calidad de vida. *Grosso modo*, en la ciudad se dan ejemplos de la coexistencia de distintos modos de producción urbana al estar sujetos a crecimientos rápidos, tanto sociales como económicos. Al mismo tiempo que se llegan a generar asentamientos espontáneos como el que sucedió con la colonia Pedregal de Santo Domingo en la delegación Coyoacán,²⁹ que es donde residen los miembros del grupo. Este, aunque se dio de manera difusa, e incluso anárquica, permitió el surgimiento de un nuevo tejido social en torno a un espacio territorial que estaba sin urbanizar. Situaciones como esta, entran en la sentencia que explicaba Ravenstein, citado por Herrera (2006), quien decía que, por lo general, los migrantes suelen llegar a residir en lugares marginados. Cabe mencionar que, dicha colonia es una de las tres con mayor marginalidad de la delegación, aunque ésta esté catalogada con bajo índice de marginalidad.

²⁹ Coyoacán es una de las 16 delegaciones políticas en las que se divide la Ciudad de México y que se ubica en el centro geográfico de dicha entidad y al suroeste de la cuenca de México; cubre una superficie de 54.4 kilómetros cuadrados que representan el 3.6% del territorio de la capital del país. La distancia que tiene respecto a Santiago Mexquititlán en Querétaro, es de 190 kilómetros.

Los hñãños de Santiago Mexquititlán, llegaron allí entre las décadas de 1950 y de 1960; y el señor Andrés, de 47 años, recuerda que los lugares en que llegaban a vivir sus familiares eran hechos por ellos mismos y generalmente se asentaban en territorios sin urbanizar. Pero tiempo después, cuando pudieron rentar, llegaron a colonias como Las Cruces y San Francisco, pues Pedregal de Santo Domingo aún no existía. Iñigo (1996:32), refiere que anteriormente en esa superficie territorial se tenía conocimiento del Pueblo de Los Reyes, que era una antigua comunidad agraria que poseyó una pequeña parte del pedregal, el cual se formó como consecuencia de la erupción volcánica del Xitle. Sin embargo, hasta la década de los cuarenta ese segmento territorial careció de valor para los habitantes de Los Reyes, quienes se dedicaban a la explotación agrícola de sus suelos fértiles aledaños a la zona cubierta por lava, particularmente a través de la horticultura y la floricultura.

En esos años, los instrumentos normativos que debían regular el crecimiento y establecer patrones sobre el uso del suelo y de la delimitación de estos, eran insuficientes para evitar la generalización de prácticas que, décadas después, favorecieran el descontrol del crecimiento urbano.

Aunque todavía no tenían documentos legales, habían encontrado un pedazo de tierra donde habitar y por eso les fue más fácil traer, primero, a sus esposas, y después a sus hijos u otros familiares. La señora Carmen, de 45 años, recuerda que las mujeres se empleaban en el aseo de casas o que salían con los niños a vender dulces y cigarros; cuando no podían, se dedicaban a pedir dinero en las plazas públicas, en las calles o afuera de las iglesias.

Cada año aumentaba el número de recién llegados a esas colonias; provenían de todas partes del país, incluidas otras ciudades. En el caso de los miembros del grupo, las motivaciones principales que tuvieron para migrar fueron la esperanza de tener una mejor calidad de vida en cuanto a alimentación, trabajo y educación porque en su pueblo era muy difícil contar con ello. Sin embargo, su situación en la ciudad y su adaptación a esta no fue sencilla; entre otras cosas, por las condiciones de pobreza que de por sí tenían. Otros aspectos que no facilitaban que se insertaran en otras fuentes

laborales fue que no sabían el lenguaje, pero también estaba la discriminación que vivían niños y adultos en cualquier espacio público. Sus vecinos los señalaban o agredían por su forma de vestir o de hablar. La señora Carmen dijo que entre sí se aconsejaban ser pacientes, responder sin violencia y mantenerse unidos. Pero sin darse cuenta, poco a poco, las medidas que tomaban eran la del ocultamiento de esos rasgos identitarios. A pesar de ello, trataban de reproducir algunas prácticas sociales que tenían en su pueblo. Ella recuerda que tanto familiares como otros miembros del grupo se ayudaban mutuamente; las mujeres y los jóvenes cuidaban a los hijos de otros como si fueran los propios. Las comidas que hacían eran compartidas entre todos sin importar quienes hubieran cooperado; ponían las cacerolas con frijoles en el centro del patio para que comieran juntos. Ese momento también era aprovechado para platicar sobre asuntos cotidianos como el trabajo, la casa, la educación de los hijos, la preparación de los alimentos, de su vida en la ciudad y de su vida en el pueblo; reproducían y transmitían entre sí sus valores y costumbres y se concebían unidos y apegados a sus manifestaciones culturales. Allí podían hablar en su lengua; las mujeres, sobre todo, se vestían con sus ropas tradicionales.

Para fortalecer los vínculos entre sí, contraían matrimonio con miembros del mismo grupo o personas del pueblo, a donde cada año acudían para celebrar la fiesta patronal y cumplir con los cargos que les habían sido asignados. Allí aprovechaban para asear las casas que habían dejado o invertir en la construcción de estas; otros más iban a cosechar o a sembrar. Sin embargo, como observaremos más adelante, múltiples factores dificultaron o hicieron desaparecer algunas de esas prácticas que desde generaciones atrás tenían.

En el año de 1971 fue cuando llegaron 15 mil *paracaidistas*³⁰ a la aún no oficial colonia Pedregal de Santo Domingo. Los miembros del grupo hñãñho refirieron que eran tanto indígenas como mestizos; y que de una u otra forma el llegar de “fuera” les daba un sentido para identificarse como migrantes. Por lo que, desde allí iniciaron los esfuerzos por adquirir un terreno en donde vivir y rebasaron los obstáculos que el gobierno les ponía (Santocho Films y Comité Pedregales de Coyoacán (2008). El asentamiento y el crecimiento fueron dispares y espontáneos y se hizo necesaria la lucha organizada por el derecho a la ciudad, lo que quedó atravesado por conflictos sociales como la discriminación, y económicos, como la pobreza generalizada entre sus habitantes. En esa misma década, se escucharon rumores de que las autoridades de la delegación pondrían “orden” entre los terrenos y los propietarios, es decir, que se oficializaría la creación de la colonia. Esto, debido a las peleas que tuvieron los vecinos, mayormente mestizos,³¹ con las autoridades delegacionales. Durante estas peleas, Anselmo, hñãñho de 38 años, recuerda que los hñãñhos que hablaban español se acercaron a los mestizos para preguntarles por los requisitos y los costos para obtener sus propios terrenos.³² Tiempo después, se comenzó a hacer las entregas de estos; por ejemplo, la mamá del señor Andrés tuvo que entregar su máquina de coser para que le dieran el terreno donde reside gran parte del grupo; y a otra persona sólo le pidieron \$200 pesos. Los terrenos eran de gran extensión (ver Imágenes 3 y 4) y por eso pudieron dividirlos entre sí con cartones o

³⁰ El término se refiere a las personas que invaden un lugar, por lo general, ubicado en la periferia de la ciudad; tiempo después cuando se legaliza dicha ocupación pueden mejorar las condiciones de vivienda mediante la autoconstrucción y con la intervención del gobierno mejora la calidad de vida al implementar servicios públicos.

³¹ El mestizaje en esta investigación será entendido desde los planteamientos críticos que Federico Navarrete desarrolla en *México racista: una denuncia*, en el que, *grosso modo*, habla del proceso que esconde, y que básicamente es la dominación histórica de un sector poblacional sobre otros, así como de la prevalencia del racismo y las formas de pensar que lo sostienen.

³² También es el caso de las fases iniciales de los asentamientos urbano-populares y de frentes de colonización rural, cuando las condiciones de vida adversas y el compartir un sistema de necesidades común, activan procesos de esfuerzo y ayuda mutua, así como vínculos estables de solidaridad basados en la vecindad y en otras redes de apoyo como el origen regional o la afinidad étnica. En las fases iniciales de un asentamiento popular se va conformando una malla de relaciones, solidaridades y lealtades (tejido social) que se constituye en una fortaleza colectiva y en una defensa frente a las fuerzas centrífugas de la vida urbana o de los efectos de la pobreza y marginalidad (Torres, 2002).

ladrillos, dependiendo si se contaba o no con dinero. Con el transcurrir de los años, quince miembros del grupo obtuvieron sus papeles,³³ pero quienes no lo lograron se fueron a vivir a lugares como Ciudad Azteca, Peñón Viejo, Ecatepec o Iztapalapa. Una vez que lograron tener un lugar estable para vivir, su residencia en la ciudad se hizo de manera permanente.

Bajo la perspectiva de lucha, se garantizó el derecho a la ciudad como un reclamo de los recursos institucionales necesarios para el desenvolvimiento ciudadano, el cual, como se observó no estaba dado. En ese sentido, Romero (2006:218) señala que este derecho representa un “escenario donde se originan las luchas por unas mínimas condiciones de vida, representadas en la mayoría de los casos por el acceso a la vivienda propia y a los servicios públicos, por vías que no siempre cumplen con las normas del Estado”.

Imagen 3. Delegación Coyoacán, CDMX



Fuente: Wikimedia

Imagen 4. Pedregal de Santo Domingo, Coyoacán



Fuente: Google Maps

La historia que recuerdan algunas personas entrevistadas del grupo es que Santo Domingo o Santocho, como comúnmente lo conocen, no tenía el paisaje que ahora muestra. Gonzalo (hñãño,

³³ Actualmente, en tres predios viven diez familias, con un total de 75 integrantes.

36 años) dijo que cuando llegó se sintió como en su casa porque todo era un campo enorme con cuevas y estanques en los que los niños se metían a nadar. Al no haber sistema colectivo de transporte en la colonia, debían entrar caminando, porque las inundaciones que se hacían o la inseguridad pública, “no invitaban a entrar ni a los taxistas”.

Las primeras casas que se construyeron estaban hechas de madera, cartones y plásticos; sin embargo, ahora la infraestructura se compone principalmente de concreto y de ladrillos, con dimensiones de una a tres plantas. Así mismo, en los últimos diez años se han construido diversos condominios que en su mayoría son alquilados o comprados por profesionales de estratos bajos-medios, e incluso de personas extranjeras; lo que forma una convivencia interracial e interclasista. Pero ello ha sido motivo de conflicto, puesto que, en observación participante en la colonia, se apreciaron bardas y carteles en los que se manifiesta una protesta en contra de dichas construcciones. La cuestión es que dicho “crecimiento y desarrollo” han producido el encarecimiento de los servicios públicos, pero también la disminución en el acceso a servicios como el agua potable; además ha permitido la instalación de empresas trasnacionales que han opacado las ventas de los pequeños negocios de la zona y de los locatarios del mercado.

Otro aspecto relevante fue que hace décadas, se hizo la construcción de una gasolinera que se encuentra ubicada muy cerca de la colonia. Para algunos hñãñhos entrevistados ésta representa una fuente de empleo donde se inician en la actividad económica formal, además de que es una práctica laboral distinta a la manufactura de muñecas de trapo en la que tanto mujeres como hombres han participado. En dicho empleo encuentran ventajas como la cercanía de su hogar o la oportunidad de salir y volver de este las veces que lo requieran. Eso pese a las condiciones en que laboran, entre otras, que no reciban un salario fijo; que no tengan seguro médico o que, cuando no logran cumplir la meta de venta establecida, incluso de productos ajenos a los de la empresa, ellos deben asumir el costo faltante.

Para algunos de ellos, vivir en dicha colonia les ha permitido superar sus expectativas; como tener acceso a la educación, contar con los servicios básicos, tener diversas fuentes de empleo, acceso a servicios de salud, etcétera. En términos económicos, están quienes al conseguir tener puestos de frituras dentro de Ciudad Universitaria o afuera del metro Copilco, modificaron su estatus económico y pudieron hacerse de una casa propia. Los “más afortunados” tienen camionetas que les facilita el transporte de sus mercancías. A otros, les permitió acceder a experiencias que antes les eran imposibles: “ahora pueden comprarse una quesadilla en la calle, lo que antes era un lujo.” (Entrevista a Petra, hñãñho, 23 años). Esto es, mejorar las condiciones y la calidad de vida en diferentes escalas dada la estrecha interrelación entre el cumplimiento de los derechos humanos y el espacio territorial que se habita.

Para Ferretti et.al (2012), es de suma relevancia comprender la relación que existe entre el espacio territorial y el tejido social desde la apropiación, puesto que “define situaciones de índole no solo funcional sino ambiental o psicológica que condicionan la relación de identidad del usuario con el territorio”. Es decir, la ciudad también conforma un tejido físico “en constante transformación, mutante y tendiente a la diversificación [...] donde se cristalizan las cualidades del tejido social y, por ende, la mayor o menor capacidad para producir relaciones, mediaciones o conflictos. [...] no es más que la necesaria correlatividad de fuerzas que producen el tejido social y que construyen identidad y sentido de apropiación” (Ferretti et. al, 2012). En este caso, la apropiación y el sentido de pertenencia son lo que permiten la vinculación con los demás y la representación de uno mismo. El territorio, su entorno y los fenómenos que en él acontecen desarrollan el sentimiento de pertenecer no solamente a un grupo social, sino a un lugar por el cual se siente arraigo, pues genera seguridad y confianza. A continuación, se presentan algunos comentarios de miembros del grupo entrevistado para dar cuenta de las distintas perspectivas que hay respecto a Santiago Mexquititlán y Pedregal de Santo Domingo.

Me quiero regresar; sí me acostumbro aquí, pero también allá. Yo soy de allá... no sé, pero yo siento que yo soy de allá. (Entrevista a Miriam, hñãñho, 24 años).

Yo nací aquí [en la ciudad de México], pero siento que soy de allá, de Santiago Mexquititlán. (Entrevista a María, hñãñho, 24 años).

Pues yo siento que por mis papás ser de allá, yo también, ¿no? (Entrevista a Hugo, hñãñho, 17 años).

A los 16 años ya había ido y venido muchas veces, pero a esa edad ya no me regresé para allá, pues yo soy nacida de aquí, pero mis raíces son de Querétaro. (Entrevista a Jimena, hñãñho, 25 años).

Mi hermana y yo les pedimos a nuestros papás que nos dejaran quedar aquí porque ya nos habíamos acostumbrado aquí porque hay muchas cosas que hacer que allá ni en Querétaro hay. (Entrevista a María, hñãñho, 24 años).

Como se observa, la pertenencia a determinado lugar es ambivalente en algunos casos debido a las experiencias y a la edad de las personas entrevistadas. Entonces, hablar de un lugar no se trata únicamente de un punto territorial, sino también de un sentido de identidad o de herencia cultural. Como referencia de la cultura hñãñho, podemos mencionar que el vocablo de la palabra *otho* cuyos significados son “no poseer nada, que carece de todo” y “pueblo sin residencia”, coinciden con lo que en algún momento vivió la primera generación migrante del grupo. Pero habría que reflexionar si esta desposesión de residencia es por cuestiones de índole cultural como lo hace saber Galinier (1987) al señalar que, particularmente la población otomí del estado de Querétaro ha tendido a la

migración desde la época colonia o incluso, desde antes o, si es debido a condiciones estructurales que en su lugar de origen tenían y que, de alguna manera, mantienen en el nuevo lugar social.

3.3 Exclusión, pobreza y desigualdad

La exclusión, según Villafuerte et. al (2008), puede referirse al “[...] proceso en que se deja fuera de la participación de oportunidades a ciertos sectores de la sociedad”, en este caso, a los integrantes del grupo de hñãñhos que llegaron a la ciudad. Por medio de cifras oficiales y lo que tantas veces la realidad social cotidiana plantea, se sabe que los indígenas son quienes mayormente viven los procesos de exclusión. En líneas del autor mencionado, esta se presenta en tres ámbitos, siendo la económica una de ellas y manifestándose bajo procesos de pobreza y desigualdad.

La pobreza se concibe no solamente como la carencia de recursos económicos, sino también como la “[...] limitación a las oportunidades de la persona que impide el desarrollo de sus capacidades y facultades”; lo que a su vez amplía el rango de problemáticas o conflictos a analizar desde el planteamiento de las políticas públicas y los programas sociales. El Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL, 2018a) encontró que entre 2008 y 2016 la pobreza aumentó entre 3.9 millones de personas, mientras que, 2.9 millones de personas dejaron de estar en pobreza extrema. De igual manera, reflejó que, en 2016, había 53.4 millones de personas pobres, es decir, el 43.6% de la población; mientras que, 9.4 millones se encontraban en pobreza extrema (7.6%) (CONEVAL, 2016). Respecto a la población indígena, refería que, en 2016, 8.3 millones de personas indígenas, es decir, el 71.9%, estaba en situación de pobreza. En tanto que, el 28% se encontraba en extrema pobreza; dicha situación aumentaba 34.8% entre quienes hablaban solamente su lengua, lo cual representa 3.2 millones de personas sin la capacidad económica para adquirir la canasta básica y contar con por lo menos, tres carencias sociales. Finalmente, señaló que los seis estados del país que concentran el 64. 8% de la población indígena son Oaxaca, Chiapas, Veracruz, Estado de México, Puebla y Yucatán; en tanto que, cinco de estas entidades

tienen niveles de pobreza superiores al porcentaje nacional (43.6%), de los que destacan Oaxaca (70.4%) y Chiapas (77.1%) (CONEVAL, 2018b).

En este aspecto, cabe hacer mención del tema de la Desigualdad, puesto que, según el Banco Mundial, en 2015 la economía mexicana ocupaba la posición número quince a nivel global (Secretaría de Gobierno, 2010). Sin embargo, en 2016, la misma fuente también decía que México se posicionaba entre las diez naciones más desiguales del mundo con un índice de Gini cercano a 50 puntos, es decir, superior al promedio mundial. Además de que el 80% de la población vive en entornos rurales y que el 64% se dedica a trabajos del campo; pero, también, que la desigualdad interna promedio es ahora mayor que hace 25 años. Sin embargo, con el ejemplo de cinco países que tuvieron buen desempeño para reducir las brechas de desigualdad se encontraron algunas pautas para que sus casos fueran exitosos; a saber: a) políticas macroeconómicas prudentes, b) crecimiento sólido, c) mercados laborales eficientes, d) políticas internas coherentes enfocadas en las redes de protección social, e) el capital humano y, f) la infraestructura.

Asimismo, como elementos requeridos que permitirían potenciar la prosperidad y reducir la desigualdad, señalan la acumulación de capital humano de buena calidad, la diversificación en las oportunidades de percibir ingresos de las que disponen los pobres, las redes de protección social que permiten proteger de los riesgos a los más pobres, y el mejoramiento de la infraestructura para conectar a las regiones rezagadas con regiones más dinámicas desde el punto de vista económico. En referencia a la situación que los indígenas del país viven, Amerigo Incalcaterra,³⁴ ponente del Foro Internacional de Políticas Públicas para el Desarrollo, celebrado en el 2007, argumentó que “[...] la pobreza no solamente incide en las cuestiones de índole material, sino también en aquellas que tienen que ver con el cumplimiento de los derechos”.

³⁴ En aquel momento era representante en México de la Oficina del Alto Comisionado de la Organización de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos.

Porque el gobierno debería apoyarlos para que no dejaran todo, aunque sea poco, pero que no dejaran lo que tienen en sus pueblos, lo que han hecho, o algunos dejar también a sus familias para llevar dinero y que coman. El gobierno no es parejo. No nos trata igual a todos, aunque diga que sí. Yo no creo que con los programas éstos como el de Oportunidades les sirvan mucho. Mi hijo tiene compañeritos así, como indígenas, que se ven así por sus rasgos, pero dice que aun así llegan a pedirle comida porque sus mamás no les dieron nada. (Entrevista a Juana, mestiza, 34 años).

La información que arrojó el documento del CONEVAL (2018a) da cuenta de que en 2016 la diferencia en cuanto a la pobreza extrema también es indicativa de cómo se manifiesta tanto en género como en contexto. Por ejemplo, para los hombres que no son indígenas y que están en un contexto urbano, esta es del 4%, frente al 45% de las mujeres indígenas en zonas rurales.

En el caso entre las entrevistadas del grupo hñãñho, está la percepción de que ellas trabajan más que los hombres debido a las actividades que deben realizar durante el día.

El trabajo de allá [del campo] para las mujeres es un poco más pesado, porque una como mujer tiene que trabajar. Es ir al campo, levantarse máximo a las 4 de la mañana para preparar el desayuno, hacer las tortillas y el almuerzo para llevar a donde tengamos que ir. Todo el día a trabajar; llevarte tu *ayate* y llevarte tu *chilpayate* y andar entre los surcos. (Entrevista a Elizabeth, hñãñho de 45 años).

A manera de desglose, la situación económica y de desigualdad permeaba de la siguiente manera en distintas categorías:³⁵

- 1) Bienestar económico: El 71.3% del total de la población indígena, con al menos un empleo ganaba hasta un salario mínimo.

³⁵ Los datos sobre el grupo entrevistado no se tienen precisados, sin embargo, *grosso modo*, las referencias a las que en general aludían, era que había niños que desde los 8 años comenzaban a trabajar (estaba el caso de niños vendedores de artesanías y cargadores en el tianguis); que la mayoría de los adolescentes abandonaban la escuela sin completar la secundaria “para trabajar y traer ropa de marca”. Mientras que, entre los adultos era común que al estar la mayoría en la economía informal (vendedores ambulantes) no contara con seguridad social.

- 2) Educación: El 31.6% presenta rezago educativo y poco más del 50.3% contaba con el nivel máximo de primaria completa. Las mujeres presentaban un 76.5% en la tasa de alfabetización, mientras que, los hombres un 86.3%.
- 3) Seguridad alimentaria: Sea moderada o severa, más del 30% de la población indígena presentaba carencias en el acceso a la alimentación.
- 4) Seguridad social: Este es el principal derecho no cumplido a nivel nacional (61.2% del total de la población carece de este), pero la estimación para la población indígena fue del 77.6% (es decir, 8.9 millones de personas). Dicho derecho implica protección ante eventos como el desempleo, la enfermedad, la invalidez y la muerte.
- 5) Acceso a servicios de salud: El 15.1% de la población indígena presentó esta carencia, la cual se traduce en una mayor situación de vulnerabilidad, puesto que puede afectar el patrimonio familiar o incluso, su integridad física.
- 6) Acceso a servicios básicos en la vivienda: Esta es la segunda carencia que afecta a la población indígena, puesto que se presenta en el 56.3% total de la misma, pero aumenta al 64.6% para los HLI, es decir, para los Hablantes de Lengua Indígena. Los servicios de los que carecen son la falta de drenaje y el acceso al agua potable en casa, pero también está la permanencia del uso de la leña y el carbón para cocinar; y los pisos de tierra en sus hogares. Es importante resaltar que en esta carencia se observa la mayor brecha entre la población indígena y no indígena con poco más de 40 puntos porcentuales de diferencia (CONEVAL, 2018b).

Pero, además, podríamos mencionar el papel que la economía tiene como cuestión vital en términos ético- materiales, pues vivir para los indígenas es mucho más difícil que para alguien que no lo es.

Cuando no había comida, mi mamá y mi abuela nos mandaban a los campos que estaban cultivados y de los elotes nos robábamos el huitlacoche y nos íbamos caminando a las afueras del pueblo a

vender y a sacar unas monedas. Comíamos mucho quelite, pues aquí se da en abundancia. (...) En época de hongos, nos íbamos desde temprano al cerro a buscarlos. (Entrevista a Elizabeth, hñãño, 44 años).

Rosa y su hermana Luz recuerdan con nostalgia cuando iban a los cerros que están enfrente de su casa. Dicen que salían antes del amanecer, cuando todavía estaba muy oscuro y hacía mucho frío; se abrigan con capas gruesas y caminaban entre 50 minutos o poco más de la hora hasta llegar a los árboles, que estaban “repletos” de mariposas monarcas. Cuando estas aún no levantaban el vuelo, ellas y sus hermanos subían al tronco del árbol y las agarraban lentamente para luego meterlas en las bolsas de plástico que llevaban. Una vez en casa, les quitaban las alas, aunque siguieran vivas y luego se las daban a su mamá para que las guisara con poquita manteca y sal. Comían tacos de mariposas monarcas que les sabían muy buenos y que les gustaban, aunque ahora, tan sólo imaginar comerlas les da asco.

La pobreza es transversal en distintas categorías, no solamente en materia económica como se ha visto; en algunos casos, implica situaciones sociales como la violencia. Carmen refirió que cuando tenía 12 años, sus papás comenzaron a viajar a la ciudad de México en búsqueda de sustento económico. Su papá se dedicaba a la albañilería y su mamá se dedicaba a pedir dinero en las calles. Ella, al ser la hija mayor, fue la responsable de cuidar de sus 5 hermanas y hermanos; la más pequeña de 2 años. Después, guarda silencio y luego continúa; dice que su mamá no la quería. Entre un nuevo silencio, su cara expresa dolor. Antes de partir a la ciudad, su mamá les dejaba preparadas tortillas de masa que debían comer durante 8 días, pero casi siempre se pudrían o secaban antes del tiempo señalado y así debían comerlas, incluso su hermanita. Hubo ocasiones en que sus papás dejaron de ir a verlos hasta por un mes y por eso tuvieron que salir a pedir trabajo con sus familiares y vecinos. Recuerda que con sus hermanos ayudaba a cuidar los animales; llevaban a pastar las vacas y los borregos a los campos. Nuevamente guarda silencio, y con la

mirada perdida retoma la conversación. Ahora hace referencia a las tantas veces que fue violada por sus vecinos y por sus parientes; por su cara corren algunas lágrimas que pronto limpia. Con su esposo e hijos presentes, Carmen asegura que su familia siempre ha sabido eso, e intuye que a la fecha algunas de sus familiares y conocidas siguen viviendo lo que ella vivió, pero nadie hizo nada y nadie lo hace.

Por el caso expuesto, hablar de la pobreza y de los indígenas, es importante no hablar únicamente de derechos, de oportunidades, de creación de más leyes, demandas o victimizaciones, sino también es importante señalar múltiples realidades que no necesariamente entran en los debates donde se generalizan los derechos y/o garantías. Escasos son los planteamientos de índole ética y moral que tienen que ver con la realidad cotidiana y que, por ende, involucra a todos aquellos que incidimos en la construcción de las realidades sociales. Datos estadísticos o vivencias como las que hace ver la señora Carmen, no son para escandalizar, omitir o mantener invisibles, sino que son situaciones que requieren atención, visibilización e inclusión en las materias correspondientes.

En 2007, la directora de la entonces SEDEREC del aún Distrito Federal, refirió que la pobreza resulta “incompatible con la vida humana”, y, sin embargo, ésta es real y sobrevivida día con día; expresaba también que “[...] da muestra del mal funcionamiento de la sociedad”, pero parece no dar cuenta del mal funcionamiento de los sistemas estructurales, de las formas en cómo operan y de cuáles son las actuaciones de sus dirigentes. Además, hay que observar que generalmente la pobreza es vista mayormente desde los planos económico-material y no desde los procesos que subyacen en las prácticas que la sociedad recrea a partir de esta. Decir que la pobreza “es la peor condición humana”, es muy acertado, pero ¿qué sucede con quienes viven en condiciones cada vez de mayor nulidad ética y moral en la convivencia social y son quienes detentan el poder para legislar en lo que resulta de relevancia para la transformación de la sociedad? La misma directora, citó a Jeremy Seabrook para expresar que: “No se puede curar la pobreza porque no es un síntoma

del capitalismo enfermo. Por el contrario, es señal de vigor y de buena salud, acicate para hacer mayores esfuerzos en pos de la acumulación”. Pero la pobreza no es una enfermedad que curar, sino una estructura social-política y económica que transformar, aun sabiendo la complejidad y las vertientes que pueda involucrar.

Por su parte, Navarro (2010) expresaba que México es un país que ejemplifica el proceso mundial de “urbanización de la pobreza”, entre otras cosas, por las dificultades de acceso a derechos como el trabajo o la educación, la mala calidad de los servicios públicos y la discriminación política, institucional y étnica-lingüística en que se encuentran poblaciones como los inmigrantes y los indígenas. Es decir, la pobreza conlleva a una interrelación con la Desigualdad, la cual contiene elementos que caracterizan la perspectiva de estudio de esta, y que, de acuerdo con el informe *Desigualdades en México 2018*, se pueden señalar las siguientes: 1) su carácter relacional, 2) la interseccionalidad de entre sus diferentes dimensiones, 3) la acumulación de desventajas durante el ciclo de la vida y, 4) los nuevos desafíos que tiene.

Como colaborador de dicho informe, el Dr. Emilio Blanco, del Colegio de México, durante su participación en el Seminario de Análisis de la Realidad Nacional, celebrado en 2018 por la Provincia Mexicana Compañía de Jesús,³⁶ refirió que este tema conlleva a diversas afectaciones, entre ellas el crecimiento económico mediante la pérdida de capacidades; las oportunidades de movilidad social, el capital social, así como la participación social, mientras que favorece la concentración del poder en las élites.

Entre las conclusiones mencionadas en el Seminario, está el reconocer que en la construcción de la desigualdad un factor determinante es el origen de nacimiento, pues este entra en relación con

³⁶ El seminario correspondió al tema “*Escenarios postelectorales: Retos y Perspectivas*” y fue organizado por el Centro de Investigación y Acción Social de la Provincia Mexicana Compañía de Jesús. Se llevó a cabo los días 30 y 31 de agosto de 2018 en la Ciudad de México.

las posibilidades de movilidad social que los sujetos puedan tener, por lo que es común que las brechas de desigualdad se hagan perdurables, de generación en generación, con lo que se da un empobrecimiento generalizado. Asimismo, afirmaba que la desigualdad se corrige, cuando se corrigen las instituciones; y que para combatirla es necesario tocar los privilegios naturalizados de unos respecto del detrimento de otros. Finalmente, refería lo importante que era contar con mecanismos para generar alianzas políticas con las instituciones y con las clases sociales.

En similar argumento, Del Val (2015) señala que la pobreza y las desigualdades en las poblaciones indígenas no tenían cabida desde su olvido, su lengua, o su lejanía geográfica; ni siquiera su “negativa a participar en el desarrollo económico y social de corte occidental”, sino que más bien eran resultado de lo que los gobiernos mexicanos habían mantenido y perpetuado desde la lógica de “mantener un modelo extremo de desigualdad social”.

3.4 El proceso etnófagico

La etnofagia conlleva a una serie de procesos complejos que superan las “acciones brutales del pasado (genocidio, etnocidio)”, para ahora tomar cuerpo en forma de un “conjunto de “sutiles fuerzas disolventes” del sistema”, es decir, de un proceso etnófagico. Como se dijo anteriormente, lo que se buscará no es la destrucción total o la negación absoluta de las identidades, sino la disolución gradual de estas a través de mecanismos integracionistas y de absorción que establezca el Estado, pero también, las relaciones interétnicas. El proceso que se menciona se desagrega en las tres fases principales que a continuación abordaremos.

3.4.1 Fase Inclusiva

Anteriormente, hemos hecho mención de aspectos centrales de la etnofagia, pero en este punto es necesario señalar que dos son los cambios más importantes que, según Díaz-Polanco (2015) conducen a dicho proceso. El primero de ellos se lleva adelante mientras el poder “manifiesta respeto o «indiferencia» frente a la diversidad, o incluso mientras «exalta» los valores indígenas”.

Es decir, el Estado es el garante o defensor de los valores étnicos y, por ende, de “la “protección” estatal de las culturas indias, por lo que alcanzan su máximo carácter diversionista. Mientras que, en el segundo, “se alienta a la “participación” (las políticas “participativas” tan de moda a partir de los años ochenta) de los miembros de los grupos étnicos, procurando que un número cada vez mayor de éstos se convierten en promotores de la integración por “propia voluntad”. Esto quiere decir que entran a una “maniobra de envolvimiento y asimilación” llamada, en América Latina, “etnicismo” o “etnopolulismo” por lo que, de cualquier manera “en la práctica termina[n] [haciendo] una renuncia a toda rebelión contra el sistema”.

En su explicación, el autor continúa siendo crítico al señalar que, cuando hay una articulación de las demandas indígenas, en el Estado se generan iniciativas contradictorias. Por ejemplo, el impulso de enmiendas legales sobre el reconocimiento de la pluralidad cultural, pero también la adopción de modelos socioeconómicos que minan la identidad étnica de los pueblos; a esto le llama “indigenismo etnófago”.

También reconoce que en realidad el proceso etnófagico es llevado no sólo al ámbito local, sino que trasciende el ámbito global, puesto que no se trata de una “faceta” del neoliberalismo, “sino de un dispositivo clave del dominio imperial en su conjunto”, porque su comprensión operativa es interrelacional a través de lo *glocal*. Esto lo explica de la siguiente manera: “Al “fundamento igualitario” rawlsiano (y su “justicia como equidad” o “imparcialidad”) corresponde la “maquinaria de integración universal”, la ávida “boca abierta” del imperio, la *etnofagia universal*”.

Con estas perspectivas podemos retomar ahora dos cuestiones particulares respecto al grupo de estudio; por un lado, a través de los programas que, desde instancias de gobierno como el Instituto Nacional Indigenista (INI)³⁷ tenían y, luego, cómo cambiaron sus perspectivas desde referencias

³⁷ El INI es creado en 1948-1970 como organismo filial del Instituto Interamericano, con el objetivo de ‘Inducir el cambio cultural de las comunidades y promover el desarrollo e integración en las regiones interculturales a la vida

interinstitucionales. En primer lugar, contamos con la experiencia que una de las entrevistadas tuvo respecto de su participación con el INI en la década de los ochenta.³⁸ Ángela, de 38 años, compartió que a ellos se acercaron promotores sociales de la delegación Coyoacán que se decían pertenecientes al *Grupo Otomí*.³⁹ Ella era pequeña cuando su mamá la llevaba a una casa cercana al centro de Coyoacán; allí se reunían más personas que también hablaban otomí y que también eran originarias de Santiago Mexquititlán. Además de darles de desayunar, de comer y de cenar sin cobro alguno, les enseñaron a hacer las muñecas de trapo⁴⁰ que a la fecha muchos de ellos continúan haciendo y vendiendo. Los promotores les brindaban los moldes, les prestaban las

económica, social y política de la nación. De 1970 a 1976, el objetivo es ‘Elevar la condición del indígena para hacerlo copartícipe de la vida nacional y para lograr una mayor participación de ellos en la producción y en los beneficios del desarrollo nacional. Posteriormente, de 1977 a 1982, el objetivo a perseguir es “Lograr el equilibrio entre el acceso a la modernidad económica, el respeto a la diversidad cultural y a la participación y al fortalecimiento de la identidad nacional. De 1983 a 1988, el objetivo es ‘Lograr la integración de los indígenas al desarrollo, con respeto a su identidad cultural y con su participación. De 1989 a 1994, se busca ‘La promoción del libre desarrollo de las culturas indígenas y la corrección de la desigualdad que lo frena o inhibe. En 1995 hasta 2000, el objetivo busca ‘Impulsar una nueva relación entre el estado y los pueblos indígenas y una reforma constitucional, legal y programática. Entre 2001 y 2003, se buscará ‘Impulsar una reforma constitucional en materia indígena y la creación de una institución federal capaz de impulsar la transversalidad de la acción pública y el respeto a los derechos indígenas’. De 2003 a 2006, se buscará: ‘Orientar, coordinar, promover, apoyar, fomentar, dar seguimiento y evaluar los programas, proyectos, estrategias y acciones públicas para el desarrollo integral y sustentable de los pueblos y comunidades indígenas, de conformidad con el Artículo 2º Constitucional’. Entre 2007 a 2012, se tratará de ‘Promover el desarrollo con identidad de los pueblos y comunidades indígenas de México a partir del impulso al desarrollo humano sustentable, la consulta y la participación como medios para definir políticas públicas, a la revaloración de las culturas indígenas y el diálogo intercultural y el respeto y ejercicio de los derechos indígenas y la armonización legislativa. En 2003 se da el decreto que expide la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y se abrogó la Ley de creación del Instituto Nacional Indigenista (CNDI, 2012). Actualmente, se transformó en el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), que es un “organismo descentralizado que tiene por objeto definir, normar, diseñar, establecer, ejecutar, orientar, coordinar, promover, dar seguimiento y evaluar las políticas, programas, proyectos, estrategias y acciones públicas, para garantizar el ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas y afromexicano, así como para impulsar su desarrollo integral y el fortalecimiento de sus culturas e identidades de conformidad con lo dispuesto en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y en los instrumentos jurídicos internacionales de los que México es parte (DOF, 2019).

³⁸ Para Ramírez (2015:180, 181), “El INI fue un organismo creado en 1948 para contribuir al desarrollo de los pueblos indígenas y a su reconocimiento, pero realmente funcionó como un organismo que permitiría a las élites políticas tener mejor conocimiento de los pueblos indígenas de México para avanzar en su idea integradora basada en su visión de progreso y desarrollo”.

³⁹ Los entrevistados no detallaron información del Grupo, sólo comentaron que era un programa que la Delegación Coyoacán tenía alrededor de los años setenta, en el cual, les enseñaban algunas manualidades, como las muñecas de trapo que no son propiamente de su cultura, sino de otro grupo indígena que no supieron referir. Sin embargo, infirieron que se trata del grupo otomí del estado de Puebla. Las artesanías que ellos tenían eran el tejido del *quexque*, morrales, servilletas, manteles y otras cosas más; “[...] no sabían hacer nada más que bordar” (Entrevista a Paula, hñãñho, 35 años).

⁴⁰ El origen de las muñecas Mariás se atribuye a los mazahuas de los estados de Michoacán y del Estado de México (S.A., *El Universal*, 2017).

máquinas y les proporcionaban el material necesario para hacerlas. Una vez que las elaboraban, debían entregarlas de manera individual o familiar para que les pagaran el trabajo realizado. Los promotores, dice, los trataban muy bien, pues fueron de las pocas personas que no los discriminaron ni violentaron, y por eso se sentían contentos. Tampoco sentían presión para hacer una cantidad específica de muñecas, pues de manera independiente hacían lo que podían o lo que querían.⁴¹

Sin embargo, la situación anterior tiene que ver con lo que explica Cano et. al (2018) cuando aborda el tema del ejercicio del poder por parte del Estado, el cual, a través de la política, buscó “convertir al cuerpo como objeto de control político”. Al imponer cánones de normalidad, o en ese caso, de *integración*

“[...] los mecanismos de poder demuestran su efectividad al reprimir la naturaleza, los instintos, una clase o los individuos. Pero al mismo tiempo, dicha represión, en su sutilidad, es la puesta en práctica de la soberanía misma del poder, es decir, requiere afirmarse como legítima y/o verdadera para poner en marcha sus mecanismos de represión de los males, enmascarados como ejercicio de los derechos legítimos de la soberanía y obligación legal de la obediencia”.

Por otro lado, se señaló que la etnofagia es un proceso continuo de las prácticas agresivas del etnocidio, por lo que las secuelas para el avance de mecanismos de asimilación que modifican los rasgos identitarios culturales de los pueblos están presentes. En el fondo, como asevera Pedraza (2018:238) se trata de “sustraer a los indígenas de su “incivilizada”, “viciosa” y “anticuada” manera de vivir pretendiendo asimilarlos al ideal del mexicano a construir para habitar nuestro país”.

Ahora bien, en la misma década, algunas personas se deslindaron de esa agrupación y comenzaron a expandir sus redes sociales; conocieron personas de distintas partes del país y se movieron por la ciudad para frecuentar nuevos lugares. Elizabeth, de 44 años, recuerda que sus vínculos sociales se

⁴¹ El objetivo particular que se refleja de la participación del Grupo Otomí fue en materia económica y de tipo asistencial, pues no se abrieron objetivos dirigidos al mantenimiento de vínculos entre los participantes y tampoco hubo incidencia en un proceso de resignificación de sus orígenes en el nuevo contexto citadino al que llegaron.

iban extendido más allá del grupo de pertenencia y la relación con las personas de su pueblo iba disminuyendo. En aquellos años, a algunos de los niños ya les daba vergüenza saber que “eran indígenas”; que sus papás eran los “indios” de quienes sus amigos se burlaban cuando los veían en las calles, o que en sus mismos salones de clase eran los más sucios, los “incivilizados”, los venidos de afuera o los que hablaban diferente; también los profesores los hacían ver así.

También los maestros mismos se burlaban de nosotros; nos insultaban y discriminaban. Mis amigos no. Bueno, yo recuerdo que un día estaba en la escuela y les dije a mis amigos que corriéramos, pero en otomí y no me entendieron. Me preguntaron qué había dicho y les dije que nada, que no había dicho nada, que corriéramos, pero ya en español. De regreso a la casa, les dije a mis hermanos y se espantaron; pensaron que me habían dicho o hecho algo. Allí fue cuando me di cuenta de que no era “normal”, o sea, que yo hablaba diferente y que ellos eran diferentes a mí. (Entrevista a Paula, hñãñho, 35 años).

Los cambios, como el de la vestimenta o el lenguaje fueron cada vez más significativos; las mujeres también aprendieron el español y poco a poco, al igual que los hombres dejaron de hablar otomí, incluso cuando estaban en su casa. Con esto, los niños que iban a la escuela escuchaban y hablaban menos la lengua y más familiar les era el español.

Algunos de ellos son más abiertos [otomíes del estado de Puebla]. Ellos no son como la gente de Santiago que les apena hablar su dialecto; y en cambio ellos no, ellos van con su compadre, su amigo, su esposa, con quien sea, ellos van a hablarlo. En cambio, acá los de Santiago, como que les apena. Ya vienen un poco acá a la ciudad y, ‘No me hables así’. Y yo les digo, ‘¿Y por qué no?’ – ‘No, pues que se oye mal’-. ‘¿Sabes qué? aléjate de mí; no quiero verte’. – ‘¡Ay!, ¿por qué?’-. ‘Aléjate de mí si te apena, aléjate de mí’. En realidad, no sé por qué les apene; piensan que son poca cosa o porque les dicen indios. No sé en realidad. Y *pos* yo agarro y les digo: ‘Pues como vas’ [es decir, los corre]. Yo, al contrario, me siento orgulloso; lo que yo soy o lo que me han inculcado mis padres no tengo por qué negarlo. Luego, ya cuando llegan y me quieren hablar: ‘¿Sabes qué? no te

conozco' [...] Eso pasa mucho [...] Porque tengo varios primos, pero ellos no lo hablan y a mí me agarran y no me sueltan; luego vamos al pueblo y me traen de aquí para allá porque yo sí lo hablo y lo entiendo. –'No, yo me quedo contigo'. [...] Pero por decir, con nosotros si no se pudiera rescatar la lengua va a ser muy diferente, porque es muy difícil rescatarla ya ahorita. Ya están acomodados a la vida de aquí [las nuevas generaciones]. Dicen: '¡Ay no! ¿Para qué?' Hay muchos a los que sí les gustaría [hablar otomí], pero muchos a los que no. (Entrevista a Guillermo, hñãño, 46 años).

Un ejemplo más es en cuanto a la vestimenta. Carmen (hñãño, 45 años) refirió que, en la Ciudad la ropa les era más difícil de hacer porque tenían dividido el tiempo entre el trabajo y las cosas del hogar, pero también fue más difícil de usar porque tenían temor a la violencia. Ella recuerda que sus vecinos, que eran mestizos, aludieron a prácticas denigrantes que impidieron a los miembros del grupo establecer una relación intervecinal cercana. Además de que también hubo discriminación no solo en el ámbito cultural sino también en el de género, en donde las mujeres se vieron mayormente afectadas puesto que ésta en ocasiones se dirigía a prácticas de violencia, lo que incidió en medidas de protección que las orillaron a transformar parte de su identidad.

En la calle los vecinos nos hacían mucha burla, nos decían indios...pero a las mujeres les iba peor. Les alzaban las *enaguas* y les decían de cosas... Ellas dejaron de ponerse las *enaguas* y se pusieron pantalones, zapatillas, se pintaron la cara, algunas el cabello. Fueron otras. También los hombres cambiaron. Mi abuela me dice que su esposo todavía usó pantalones blancos de manta; que a veces andaba sin zapatos y que también cambiaron cuando llegaron aquí. (Entrevista a Francisco, hñãño, 39 años).

Por otro lado, los ejemplos anteriores son suficientes para contextualizar la situación relacional que se dio en torno a la interacción inicial que tuvieron con el nuevo grupo social. En ese aspecto, cabe señalar que actualmente existen documentos nacionales e internacionales -globalizadores- como el de la Conferencia de Durban celebrada en 2002, del que destacan, según Fuentes (2010), dos cuestiones. La primera, es que se trata de un documento que hace referencia al racismo, la

xenofobia y a otras formas conexas de intolerancia; y la segunda, que en él las naciones que ejercieron prácticas coloniales, de invasión y sometimiento a otros pueblos originarios, reconocieron que hay una deuda histórica con estos por lo que reconocen necesario saldarla en el marco de derechos humanos contemporáneos.

En el caso de México, este deberá superar desafíos propios como los siguientes:

- a) La preeminencia de un modelo de desarrollo que impide el crecimiento económico.
- b) La ausencia de mecanismos eficaces de redistribución.
- c) Una creciente debilidad de las instituciones del Estado, lo cual ha sido explicado por diversos autores como una crisis de estabilidad.
- d) Una persistente cultura de discriminación y de vigencia de estereotipos, que impide que las personas puedan ejercer a plenitud sus derechos.
- e) Un clima de violencia generalizada.
- f) Una fractura de los mecanismos tradicionales de inclusión y movilidad social [escuela y trabajo].
- g) Un marco jurídico de lo social desalineado y escasamente homologado, en principios y criterio, lo cual ha llevado a la vigencia de mandatos legales que son incompatibles o incluso contradictorios en materias clave para el desarrollo de los pueblos y comunidades indígenas.
- h) Un marco normativo que regula la operación de los presupuestos y programas sociales que no responde a la diversidad y heterogeneidad territorial y poblacional de los pueblos y comunidades indígenas (Fuentes, 2015:31).

Los hñãñhos entrevistados, refieren que, en aquellos tiempos las respuestas que tuvieron fueron la invisibilidad, la violencia física, la indiferencia o conflictos al interior del grupo, como el expresado en una de las citas, donde la situación llegaba a generar tensiones entre sí. Sin embargo, el impacto de acuerdos internacionales como el de Durbán, o incluso la creación de organismos locales, como

el Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación en la Ciudad de México (COPRED) (s/f)⁴² generan contrapuntos que son percibidos por los sujetos de manera diferenciada.

Por un lado, tenemos la experiencia de un miembro del grupo entrevistado a quien, de alguna manera, aunque reconoce que hay acciones en contra de la discriminación, estas no redundan en un impacto directo o cercano.

Pues sí, yo creo que antes no había eso de no discriminar, pero muchas veces como niños que somos no entendemos. Pero siempre va a haber muchas diferencias así, en el tono de piel, porque a los de pueblo se les marca mucho otro color. Entonces por eso, yo creo que a pesar de que ya eres de aquí eso no importa. Por ejemplo, hace poco a mi hermano el más chico le dijeron que era de Haití, pero le dije que no tenía por qué pelearse, y él me dijo, 'Es que no soy de allá'. Y le dije que ese no era ningún problema; porque sí da coraje que te digan 'De tal lado o de tal color. Pero ya no te dejes ni les hagas caso porque de esa manera te humillan [inaudible]. Porque todos venimos de pueblo; porque ellos pueden decir que su mamá nació aquí, pero no saben que sus papás vienen de afuera. (Entrevista a Gonzalo, hñãño, 36 años).

Sin embargo, para alguien más estas acciones redundan en un impacto positivo en cuanto a su identidad expresada hacia lo social; no así, en cuanto a la identidad individual que debió ser suprimida en un momento determinado y de lo cual no se construye una reflexión crítica; puesto que, se observa más bien, la situación de provecho actual que se tiene debido al esfuerzo que realizó para "pertener" al sistema dominante.

Las cosas han cambiado; ya te dicen, 'Muchas felicitaciones por seguir hablando tu lengua'. Antes no era así. Ahora yo me siento orgullosa de ser quien soy; ya solamente las personas voltean a verte,

⁴² Este organismo se creó en 2011 y tiene como misión, "trabajar [...] a favor del derecho a la igualdad y no discriminación de todas las personas que habitan o transitan por la Ciudad de México y en particular de aquellos grupos de población potencialmente vulnerables a ser víctimas de discriminación, como, por ejemplo, las personas indígenas, las mujeres, las personas adultas mayores, las personas jóvenes, población LGBTTTI, entre otros". Además, brinda atención a personas que hayan sufrido discriminación; realiza acciones de promoción, difusión y educación para construir una cultura a favor de la igualdad y la no discriminación.

pero no te dicen nada. Creo que es porque *ya no parecemos indígenas*. Digo, yo que termine una licenciatura. Ya no me ven como antes, ni siquiera los de al lado [se refiere a sus familiares]. Antes también ellos te discriminaban; pensaban que no te superarías, pero ahora que ven que gano bien y que tengo un buen trabajo, pienso que dicen: ‘Ay *ella es otra, pudo superarse y ya no es como nosotros*’. Eso sí, hay vecinos que nunca cambian; como la de enfrente [se refiere a una vecina mestiza]. Yo no sé si porque le dará vergüenza y envidia que una sí se supere o qué, pero ella no ha madurado, sigue siendo grosera y cuando puede insulta. Yo no le hago caso, solo le digo a Dios que la perdone por su ignorancia. ¿Cómo es posible que los años pasen y ella nos siga tratando igual? Antes nos decía: ‘*Pinches indias, marías...y cosas así...*’ Yo lo más que le he dicho es ‘Parásita’. Nunca me peleé ni nada de eso. (Entrevista a María, hñãñho, 24 años).

Al respecto, Berger y Luckmann (2015:187) señalaban:

A fin de seguir confiando en que es realmente quien cree ser, el individuo requiere no solo la confirmación implícita de esta identidad que le proporcionarán aun los contactos cotidianos accidentales, sino también la confirmación explícita y emotivamente cargada que le brindan los otros significados.

En este mismo tema, podemos decir que, si bien hay quienes perciben que las condiciones de pobreza y discriminación que tenían han cambiado, hubo quienes consideran que el racismo y la discriminación ya no están presentes en su vida cotidiana; es decir, han internalizado lo que Bartolomé (1996) llamaría una “ideología discriminadora”. Esto lo manifiestan cuando expresan que se sienten personas “normales”; es decir, diferentes a los miembros de su grupo que se consideran con identidad indígena.

Yo creo que se les deja de tratar como indígenas [inaudible] y son como una persona normal. (Entrevista a Alejandro, hñãñho, 16 años).

[Mi hermano] dice que es “normal”, que no es como los demás, pero no sabe cómo explicar qué es *normal*. (Entrevista a Petra, hñãñho, 23 años).

Por otro lado, los mestizos entrevistados refirieron las siguientes reflexiones respecto del tema:

Las cosas con los indígenas nunca van a cambiar, siempre va a haber esa discriminación por parte de las personas y del gobierno. (Entrevista a Adolfo, mestizo, 52 años).

Es lo mismo, nada más que disfrazado; la discriminación es la misma. Primero jugando y después abusando de ellos. Se les paga mucho menos que a uno. Pero en sí, no somos diferentes. (Entrevista a Basilio, mestizo, 49 años).

Los mestizos somos un grupo aspiracional a no ser mestizos, somos el grupo al que le hubiera gustado ser otro y que pareciera que necesitamos ver a alguien “abajo” de nosotros para no sentirnos tan mal de ser quienes somos. (Entrevista a Elvira, mestiza, 27 años).

La cuestión es que la discriminación se reproduce como efecto espiral, es decir, que las prácticas vividas recaen, posteriormente en indígenas que, en similar situación, recién llegan a la Ciudad y que, también viven condiciones de pobreza y explotación. De ello hacía la referencia Anselmo, quien tiene un puesto de frituras afuera de la estación del metro Copilco, y señalaba que cuando llegaba algún indígena de Puebla a pedirle trabajo, entre los locatarios hacían apuestas donde aseguraban que, aunque le pagaran por debajo del salario mínimo, se quedaría. Dicha situación, expresaba, era imposible que alguien de “allí” aceptara.

Pero la situación, no solamente es en cuanto a una cuestión sociocultural o económica, sino que también se expresa debido al tejido social que había en el entorno, es decir, a las relaciones que en él permean. Las cuales, en gran medida, eran de desvinculación hacia los vecinos, como se hizo ver en un ejemplo anterior. Sin embargo, dicha situación cambió un tanto por la condición

económica que después tuvieron los miembros del grupo; o debido al logro académico que también se observó antes.

Yo gracias a Dios... o sea, mi vida ha cambiado un poco; pero es a lo que voy, o sea, ¿a qué se debía? Mis vecinos, desde hace mucho que me hubieran dicho, '¿Qué onda güey... haz esto güey! Pues hubiera hecho mucho más antes, ¿no? [se queda en silencio y reflexiona]... Otra persona, o sea, [hubiera sido] más *chingón* todavía; hubiese hecho un chorro de cosas, pero no... O sea, como que más bien siempre [se queda pensativo]. Y ahora no, [ahora es de] '¿Qué paso?' [es decir, de saludarse]. Yo paso y [es de] '¿Qué onda güey?' Yo me di cuenta de que se rompió esa barrera cuando ya yo vi lo que... lo que...estuve haciendo yo. O sea, cuando trabajé por mi casa; o sea, la forma en que vivíamos antes ha cambiado mucho. O sea, sé que me falta mucho, pero ya he dado el primer paso ¿no? Me siento bien, pero, o sea, me he dado cuenta de que uno sí...que... ¡Cuándo...! Yo jamás imaginé que les iba a hablar. Nunca pensé hablarles a esas personas, pero me di cuenta... o sea, ¿a fuerzas tengo que tener algo para que alguien se dé cuenta de que sí vives? O sea, con mi familia igual, con mi madre igual: 'Señora, ¡buenos días! ¡Buenas tardes! ¡Buenos días!' Y antes cuando nos veían salir nos decían: '¡No *mamen*...! ¡Gentes de no sé dónde, de no sé qué!'...O sea, yo eso lo tengo bien presente. Yo digo '¿No...?'. O sea, hay un chorro de cosas, de muchas cosas que ahorita ya no... [interrumpe su propio diálogo] '¿Cómo está la señora?' [es decir, que preguntan por su mamá]. ¡No sabes! [guarda silencio]. No me dolía tanto...bueno sí. [Anselmo cierra el puño]. Era una furia la que yo traía casi siempre. Quería golpear todo, deshacerlo. (Entrevista a Anselmo, hñãñho, 38 años).

Sin duda, el aspecto económico contribuyó a los cambios identitarios, que, de alguna manera, también decantaron en conflictos entre los miembros de este grupo, pues después de residir un tiempo en la ciudad, para algunos significó aumentar su poder adquisitivo y el acceso de un mayor consumismo; así como establecer nuevos vínculos sociales.

La experiencia que compartió Anselmo se fue construyendo a lo largo del tiempo y de fondo hay una serie de conflictos y desafíos entre los miembros del grupo que no siempre fueron superados. Por ejemplo, al diversificarse las fuentes laborales (barrenderos, vendedores de gasolina u operadores de transporte de la extinta Ruta 100) surgieron fricciones entre estos y aquellos que continuaban con la venta de artesanías o que aún eran albañiles, es decir, con quienes sus ingresos económicos no fueron distintos. Esto porque algunos tenían posibilidades para pagar los servicios públicos que en la casa se generaban, pero otros no; otras veces porque estos pedían más metros de terreno para ampliar sus viviendas, pero sus parientes se rehusaban a dicha solicitud. Finalmente, porque la diversificación del trabajo permitió aprender nuevas habilidades, generar nuevas expectativas y medios de vida que ya no correspondían al contexto campesino como la siembra, el cuidado de animales o la extracción de bienes naturales.

Otro aspecto por mencionar fueron los cambios que algunos hicieron en las artesanías que vendían, es decir, en las muñecas de trapo. Antes, todos usaban el mismo método, que podría decirse era artesanal; usaban algodón para el relleno, se cosían a mano y, si acaso tenían un desarmador para meter el relleno entre las cavidades. Con el paso del tiempo, algunos comenzaron a utilizar herramientas como la máquina de coser y sustituyeron el relleno de algodón por telas corrientes que hacían las muñecas más rígidas. El conflicto se generó en dos vertientes, uno en cuanto a la manera de hacerlas, es decir, tradicional o artesanalmente, frente a la nueva o tecnificada. Por otro lado, el que se hiciera de una u otra manera, impactaba particularmente en las ganancias y en la producción. Para el señor Andrés (hñãño, 47 años) esa situación repercutió cuando comenzó a hacer las comparaciones; que, en su caso, al no acostumbrarse nunca al uso de la máquina, tuvo que quitarles muchos adornos que se les ponían porque “luego la gente ya no quiere pagar lo que en realidad cuestan”.

En ese sentido, Díaz-Polanco (2015) cita a Bauman (1999) quien coloca el tema de las “identificaciones” por el de las identidades al señalar que “Quizá en vez de hablar de identidades, heredadas o adquiridas, iría más acorde con las realidades de un mundo globalizado hablar de identificación, una actividad interminable, siempre incompleta, inacabada y abierta en la cual participamos todos, por necesidad o por elección”. Estas, las identificaciones, se presentan dentro de la globalización que se reproduce, en gran medida por la migración, la diversidad laboral, el acceso a los medios de comunicación, el sistema económico y otras categorías mencionadas que han acontecido entre el grupo hñãñho, donde se advierte también cada vez *menos comunidad y más individualización* (Díaz-Polanco, 2015). Esto en contraste con lo que la “etnicidad” significa para el propio Bauman (2004:33-35), la cual “[...] implica una serie de raíces: de dónde provengo, qué es lo que me hace ser lo que soy, en una palabra, la identidad natural, pero también desde el punto de vista analítico, la etnicidad no es una identidad dada por naturaleza, sino una identificación que se crea a través de la acción social”.

En el caso de algunos migrantes hñãñhos, dadas las construcciones sociales que giran en torno a ellos, tienen imbricadas características que han rebasado su identidad para subsumirse en identificaciones y, en algunos casos, en imitaciones respecto a los mestizos, caracterizados por los procesos de migración y de la convivencia cotidiana con ellos. Por otro lado, nuevamente Bauman (1999), refirió que, sustituir la palabra “identidad” por el término “identificaciones” era advertencia de que hemos dado un paso analíticamente liberador en donde ya las identidades no son estáticas, sino cambiantes y cuestionadas. En ello tiene razón de sobra dada la “libertad” en la que vivimos; no solamente podemos cuestionar, tenemos ahora la posibilidad de reforzar, sustituir, cambiar, imitar, etcétera. Sin embargo, no se debe perder de vista lo que Sandel (2000) advertía respecto a que esta libertad está condicionada a los grandes discursos ideológicos que ahora imperan, a lo que éstos nos permiten “ser”. Es decir, se puede elegir de un determinado número de características o

situaciones que nos permitan encausar las identidades, pero desde la modernización, la globalización y el capitalismo.

La identificación de esta diversidad decía Durand (2005), además de ser una adecuación de carácter epistemológico, busca advertir otros patrones culturales y civilizatorios de las circunstancias actuales de la globalización, es decir, “pretende romper con la identidad humana”. Sin embargo, con dicha identificación no significa que sobrevivan “otros” patrones culturales y civilizatorios de manera libre y, justamente se debe considerar en qué medida son sofocados, sesgados o “en equilibrio”. El problema que se advierte, como bien hace el análisis Bauman (1999), es que las identificaciones son intentos para que las comunidades entren a las nuevas condiciones que presenta la globalización para, con ello, destruir los tejidos comunitarios anteriores y dar pie a nuevos tejidos que caben de mejor manera en la modernidad o, incluso, señala el autor, en la posmodernidad.

Desde allí, podemos identificar que la capacidad de respuesta que tienen estructuras de atención como las que plantean instancias de gobierno como la SEDEREC⁴³ o la CDI son a través de programas y/o estrategias que tienen amplias limitaciones y desfases que, de alguna manera expresaron un par de hñãñhos entrevistados.

Aquí ya es raro que la Delegación se acerque. Hace 10 años que, sí vinieron y ayudaban a los niños a hacer tareas, pero como fueron cambiando a los jefes [de las instituciones]. Les deban pláticas a los niños, [les decían por ejemplo] “No hables con extraños”, [también les decían] que se cuidaran,

⁴³ Los programas operativos son: 1. Desarrollo agropecuario y rural, 2. Fortalecimiento y Apoyo a Pueblos Originarios, 3. Equidad para los Pueblos Indígenas, Originarios y de Distinto Origen Nacional, 4. Recuperación de la Medicina Tradicional y Herbolaria, 5. Impulso a la Mujer Rural, 6. Equidad para la Mujer Rural, Indígena, Huésped y Migrante (Mujer indígena y pueblos originarios), 7. Turismo Alternativo y Patrimonial, 8. Ciudad Hospitalaria, Intercultural y de Atención a Migrantes, 9. Agricultura Sustentable a Pequeña Escala, 10. Equidad para la Mujer Rural, Indígena, Huésped y Migrante (Impulso a la Mujer huésped y migrante), 11. Cultura Alimentaria, Artesanal, Vinculación Comercial y Fomento de la Interculturalidad (SEDEREC, 2018).

que hablaran con sus papás. No juntaban a los de las calles de atrás ni a los de adelante. Nada más era con los de aquí y unos de Puebla. (Entrevista a Carmen, hñãñho, 45 años).

Ha venido el gobierno, pero ya no dan nada. Pues en parte sí creo que sea necesario porque todavía hay niños; y también lo de rescatar la lengua, por ejemplo, los chicos con los que hace un momento estaba, ellos ya ni siquiera saben por qué están aquí. (Entrevista a Blanca, hñãñho, 43 años).

La relación que guarda la naturaleza de los programas sociales es diversa; en algunas situaciones hay un nivel de implicación que es activa, pero, hasta donde el programa lo permite. Es decir, se pueden utilizar los recursos acordados del programa, sin embargo, las personas quedan sujetas a las condiciones de estos. Por otro lado, están aquellos programas en los que se desarrolla una relación de dependencia de las personas hacia estos; la implicación del programa en el acompañamiento hacia el beneficiario no es integral y tampoco realiza procesos de evaluación para la verificación de la utilización del recurso. En otros casos, hay desconocimiento o falta de comunicación o de transparencia entre quienes reciben el recurso y la dependencia del programa. En general, aunque hacen una aportación a la dimensión económica y cultural inciden en pautas políticas y sociales que no siempre son favorables para fortalecer la dinámica económica, la autonomía política ni la organización social de los grupos o de las personas indígenas.

Pues de mí parte sí me gustaría [inaudible] que si hay un apoyo, que se apoye por partes iguales y que se investigue quién en realidad lo necesita y quién en realidad no lo necesita. (Entrevista a Carmen, hñãñho, 45 años).

Para Arteaga (2009: 97), la propuesta neoliberal de política económica y social denota con claridad una serie de condiciones que no permiten responder de fondo a la complejidad socioeconómica, y, al respecto escribe “[...] tenemos privatización donde antes hubo intervención y regulación estatal; focalización en lugar de universalidad; compensación en vez de promoción; combate a la pobreza

extrema en vez de desarrollo social”. Asimismo, asegura que la política social es un canal de subordinación para despolitizar a la ciudadanía, al tiempo que la participación social se dirige a una forma de integración social ante las soluciones precarias que hace el gobierno.

3.4.2 Fase Diferencial

La etnofagia universal requiere de una segunda fase, que es el *momento diferencial*. Este cumple el objetivo de evitar la homogeneización sociocultural o el “colonialismo interno”⁴⁴ que es un proceso de aceptación de las diferencias, pero *dentro del sistema*. Esto quiere decir que el capital globalizado y los organismos internacionales, más que los Estados-nación, se ocuparán de las identidades (Díaz-Polanco, 2015).

El multiculturalismo, como ideología del capitalismo global, es la propensión de éste a *generalizar el colonialismo interno*. Pero, a diferencia del imperialismo cultural de antaño, este “trata a cada cultura local como el colonizador trata al pueblo colonizado: como «nativos», cuya mayoría debe ser estudiada y «respetada» cuidadosamente”. En seguimiento a Hardt y Negri, Díaz-Polanco (2015) retoma que el *momento diferencial* “implica la afirmación de las *diferencias aceptadas* dentro del espacio del imperio”, el cual “[...] *no crea diferencia*. Toma lo que ya existe y lo utiliza a su favor”.

Las condiciones de etnocidio que vivieron los indígenas en nuestro país eran sumamente visibles hasta después de la Primera Guerra Mundial, cuando en 1919 se firmó el Tratado de Versalles, el cual coincidió con la preocupación que la Liga de las Naciones Unidas tuvo con los sectores minoritarios. A través de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) se dieron cuenta de los

⁴⁴ Para dar cuenta de la complejidad sobre las nuevas pautas de imperialismo, el autor también se basa en Žižek respecto de la “autocolonialización” pues, dice, “ya no nos hallamos frente a la oposición estándar entre metrópolis y países colonizados”, pues las empresas tratan también a sus países de origen como otro territorio a ser colonizado. De igual manera, cita a González Casanova, respecto al “intracolonialismo” que refleja una articulación con otras formas posmodernas de control internacional y transnacional (Díaz-Polanco, 2015).

“graves abusos que viven las personas aborígenes de Europa” y a partir de ello, se trabajó en lo que sería el Convenio de los Pueblos Indígenas y Tribales, mismo que en 1957 sería adoptado por 27 países, entre ellos México (OIT, 2018). En este Convenio, se desatacaba el derecho de los pueblos indígenas a preservar su identidad, aunque se omitía el tema de su soberanía territorial.

Posteriormente, en el Convenio 169 de la OIT (2014) se estableció que son dos los principales postulados básicos: el derecho de los pueblos indígenas a mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias, y su derecho a participar de manera efectiva en las decisiones que les afectan;⁴⁵ así como el tema del territorio, que se incluye en la Parte II Tierras y que compone los artículos del 13 al 19. Es de mencionar que, actualmente los derechos en materia indígena se encuentran divididos en cinco dimensiones:

- El derecho a la no discriminación.
- El derecho al desarrollo y bienestar social.
- El derecho a la integridad cultural.
- El derecho a la propiedad, acceso, uso y control de las tierras, territorios y recursos naturales y;
- El derecho a la participación política y al consentimiento libre, previo e informado.⁴⁶

⁴⁵ Este Convenio es frecuentemente pasado por alto por las autoridades del gobierno, aludiendo al impulso de megaproyectos de modernización y de desarrollo en diversas regiones indígenas del país. El primero que señalamos es el Corredor Transístmico, (Oaxaca) que fue anunciado en 2018 por el entonces presidente electo, Andrés Manuel López Obrador, actual presidente de la república (Pérez, 2018). De igual manera, en el mismo año, comenzó a hablar sobre el Tren Maya, el cual es un “proyecto turístico” que buscará atravesar los estados de Yucatán, Quintana Roo y Campeche (Editor’s Pick, 2018). Finalmente, este 2019, señaló el Proyecto Integral Morelos y la termoeléctrica de Huexca, en el estado de Morelos (Centro “Fray Julián Garcés” Derechos Humanos y Desarrollo Local A.C. s/f). En referencia a estos, el gobierno ha realizado Consultas ciudadanas que no cumplen con los estándares establecidos por la OIT. Entre otros: a) Mediante una efectiva participación, b) A través de un mecanismo adecuado, c) A través de instituciones representativas y d) Conforme a un principio de buena fe (Comisión Nacional de Derechos Humanos México (CNDH), 2018). Esto es, que ha dejado de lado lo que el Diario Oficial de la Federación (DOF, 12/08/2016) señala respecto al derecho a la Consulta que tienen los pueblos indígenas: “El derecho a la consulta previa tiene una importancia capital en tanto que se encuentra interconectado con la protección de otros derechos colectivos. En este sentido, la garantía de este derecho es necesaria para la preservación del derecho a la libre autodeterminación, desarrollo sustentable, propiedad ancestral, biodiversidad cultural, identidad cultural, etcétera”.

⁴⁶ Ibidem, 2015.

En México, el 28 de enero de 1992 se publicó en la *Diario Oficial de la Federación*, el “Decreto que adiciona el artículo 4º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, en virtud del cual se reconoció legalmente, por primera vez en la historia del México moderno, el carácter pluricultural de la nación y a los pueblos indígenas que habitan en ella” (UNAM-Programa “México Nación Multicultural”, 2010). Pero fue hasta el 14 de agosto de 2001 que en la Constitución se realizaron reformas a los artículos 1º, 2º, 4º, 18 y 115 y que se reconoció a los indígenas como ciudadanos mexicanos.⁴⁷

Esto fue de suma relevancia en cuanto al aval jurídico del que pudieran gozar las “sociedades indígenas, [...] que ayudaría a regular las relaciones de éstas con los estados que las incluyen”; es decir, porque se constituía como un acto de afirmación política.

De las reformas realizadas, cabe destacar la del artículo 2º porque enuncia y reconoce que:

La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas (Justia México, s/f).

Sobre esto, es importante recordar la fase Inclusiva de la que hablaba Díaz-Polanco (2006a), donde las políticas que se desarrollan son con tendencia *universalista*. Hay un reconocimiento que no considera las diferencias o, según lo advierte Taylor (2000): “[...] parece suponer que hay principios universales que son ciegos a la diferencia”. Paradójicamente, esta *universalidad* es uno de los rasgos distintivos para la adherencia magnánima y voluntaria de los indígenas hacia el

⁴⁷ Sin embargo, como señala Fuentes (2015:24), bajo la visión del gobierno federal se asumió que dicha reforma “era suficiente para establecer una nueva interlocución entre las instituciones públicas y los pueblos originarios y que, de hecho, se utilizó en el discurso oficial para intentar acreditar la vocación social y de inclusión” a nivel internacional. Con ello pretendía, dice el mismo autor, ser “el gran relanzamiento mexicano a nivel internacional”, y generar así su entrada por completo a la modernidad y al *primer mundo*, como se llamaba en aquella época. “Se decía que México sería un nuevo actor clave de la globalización y que por primera vez garantizaríamos un proceso de crecimiento y bienestar”, finaliza el autor.

sistema imperante. Es decir, la apertura a su reconocimiento los ha invitado a ser partícipes de un sistema que no es el propio, pero que da muestras de aceptación, de sentido de pertenencia identitaria en planos nacionales, y de invitación para insertarse en programas sociales que pretenden contribuir a elevar la calidad de sus vidas, aunque casi siempre, desde una perspectiva asistencialista.

De aquí que, se puedan mencionar dos de los múltiples sucesos que acontecieron y que trascienden bajo una perspectiva de Reconocimiento. El primero es sobre la llamada “ciudadanía étnica”; dicho término, explica Leyva (2007), fue formulado en la década de los noventa y supone “conjugar dos conceptos que parecen yuxtaponerse”, el de ciudadanía universal, es decir, una sociedad con igualdad de derechos ante la ley. Pero otro, el de la cultura, que “alude a alteridades construidas socialmente que pueden ser usadas para el reclamo de derechos diferenciados”. De manera tal que surgen cambios en las políticas indigenistas que muestran la aceptación y difusión de la pluralidad, la multiculturalidad y el interculturalismo y, que, a su vez, avanzan en sintonía con discursos similares a nivel global.

El Estado observa la necesidad del surgimiento de una ciudadanía diferenciada y reconoce la diversidad cultural que hay en el territorio. Sin embargo, la globalización, no deja de redefinir las configuraciones étnicas y materiales de los pueblos indígenas, particularmente los espacios de la justicia y organización colectiva (Sierra et. al, 2013). Frente a esto Leyva (2007) señala que la ciudadanía étnica tiene que ver con una redefinición de la participación social y política, donde los indígenas sean interlocutores con el Estado y tengan el poder de generar nuevas formas de representación y decisión, principalmente sobre los proyectos que les conciernen.

En cuanto a situaciones de participación social y política que han tenido los indígenas, podríamos señalar por ejemplo al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el cual es un movimiento iniciado en la década de los ochenta pero que tuvo su aparición pública, o más bien su impacto

nacional e internacional, en la década de los años noventa, puesto que contó con la organización y solidaridad no solamente de los pueblos originarios, sino también de quienes no lo eran. Aunque no tuvieron los logros esperados en los ámbitos de representación política, permitieron visibilizar las problemáticas sociales, económicas, culturales y políticas que los pueblos originarios enfrentan día con día. Si bien tampoco ha sido el único en intervenir o en iniciar en algún tipo de lucha para hacer respetar los derechos de los pueblos originarios, propició nuevos matices sobre la resignificación del territorio, autonomía, gobierno y la misma población indígena.

La visibilidad, el reconocimiento constitucional y otros logros más, sin duda no fueron iniciativas formuladas a instancias del gobierno, sino que implicaron alianzas entre distintos actores.

[...] la particular combinación de instituciones, relaciones, ideas y prácticas de un gobierno, propician determinadas formas de subjetividad que influyen en la identidad ciudadana, no solamente en cuanto qué es ser ciudadano, sino con relación a cómo se ejerce la ciudadanía en el ámbito de las relaciones con el gobierno (Tejera et. al: 2012).

Con ello la fase de Inclusión que mencionan Hardt y Negri y que retoma Díaz-Polanco (2006), es una de las más complejas en la medida que deriva en una interrelación interna entre los sujetos afectados y los marcos que los condicionan a ello. Además, paradójicamente concentra la mayor expresión de “magnanimidad” que el Estado mexicano ha realizado con fines etnófagos. Es decir, se da a las identidades culturales lo que tanto y durante tanto tiempo han anhelado: Reconocimiento; sin embargo, es bajo los estatutos de un Estado abierto al neoliberalismo y a la globalización y al alto incumplimiento en las demandas sociales y en los derechos humanos.

Para los pueblos indígenas, estar en los márgenes del Estado implica estar, en la célebre frase de Poole, “entre la amenaza y la garantía”. [...] Desde esta perspectiva analítica, las reformas legales de reconocimiento étnico y de descentramiento del aparato judicial del Estado, constituyen, en efecto, no una descentralización real del poder ni una forma de reconocer autonomías, sino más

bien, nuevas tecnologías de poder, de regulación y vigilancia que marcan los límites de lo legítimo, y consecuentemente definen los límites del Estado. Sierra et. al (2013).

En este sentido, también Olivé (2004:62) nos recuerda que:

[...] reconocer que existe una cultura diferente no sólo es reconocer que alguien puede tener un color de piel diferente, peinarse de modos que a nosotros nos parezcan extravagantes, tener gustos estéticos asombrosos y hábitos alimenticios extraños. Puede significar todo eso, pero implica mucho más. [...] Lo más delicado, y lo que realmente importa para nuestro tema, es que los miembros de la otra cultura pueden concebir la naturaleza humana de modos muy diferentes, y lo que conciben como necesidades humanas básicas pueden diferir enormemente de cómo nosotros los occidentales modernos las concebimos.

El Reconocimiento puede ir más allá del diferenciar lo que hace ser a unos y a otros diferentes o similares. Este, no necesariamente implica la *aceptación* de las diferencias, tan sólo ha dado cuenta de ellas. Para hablar de una aceptación de la diversidad cultural debieran establecerse con claridad y hacerse cumplir, entre otras cosas, el derecho a la autonomía y libre determinación de los pueblos indígenas. El Reconocimiento que usualmente se les da, es el de “unidades o cuerpos políticos en la conformación del Estado”; pero, a pesar de esto, el gobierno mexicano ha reconocido que “[...] hay 21 [de 32] entidades federativas que los reconocen, y aunque estos avances legislativos han sido imprescindibles para superar las dificultades que éstos enfrentan en materia de acceso a la justicia del Estado, no son suficientes”. Entre los obstáculos para que ello suceda, tiene que ver el “[...] desconocimiento de su existencia o contenido, a la velada discriminación, pasando en ocasiones por la falta de normas y de procedimiento para asegurar su observancia” (Presidencia de la República, 2012). Tal fue el caso del municipio de Cherán, cuando en 2011 hicieron una solicitud para constituirse como municipio autónomo frente al poder legislativo estatal, es decir, al

Instituto Electoral de Michoacán (IEM), el cual, según Ventura (2012), emitió un acuerdo que señala:

El Instituto Electoral de Michoacán carece de atribuciones para resolver sobre la celebración de elecciones bajo el principio de usos y costumbres en los términos que lo solicita la comunidad indígena de Cherán.

Por lo que, como comunidad promovieron un juicio para la protección de sus derechos político-electorales ante el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TRIFE).

El desconocimiento antes mencionado por parte del IEM, lo manifiestan no solamente legisladores, sino también gran parte de la sociedad, lo que es problemático respecto de la exigencia y respeto a los derechos que se les han adjudicado y, evidentemente, en los procesos de participación y cohesión social, entre otros. Aunado a ello, debe considerarse que “la inserción de las minorías étnicas en el seno de las formaciones estatales resulta siempre conflictiva, puesto que los estados se comportan como formas sumamente coercitivas de organización socio-estructural, que tienden a inhibir cualquier tipo de unidad diferenciada dentro de su ámbito de control” Bartolomé (2004: 190).

Por otro lado, la política universalista que señala Díaz-Polanco está contrapuesta a la *política pluralista* que refiere Stavenhagen (2000:248), para quien ésta encuentra su naturaleza en el *laissez-faire* en la medida de que “[...] ningún grupo étnico en particular disfruta de más privilegios que otros y los miembros de todos los grupos étnicos, sin excepción, se encuentran investidos con los mismos derechos y prerrogativas”. Sobre esto tenemos que considerar que, si bien ningún grupo étnico goza de más derechos o prerrogativas que otro, en las prácticas sociales existen grupos que se encuentran en procesos de participación y organización distinta; algunos tienen más cohesión e información que otros, o mayor tendencia crítica que los dirige a procesos de mantenimiento o

cambios de sus identidades socioculturales con mayor conciencia. Es decir, dentro del pluralismo, entra precisamente la diferencia, la particularidad.

Luego está la política pluralista que, al dirigirse únicamente a los grupos étnicos mantiene “la noción de *control cultural*, que remite necesariamente al campo de lo político” y que se entiende desde una lógica que significa “[...] la capacidad social de decisión sobre los recursos culturales, sobre todo aquellos componentes de una cultura que deben ponerse en juego para identificar las necesidades, los problemas y las aspiraciones de la propia sociedad, e intentar satisfacerlas, resolverlas y cumplirlas” (Bonfil, s/f:134). A modo de parafraseo, este tiene que ver con los grados de autonomía o de imposición que determinado grupo cultural tiene, aunque se reconoce que generalmente es una intermediación de ambas. El término de *control cultural* entra en oposición a lo que denomina *cultura propia*, que “[...] es la suma de la cultura autónoma y la cultura apropiada”. Si ello se vuelca al plano político, podría decirse que necesariamente requiere de la apertura del Estado para “fortalecer y ampliar la capacidad de autónoma decisión”. Lo que es ya una contradicción del mismo Estado en cuanto a ser quien establece las normas para que los pueblos originarios tengan la capacidad propia en la autonomía de sus decisiones.

¡Ahhh! ¿Antes no los reconocía? Pienso que es por los gobiernos. [...] Desde los gobiernos europeos y de las cruzas de las razas se dejó de reconocerles, ¿ves que querían ser superiores? No sé qué tanto pueda cambiar la situación un Reconocimiento. (Entrevista a Adolfo, mestizo, 52 años).

Para M. Cejudo et. al (2018) las formas en que en la actualidad el gobierno genera mecanismos para mantener un control sobre los grupos indígenas, es a través de prácticas asistencialistas y clientelistas condicionadas y con irregularidades en el otorgamiento de los beneficios que deben proporcionar los programas sociales.

Con eso del Reconocimiento creo que tratan de sacar un poco la “espina”. Pero yo creo que el gobierno busca como salir adelante... pero siempre se ha dado a sacar presupuestos... nada más. Es como todo, ahorita jefes de manzana... como unos 10 años sin jefe de manzana ni jefe de colonia. Bueno, yo sé por qué vienen aquí: ‘Sí me apoyas, te apoyo’; ‘Si tú votas por mí, todo lo que salga de la Delegación vas a tener esos beneficios y si no votas por mí, no vas a tener esos beneficios’. Entonces, no tiene caso de que el gobierno apoye... Ahora sí que con los jefes de confianza... a las puras familias [se les beneficia]. ‘Porque ella es mi hermana le voy a pasar las despensas’; ‘Y esa es mi cuñada; ‘Y esa es la persona que voto por mí...’. Y entonces es igual, lo mismo con el gobierno: ‘Si apoyas al jefe de manzana, allí te va tu apoyo porque me apoyaste, pero sí no... nada más para la entrada...’ Y entonces, ¿para qué hacen eso? Contarás con apoyo... todo: becas, éste... despensas que, a las madres solteras, que a jefes de familia... Aquí si no votas no va a haber, pero si no te quedas atrás. Y aunque hayan votado o no hayan votado, yo pienso que a todos nos corresponde un poco del beneficio. Bueno, dicen que es del gobierno, pero es de nuestro dinero. (Entrevista a Andrés, hñãñho, 47años).⁴⁸

El Reconocimiento desde esta perspectiva habla de un supuesto de universalidad que no permite la igualdad ni la equidad social, dada la ausencia de procesos estratégicos que les posibiliten ser considerados desde sus saberes, creencias, capacidades o habilidades, así como la falta de oportunidades de acceso a los derechos sociales, el ejercicio pleno de ciudadanía y una interrelación digna con el gobierno. A pesar de los esfuerzos que ha tenido este para homogeneizar a los

⁴⁸ El señor Andrés es ayudante del comité de vecinos de la colonia desde hace un año (en ese entonces, 2011), pero dice que ha tenido dificultades en realizar sus actividades porque pertenece al PRI y quien gobierna es el PRD. Para él, los perredistas han obstaculizado lo que los priistas han querido hacer. El interés que él tuvo para pertenecer a un partido político fue porque veía problemáticas como los robos, el consumo de drogas y la falta de espacios en la colonia. Pero “la gente ya no confía en nadie, ni siquiera mis familiares confían ni están interesados en participar; hay demasiada apatía”.

indígenas como un grupo político al que pueden instrumentalizar, los mismos mecanismos partidarios rompen con la estructura grupal y generan elementos de fragmentación social.

No sé por qué el gobierno no nos daba ese Reconocimiento. Creo que por la misma discriminación de siempre; nunca nos vio iguales, y ahora no creo que sirva de mucho, pero... sí sé que ha hecho algo por nosotros [se refiere a los programas sociales]. (Entrevista a Guillermo, hñãñho, 46 años).

3.4.3 Fase Administrativa

Desde la perspectiva multiculturalista que retoma Díaz-Polanco, el “real carácter” de la etnofagia aparece en el *enfoque teórico-político*. Esto, porque es donde encuentra contenida “la concepción de qué es la diversidad y cómo debe insertarse en el sistema de dominación que, consecuentemente, recomienda un conjunto de prácticas o “políticas públicas” que deben adoptarse respecto a las diferencias (“políticas de identidad”). Esto sin dejar de poner especial atención en la “neutralidad” que el Estado debe mantener, pero al mismo tiempo, en las “acciones afirmativas” o la “discriminación positiva”⁴⁹ que debe garantizar. Bajo estas condiciones, el Estado “se ocupa de la diversidad en tanto diferencia “cultural”, mientras repudia o deja de lado las diferencias *económicas y sociopolíticas* que, de aparecer, tendrían como efecto marcar la disparidad respecto al liberalismo que está en su base” Díaz-Polanco (2015: 59-60).

Los indígenas, al estar categorizados como minorías étnicas quedan enmarcados por términos de organismos internacionales como el de la OIT o en documentos nacionales como nuestra

⁴⁹ El término “acción afirmativa” es también conocida como discriminación positiva y hace referencia a aquella “acción que pretende establecer políticas que se dan a un determinado grupo social, étnico, minoritario o que históricamente haya sufrido discriminación a causa de injusticias sociales, un trato preferencial en el acceso o distribución de ciertos recursos o servicios, así como acceso a determinados bienes. El objetivo es el de mejorar la calidad de vida de los grupos desfavorecidos y compensarlos por los perjuicios o la discriminación de la que han sido víctimas” (Sistema de Monitoreo de la Protección de los Derechos y la Promoción del Buen Vivir de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe s/f). Por ejemplo, lo que el Código de Procedimientos Penales que, *grosso modo*, señala que cuando la persona procesada pertenezca a un grupo étnico indígena, deberá contar con un traductor, al tiempo que se toman en cuenta sus usos y costumbres.

Constitución Política, e incluso también, en el ámbito academicista o desde un interés social, en el que suelen ser denominados como “minorías sociales” o “minorías étnicas”. Pero ser parte de una minoría social tiene la implicación no sólo en un sentido numérico inferior respecto a otro mayor, sino como señala Giddens (1996:288) se les han adjudicado características particulares como las siguientes:

- Sus miembros son perjudicados como resultado de una discriminación contra ellos. La discriminación existe cuando los derechos y oportunidades accesibles a un conjunto de personas son negadas a otro grupo.
- Los miembros de una minoría tienen algún sentido de solidaridad de grupo, de “pertenencia común”. Los miembros de los grupos minoritarios tienden a verse a menudo como un “pueblo aparte” de la mayoría.
- Los miembros minoritarios están en general física y socialmente aislados de la comunidad más amplia.

Como se vio antes, hay múltiples condiciones que se interrelacionan en cuanto a las condiciones estructurales que les afectan como población indígena. Pero también es necesario hacer ver que no solamente los grupos minoritarios tienen un sentido de pertenencia y que tampoco sólo *ellos* tienden a verse “como pueblo aparte” o que incluso, no sólo para ellos implica que exista un *nosotros* o un *otros*. Lo que estaría involucrado de fondo, son procesos de identidad cuando en estos se constriñen en la indisociabilidad de un *nosotros-ellos* que los aísla socialmente. Sin embargo, dicho binomio se ve disociado en prácticas que fragmentan el tejido social cuando la participación ciudadana está basada en cuestiones focalizadoras que agrupan a las minorías.

En ese binomio *nosotros-ellos*, tanto cuando se disocia como cuando no, entra la construcción del concepto de la “comunidad”, la cual, según Manzo (2018:392), “ha sido definida como una unidad cuyos “miembros participan en algún rasgo, interés, elemento o función común, con conciencia de

pertenencia y sentido de solidaridad y significación situados en una determinada área geográfica en la cual la pluralidad de personas interactúa más intensamente entre sí, que en otros contextos”. En ella cabe que, “si la acción es inminentemente a la existencia social, entonces la sociedad constituye el capital social de las ciudades”, el cual, según Pierre Bourdieu, es entendido como “el conjunto de recursos reales o potenciales que se vinculan con la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de interconocimiento y de interreconocimiento”. Lo que, a su vez, “presupone el sentido de comunidad en la dinámica de la vida cotidiana, pues es a partir del capital social por medio del cual se fortalecen principios de reciprocidad, confianza y solidaridad, lo que favorece la conformación del tejido social [...]” (Manzo, 2018: 392).

Las categorías de análisis que menciona Giddens son construcciones sociales y, en los últimos años, una categoría más que se les ha “asignado”, es que como minoría detentan una serie de derechos específicos. Es decir, que se encuentran bajo regulaciones exclusivas que competen solamente a quienes consientan autoadscribirse a un pueblo originario, a un grupo étnico o como miembros de una población indígena; dichas regulaciones son de carácter nacional e internacional. Estas se enmarcan, por ejemplo, en la misma Constitución Política que nos rige; en la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas; o en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas fechada por el Consejo de Derechos Humanos el día 29 de junio de 2006 (Naciones Unidas, 2017). Asimismo, también se encuentran sujetos a las especificaciones que las políticas públicas nacionales tengan respecto a ellos bajo instancias como la Secretaría de Desarrollo Social que despliega dependencias como la Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades (SEDEREC, 2012).

Esto a través de diversos programas, como el de Fortalecimiento y Apoyo para los Pueblos Originarios que alude a tener como “[...] responsabilidad primordial establecer y ejecutar las políticas públicas y programas en materia de desarrollo rural, atención a pueblos indígenas y

comunidades étnicas, así como a migrantes y sus familias” (SEDEREC, 2012) u organismos como la antes CDI, cuya misión era “ser una institución orientadora de las políticas públicas para el desarrollo integral y sustentable de los pueblos y comunidades indígenas, que promueva el respeto a sus culturas y ejercicio de sus derechos” (Secretaría de Gobernación, 2014). De esta forma los grupos indígenas se encuentran bajo estatutos de leyes complementarias a la Constitución, lo que implica, de una u otra manera, el reconocimiento de estos, pero a su vez, la diferenciación, que bajo un supuesto positivo o de mejora en las condiciones de ellos, los delega a un sector “diferente”. Con ello, el marco jurídico que respalda los derechos de los pueblos indígenas y originarios en los niveles local, nacional e internacional. Por ejemplo, en cuanto al nivel internacional en los que México ha sido Estado firmante, podemos mencionar los siguientes:

1. Convenio 169 de la OIT.
2. Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.
3. Convenio sobre pueblos indígenas y tribales.
4. Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas.

A nivel nacional México cuenta con leyes generales que contienen obligaciones gubernamentales, entre otras:

1. Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas.
2. Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación.
3. Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

En el nivel local, desde la Ciudad de México se cuenta con las siguientes:

1. Ley de Desarrollo Agropecuario, Rural y Sustentable del Distrito Federal.
2. Ley para Prevenir y Eliminar la Discriminación en el Distrito Federal.
3. Ley de Interculturalidad, Atención a Migrantes y Movilidad Humana en el Distrito Federal.

Al respecto uno de los entrevistados refirió lo siguiente:

Las cosas no han cambiado, hay una discriminación y si llega una persona que tiene los recursos los va a tener trabajando, los va a tratar como si fueran animales. No va a cambiar nada si el gobierno no hace nada. Yo creo que se tardan mucho para pensar en la mayoría de nosotros, 'ora sí, más que nada los que viven en los estados en los pueblos, no tienen los recursos. Muchos viven en la ignorancia y no saben sus derechos, no saben que ellos también deben de ser respetados, el estudio y todo eso y prácticamente el gobierno se está tardando en lo que debe hacer. Así pueden pasar tantos años y hasta que ellos quieran les van a dar el apoyo, pero les deben dar el apoyo al instante y no que tardaran. Los pueblos originarios necesitan más apoyo. (Entrevista a Adolfo, mestizo, 52 años).

Las distintas posiciones de poder que derivan de las relaciones de dominación a las que están sujetos los indígenas, como es la política, la económica e incluso la simbólica, se manifiestan a través del modelo actual de capitalismo neoliberal y de múltiples violencias que el Estado expresa a pesar de la decreciente credibilidad de las instituciones que lo componen y del debilitado paradigma Estado- nación. Ramírez (2018) señala que, en nuestro país, para que la democracia sea viable, se necesita del “respeto a la diferencia y a la diversidad” puesto que la inclusión de las minorías corresponde no solamente a la clase política, sino principalmente a la sociedad y, por ende, se podrá hablar tanto de legitimidad como de cambios y resultados.

Por ello, también señala que hablar de participación es hablar de inclusión de estas minorías como sujetos políticos que plantean nuevos retos al Estado democrático; que, a su vez, es un “sustento de la construcción de la autonomía y de la permanencia de las nuevas formas de gobierno”, como los Municipios Autónomos o las Juntas del Buen Gobierno. Es decir, el reconocimiento a la multiculturalidad deviene en “relaciones interculturales basadas en el diálogo, el respeto y la

tolerancia” que se recrean a nivel macroestructural donde es partícipe tanto el Estado como la sociedad en su conjunto.

Con ello, la participación de los grupos indígenas en la ciudad podría tener sus bases en cuanto a los procesos de cooperación y organización respecto de la acción social en búsqueda de satisfactores sociales; esto es, ser constructores también de la realidad social en la que viven y modificarla desde sus propias identidades. Sobre esta mirada, la participación ciudadana se “concibe como una relación que funciona en doble dirección, recibe responsabilidades del gobierno y aporta e integra propuestas, formula demandas y se compromete” (Chávez, 2009). Mientras que, los sujetos sociales son quienes, “a través de la participación, buscan cambios en las situaciones del problema, establecen mecanismos de gestión social con las autoridades, incorporan las demandas y necesidades de la población a las políticas o estrategias de solución de los organismos del Estado”.

3.5 Comentarios

Con el Reconocimiento hacia los pueblos originarios el Estado abrió la posibilidad de que se pertenezca a una Nación, pero al mismo tiempo se hizo su responsabilidad aceptar o no entrar a la modernización-globalización, donde discursos como la libertad, el multiculturalismo, las oportunidades económicas o la democracia son metas que se pueden alcanzar. El Estado permite que se responsabilicen de sí mismos, pero desde las lógicas que él mismo señala y sin garantías de nada; mientras que solo ofrece programas sociales como “favores”, “apoyos” o “ayudas” y no como responsabilidades respecto de sus derechos.

El Reconocimiento, podría verse, por un lado, como un mecanismo que el gobierno utiliza para instrumentar políticamente la diversidad cultural, pero también, como la visibilización y exigencia de los derechos políticos que tienen los pueblos originarios. El Estado, desde las perspectivas de políticas públicas o sociales, realiza un desplazamiento de los problemas centrales hacia los

problemas secundarios. Esto es, que por las formas en cómo ha utilizado “lo cultural” tanto en el Reconocimiento constitucional que se dio, como en la construcción de programas sociales de las que son objeto, se tornan tendientes a perpetuar el asistencialismo,⁵⁰ la reproducción de la desigualdad social y la inaccesibilidad a sus derechos colectivos cuando, finalmente, están organizados para llevar a cabo procesos de autonomía y libre determinación. Por lo que se hacen necesarias las voces de las poblaciones indígenas para incidir de formas más activas y estratégicas en la exigencia a sus derechos.

Otro aspecto que incide en el tema que estamos abordando, es el de la “identidad nacional”, que, desde el enfoque nacionalista, dice Stavenhagen (2000:50), la “nación no es más que una lista de rasgos sutiles o la conciencia subjetiva de los miembros de una comunidad: se trata del requisito funcional del Estado moderno”. El nacionalismo mexicano ha sufrido una serie de procesos en los que se dan muestras de una mayor o menor manifestación, dependiendo la situación y la época. Anteriormente, este se reflejó en procesos de gran trascendencia como el mestizaje y la desindianización, pero en la actualidad, un ejemplo claro fue cuando en 1994, México formó parte de la triada del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) junto con Canadá y Estados Unidos y ello llamó a un nacionalismo masivo.

De esta forma, el nacionalismo, señala Stavenhagen (2000:9):

[...] se presenta con dos concepciones que han competido por la legitimidad histórica hasta nuestro tiempo. La primera identifica a toda la gente que legalmente forma parte del territorio de un Estado soberano, sin importar sus características étnicas. [...] El otro concepto de nación se basa en criterios

⁵⁰ En ese sentido, si bien no hay comentarios respecto al sentir que tienen de estar sujetos a un programa social, Vivian Forrester (2002:14,15) señala que los pobres “Se acusan de aquello de lo cual son víctimas. [...] Se reprochan -como se les reprocha- por llevar una vida miserable o estar al borde de ella. Una vida con frecuencia “subsidiada” (por lo demás, por debajo de un umbral tolerable)”. Es decir, se genera un estigma en el que existe la vergüenza y desde allí, los programas sociales pueden “imponer la ley sin hallar oposición y violarla sin temer la protesta”, porque se instaura la sumisión. “Genera, el *impasse*, paraliza cualquier resistencia, impide rechazar, desmitificar, enfrentar la situación. Distráe de todo aquello que permitiría rechazar el oprobio y exigir un ajuste de cuentas político con el presente [...]”.

étnicos [...] la pertenencia a una nación étnica se hereda, y aunque existe cierta flexibilidad en cuanto a cómo se confiere o se pierde, cuenta más la identidad cultural que la ciudadanía formal.

Esto significa que, ser parte de una nación tiene una valoración en dos sentidos, uno a nivel étnico y otro a nivel formal, en donde, si volteamos a los planteamientos que hasta el momento hemos elaborado, en lo concreto, la identidad cultural que particularmente tienen los indígenas queda supeditada a una ciudadanía que se presenta como mayoritaria a nivel nacional.

Finalmente, podemos señalar que, actualmente el “problema indígena” no se basa por completo en la idea de la “comunidad”, sino que se ha desplazado, mayormente, en torno a los territorios y lo que con ellos se busca hacer. En el caso de los pueblos originarios, se representa bajo los esquemas que desde el *etnodesarrollo* se les ha ofrecido; esto es:

[...] el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones [que] exige[n] el cumplimiento de un cierto número de condiciones o requerimientos de diversa índole (Bonfil, s/f:133).

Pero, de fondo, dichas prácticas no significan más que el despojo de sus territorios y la falta del cumplimiento a sus derechos que están consignados en enmiendas nacionales e internacionales.

CAPÍTULO IV. CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

Para finalizar este trabajo de investigación, presentamos las conclusiones generales a las que llegamos después de la presentación de los capítulos anteriores en los que se describieron y analizaron pautas etnófagas que existen en torno a las identidades de grupos indígenas como los hñãñhos. Por otro lado, presentaremos también algunas recomendaciones que encontramos pertinentes desde el Trabajo Social, mismas que podemos plantear bajo supuestos de intervención dadas las reflexiones de análisis elaboradas.

4.1 Conclusiones

Los mecanismos etnófagos que el Estado utiliza para el control y el exterminio de algunos rasgos identitarios de los indígenas se diversifican de formas cada vez más sutiles y los logros que ha tenido son parciales, pero contundentes; esto tanto a nivel subjetivo como a nivel objetivo. Como se observó antes, los rasgos que particularmente se buscan exterminar son aquellos respecto a los valores, las costumbres y las normas que impliquen la continuidad de tradiciones basadas en sus sistemas económico y político, aunque estos sean cambiantes debido a las mismas dinámicas sociales que se construyen cotidianamente.

Toda identidad puede enmarcarse en cambiantes formas culturales, sin perder su legitimidad. Pero las sucesivas transformaciones de los patrones culturales, incluyendo aquellos que implican estrategias adaptativas, reinterpretaciones simbólicas, reformulaciones sociales, sincretismos religiosos, etc., si bien no cuestionan la legitimidad de una cultura, tienden a hacerle perder la singularidad que la caracterizaba. [...] la dimensión civilizatoria de una cultura se basa precisamente en la reproducción de su alteridad, en su capacidad de proponer formas simbólicas, conductuales, productivas, estéticas, valorativas, etc., resultes de su propia experiencia histórica (Bartolomé, 2004:197).

Para el caso de las identidades hñãñhos del grupo de la Ciudad de México, interfirieron múltiples factores, así como aquellas condiciones históricas que fueron señaladas en los capítulos anteriores,

pero también otras propias del grupo que propiciaban o continúan propiciando dinámicas adaptativas de asimilación o integración; mismas que están atravesadas por condiciones de pobreza, exclusión y discriminación.

Desde un tema de interacción, pero también de supervivencia en el nuevo entorno, lo primordial no fue defender o proteger sus intereses grupales o sus rasgos identitarios, sino, crear o mantener nuevas prácticas que les permitieran su asentamiento en un entorno etnófago permeado por la globalización y la modernización, así como por la carencia de estructuras políticas y económicas que posibilitaran condiciones mínimas de canales de participación y organización diversas. Por lo que podemos decir que, las interferencias que el Estado y la sociedad tuvieron no siempre fueron implicaciones a niveles sólo de “cambio”, sino propias del *continuum* etnófago. Por ejemplo, con la “conciencia nacional”⁵¹ que se presentaba como un mecanismo para la convergencia social cuando fue enfocada desde el ámbito jurídico-político, como el de aquel entonces, se observó más bien la tendencia hacia una lenta pero segura reestructuración de la pertenencia, ya no sólo al plano nacional, sino también al internacional.

Luego, y desde entonces, con el acceso directo a programas sociales para ellos como población originaria, fueron inmersos en medios que representan *control cultural* o simple instrumentalización.

A veces nos pedían que nos pusiéramos nuestras ropas tradicionales para salir en las fotografías de los informes finales del gobierno. (Entrevista a Carmen, hñãño, 45 años).

⁵¹ En la “conciencia nacional” juegan un papel importante el nacionalismo y el patriotismo, puesto que parten de la necesidad funcional de un “deber ser” de homogeneización de los individuos para utilizar “lo cultural” y no “lo económico-político” como “problema a resolver”. Con la adopción del enfoque nacionalista, dice Stavenhagen (2001:50), la “nación no es más que una lista de rasgos sutiles o la conciencia subjetiva de los miembros de una comunidad: se trata del requisito funcional del Estado moderno”. Es el logro de una autonomía política necesaria para dar origen o legitimidad a las instituciones que crea con la pretensión de rebasar lo ideológico para cumplir las funciones políticas que se proponga.

De igual manera, esto podría decirse en el plano del Reconocimiento,⁵² que implica la autoadscripción cuando es individual o, la adscripción en caso de hacerlo como grupo poblacional. En pocas palabras, esta quiere decir el “reconocimiento que hace la población de pertenecer a una etnia con base en sus concepciones” (UNAMc). En este caso, la misma referencia hace la acotación de que cuando se realiza la pregunta sobre autoadcribirse o no, entran en juego elementos como la conciencia social del sujeto, “su sentido de lealtad o no al grupo de pertenencia u origen, su valoración de las relaciones de poder”, entre otros factores más.

Desde aquí, mencionar dos de los riesgos que se corren, el primero es que vínculos sociales del grupo queden atomizados, y el segundo, que la composición del mismo tejido social del lugar o de la localidad quede reflejado de manera parcial y no en el total de su complejidad. Es decir, que se invisibilicen o diluyan las múltiples identidades y, por ende, los múltiples factores que componen una diversidad social en determinada unidad territorial, como sería el caso de la colonia Pedregal de Santo Domingo.

Por otro lado, respecto a una cuestión más general, podemos decir que el *problema indígena* tiene divergencias que van más allá de los ámbitos sociopolíticos y económicos y que, actualmente se acentúan en torno al ámbito cultural, pero específicamente en materia de sus territorios y de su organización. Es de señalar que, el gobierno tiene una injerencia más expresa cuando se manifiestan elementos como la vestimenta o la lengua, que son rasgos identitarios visibles y audibles que de alguna manera, pueden requerir de acciones afirmativas para el adecuado proceso contra violaciones de derechos. Pero, las situaciones en materia de territorio están en estrecha relación tanto con la organización como con la participación, puesto que, desde estas surgen iniciativas en

⁵² Este último, sin que haya derivaciones definidas de reformas en el total de las legislaciones estatales (UNAMb, s/f) aunque fue otorgado por el Estado nacional en 2001. Podría decirse que no necesariamente apuntó a la aceptación de la necesidad de cambios estructurales y mucho menos siquiera al respeto de sus derechos, sino solamente a reconocerlos como otro sector poblacional.

diversos municipios o localidades indígenas del país en defensa del territorio, de la autonomía y/o de la libre determinación. Por ejemplo, en Chilón, Oxchuc y Sitalá en Chiapas, Nahuatzén y San Felipe de los Herreros en Parachán, Michoacán, que se ven acompañados por organizaciones civiles y movimientos sociales como el Colectivo Emancipaciones, Movimiento en Defensa de la Vida y el Territorio (MODEVITE) o el Movimiento Indígena del Pueblo Creyente Zoque en Defensa de la Vida y la Tierra (ZODEVITE). Esto porque, en cuestión de los territorios, las intervenciones que el Estado hace tienen que ver con la incorporación de las identidades étnicas a través de los mecanismos que operan en el sistema global-mundial del capitalismo neoliberal, y que se concretan bajo las decisiones que las autoridades de gobierno toman respecto del manejo o extracción de sus bienes naturales o también, desde la imposición de los sistemas de gobierno que deben primar sobre los que ellos tienen con sus autoridades tradicionales.

A esto, se puede sumar la promoción de conceptos como *etnodesarrollo* o *desarrollo nacional*, es decir, la contribución que ellos puedan dar a la nación para contribuir al progreso o desarrollo del país, es decir, inmiscuirse en la globalización. Por lo que, de alguna manera, la condición de sujetos políticos entre los miles de indígenas continúa siendo invisibilizada y en mayor medida, fundamenta su participación en luchas sociales para la exigencia del cumplimiento de sus derechos como los antes señaladas.

Por su parte, Valdés (2010) hacía la reflexión de que frente a la relación actual de globalización que ahora tenemos, en fechas posteriores no tendremos cómo o a quién dirigimos para conseguir los objetivos que como sociedad o grupo nos planteemos. Esto es, que cada vez más se harán referencias a planos internacionales donde las estructuras políticas, económicas, sociales y culturales no tengan una definición fija; pero, además, estas tendrán interrelaciones con condiciones cada vez más “ajenas” a las propias. Sin embargo, cabe mencionar que esto llegaría a ocurrir principalmente entre aquellos grupos o pueblos que tengan debilitados sus lazos

organización, de cooperación, de participación y de cohesión. Puesto que, de alguna manera, eso se observó un tanto en un grupo como el entrevistado, donde el sentido de pertenencia a nivel grupal, no así en planos individuales, se observó en un decrecer y con ello el reflejo de sus prácticas culturales.⁵³

En ese sentido, con la pérdida de reproducción y/o transmisión cultural se pierde no solamente parte de la identidad individual y colectiva, sino que, al mismo tiempo se gana identificación; es decir, la disposición a los moldeamientos que la mayoría requiera sin que necesariamente participen de la “identidad social” Tejera et. al (2012). Asimismo, a raíz de esto, disminuye también la oportunidad de que utilicen su cultura como un soporte institucional que les permita dar sentido a sus relaciones sociales y construir sus decisiones en las arenas políticas; puesto que, la manera en que las políticas públicas se dirigen y operan, frecuentemente son como recursos para la difuminación identitaria o, en otros casos, cuando tienen tendencias a la conmisericordia y no al trato de las personas como sujetos de una misma sociedad de derechos, fungen como prolongación de la etnofagia.

En esa dirección, las políticas públicas se diversifican para atender objetivos o funciones claves de la sociedad y de la construcción del Estado. Para Brugué (2010) estas pueden identificarse como *políticas públicas reactivas*, las cuales favorecen la utilización de las acciones asistencialistas, pero su utilidad es siempre y cuando sean redefinidas y permitan dar una respuesta a las necesidades reales. Las *políticas anticipativas* no responderían a los “bienes y servicios para atender sus necesidades materiales, sino [a] políticas que fomenten sus propios recursos y actitudes para enfrentar el futuro”; y que, además, deben cumplir dos objetivos: “fomentar el capital humano

⁵³ Esto, por lo menos en lo escuchado por la trabajadora social de la asociación civil “Colibrí”, no es así con el grupo hñãñho que habita en la colonia Roma y que, al parecer se encuentra más organizado y con mayor nivel de participación por parte de los miembros del grupo.

(construir ciudadanía) y fomentar el capital social (construir comunidad)". Por último, están las *políticas estratégicas* que entrarían para dar respuesta a que "Tanto las situaciones como los riesgos de exclusión son generados socialmente y pueden ser interpretados como las consecuencias de determinadas dinámicas de crecimiento y desarrollo". En concreto, generar diversidad en el contenido, los objetivos y, sobre todo, en la ejecución de políticas públicas que permitan la integralidad en el abordaje de la exclusión social, redituará en la generación y/o reforzamiento de lazos sociales que resarzan el tejido social de la diversidad cultural y al mismo tiempo, pondrían freno a la utilización de políticas tendientes a la etnofagia cultural.

En otro tema, es de observar que, con la migración se advierten cambios de estadios que implican, entre otras cosas, repercusiones o "sacrificios" en cuanto a los espacios y tiempos de convivencia y reproducción cultural. Entre los miembros del grupo de hñãñhos, en gran medida se ha disuelto el apoyo y la cooperación que tenían en sus contextos originales, lo que a su vez incidió en el desinterés para reproducir prácticas cotidianas que tenían incluso antes de que surgieran las nuevas generaciones. Y, aunque entre algunos de ellos coexisten procesos de resistencias al cambio, para otros hay franca apertura a la incorporación de características encaminadas al sistema globalizador. Sin embargo, en esto, lo preocupante son los procesos en cómo se han desarrollado, así como los conflictos que se han generado y que puedan continuar generándose, puesto que, conllevan a procesos de etnofagia.

Se advierte entonces, la fragmentación del grupo por las condiciones de insuficiente cohesión y cooperación entre los miembros; así condiciones conflictivas en sentido económico, político y cultural que se han introducido y que se manifiestan de distintas formas, por ejemplo, que algunos miembros refieren pertenecer a una identidad étnica, donde su lugar de origen es Santiago Mexquititlán; que algunos buscan la continuidad de las tradiciones que tenían en el pueblo o mantener su lengua, pero para otros ello ya no es factible o útil. Dichas situaciones, representan

una pérdida de herramientas que comúnmente son utilizadas como mecanismos de exigencia entre otros grupos étnicos frente al Estado etnófago.

El debilitamiento de vínculos y de la transmisión cultural al interior del grupo, repercute en un alcance social de mayor fragmentación, menor participación, menor solidaridad y menor crítica hacia el sistema político, económico, social y cultural. La tendencia en el grupo es permanecer en planos individuales que no logran, y al parecer, no lograrán colocarse o posicionarse en la exigencia de derechos. Con lo que pareciera ser que, en general, serán sujetos permanentes de esas condiciones, sobre todo si no tienden a la creación o restauración de sus vínculos.

Sin embargo, algo más importante y posible de atender, son los conflictos que al interior del grupo se han hecho presentes y que dificultan dicha creación o restauración de sus vínculos. Si bien, los jóvenes son quienes manifiestan mayor adaptación al medio, así como menor interés por reproducir los rasgos o las relaciones culturales características de sus antepasados, también están quienes muestran interés por rescatar o recuperar rasgos culturales, por lo que al mismo tiempo son el potencial para la reproducción de algunas prácticas. Estas quizá, podrían ser resignificadas para no perder los objetivos de su cosmovisión en donde la convivencia, coexistencia y aprendizaje mutuo que cada uno pueda aportar sea a través del diálogo.

Aunado a lo anterior, está el hecho de que hay miembros que se sirven de su identidad cultural o la de sus antepasados sin que necesariamente se impliquen en ella; teniendo así una pertenencia no activa, pero que puede incidir en la memoria individual o colectiva, la cual es un componente al que usualmente se le otorga un peso significativo que permite dar continuidad a la vida grupal, comunitaria o social desde la diversidad.

En grupos indígenas migrantes como los hñãñhos, se da una correlación entre la migración y las identificaciones que conjugan estructuras sociales e individuales que complejizan el tejido social y que, en ocasiones, detona situaciones adversas como las antes mencionadas por los entrevistados.

Si bien la convivencia vecinal implica estar con los otros donde habita la diversidad, que es la que nos contiene como individuos, bajo perspectivas de violencia, discriminación o exclusión como las que se viven en Pedregal de Santo Domingo, las redes de apoyo primarias se reducen y generan mayores reservas para acercarse a otras redes⁵⁴ como las secundarias o institucionales. De esta manera, los conductos de participación y cohesión social se ven seriamente afectados.

La relación “víctima-victimarios” implica la responsabilidad entre quienes ejercieron y ejercen la discriminación, pero también entre los miembros del grupo que no lograron construir o mantener mecanismos que les permitieran verse como agentes sociales para generar actuaciones de ciudadanía en la defensa y exigibilidad de sus derechos. Es decir, la permanencia del binomio antes mencionado parece simbiótica y, mientras no se reestructuren políticas públicas y actitudes-acciones individuales, éste tendrá cabida en la sociedad imperecederamente.

Finalmente, en lo estructural pueden observarse avances en algunas cuestiones políticas sobre los temas indígenas, por ejemplo, el logro que tuvo Cherán, municipio michoacano de población purépecha, que es ya un territorio autónomo con gobierno regido por usos y costumbres. Pero se hace necesario insistir en concretar planteamientos jurídicos y normativos que compartan una visión de diversidad respecto a objetivos, direcciones y acciones de las identidades, no desde la regulación del Estado, sino desde el contexto particular de la comunidad.

Por otro lado, en casos aislados como el grupo de investigación, la vivencia de participación política es distinta; en realidad casi inexistente, como se apreció entre aquellos que desearon tener un papel de liderazgo vecinal en un contexto urbano. En su caso, requieren ser representantes no solamente para su grupo étnico, sino también para quienes no lo son; pero, además, deben lidiar con la apatía y desconfianza que, en general, los partidos políticos desencadenan a través de los

⁵⁴ A excepción de aquellas personas que, de manera individual se acercaron a otros grupos étnicos -como los otomíes de Puebla- o a grupos de tribus urbanas; o, el caso de algunos jóvenes hñãñhos que se consideran “tepiteños”.

programas sociales que, aun cuando están focalizados, mantienen una condición de pasividad entre los receptores, tanto indígenas, como no indígenas.

El enriquecimiento en la diversidad son las identidades que se constituyen y construyen desde múltiples características y circunstancias, y encapsularlas por comodidad o por intereses, no solo es perjudicial para estas, también lo es para la sociedad, para el Estado y sus sistemas institucionales. Al establecerse políticas y mecanismos etnófagos, se conforma también una sociedad etnófaga. Continuar en la búsqueda de establecer un Estado proteccionista o de bienestar para los indígenas es no considerar la capacidad de agenciamiento que tienen o que pueden tener. Esto, porque como lo refiere Díaz-Polanco (2006a:52) “Tampoco la época etnófaga implica que desaparecen los mecanismos de “colonialismo interno”. [Es decir], sigue operando, ahora bajo formas actualizadas, precisamente allí donde las identidades se muestran renuentes a integrarse bajo las condiciones del capital globalizante o se resisten a las viejas formas de asimilación”.

El mismo autor, cita a Touraine (1997), Guattari (1995) e Ivo Colo (1995) para decir que coinciden en que no deben ser el Estado ni el mercado los que rijan el futuro de las sociedades humanas y sus objetivos esenciales. La esfera pública debe ver a las colectividades como constructoras de lo común en lo diferente porque es necesario su reconocimiento y legitimación. Las políticas de ajuste en la sociedad solamente han detonado mayores niveles de segmentación y exclusión social donde la injusticia y la desigualdad llegan a niveles tales que las instituciones pierden credibilidad y entran en crisis. Y, sin lugar a duda, la necesidad de sociabilidad y de seguridad se hacen más patentes porque se articulan no solamente sentimientos, sino también intereses comunes que eran usuales en los espacios de “comunidad”.

Por otro lado, para una Maestría multidisciplinaria, como es esta de Trabajo Social, los retos que plantea la migración de poblaciones indígenas en espacios urbanos son muchos. Por ejemplo, cómo abrir canales de diálogo entre las instituciones y los diversos actores sociales, donde se planteen

las necesidades y propuestas de unos y otros; pero que, además quepan la democracia, la justicia, la integración y el respeto a la diversidad de identidades. O, cómo generar espacios de prácticas de sociabilidad vecinal tendientes a la solidaridad y al respeto puesto que, de lo contrario las tensiones y conflictos grupales, vecinales, comunitarios y sociales perduraran a través de las generaciones. Para Díaz-Polanco (2006) “la justicia social hoy en día precisa de *dos dimensiones*: redistribución y reconocimiento”; esto sin duda, porque la población indígena, como los hñãñhos, están inmersos en un bagaje no solamente simbólico, sino también estructural que se ha anclado en la marginación y los códigos violentos que designan la exclusión, la marginación y el racismo.

Para Romero (2006:221), “una sociedad sólo puede llamarse comunidad si: 1) sus miembros participan ampliamente en las decisiones que gobiernan sus vidas, 2) la sociedad en conjunto se responsabiliza de sus miembros y; 3) esta responsabilidad incluye el respeto. Sin embargo, para el caso del grupo hñãñho se pueden mencionar tres tipos de violencias estructurales que vivió la primera generación migrante en el contexto y con la sociedad a la que llegaron. La primera, económica en el sentido de la migración a la que se vieron obligados a realizar debido a las condiciones de pobreza que tenían en su lugar de origen; después, política, por la no garantía a sus derechos constitucionales y, finalmente, sociocultural, debido a la discriminación y todas las correlaciones de violencia de las que fueron objeto.

Por lo anterior, la perspectiva integral que tiene el Trabajo Social en cuanto a la formación académica permite que el profesional participe en espacios de diversa índole. Por ejemplo, estudiar enfoques teóricos en materia antropológica, sociológica, política y económica donde converge el hacer del profesional para incidir en políticas públicas. También, el diseño e implementación de programas sociales de intervención comunitaria son algunos aspectos frente a situaciones como las que viven grupos indígenas migrantes. Finalmente, el fortalecimiento de la promoción de campañas políticas preventivas no sólo de “No Discriminación”, sino también aquellas que promuevan la

solidaridad y la cooperación social entre las comunidades y/o vecinos con ejes planificados que se podrían traducir en redes comunitarias interculturales con la capacidad de desplegarse hacia otras más amplias sustentadas también en el ejercicio de la participación ciudadana en las instituciones. Esto a través de la promoción de metodologías de diagnósticos participativos, educación para la paz, derechos humanos, entre otras para entablar diálogos horizontales. En dichas metodologías pueden considerarse elementos de intercambios de saberes entre los modelos de participación, organización y cohesión social para que coexistan tanto la que tienen los integrantes del grupo hñãñho, como las que hay en el contexto urbano de los mestizos.

4.2 Recomendaciones

A continuación, presentamos un listado de recomendaciones finales en torno al tema presentado sobre la etnofagia en un grupo hñãñho de la Ciudad de México. Ello, puesto que, desde el Trabajo Social, la intervención social, tanto a nivel grupal como a nivel comunitario no deja de observar aristas subjetivos y objetivos que permean al sujeto desde lo estructural, pero que, de igual manera, se observa cómo el sujeto permea en lo estructural.

- La intervención social busca considerar reflexiones que planteen prácticas de convivencia comunitaria que fortalezcan el tejido social, la participación y la cohesión social; sin embargo, las problemáticas observadas alrededor del grupo hñãñho conllevan a una serie de componentes que los vulneran en las estructuras social, cultural, económica, política y educativa principalmente, por lo que resulta necesaria la creación y/o fortalecimiento de redes de apoyo articuladas a través de políticas integrales como condición del reconocimiento de la diversidad. En ese aspecto, también se hace necesaria la interdependencia de las instituciones locales y estatales para que amplíen y eficienten los canales de participación con capacidad de expresión, organización, representatividad e interlocución de los grupos sociopolíticos en que interactúan los

hñãñhos y otras poblaciones indígenas en la ciudad con el fin de contrarrestar las fases del proceso etnófago.

- De igual manera, se sugiere profundizar en el análisis de las políticas públicas dirigidas a las poblaciones indígenas, para generar reflexiones críticas y promover la participación de estas en la gestión pública. Así como para atender el tejido social como eje que potencializa el desarrollo social; para lo que se hace necesaria la articulación de las instituciones y organizaciones civiles como redes operativas. El tejido social o su reconstrucción implican procesos pedagógicos que asuman e impulsen fines hacia el cambio social; que contenga, además, el apoyo multidisciplinario y la acción colectiva para la autogestión y autoorganización con el objetivo de retomar las capacidades de agencia de las personas y que, al mismo tiempo, se fortalezcan las redes primarias y secundarias que ya existen. Sobre esta perspectiva, desde el Trabajo Social comunitario se buscaría contribuir en la formación y/o acompañamiento de los diversos sujetos sociales para que, con sus propias identidades se vean así mismos y a los demás como parte de una comunidad que, desde la participación configura el diseño de los espacios que se habitan y de la realidad que construyen. De aquí que sea de suma relevancia continuar avanzando en la comprensión teórica de lo que implican los procesos etnófagos. Mismos que, al reflexionar sobre los análisis que pretenden formar los planteamientos de las políticas públicas, consideren aquellas prácticas que los conforman y sean eliminados desde sus bases. Esto, porque como se ha visto en los capítulos anteriores, en ocasiones son trazados por líneas muy delgadas que se confunden con medidas “benéficas” para los grupos étnicos, pero que en realidad termina por colocarlos en múltiples desventajas.

- Otro aspecto es el necesario involucramiento de profesionales capacitados para el abordaje de situaciones de violencia, alcoholismo y drogadicción que se viven no solo al interior del grupo, sino también en la comunidad, puesto que fueron referencias que hicieron tanto los jóvenes como los adultos entrevistados, pero también por la observación participante. Las afectaciones que se han dado con estas problemáticas son principalmente en los vínculos familiares y vecinales, por lo que su intervención requiere de una atención más frecuente, crítica-reflexiva y contextual. En ese sentido, los profesionales de las instituciones que diseñen y operen los instrumentos que, entre otras cosas, permitan la distribución de los recursos sociales, políticos y económicos, deberán advertir al mismo tiempo, las condiciones de fragmentación que hay en el tejido social tanto del grupo como de la colonia. En este sentido, se considera pertinente manejar metodologías pensadas con estrategias participativas, incluyentes, de equidad social, con perspectiva de género y enfoque de juventudes; entre otros más.
- Cabe destacar que, si bien en esta investigación, el fin no era el de hacer un diagnóstico para un plan de incidencia, se puede advertir que la metodología del Trabajo Social Comunitario podría desempeñar un medio enriquecedor para identificar y promover una serie de procesos que, en conjunto favorezcan las condiciones del tejido social de la comunidad y el bienestar de los individuos que en ella conviven. En este aspecto, se insiste en que sea desde una visión sobre la autonomía de los individuos y de la misma comunidad con el objetivo de promover procesos de incidencia entre las redes sociales existentes, pero con miras a la cohesión y participación social.
- En cuanto a las situaciones de discriminación, desigualdad y exclusión social que se han dado hacia los miembros del grupo hñãño, podrían realizarse intervenciones concretas

como la aplicación de un diagnóstico psicosocial que visibilice con claridad las afectaciones individuales-identitarias, familiares, económicas y políticas que se han generado para dar cuenta de la importancia de tratar un tema como estos en la elaboración y ejecución de las políticas públicas.

- Es imprescindible reconocer que, actualmente, hay una búsqueda para que el papel del Estado y del mercado no rijan el futuro de las sociedades o de las colectividades, en este caso, así lo han manifestado constantemente diversos movimientos sociales y grupos de indígenas y campesinos que exigen sus derechos a la autonomía y libre determinación, al tiempo que reivindican la diversidad cultural. Sin embargo, el empobrecimiento de las relaciones sociales, la subjetividad personal con referentes cada vez más individuales antes que colectivos, así como la expansión de la dominación capitalista globalizadora y el debilitamiento de las instituciones inciden en el avance de la degradación del tejido social, tanto en contextos rurales como en contextos urbanos. En este caso, un gran aporte que puede hacer el Trabajo Social es implementar proyectos que relacionen a una diversidad de actores con múltiples objetivos y que redunden en la transformación del dinamismo social. Ello si se observa como una vía que permita dar voz a los actores para influir en los asuntos que afectan sus vidas personales y comunitarias; en particular, en colonias o territorios como Pedregal de Santo Domingo, que se transforma permanentemente bajo categorías como lo “interracial” o lo “interclasista”, que a su vez implica niveles de urbanización cada vez más complejos e, incluso en ocasiones generadores de conflicto (como la instalaciones de tiendas transnacionales, construcción de espacios habitacionales como condominios, etc.), y que, de alguna manera trazan realidades más diversas.

- Finalmente, es importante identificar que el tejido social está lleno de tensiones y conflictos y que, por lo general, la sociedad muestra baja capacidad para vincularse, comunicarse, cooperar, establecer lazos y compromisos con los demás; así como para asociarse en proyectos comunes. Por ello, se requieren crear nuevas condiciones de reconocimiento, legitimidad e inclusión con bases en la capacidad organizativa y participativa que los individuos y colectivos tienen. Es decir, reconfigurar los vínculos sociales e institucionales, puesto que, como se vio a lo largo de los capítulos, estos no siempre han favorecido la cohesión y la reproducción de la vida social de la diversidad cultural que coexiste en la Ciudad.

Con lo antes expuesto, queda mencionar que respecto de los aprendizajes acerca de este ejercicio de investigación y de las conclusiones y recomendaciones que aquí se presentan, se sugiere la necesidad de estudios posteriores que den cuenta más ampliamente de los mecanismos etnófagos que se presentan entre las poblaciones indígenas migrantes, pero también en las no migrantes, puesto que dichos mecanismos permean en cualquier nivel y en cualquier región del país.

BIBLIOGRAFÍA

ACKERMAN, Nathan W. (1961). *Diagnóstico y tratamiento de las relaciones familiares*. Paidós, Buenos Aires.

AGUILAR MEDINA, Iñigo. (1996). *La ciudad que construyen los pobres*. Plaza y Váldes. México.

ANDER-EGG, Ezequiel. (2003). *Metodología del Trabajo Social*. Grupo Editorial Lumen, Buenos Aires.

ARELLANO SÁNCHEZ, J. Refugio/ SANTOYO RODRÍGUEZ, Margarita. (2009). *Investigar con mapas conceptuales. Procesos metodológicos*. Editorial Narcea. España.

ARRIARÁN, Samuel. (1997). *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*. FFyL. Dir. Gral. de Asuntos del Personal Académico-UNAM. México.

ARTEAGA BASURTO, Carlos. (2009). *La incidencia del trabajo social en la política social*. (pp. 93- 100), en Sánchez Rosado, Manuel. (Coordinador). *Manual de Trabajo Social. Metodología y práctica del Trabajo Social*, número uno serie. Escuela Nacional de Trabajo Social. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. (2004). *Gente de costumbre y Gente de razón*. Siglo XXI-UNI. México.

BAUMAN, Zygmunt. (1999). *La globalización. Consecuencias humanas*. F.C.E. Sociología. Buenos Aires.

_____. (2004). *La sociedad sitiada*. Fondo de Cultura Económica. México.

BAUTISTA LÓPEZ, Elizabeth. (2009). *La investigación en Trabajo Social*. (pp.101-123), en Sánchez Rosado, Manuel. (Coordinador). *Manual de Trabajo Social. Metodología y práctica del Trabajo Social*, número uno serie. Escuela Nacional de Trabajo Social. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

BERGER Peter/ LUCKMANN Thomas. (2008). *La construcción social de la realidad*; tr. Silvia Zuleta. Amorrortu, Buenos Aires.

BEUCHOT, Mauricio. (2005). *Interculturalidad y Derechos Humanos*. Siglo XXI/UNAM. México.

BONFIL BATALLA, Guillermo. (s/f). *El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización*. FLACSO-Andes. Recuperado el 08 de marzo de 2019 en <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/catalog/resGet.php?resId=13139>

_____. (1993a). *Nuevas identidades culturales en México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

_____. (1993b). (Compilador) *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales. Colección Pensar la cultura*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

_____. (2008). *México Profundo. Una civilización negada*. Editorial Random House Mondadori. México.

BRUGUÉ, Quim. (2010). *Políticas para la cohesión social: nuevos contenidos y nuevas formas*. Guillén Tonatiuh/ Ziccardi, Alicia. *La acción social del gobierno local. Pobreza urbana, programas sociales y participación ciudadana*. PUEC-UNAM, El Colegio de la Frontera Norte, OIGLOM. México.

CANO SORIANO, Leticia/ DE LA CRUZ, Pedro Isnardo. (2018). Eje III: Estrategias para el fortalecimiento del tejido social. Cap. 19. *Una exploración al pensamiento sociocomunitario contemporáneo en el contexto del México del siglo XX*. (pp.333-341), en Cano Soriano, Leticia (Coordinadora). *Tejidos sociales y procesos de inclusión en México: Familias y pueblos originarios*. Escuela Nacional de Trabajo Social-Universidad Nacional Autónoma de México. México.

CHÁVEZ CARAPIA, Julia del Carmen. (2009). *La participación social en México*. (pp. 371-383), en Sánchez Rosado, Manuel. (Coordinador). *Manual de Trabajo Social. Metodología y práctica del Trabajo Social*, número uno serie. Escuela Nacional de Trabajo Social. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

CORTÉS MIRANDA, Hegel. (2015). *La política de inclusión de las comunidades indígenas desde el gobierno del Distrito Federal*. (pp. 131-136), en Cano Soriano, Leticia (Coordinadora). *Hacia una política de inclusión social para los pueblos indígenas: Diversidad con igualdad y justicia social*. Escuela Nacional de Trabajo Social-Universidad Nacional Autónoma de México. México.

DEL VAL BLANCO, José Manuel. (2015). *Desigualdad y pueblos indígenas*. (pp. 35-47), en Cano Soriano, Leticia (Coordinadora). *Hacia una política de inclusión social para los pueblos indígenas: Diversidad con igualdad y justicia social*. Escuela Nacional de Trabajo Social-Universidad Nacional Autónoma de México. México.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. (2015). *El jardín de las identidades. La comunidad y el poder*. Orfila. México.

_____. (2006a). *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Siglo XXI. México.

_____. (2006b). *El laberinto de la identidad*. UNAM, D.F.

DURAND ALCÁNTARA, Carlos Humberto. (2005). *Los pueblos indios hacia el nuevo milenio*. Universidad Autónoma de Chapingo. D.F.

ESCALANTE GONZALBO, Fernando. (2011). *Ciudadanos imaginarios*. El Colegio de México. México.

FARIÑAS, Dulce María José. (2006). *Los Derechos Humanos: desde la perspectiva sociológica-jurídica a la "actitud posmoderna"*. Cuadernos Bartolomé de las Casas 7 Dykinson, Madrid.

FORRESTER, Viviane. (2001). *El horror económico*. FCE. México.

FUENTES, Mario Luis. (2015). *La propuesta de inclusión de los pueblos indígenas*. (pp. 21-33), en Cano Soriano, Leticia (Coordinadora). *Hacia una política de inclusión social para los pueblos indígenas: Diversidad con igualdad y justicia social*. Escuela Nacional de Trabajo Social-Universidad Nacional Autónoma de México. 2015, México.

GALEANA DE LA O, Silvia. (2009). *Campos de acción del trabajo social*. (pp. 139-258), en Sánchez Rosado, Manuel. (Coordinador). *Manual de Trabajo Social. Metodología y práctica del Trabajo Social*, número uno serie. Escuela Nacional de Trabajo Social. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

GALINIER, Jacques. (1987). *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad Otomí*. Clásicos de la Antropología. INI-CEMCA. México.

GARRETA BOCHACA, Jordi. (2003). *La integración sociocultural de las minorías étnicas (gitanos e inmigrantes)*. Anthropos. España.

GERMANI, Gino. (1971). *Sociología de la modernización. Estudios teóricos, metodológicos y aplicados a América Latina*. Paidós. Buenos Aires.

GIDDENS, Anthony. (1996). *Sociología*. Alianza Universidad Texas. Madrid.

GIMÉNEZ, Gilberto. (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Guadalajara.

HARDT Michel/ NEGRI Antonio. (2005). *Imperio*. tra. de Alcira Bixio. Paidós, Barcelona-México.

HERRERA CARASSOU, Roberto. (2006). *La perspectiva teórica en el estudio de las migraciones*. Siglo XXI. México.

KRANIAUSKAS, John. (2105). *Políticas culturales. Acumulación, desarrollo y crítica cultural*. FLACSO, México. México.

LASTRA, Yolanda. (2006). *Los otomíes, su lengua y su historia*. UNAM-IIA. México.

MANZO GUERRERO, Guadalupe Imelda. (2018). Eje III: Estrategias para el fortalecimiento del tejido social. Cap. 22. *Comunidad urbana en el espacio público*, (pp. 385-398), en Cano Soriano, Leticia. *Tejidos sociales y procesos de inclusión en México. Familias y pueblos originarios*. Escuela Nacional del Trabajo Social. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

MENDOZA RICO, Mirza/ FERRERO VIDAL Luis Enrique/ SOLORIO SANTIAGO, Eduardo. *Otomíes del desierto queretano*. (2006). Colección Pueblos indígenas del México contemporáneo. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México.

MORALES, Josefina (Coordinadora). (2018). Primera parte. *Las leyes del desarrollo y la teorización Latinoamericana hoy. Treinta proposiciones*. (pp.141-205), en Colección Fernando Carmona (1993). Antología. *La economía política de la política económica*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Económicas. México.

NAVARRETE LINARES, Féderico. (2004). *Las relaciones interétnicas. Colección La pluralidad cultural en México*. Núm. 3 Coordinador: José Del Val. Coordinación de Humanidades. Programa Universitario México Nación Multicultural. UNAM, México.

_____. (2008). *Los pueblos indígenas de México. Pueblos indígenas del México Contemporáneo*. PNUD México, CDI, México.

_____. (2016). *México racista: una denuncia*. Grijalbo. México.

NAVARRO ARREDONDO, Alejandro. (2010). *Coordinación intergubernamental y pobreza urbana en México*. Guillén Tonatiuh/Ziccardi Alicia. *La acción social del gobierno local. Pobreza urbana, programas sociales y participación ciudadana*. El COLEF, México.

OLIVÉ, León. (2004). *Interculturalismo y justicia social*. UNAM. México.

PEDRAZA RAMOS, Alejandro Karin. (2018). Eje II: Pueblos indígenas: exclusión, inclusión y derechos humanos. Cap. 13. *Biopolítica y racismo de Estado. La esterilización a poblaciones indígenas sin consentimiento previo, libre e informado*. (pp. 233-242), en Cano Soriano, Leticia. (Coordinadora). *Tejidos sociales y procesos de inclusión en México. Familias y pueblos originarios*. Escuela Nacional del Trabajo Social. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

QUESTA REBOLLEDO, Alessandro/ Utrilla Sarmiento, Beatriz. (2006). *Otomíes del Norte del Estado de México y Sur de Querétaro*. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. D.F.

RAMÍREZ ZARAGOZA, Miguel Ángel. (2015). *Estado y movimientos indígenas en el México del siglo XX. Entre la resistencia y la dominación*. (pp. 171-200), en Cano Soriano, Leticia (Coordinadora). *Hacia una política de inclusión social para los pueblos indígenas: Diversidad con igualdad y justicia social*. Escuela Nacional de Trabajo Social-Universidad Nacional Autónoma de México. México.

_____. (2018). Eje II: Pueblos indígenas: exclusión, inclusión y derechos humanos. Cap. 18. *Los pueblos indígenas en México y América Latina. Democracia, cultura política, movimientos sociales y autonomía*. (pp.293-329), en Cano Soriano, Leticia (Coordinadora). *Tejidos sociales y procesos de inclusión en México. Familias y pueblos originarios*. Escuela Nacional del Trabajo Social. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

RUBIO, Miguel Ángel/ GUTIÉRREZ, Javier. (2000). *La migración indígena en México. Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México*. INI. México.

SANDEL, Michael J. (2007). *Filosofía pública: ensayos sobre moral en política*. tra. de Albino Santos Mosquera. Marbot. Madrid.

SIERRA, María Teresa/ HERNÁNDEZ, Rosalba Aída/SIEDER, Rachel. (2013). *Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*. FLACSO- CIESAS. México.

SORÍN, Mónica. (1990). *Cultura y vida cotidiana*. Revista Casa de las Américas. Universidad de La Habana. 1990; 30, 178, ene-feb. Pp. 39-47. En Aguilar M., Iñigo (Compilador). Cap. 8, *Familia y Vida cotidiana. Lecturas 3ª y 4ª Unidades*. (pp. 75-83). ENTS-UNAM. México.

SOUSTELLE, Jacques. (1993). *La familia oto-pame del Valle de México*. Instituto Mexiquense de Cultura. Universidad Autónoma del Estado de México. México.

STAVENHAGEN, Rodolfo. (2000). *Conflicto étnico y estado nacional*. Siglo XXI, UNRISD, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. (Primera edición en inglés, 1996). Primera edición en español. México.

TAJFEL, Henri. (1984). *Grupos humanos y categorías sociales: Estudios de psicología social*. vers. castellana de Carmen Huici. Barcelona: Herder.

TAYLOR, Charles. (2000). *Nacionalismo y modernidad en Estado y Nación* (John A. Hall, ed.) Cambridge University Press, trad. de José María Portillo, Madrid.

TEJERA GAONA, Héctor/ CASTRO DOMINGO, Pablo. (2012). *Ciudadanía, identidades y política*. Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa. Miguel Ángel Porrúa. México.

TORRES CARRILLO, Alfonso. (2002). *Reconstruyendo el vínculo social: lo comunitario en tiempos globalizados*. Revista Prospectiva. Mayo. No. 6-7. Universidad del Valle.

VALDÉS S., Clemente. (2010). *La invención del Estado. Un estudio sobre su utilidad para controlar a los pueblos*. Ediciones Coyoacán. México.

VALENCIA ROJAS, Alberto. (2000). *La migración indígena a las ciudades. Estado del Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas de México*. Serie Migración indígena. INI. D.F.

VILLAFUERTE SOLÍS, Daniel/ GARCÍA AGUILAR, María del Carmen. (2008). *Migraciones en el sur de México y Centroamérica*. Miguel Ángel Porrúa, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. México.

WEBER, Max. (2002). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica. (Segunda reimpresión). México.

Bibliografía Digital

ABARCA, C. Karelys. (2006). *Economía agraria en América Latina. Del ecologismo prehispánico a la modernidad globalizadora*. (pp. 195-206). Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura, vol. XII, núm.1 enero-julio. Universidad Central de Venezuela. Caracas, Venezuela. Recuperado el 16 de noviembre de 2011 en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=36412109>

ÁVILA SANDOVAL, Santiago. (2003). *Una reflexión sobre la historia de la economía prehispánica*. (pp. 325-340). Análisis Económico, vol. XVIII, núm. 39, tercer cuatrimestre, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco Distrito Federal, México. Recuperado el 16 de noviembre de 2018 en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=41303915>

BANCO MUNDIAL. (2016). *Pobreza y Prosperidad compartida 2016*. Recuperado el 27 de enero de 2019 en <https://openknowledge.worldbank.org/bitstream/handle/10986/25078/210958ovSP.pdf>

CENTRO “FRAY JULIÁN GARCÉS” DERECHOS HUMANOS Y DESARROLLO LOCAL A.C. (s/f). Boletín *¿Sabes qué es el Proyecto Integral Morelos (PIM)?* Recuperado el 07 de marzo de 2019 en <http://www.centrofrayjuliangarcés.org.mx/doctos/devastacion/Boletin-Proyecto-Morelos.pdf>

COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (CDI). (2012). *Instituto Nacional Indigenista-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas: 1948-2012*. Recuperado el 04 de febrero de 2012 en <http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/ini-cdi-1948-2012.pdf>

CONSEJO NACIONAL DE EVALUACIÓN DE LA POLÍTICA DE DESARROLLO SOCIAL (CONEVAL). (2016). *Pobreza en México: Resultados de pobreza en México 2016 a nivel nacional y por entidades federativas*. Recuperado el 20 de enero de 2019 https://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Paginas/Pobreza_2016.aspx

_____. (2018a). *Principales hallazgos de la Evaluación de la política de Desarrollo Social 2018*. Recuperado el 20 de enero de 2019 en https://www.coneval.org.mx/Evaluacion/IEPSM/IEPSM/Paginas/IEPDS_2018_principales_hallazgos.aspx

_____. (2018b). *Informe de Evaluación de la Política Social 2018*. Recuperado el 20 de enero de 2019 en https://www.coneval.org.mx/Evaluacion/IEPSM/IEPSM/Documents/IEPDS_2018.pdf

CONSEJO PARA PREVENIR Y ERRADICAR LA DISCRIMINACIÓN EN LA CIUDAD DE MÉXICO (COPRED). (s/f). *Monografías por la No Discriminación. Pueblos indígenas y originarios y sus integrantes*. Recuperado el 30 de abril de 2014 en <http://data.copred.cdmx.gob.mx/por-la-no-discriminacion/pueblos-indigenas-y-originarios-y-sus-integrantes/>

DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN (DOF)/ INSTITUTO NACIONAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS. (2019). *Acuerdo por el que se modifican las Reglas de Operación del Programa de Apoyo a la Educación Indígena a cargo del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas para el ejercicio fiscal 2019*. Recuperado el 23 de marzo de 2019 en

https://www.dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?codnota=5551726&fecha=01/03/2019&cod_dia_rio=281644

EDITOR´S PICK. (2018). *Todo lo que debes saber sobre el Tren Maya*. Architectural Digest (AD). [En línea, 21/11/2018]. Recuperado el 08 de marzo de 2019 en <https://www.admexico.mx/disenio/editors-pick/articulos/debes-saber-tren-maya/4874>

EL COLEGIO DE MÉXICO-BBVA BANCOMER. (2018). *Desigualdades en México 2018*. Recuperado el 20 de enero de 2019 en <https://desigualdades.colmex.mx/informe-desigualdades-2018.pdf>

FERRETTI RAMOS, Mariano/ARRIOLA CALLEROS, Mariano. (2012). *Del tejido urbano al tejido social: análisis de las propiedades morfológicas y funcionales*. (pp. 98-126). Nova Scientia, vol. 5, núm. 9, Universidad de La Salle Bajío. León, Guanajuato, México. Recuperado el 07 de julio de 2018 en <https://www.redalyc.org/resumen.oa?id=203324683008>

FUNDACIÓN CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y DOCUMENTACIÓN DE LA CASA (CIDOC)-SOCIEDAD HIPOTECARIA FEDERAL. (2007). *Estado actual de la vivienda en México 2007*. Recuperado el 14 de enero de 2019 en http://doc.shf.gob.mx/estadisticas/EdoActualVivienda/Documents/EAVM_2007.pdf

GALLARDO GARCÍA, David Enrique. (2012). *Lo público en los procesos comunitarios de los pueblos indígenas en México*. Recuperado el 14 de enero de 2019 en <https://journals.openedition.org/polis/3650?lang=en>

GOOGLE MAPS. *Imagen de Pedregal de Santo Domingo, Coyoacán*. Recuperado el 14 de enero de 2019 en https://www.google.com.mx/search?source=hp&ei=dwE9XO_LKYTatAWPx4GYDw&q=pedregal+de+santo+domingo&btnK=Buscar+con+Google&oq=pedregal+de+sa&gs_l=psy-ab.3.0.0I10.624.3554..4874...2.0..0.208.1487.16j0j1....2..0....1..gws-wiz.....0..35i39j0i131j0i10.RO5m1oWVH-M

GRANELL TRÍAS, Francisc. (2008). *La cuarta oleada de organismos económicos internacionales*. Revista de Economía Mundial, núm. 18. pp. 369-380. Sociedad de Economía Mundial. Huelva, España. Recuperado el 29 de marzo en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=86601829>

GUERRERO GALVÁN, Alonso. (2009). *Otho´bui. Migrantes otomíes en la ciudad de México*. Lengua y Migración/Language and Migration, vol. 1, núm. 2, julio-diciembre. pp. 39-56. Universidad de Alcalá. Alcalá de Henares, España. Recuperado el 16 de febrero de 2019 en <https://www.redalyc.org/pdf/5195/519553948003.pdf>

HERNÁNDEZ, Leopoldo. (2019). *Proyecto Integral Morelos significa la muerte para los campesinos: nieto de Zapata*.

HINTZE, Susana. (s/f). *El surgimiento de las ciencias sociales. Contexto histórico y fundamentos teóricos*. Recuperado el 01 de diciembre de 2018 en https://perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/hintze_el_surgimiento_de_las_ciencias_sociales_contexto_historico_y_fundamentos_teoricos.pdf

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI). (2010). *Cuéntame, por entidad*. Recuperado el 14 de enero de 2019 en <http://www.cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/df/poblacion/diversidad.aspx?tema=me&e=09>

_____. ENCUESTA INTERCENSAL. (2015). *Panorama sociodemográfico de Querétaro 2015*. Recuperado el 14 de enero de 2019 en http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos//prod_serv/contenidos/espanol/bvini/egi/productos/nueva_estruc/inter_censal/panorama/702825082321.pdf

INSTITUTO NACIONAL PARA LA EVALUACIÓN DE LA EDUCACIÓN (MÉXICO). (s/f). *Consulta previa, libre e informada a pueblos y comunidades indígenas sobre evaluación educativa*. Recuperado el 07 de marzo de 2019 en <https://www.inee.edu.mx/index.php/resultados-de-la-consulta/558-consulta-a-pueblos-y-comunidades-indigenas/1747-que-es-una-consulta-previa-libre-e-informada>

JUSTIA MÉXICO. (s/f). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Recuperado el 08 de marzo de 2019 en <https://mexico.justia.com/federales/constitucion-politica-de-los-estados-unidos-mexicanos/titulo-primero/capitulo-i/#articulo-2>

LEYVA SOLANO, Xóchitl. (2007) *¿Antropología de la ciudadanía? ...étnica en construcción desde América Latina*. (pp. 35-59). *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, enero-junio, año/vol. V, núm. 001. Universidad de Ciencias y Artes en Chiapas. San Cristóbal de las Casas, México. Recuperado el 03 de julio de 2012 en <https://yessicr.files.wordpress.com/2013/03/leyvaantrocuidadania.pdf>

M. CEJUDO, Guillermo. L. MICHEL, Cynthia. ZEDILLO ORTEGA, Roberto. (2018). *Programas sociales sin política social*. Sin embargo. 10 de enero de 2018. Recuperado el 29 de enero de 2019 en <https://www.animalpolitico.com/blogueros-blog-invitado/2018/01/10/programas-sociales-sin-politica-social/>

NACIONES UNIDAS. (2017). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Recuperado el 19 de abril de 2012 en http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT). (s/f). *Historia de los pueblos indígenas dentro de la OIT*. Recuperado el 04 de diciembre de 2018 en http://es.pro169.org/?page_id=11

_____. (2014). *Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Recuperado el 27 de enero de 2019

en https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf

PÉREZ Avendaño, Alonso. (2018). *Megaproyectos, inversión millonaria para detonar desarrollo del Istmo*. El Imparcial. [En línea, 01 de diciembre 2018]. Recuperado el 08 de marzo de 2019 en <http://imparcialoaxaca.mx/oaxaca/250686/megaproyectos-inversion-millonaria-para-detonar-desarrollo-del-istmo/>

PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA. (s/f). *Plan Nacional de Desarrollo 2006-2012. Grupos prioritarios*. Recuperado el 2im6 de enero de 2019 en <http://pnd.calderon.presidencia.gob.mx/igualdad-de-oportunidades/pueblos-indigenas.html>

PROMOTORA ESPAÑOLA DE LINGÜÍSTICA (PROEL). (2013). *Ubicación geográfica de los otomíes*. Recuperado el 14 de enero de 2019 en <http://www.proel.org/index.php?pagina=mundo/amerindia/otomangue/otomi>

REVISTA FORBES MÉXICO. 16 de mayo de 2018. *CDMX, la quinta ciudad más habitada del mundo*. Recuperado el 14 de enero de 2019 en <https://www.forbes.com.mx/cdmx-la-quinta-ciudad-mas-habitada-en-el-mundo-onu/>

ROMERO PICÓN, Yuri. (2006). *Tramas y urdimbres sociales en la ciudad*. Universitaria Humanística No. 61. Enero-junio, pp.217-228. Bogotá, Colombia. Recuperado el 13 de septiembre de 2018 en <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2071/1318>

RUÍZ GARCÍA, Javier Abimael. (2015). Tesis de Licenciatura: *La Comunalidad desde una perspectiva libertaria: El proyecto autónomo de Ghi'Xhi'Ro'. Juchitán, Oaxaca*. Facultad de Antropología social. Universidad Veracruzana. Recuperado el 21 de diciembre de 2018 en <https://es.scribd.com/document/346690625/La-comunalidad-desde-una-perspectiva-libertaria-pdf>

S.A., (2017). “Conoce el origen de la María, la muñeca de trapo”. El Universal. Recuperado el 07 de marzo de 2019 en <https://www.eluniversal.com.mx/destinos/conoce-el-origen-de-la-maria-la-muneca-de-trapo>

SANTOCHO FILMS/ COMITÉ PEDREGALES DE COYOACÁN. (2008). *La historia del Pedregal de Santo Domingo Parte 1*. Recuperado el 14 de enero de 2019 en <http://www.youtube.com/watch?v=r1CDBTfxPPg&feature=related>

SECRETARÍA DE DESARROLLO RURAL Y EQUIDAD PARA LAS COMUNIDADES (SEDEREC). (s/f). *Programas*. Recuperado el 26 de noviembre de 2018 en <https://www.sederec.cdmx.gob.mx/programas>. Actualmente, la página redirecciona hacia la Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes (SEPI). Recuperado el 28 de febrero de 2018 en <https://www.sepi.cdmx.gob.mx/programas>

SENADO DE LA REPÚBLICA MEXICANA 2010-INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS (IIJ)- UNAM. (s/f). *El gobierno de Ruíz Cortines: De nuevo la introspección*.

Recuperado el 29 de mayo de 2012 en <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2742/5.pdf>

SILVA, Paulina. (2018). *Nombran a Larisa Ortiz titular de la Secretaría de Pueblos Indígenas*. Excélsior. 24/09/2018. Recuperado el 01 de marzo de 2019 en <https://www.excelsior.com.mx/comunidad/nombran-a-larisa-ortiz-titular-de-la-secretaria-de-pueblos-indigenas/1267164>

SISTEMA DE MONITOREO DE LA PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS Y LA PROMOCIÓN DEL BUEN VIVIR DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE. (s/f). *Definición de elementos de la matriz del sistema. Dominio 5.2 Acción afirmativa*. Recuperado el 09 de marzo de 2019 en http://www.fondoindigena.org/apc-aa-files/documentos/monitoreo/Definiciones/Definicion%20Dominios/5_2_Accion%20afirmativa_def.pdf

TALAVERA, Juan Carlos. (2011). “La migración indígena propicia pérdida de su cultura e identidad”. *La Crónica* (en línea), 08 de agosto de 2011. Recuperado el 14 de enero de 2019 en <http://www.cronica.com.mx/notas/2011/597198.html>

UKEDA, Hiroyuki. (2001). *Pobreza y los pueblos indígenas: el caso de dos familias otomíes migrantes en la Ciudad de México*. 2001. Recuperado el 26 de febrero de 2011 en http://www.ajel-jalas.jp/nenpou/back_number/nenpou021/pdf/ukeda2001.pdf

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO (UNAMa)- Programa México Nación Multicultural. (s/f). *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*. Recuperado el 09 de febrero de 2019 en http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?c_pre=56&tema=2

_____. (UNAMb)-Programa México Nación Multicultural. (s/f). *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*. Recuperado el 09 de marzo de 2019 en http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?num_pre=63

_____. (UNAMc)-Programa México Nación Multicultural. (s/f). *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*. Recuperado el 09 de marzo de 2019 en http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?num_pre=9

VALVERDE LÓPEZ, Adrián. (2009a). *Los otomíes de ‘La Casona’ en la Colonia Roma*. Secuencia 75. Recuperado el 02 de febrero de 2019 en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=319127433006>

_____. (2009b). *Santiago Mexquititlán: un pueblo de indios, siglos XVI-XVIII* en *Dimensión Antropológica*, vol. 45, enero-abril. pp. 7-44. Recuperado el 16 de febrero de 2019 en <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=3082>

VENTURA PATIÑO, María del Carmen. (2012). *Proceso de autonomía en Cherán: Movilizar el derecho*. Recuperado el 27 de enero de 2019 en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-05652012000300006

SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN (2010). *Posición de México en el mundo*. Recuperado el 20 de enero de 2019 en https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/43882/MEX_Ficha_resumen.pdf

_____. *Misión y Visión de la CDI*. (s/f). Recuperado el 29 de abril de 2014 en <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/32292/cdi-mision-vision.pdf>

_____. (2016). *Diario Oficial de la Federación (DOF). Recomendación General No. 27/2016 sobre el derecho a la consulta previa de los pueblos y comunidades indígenas de la República Mexicana*. Recuperado el 07 de marzo de 2019 en http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5447796&fecha=12/08/2016

WIKIMEDIA. (s/f). *Imagen de la Delegación Coyoacán*. Recuperado el 20 de enero de 2019 en https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/18/Coyoacán_en_el_DF.svg

WIKIPEDIA. (s/f). *Mapa de Amealco, Querétaro*. Recuperado el 14 de enero de 2018 en https://en.m.wikipedia.org/wiki/Amealco_de_Bonfil_Municipality

ANEXOS

Lista de personas entrevistadas

	Nombre	Edad*	Ocupación	Nombre	Edad*	Ocupación
Entrevistas a hñãñhos originarios de Santiago Mexquititlán, Amealco, Qro. residentes en la Ciudad de México	Andrés	47	Artesano	Paula	35	Vendedora de artesanías
	Anselmo	38	Vendedor de frituras	Angela	38	Vendedora de artesanías
	Guillermo	46	Artesano	Carmen	45	Vendedora de artesanías
	Abel	19	Estudiante	Elizabeth	44	Vendedora de artesanías
	Gonzalo	36	Vendedor de frituras	Jimena	25	Vendedora de artesanías
	Francisco	39	Vendedor de artesanías	Blanca	43	Vendedora de artesanías
				Petra	23	Ama de casa
				Miriam	24	Vendedora de artesanías
				Azucena	31	Profesionista
				María	24	Profesionista
Rosalía	37	Dueña de fonda				
Entrevistas a hñãñhos originarios y residentes de la Ciudad de México	Alejandro	16	Estudiante	Guadalupe	14	Sin ocupación
	Hugo	17	Sin ocupación			
	Rodrigo	22	Militar			
Entrevistas a hñãñhos en Santiago Mexquititlán, Qro.	Don Cruz	66	Cronista de Santiago Mexquititlán	Rosa	34	Vendedora de frituras
				Luz	30	Vendedora de frituras
Entrevistas a mestizos en la Ciudad de México	Adolfo	52	Vendedor de verduras	Enriqueta	26	Empleada de papelería
	Basilio	49	Vendedor de carne	Elvira	27	Vendedora de flores
				Juana	34	Dueña de papelería
				Angélica	28	Ama de casa

*Nota: La edad de las personas es la que se les hizo en las entrevistas de 2010 a 2012.

Guión de entrevista

I. Datos generales

- a) Nombre
- b) Edad
- c) Ocupación

II. Migración

- a) ¿Cómo fue que migró a la Ciudad de México?
- b) ¿Hace cuánto tiempo que vive en la ciudad de México?
- c) ¿Qué es lo que más recuerda y extraña de su pueblo?
- d) ¿Cuál fue su primera impresión al llegar a la ciudad?
- e) ¿Cómo era el lugar cuando llegó?
- f) ¿Considera que la ciudad de México ha cambiado? ¿De qué manera?
- g) ¿Cómo considera que eran las condiciones de vida y cómo son ahora?
- h) ¿Se cumplieron las expectativas que tenía? ¿cómo y en qué aspectos?
- i) ¿Cuáles son las principales diferencias encuentra entre su pueblo y la ciudad?
- j) ¿En dónde se encuentra viviendo mejor en su pueblo o en la ciudad? ¿Debido a qué?

III. Identidad/Identificación

- a) ¿Usted se considera hñãñho? ¿Por qué?
- b) ¿Qué es lo que más le gusta de ser hñãñho?
- c) ¿Conoce las tradiciones, lengua y creencias de los hñãñhos? ¿Por qué?
- d) ¿Quién se las enseñó?
- e) Usted, ¿tiende a transmitir los rasgos culturales hñãñhos a sus hijos y/o familiares? ¿Por qué? ¿Quién se las enseñó?
- f) ¿Considera que en el grupo se dan prácticas de reconocimiento y pertenencia? Descríbalas por favor.
- g) ¿Qué prácticas de reconocimiento y pertenencia se dan en su grupo? (Por ejemplo, de cooperación, de valores, tradiciones, formas de organización).
- h) ¿Cuáles consideras que son los cambios más importantes que se han dado en el grupo?

IV. Cohesión grupal y sentido de pertenencia

- a) ¿Cómo se toman las decisiones en su hogar/grupo?
- b) ¿Qué tipo de decisiones han sido las más relevantes al interior del grupo?
- c) ¿Usted considera que, como grupo, hay confianza, cooperación o solidaridad? ¿En qué lo observa? ¿Quiénes participan?
- d) ¿Qué tipo de conflictos son los más serios que han vivido como grupo? ¿Se resuelven? ¿De qué forma?
- e) ¿Qué características particulares observa en su grupo que los diferencia de otros grupos indígenas de la ciudad?
- f) ¿Qué cree que sucedería si se disolviera el grupo?

- g) ¿Cómo diría que eran las relaciones vecinales hace 20 años? y ¿cómo considera que son ahora?

V. Trabajo

- a) ¿A qué se dedicaba usted en su pueblo?
- b) ¿En qué se empleó cuando llegó a la ciudad?
- c) ¿A qué se dedica actualmente?
- d) ¿Desde cuándo?
- e) ¿Alguna vez trató de dedicarse a otra cosa?

VI. Relación con el gobierno

- a) ¿Pertenece a alguna asociación/ programa/proyecto gubernamental o no gubernamental?
¿Desde cuándo, a cuál y qué hace allí?
- b) ¿Qué opina sobre los programas sociales del gobierno?
- c) ¿Sabía usted que las poblaciones indígenas tienen un Reconocimiento político? ¿Qué opina sobre eso?