



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**Vida cotidiana y prácticas socioespaciales
de los jóvenes otomíes en el Centro de la Ciudad de México**

Juana Romero Castañeda

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Directora: Dra. María Ana Portal Ariosa

Asesoras: Dra. Regina Martínez Casas

Dra. Yolanda Corona Caraveo

México, D.F.

Junio 2014

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

I. LA CIUDAD, LA ANTROPOLOGÍA Y LAS CUESTIONES URBANAS

- 1. La ciudad: organización del encuentro y el conflicto ...24*
 - 1.1 Algunas consideraciones sobre el concepto de ciudad y su estudio ...25
 - 1.1.1 La ciudad en expansión: un nuevo ordenamiento socioespacial ...27
 - 1.1.2 El giro hacia el estudio de los ámbitos locales ...28
- 2. La Ciudad de México ...31*
 - 2.1 La Ciudad Central ...32
 - 2.2 La Ciudad global, multicultural y pluriétnica ...34
 - 2.2.1 La Ciudad Marca ...35
 - 2.2.2 La Ciudad Indígena ...37
 - 2.2.2.1 El Valle de México: centro urbano de la época prehispánica ...38
 - 2.2.3 Los derechos indígenas en el Distrito Federal ...40
 - 2.2.3.1 Consejo de Cultura y Participación Indígena del Distrito Federal ...41
 - 2.2.3.2 Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades ...42
 - 2.2.3.3 Consejo de los Pueblos y Barrios Originarios del Distrito Federal ...45
 - 2.2.3.4 Ley de los Derechos y Cultura de los Pueblos Originarios y las Comunidades Indígenas en el Distrito Federal ...46

II. OTOMÍES: PUEBLO DIVERSO Y PLURAL

- 1. Otomíes: de la época prehispánica a la primera mitad del siglo XX ...52*
 - 1.1 Otomíes, hñähños, hñöhñös o hñähñus ...52
 - 1.2 Otomíes, nahuas y mexicas: la urbe de Tula y la ocupación mexicana ...54
 - 1.3 De la república de indios a los corredores industriales ...56
 - 1.4 De 1940 a la participación en el movimiento zapatista en 2001 ...58

2. <i>Otomíes: organización de la vida cotidiana</i> ...	59
2.1 Devenir histórico y territorial del pueblo otomí ...	60
2.2 Organización social ...	62
2.3 Religiosidad y ritualidad ...	65
2.4 Sistema de cargos, mayordomías y comités ...	67
2.5 Actividades económicas y migración ...	68
2.6 La lengua ...	69
3. <i>Otomíes santiagueros</i> ...	71
4. <i>Otomíes metropolitanos</i> ...	75
4.1 Indígenas urbanos. Algunas cifras ...	75
4.2 Otomíes santiagueros metropolitanos: urbanitas de la Ciudad de México ...	84
4.2.1 Predio 1 Avenida Chapultepec ...	90
4.2.2 Predio 2 Avenida Chapultepec ...	93
4.2.3 Predio Romita ...	94
4.2.4 Testimonios sobre la fundación del enclave otomí ...	98

III. APROXIMACIONES TEÓRICAS

SOBRE LAS NOCIONES DE JUVENTUD, ETNICIDAD Y PRÁCTICAS SOCIO-ESPACIALES

1. <i>Aproximaciones sobre la noción de Juventud</i> ...	105
1.1 Diferentes perspectivas teóricas y conceptuales sobre la juventud ...	106
1.1.1 La juventud entendida como adolescencia (etapa transitoria) ...	107
1.1.2 La juventud entendida como moratoria social (preparación para la vida)...	113
1.1.3 La juventud entendida como prototipo universal ...	115
1.1.4 La propuesta de los juvenólogos: la juventud entendida como construcción sociocultural ...	116
1.2 Los estudios sobre juventud ...	118
1.3 Los estudios antropológicos sobre juventud ...	119
1.4 Juventudes étnicas urbanas ...	121
2. <i>Aproximaciones sobre la noción de Etnicidad</i> ...	124
2.1 Diferentes perspectivas teóricas y conceptuales sobre la etnicidad ...	128

2.1.1 La etnicidad como forma de clasificación[...]	...128
2.2 Usos y aplicaciones de la etnicidad	...138
2.3 Los ‘otros’ en la ciudad	...141
2.4 La interpretación de las diferencias étnicas en ámbitos urbanos	...145
3. <i>Socialidades juveniles y prácticas espaciales</i>	...148
3.1 Lo juvenil étnico: vida cotidiana, tiempo y espacio	...150
3.2 Prácticas productivas y prácticas recreativas	...154
3.2.1 Algunas perspectivas sobre las nociones de trabajo y recreación	...156

IV. REFLEXIONES FINALES

BIBLIOGRAFÍA

Para RA

Esta investigación se realizó gracias al apoyo de una beca otorgada por el Conacyt

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi agradecimiento a mi directora de tesis, la Dra. María Ana Portal Ariosa. Gracias María Ana por el tiempo que nos dedicaste como grupo de tesistas en nuestro seminario durante estos dos años. En verdad me siento privilegiada de compartir contigo y los compañeros, tanto el espacio de nuestro seminario de tesis como el de Tlalpan. He aprendido mucho.

También todo mi agradecimiento al grupo de adolescentes otomíes, urbanitas de la Ciudad de México. Con ustedes me divertí, aprendí y conocí muchas cosas que atesoro en mi experiencia de vida. Gracias.

A mis compañeros de generación: gracias por el apoyo, la amistad, los encuentros, el acompañamiento y el afecto. Es un privilegio ser su compañera y estar a punto de entrar a su gremio. Espero honrar y estar a la altura del oficio. Los quiero.

A mis compañeras de seminario de tesis muchas gracias por el tiempo compartido, por el apoyo y todos los momentos divertidos; Laura, Lesly, Nancy.

Muchas gracias también a mis lectoras, la Dra. Regina Martínez, la Dra. Yolanda Corona. Espero que este sea el inicio de un trabajo emocionante, divertido y de mucha pasión.

Un especial agradecimiento a todo el personal del Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa. Gracias por su disposición y trabajo, por resolver nuestras dudas y problemas, por aguantar la lata trimestre tras trimestre. Soco, Nancy, Oscar, Irma muchas gracias. Asimismo, quiero agradecer al claustro de profesores por compartir su tiempo y conocimientos, por su compañerismo. Es un lindo grupo de profesores: gracias.

Y, por último, pero no menos importante, quiero agradecer a mi madre, a mis hermanos, a los monstruos de mis sobrinos y a mis queridas amigas Ale, Bren, Daly. Los amo.

Gracias a todos los que contribuyeron para que este ejercicio de escritura fuera posible.

INTRODUCCIÓN

Los estudios sobre juventud tienen como antecedente los supuestos teóricos de la psicología evolucionista con énfasis biologicista, que de manera sintética asume como equivalentes las etapas del desarrollo físico y el desarrollo de una identidad social. La edad y desarrollo biológico han sido los criterios predominantes para determinar la especificidad de lo que significa ser joven (Bello, 2011:162). Desde el discurso institucional (Estado, familia y escuela) la juventud se asocia con un lapso específico de la biografía por el que todo individuo atraviesa, se concibe a “la juventud como un universal cultural, una fase natural del desarrollo humano que se encontraría en todas las sociedades y momentos históricos” (Feixa y González, 2006:172). Este enfoque deja en un lugar secundario el entorno social y cultural. La adolescencia es definida como una fase-etapa que todo ser humano atraviesa, como parte del proceso natural y universal del desarrollo humano. Esta perspectiva permeó los desarrollos teóricos y estudios sobre juventud realizados en la primera mitad del siglo XX y sigue vigente en estudios recientes.

En el campo de la antropología, Margaret Mead fue una de las primeras en cuestionar la noción *joven* como un “descriptor universal” (Reguillo, 2004). En su libro “Adolescencia y cultura en Samoa” (1984 [1928]) se pregunta “¿Qué es la adolescencia en Samoa?” (Mead, 1984:153) desafiando los postulados biologicistas y psicologistas de su época. Con su investigación sobre las adolescentes samoanas demostró que hay varias maneras de vivir y experimentar este periodo denominado ‘juventud’.

La investigación antropológica sobre la vida cotidiana de los niños y jóvenes puede ubicarse principalmente dentro de dos perspectivas: la del culturalismo y la del estructural-funcionalismo. Estos dos enfoques abrevaron del modelo *behaviorista* de los años cincuenta; el cual postula la socialización como el proceso de internalización de los roles, competencias y conocimientos adultos por parte de los niños y jóvenes. Desde esta perspectiva, estos grupos de edad eran percibidos como receptores pasivos de la cultura y sociedad adultocéntrica; el supuesto central es que la cultura adulta modela y forma a la infancia y a la juventud.

Estudios más recientes (Hardman, 1973; Caputo, 1995) sobre estos grupos de edad asumen una posición crítica frente a estas formas de caracterizar teóricamente a los niños y

jóvenes de “carne y hueso”. Estas autoras proponen dirigir los estudios hacia la “agencia infantil”, considerar a la infancia y a la juventud como “gente que necesita ser estudiada en sus propios términos [...] y como activamente involucrados en la creación de su realidad social y cultural” (Urteaga, 2011:168).

La emergencia de la juventud como categoría etaria se ha relacionado con las sociedades modernas y urbanas (Feixa, 2003; Urteaga, 2011). De ahí que se ha asumido la idea de que en las sociedades tradicionales y los grupos étnicos, en particular, “no [se] produciría juventud”; esto se explica porque se considera que en las comunidades indígenas y tradicionales, se da el tránsito inmediato de la infancia a la adultez (Feixa y González, 2006; Pérez Ruiz, 2011; Urteaga, 2011).

Muchos de los estudios sobre juventudes indígenas reducen la emergencia de esta categoría a “un producto de *contacto* entre lo *tradicional* y lo *moderno*, (García Martínez, 2003), o bien, a producto de ‘dos escenarios: el de su cultura materna, de la que han obtenido los principales patrones culturales, y por otro lado, el que se deriva del *contacto* con otras tradiciones culturales” (Urteaga, 2011:260).

Sin embargo, el conjunto de registros etnográficos y estudios sobre las juventudes étnicas urbanas son aún insuficientes para dar cuenta de manera más precisa sobre la realidad empírica que esta formación etaria presenta en las sociedades contemporáneas, tanto en las realidades urbanas como rurales.

El trabajo que ahora presento se ocupa de entender y explorar cómo están configurando su juventud los jóvenes otomíes.¹ Asimismo, me interesa comprender cómo están reconfigurando su pertenencia étnica, en un contexto urbano, tan particular, como la Ciudad de México. Este documento forma parte de mi proyecto de investigación para el Doctorado en Ciencias Antropológicas. En éste consigno un avance de la revisión teórica del marco conceptual y de las categorías de análisis pertinentes a los objetivos de mi

¹ Otomíes es el término usado por la CDI para referir el nombre del grupo etnolingüístico. Este término también lo usa el grupo para referir su origen étnico. Aunque dos personas (un representante de predio y una joven estudiante de licenciatura) me comentaron que su nombre ‘verdadero’ era hñähñus, y no ‘otomíes’. Hñähñus significa “los que hablan otomí”. Esta última palabra, otomí, es de origen náhuatl, singular: otomítl y plural: otomí. Pasó al español como otomí en singular y otomíes en plural (Barrientos, 2004:6). El uso del término otomí tiene en su origen cierta carga peyorativa y como veremos en el capítulo dos es de cuño mexicana (Palma, 2008:184-187). Decidí usar el término *etic*, es decir, “otomíes” para referir el nombre del grupo étnico, ya que esta palabra es la que usa la población en la ciudad, aunque en su comunidad de origen se denominan como hñöhñös (como veremos en el capítulo dos).

investigación, así como un avance del registro etnográfico realizado durante el trabajo de campo en los meses de octubre y noviembre 2013 y los meses de enero a marzo 2014.

El trabajo lo realicé con un grupo de migrantes otomíes, ahora residentes en la Ciudad de México. Este grupo de residentes otomíes forman un enclave étnico² ubicado en el perímetro de las calles Chapultepec, Durango, Guanajuato, Sinaloa y Zacatecas de la Delegación Cuauhtémoc. En este conjunto de calles se concentra un número considerable de inmigrantes otomíes procedentes de Santiago Mexquititlán.³ El Centro Interdisciplinario para el Desarrollo Social (Cides)⁴ ha contabilizado un grupo de 182 familias distribuidas en siete predios,⁵ población que asciende aproximadamente a 1 500 personas (Cides, 2012). Este grupo representa cerca del 8 por ciento del total de la población indígena que habita en la Delegación Cuauhtémoc, la cual es de 18 500 personas (INEGI, 2010).

Este grupo en un primer momento iban y venían de Santiago a la Ciudad de México. Hacia finales de la década de los ochenta invadieron dos predios, sobre Avenida Chapultepec, abandonados después del temblor de 1985. Fraccionaron el espacio de cada lote baldío de acuerdo con el número de familias. Con recursos propios iniciaron la autoconstrucción de vivienda, usando como materiales de construcción el cartón, retazos de madera y lámina. Delimitaron áreas para uso común: el servicio de sanitarios, lavaderos, espacio para reuniones colectivas. Y un espacio especial para el altar a la Virgen de Guadalupe.⁶ Aunque no todos los predios tienen la misma organización del espacio, como veremos en más adelante en el capítulo dos.

² El modelo de *enclave étnico* elaborado por Alejandro Portes (1995) se usa para caracterizar las comunidades en situación de diáspora y explicar su permanencia. Implica la presencia numerosa de inmigrantes de una misma etnia con un alto grado de concentración espacial, la participación en actividades económicas comunes o interrelacionadas que les permiten estabilidad (e incluso prosperidad) y el surgimiento de liderazgos aglutinadores que ejerzan una intermediación exitosa respecto de la sociedad mayor (De la Peña, 2010:223-224).

³ Santiago Mexquititlán, Amealco de Bonfil, Querétaro, es la localidad de origen del grupo.

⁴ Cides es una institución de asistencia privada. Su objetivo es mejorar la calidad de vida de niños, niñas, adolescentes y familias indígenas migrantes y trabajadoras en situación de calle. Trabajan cuatro campos: salud, desarrollo emocional, comunicativo y el desarrollo social y comunitario. Atienden cerca de cien niños, niñas y jóvenes que van a diario a este en Centro Colibrí, ubicado en la misma colonia Roma. También imparten talleres a las madres y a los padres de familias de los niños, niñas y jóvenes que asisten al centro y participan en los trabajos en predios. El límite de edad para recibir atención son los 17 años 11 meses y 29 días.

⁵ Predio es el término que usan para referir el lugar/terreno donde viven y construyeron sus casas durante la segunda mitad de la década de 1980. Recientemente me comentaron que acaban de invadir un nuevo lote baldío en la calle de Zacatecas de la misma Colonia Roma.

⁶ La presencia de un altar vendría a funcionar como los espacios de las capillas familiares que es usual encontrar en las casas de Santiago.

La actividad económica tradicional del grupo es el comercio de artesanías, venta de semillas y dulces en la vía pública (en puestos establecidos o de manera ambulante). Aunque también las mujeres pueden trabajar como empleadas del hogar en domicilios privados, y los hombres como ayudantes en diversas actividades: haciendo trabajos de jardinería, mandados, lavando los coches, entre otras cosas. Pero, en general, los trabajos asalariados-urbanos tradicionalmente desempeñados por los varones otomíes han sido como albañiles, chalanos, peones, plomeros, boleros, obreros, limpiaparabrisas, venta de temporada (en semana santa, navidad, ferias del juguete y otras) en la Ciudad de México o en otras entidades del país.

El trabajo lo realicé específicamente con jóvenes cuyas edades están en el rango 10 a 19 años. Este recorte analítico no obedece a una concepción etaria o biológica de juventud, pero tampoco es del todo arbitrario. Como veremos más adelante existen varias clasificaciones para definir la juventud desde un punto de vista etario. Sin embargo, yo parto de la idea de que muchos de estos jóvenes desde los 10 años de edad, o incluso más pequeños, realizan cierto tipo prácticas que los podrían distinguir como grupo específico frente a otros grupos de edad (niños y adultos) y otros jóvenes, indígenas y mestizos. De ahí que tomo el rango 10 a 19 años de edad como un punto de partida para encarar el trabajo de investigación y no como un criterio de clasificación.

Estos jóvenes son de la Ciudad de México. Nacieron, viven, estudian y trabajan en los alrededores de las colonias Roma, Juárez, Condesa e Hipódromo. Viven en los denominados “predios étnicos” del centro de la ciudad. Comparten el espacio doméstico con su familia, en algunos casos la familia nuclear y en otros con la familia extensa. Se trata de la primera generación de otomíes urbanitas de nacimiento y no por territorialización. Ellos han crecido y se han movido entre dos universos de significación: el otomí y el urbano “defeño”. Y se podría decir que están construyendo y produciendo uno propio: el juvenil otomí urbano. Algunos entienden el otomí o incluso lo hablan, aunque no he tenido oportunidad de escucharlos. Otros no lo hablan y tampoco lo entienden. Es común que sus padres y abuelos cuando están en casa les hablen en otomí. Su relación con Santiago se podría decir que es cercana aunque no visiten muy seguido el pueblo. La mayoría dice sentirse de aquí (del DF) pero también de allá (de Santiago). Llegan a visitar el pueblo en las vacaciones largas, fiestas patronales o familiares.

Este grupo de jóvenes viste con un estilo urbano. Mezclilla, tenis, playeras, botas, faldas cortas, shorts, bermudas, etcétera. Las niñas y jóvenes eventualmente llegan a usar el vestido tradicional, pero sólo en ocasiones muy especiales (fiestas religiosas o familiares). Las mujeres adultas de los distintos predios conservan el uso de la vestimenta tradicional otomí (ver foto 1, capítulo dos), para las fiestas o para ir al negocio. O también puede ser que sólo usen parte de la vestimenta, la blusa o la faja, sobre todos las mujeres de más edad. Algunas señoras me llegaron a comentar que por cuestiones prácticas no lo usan ‘del diario’ porque la falda es blanca y se ensucia muy fácilmente. Pero en ocasiones especiales como fiestas o eventos ‘oficiales’ lo llegan a vestir; Por ejemplo, lo han tenido que usar a petición de las autoridades del GDF o de la escuela de sus hijos. Existen programas escolares dirigidos a estudiantes indígenas. Cuando la escuela va a recibir apoyo de este tipo, les piden a las mamás de origen étnico, que asistan a la escuela de sus hijos con la vestimenta tradicional de su comunidad.

Las actividades de este grupo de jóvenes básicamente giran en torno a los estudios, las labores domésticas y/o productivas, y las actividades recreativas, entre otras más. Algunos trabajan y/o estudian la primaria o secundaria. Los que asisten a la secundaria van de siete de la mañana a dos de la tarde. Hacia las tres de la tarde salen a trabajar en el puesto de dulces de sus padres, en algún cruce o esquina vendiendo dulces o limpiando vidrios de autos; se puede decir que en general se dedican al comercio en la vía pública: venta de dulces entre semana, venta de juguetes los fines de semana, venta de temporada (semana santa, día del niño, día de la madre y del padre, día de muertos y *halloween*, navidad, día de reyes, etcétera), como limpiaparabrisas en los cruces. En relación con las labores domésticas que desempeñan está el cuidado de sus hermanos menores, la limpieza del espacio familiar, lavar su ropa, ir a la tienda o ir por las tortillas. En hogares donde la madre se dedica a vender artesanías, básicamente la muñeca de tela, los hijos colaboran en la confección de éstas. Cabe mencionar que todas las actividades mencionadas –excepto el trabajo como limpiaparabrisas, las realizan los jóvenes indistintamente si son hombres o mujeres.

En cuanto a las actividades recreativas puedo señalar que su tiempo libre lo destinan a ver televisión, escuchar música, asistir a algún cibercafé para conectarse a Facebook, ver vídeos en YouTube o jugar en la computadora o en línea, ir a las maquinas, jugar fútbol

los fines de semana en algún parque con la familia, primos y tíos, caminar en la glorieta, estar en grupo con los amigos del predio, ir a la feria del metro Tacubaya, entre otras. En los predios usan el patio como lugar de recreo. Es común llegar a los predios y encontrar a los niños, niñas e incluso jóvenes jugando y/o platicando en el espacio de la entrada, no se trata propiamente de un patio, sino que los niños, niñas y jóvenes lo han transformado en un *lugar* de juegos y de encuentro.

Mi interés en este tema surge en el contexto de un ejercicio de participación juvenil, que realicé como parte del trabajo colectivo para el Diplomado “Derechos de la Infancia y Juventud”, edición 2007, organizado por el Programa Infancia de la UAM-Xochimilco. El contacto con esta comunidad otomí de la Colonia Roma lo hice a partir de mi trabajo con jóvenes en situación de calle que regularmente estaban en el antiguo edificio de migración en la Glorieta Insurgentes. Al recorrer los alrededores de la glorieta ubiqué el predio sobre la Avenida Chapultepec. Tiempo después me di cuenta que en este lugar vivían algunos de los jóvenes que conocí en el antiguo edificio de migración. En este lugar también realicé mi trabajo de campo de licenciatura.

El tema del diplomado era “Participación y políticas de protección: programas de formación e intervención desde un enfoque de derechos”. Como parte de las tareas del mismo se realizó un ejercicio de consulta. Ésta supone, entre otras cosas, promover y facilitar la participación de los jóvenes desde un lugar de protagonismo. El papel de los adultos es sólo de acompañamiento. Hicimos una convocatoria dirigida a la población de 12 a 18 años de edad con la propuesta de un taller de fotografía y video. Se promovió que la consulta se armara a partir de los intereses y propuestas de los jóvenes. Los jóvenes que llegaron a la invitación plantearon varios temas. Al final se decidió por votación el tema de la ciudad. El grupo diseñó una ruta por los lugares más significativos de los alrededores del predio (Colonia Roma, Juárez, Condesa e Hipódromo). Les proporcionamos cámaras fotográficas desechables y tomaron imágenes de los lugares que para ellos eran importantes, de situaciones, incluso quisieron hacer fotos grupales. También hicieron algunas filmaciones. Después de esto tuvimos una serie de 6 entrevistas/reflexiones grupales en el predio. Revisamos los materiales producidos, nos hablaron del por qué habían elegido esos lugares y situaciones, de su significado y la importancia que tenían para ellos. Después armaron una exposición que titularon “Los Amigos y la Ciudad”. Hicieron

la selección de fotografías, les pusieron títulos y escribieron las notas curatoriales. La exposición la presentaron en el predio y en una sesión del diplomado en la UAM-Xochimilco.

En alguna de las sesiones grupales se trató el tema de la pertenencia étnica. Una de las participantes de la entrevista grupal, al preguntársele si se consideraba otomí contestó lo siguiente: “Yo no soy indígena, los indígenas son mis papás”. A partir de este comentario me surgió la inquietud sobre qué significaba entonces ser indígena; si se trataba de una etiqueta que usamos para clasificar/discriminar, si era algo que se hereda por ser parte de una familia con origen étnico, si era una condición que cambia con el tiempo o situación de vida, si era algo que se construye y se asume de manera personal, etcétera.

Lo anterior me llevó a la revisión bibliográfica y así es como llegué al campo de la antropología. Ahí encontré que el tema de las culturas juveniles, en ámbitos urbanos, ha sido estudiado por juvenólogos vinculados con la antropología urbana y los estudios culturales. Existe un sólido conjunto de “teorías y métodos específicos para abordar el análisis de las juventudes [...] un enorme bagaje conceptual y metodológico en torno a lo juvenil [urbano]” (Pérez Ruiz, 2011:66). Sin embargo, el estudio de las juventudes étnicas ha sido un tema poco abordado. Existen pocos registros etnográficos sobre juventudes étnicas urbanas/rurales.

Sobre la base de estas inquietudes y reflexiones llegué a la elaboración de mi pregunta de investigación, la cual formulé de la siguiente manera: ¿Cómo están construyendo su identidad los jóvenes otomíes y reconfigurando su pertenencia étnica?, considerando que son la primera generación, hijos de migrantes otomíes, ahora residentes de la Ciudad de México.

Me interesa explorar la pregunta en relación con dos ámbitos de su vida cotidiana: el espacio del predio y el espacio de la calle. Considero que en estos espacios se articulan ámbitos de socialidad con lógicas de distinto orden cultural. En estos espacios de socialidad también se negocian las tensiones y conflictos que implican los procesos de resignificación y apropiación de los diversos espacios que los jóvenes otomíes se dan a sí mismos para expresar sus formas de “estar juntos”.

Parto de la idea general de que las representaciones e imágenes sobre las formas urbanas de ser joven no podrían ser semejantes a lo que significa ser joven en las

sociedades tradicionales y comunidades étnicas. Pero considero que sí podríamos encontrar en el ciclo vital de los otomíes un lapso equiparable con el periodo denominado juventud en los contextos urbanos contemporáneos. Con la salvedad de que los contenidos y formas de la juventud urbana, no tendrían por qué corresponderse uno a uno con los referentes que los otomíes están utilizando para configurar su propia concepción de lo que es ser joven.

Como una hipótesis inicial propongo que los adolescentes otomíes de la Delegación Cuauhtémoc, a partir de prácticas socioespaciales particulares están construyendo una forma de agregación identitaria propia, es decir, la especificidad del joven otomí urbano. Estos jóvenes están construyendo su propia versión de lo que significa ser un joven otomí urbanita. Están produciendo un conjunto de significados y sentidos con elementos, tanto simbólicos como materiales, provenientes de las culturas urbanas juveniles, de las condiciones materiales de vida en el ámbito urbano, del contexto sociohistórico en el que se ubican generacionalmente, así como de su matriz ascendente otomí.

De ahí que el objetivo general de mi investigación es analizar el proceso de configuración de la especificidad de lo juvenil otomí en la ciudad; y como objetivos específicos conocer cómo definen *ser joven* y *ser otomí*; conocer cómo se perciben y dónde se ubican a sí mismos como grupo de jóvenes, en relación con otros grupos de pares (indígenas y mestizos) así como otros grupos de edad (niños, adultos) indígenas y mestizos; conocer las formas en que organizan y consumen su tiempo y el espacio, en el espacio privado de los predios como el público, es decir, el de la calle.

El camino que tomo para abordar el trabajo empírico es el de la antropología clásica, es decir, aquel que postula que “la producción antropológica del saber sigue teniendo su especificidad en la obtención de datos mediante contacto directo con grupos pequeños de personas” (García Canclini, 2011:21). Esta forma de aproximación “deja hablar a la ciudad [...] el trabajo antropológico cualitativo y prolongado [facilita la] lectura de las interacciones sociales”. Si bien el trabajo antropológico en las ciudades ha modificado la estancia del trabajo de campo y las relaciones que se establecen con los observados y entrevistados, siguen siendo “la observación y la entrevista etnográfica los recursos específicos de la investigación antropológica”, los instrumentos más pertinentes para obtener información en escalas más apropiadas para la vida urbana (García Canclini, 2011:22).

La presente investigación es de corte exploratorio y de tipo cualitativo. De ahí que no parto de una muestra generada por criterios estadísticos, ni pretendo que los hallazgos realizados sean generalizables a una población. Como dije, el recorte analítico (10 a 19 años de edad) no lo hago en función de definiciones que toman las segmentaciones etarias como criterio de clasificación. Hago este recorte de edades⁷ porque considero que a partir de los 10 años los jóvenes tienen prácticas diferenciadas que los distinguen como grupo con cierta especificidad. Tomo como límite superior los 19 años de edad, porque podría decir que los estudios que refieren como foco de análisis a los jóvenes, regularmente hacen un recorte que va de los 15 años en adelante o incluso más arriba. En ese sentido, son muy pocas las investigaciones que toman el rango de la segunda década de vida como foco de análisis. De ahí que el grupo seleccionado no pretendo se constituya como una muestra representativa, en términos estadísticos, porque me interesa más bien profundizar en la calidad de la información producida por los sujetos entrevistados.

En ese sentido, los materiales obtenidos por medio de charlas y entrevistas los considero como producidos por un sujeto “que habla desde su visión del mundo, que es una visión particular [la cual resulta pertinente] en la medida en que es una visión tomada desde una específica posición social, colectiva, que remite a factores que rebasan al individuo. Quien habla es un sujeto socialmente situado [...] vinculado a una posición específica en el espacio social [...] posición social que el sujeto no determina” (Giglia, 2012: 72). Con la recuperación de las narrativas y la observación de la vida cotidiana de este grupo pretendo entender cómo se apropian del espacio urbano y lo significan, y cómo a partir de estos procesos de apropiación y significación del espacio urbano, están construyendo la especificidad del sujeto juvenil otomí en la Ciudad de México.

La categoría juventudes étnicas urbanas refiere a una gran diversidad de formas de ser joven en la ciudad, no representa un sujeto colectivo homogéneo. Esto implica un gran reto en términos de representación etnográfica, ¿cómo evitar las generalizaciones que obliteran las especificidades de ser joven indígena en un contexto urbano? Para sortear este asunto metodológico Maritza Urteaga propone utilizar el concepto de ‘paisaje étnico’ propuesto por Appadurai (2001:47) que refiere

⁷ Podría pensarse que este recorte corresponde a lo que la Unicef denomina como adolescencia temprana (10-14) y adolescencia tardía (15-19). Sin embargo, no es esta la razón como lo aclaro en el texto.

[...] el paisaje de personas y grupos ‘en movimiento’. Este término permite presentar y confrontar las diferentes *percepciones* y *perspectivas* juveniles encontradas en campo –producto de las ‘variaciones en la posición y situación’ de los protagonistas’– e incluir ‘el conjunto de voces diversas y opuestas’ que componen la categoría jóvenes indígenas [...] evitando producirlos académicamente como sujetos homogéneos cultural y socialmente [...] también permite [...] la reconstrucción de sus vidas [revelar] la resignificación de su juventud en la ciudad (Urteaga, 2011:287).

También retomo la propuesta metodológica de los juvenólogos para definir la juventud indígena “como *zona fronteriza*, esto es, espacio sociocultural en construcción (en proceso) y como una ‘intersección transitada’, emplazada ‘dentro y entre’ los ámbitos rurales y urbanos” (Urteaga, 2011:261). Estas “zonas fronterizas de la sociedad contemporánea [son] aquellas zonas ‘porosas’ caracterizadas teóricamente por su heterogeneidad, el cambio rápido, el movimiento, el prestar y pedir intercultural, y empíricamente, por estar ‘saturadas de desigualdad, poder y dominación’” (Rosaldo, 1991:191,198; citado en Urteaga, 2011:259).

Considero que esta forma de caracterización se podría aplicar al grupo de jóvenes otomíes porque su vida cotidiana se mueve ‘dentro y entre’ distintas culturas (generacionales, parentales, hegemónicas), distintas formas de organizar y consumir el tiempo y el espacio. Estas situaciones refieren las experiencias y las visiones de los jóvenes que Urteaga denomina como *posiciones de frontera*⁸ “porque dan cuenta de *un estar y/o no estar fuera de lugar*” (2011:285). De ahí que sea muy importante para mí acercarme a este grupo desde una perspectiva que releva “las visiones, voces y prácticas sociales de los y las jóvenes [...] ‘en sus propios términos’, esto es, considerarlos ‘activamente involucrados en la construcción de sus propias vidas sociales, las vidas que hay alrededor suyo y de las sociedades en las que viven’” (Urteaga, 2011:284).

Definir los conceptos de juventud y etnicidad como construcciones socioculturales, implica reconocer que se trata de nociones que cambian de forma y contenido con el tiempo y el espacio (Licona, 2007; Sugiura, 1991; Urteaga, 2012). Decir que se trata de nociones relativas al tiempo y al espacio, significa que son sensibles al cambio, que no se trata de

⁸ Las fronteras también pueden representar límites menos formales como los de género, edad, estatus y experiencias únicas (Rosaldo, 1991:38; citado en Urteaga, 2011:285).

conceptos que refieren entidades acabadas, monolíticas con fronteras claramente definidas, sino formaciones con fronteras más bien porosas que si bien separan también juntan, y se encuentran en constante recomposición (Bartolomé, 2006).

Los conceptos de juventud y etnicidad pueden ser considerados como clasificadores sociales, constructos sociales que producen y reproducen un orden, que permiten situar y construir un lugar para cada objeto y para cada sujeto (Pérez Ruiz, 2011). Asimismo, estas nociones pueden ser utilizadas como instrumentos de análisis social (Camus, 2002) o entendidos como campos conceptuales de interpretación que ayudan en la reflexión teórica de la realidad social de los sujetos de investigación, pero que a su vez construyen esa realidad.

Tomo como ejes de análisis las dimensiones de tiempo y espacio para explorar las formas en que este grupo está construyendo su identidad, su propia versión de lo que para ellos es ser joven y ser otomí en la Ciudad de México. A partir de estas dos dimensiones los sujetos organizan y dotan de sentido las experiencias de la vida cotidiana. Las formas en que los grupos sociales ordenan y consumen su tiempo y el espacio, así como las relaciones que establecen con y en él, nos permiten observar los procesos de creación y reproducción del sentido. A partir de prácticas concretas se producen y reproducen los referentes identitarios. Me interesa explorar las prácticas socioespaciales en el espacio de los predios, es decir, el *adentro* del espacio local; así como el espacio de la calle, es decir, el *afuera* del espacio local.

Mi tema de investigación se ubica en la línea de la antropología urbana, entendida ésta como “una reflexión antropológica que toma abiertamente como objeto a la ciudad en lo que esta tiene de característico” (Eames y Goode, 1977; citados en Giglia, 2012:65), es decir, una antropología *de la ciudad*. Me adscribo a esta perspectiva teórico-metodológica ya que, como lo dice Giglia, “parto del supuesto de que la ciudad y lo urbano constituyen formas sociales e históricas específicas, y por lo tanto merecen ser pensadas como terrenos y objetos *sui generis*, que requieren de una reflexión y de enfoques *ad hoc*” (Giglia, 2012:65). En ese sentido se pretende “escuchar lo que la ciudad tiene que decir [a partir] de observaciones minuciosas y entrevistas a profundidad, y [este modo particular] de estar con la gente” (García Canclini, 2011:22).

Considero también que mi trabajo se incluye claramente en esta misma línea porque es un fenómeno propiamente urbano, es decir, un fenómeno relacionado con “la historia y la situación actual de esta ciudad” (Giglia, 2012:65). El estudio de la juventud y lo étnico, como lo dice García Canclini, son objetos tradicionales presentes en la vida urbana (2011:11), forman parte de “la antigua preocupación de esta disciplina por lo otro y por los otros [que] ya no es únicamente territorialmente lejano y ajeno, sino la multiculturalidad constitutiva de la ciudad que habitamos” (2011:24). Las juventudes indígenas, como campo de estudio, representan nudos problemáticos producidos, entre otras situaciones, por “el reordenamiento económico, tecnológico y sociocultural –no sólo urbano, sino mundial– y las nuevas formas de urbanidad” en la Ciudad de México (2011:25).

Angela Giglia (2012) propone tres ámbitos espaciales o escalas para estudiar la sociabilidad urbana, sin que ello signifique que éstas representen el panorama completo de convivencia en la ciudad. Hace esta caracterización de acuerdo con las diferentes modalidades de sociabilidad: la *experiencia del viaje en la ciudad*, la de los *espacios cerrados*, y la *sociabilidad local*. Estas tres escalas de sociabilidad incluyen otras formas de habitar la ciudad, es decir, otras prácticas socioespaciales vinculadas con “ámbitos específicos de la experiencia urbana”. Para el caso de mi investigación me interesa explorar la escala del *espacio local*, sin dejar de considerar que ésta se encuentra inserta y vinculada con procesos sociales más amplios.

La escala local es “propia de los espacios que conforman los alrededores de la vivienda, a nivel del vecindario, entendido como el espacio transitable a pie en torno a la vivienda”. La escala del espacio local corresponde a ese espacio cotidiano-conocido. Es el territorio que rodea la vivienda, las calles, los parques, las plazas, ese espacio donde uno se siente ‘como en casa’. Me interesa partir del ámbito de lo local porque “la sociabilidad cotidiana es la base para que se definan las características de la identidad local” (Giglia, 2012:56-59).

El estudio de los espacios *acotados* en las grandes ciudades enfrenta varios retos para explicar la manera en que se organiza la diversidad en las sociedades contemporáneas. El primero reto consiste en considerar las identidades locales y vecinales no como una realidad autocontenida, sino como una realidad inmersa en procesos sociales más amplios. Desde aquí es como se pueden entender los procesos complejos y en tensión a partir de los cuales se construyen actualmente los arraigos y el

sentido de pertenencia en las grandes ciudades. El segundo movimiento consiste en desmenuzar los distintos niveles presentes en su construcción; es decir, no se puede hablar de este tipo de identidades en abstracto [...] la diversidad y movilidad características de las sociedades contemporáneas por sí solas no dicen nada. Lo importante es pensar cómo hoy en día se organiza esta diversidad, las relaciones de poder y sus efectos en las nuevas territorializaciones (Safa y Portal, 2011:49).

El perfil del país se está modificando por causas múltiples. Esta multiculturalidad y pluriétnicidad se multiplica y se hace omnipresente, ya no sólo en las ciudades del territorio nacional sino en el extranjero también. Más aun, se hace evidente que la diversidad cultural es un componente estructural de las sociedades contemporáneas. De esto considero que se desprenden dos asuntos relevantes para el caso de México. El primero se trata de la emergencia de un actor social, un nuevo sujeto en construcción: los pueblos indígenas. El segundo se relaciona con el reconocimiento de la existencia de estos pueblos en el territorio nacional, como previa a la formación del Estado nación mexicano. La diversidad cultural de México no es un asunto producido por la migración o de minorías, al menos no exclusivamente. La población indígena representa casi el 10 por ciento de la población total del país, esta diversidad cultural se expresa en más de 68 lenguas que preexisten incluso al Estado colonial.

¿Por qué investigar sobre juventudes étnicas urbanas? Los niños, niñas y jóvenes indígenas representan cerca del 47 por ciento de la población total indígena del Distrito Federal (Oemichen, 2013). Sin embargo, en el horizonte de significación persiste la idea que en las comunidades indígenas no existen estos grupos etarios, y que además los pueblos indígenas son “sujetos rurales estructurados en comunidades pequeñas, con una clara adscripción territorial y en muchos casos aisladas o con *bajos grados de diferenciación interna*” (Yanes, 2004:194. Cursivas mías). Considero que estos motivos en su conjunto serían suficientes como punto de partida para promover y justificar la investigación de las juventudes étnicas en ámbitos urbanos.

La cuestión indígena es cada vez más un asunto urbano y las ciudades son cada vez más un asunto de pluriculturalidad. Se ha llegado a afirmar que las ciudades están en un proceso de etnicización (Valencia, 2000:128; citado en Yanes, 2004:201). En ese sentido, podríamos decir que la diversidad se está configurando como un elemento ordenador, de ahí que es urgente asumir “la naturaleza estructural de la ciudad”. La Ciudad de México es

multiétnica y pluricultural más que nunca y esto ha modificado su perfil socioespacial y sociodemográfico, ha producido nuevas formas de urbanidad, nuevas formas de organización y consumo del espacio y del tiempo, ha modificado los sistemas económicos (en su articulación periférica a la economía nacional e internacional). En suma, la implosión de las comunidades indígenas en la ciudad está gestando una nueva configuración de la Ciudad de México.

Sin embargo, como decía en líneas anteriores persiste la idea del indígena como un sujeto del campo, la idea de las comunidades indígenas como homogéneas, mientras que la realidad social nos arroja otra información. Al interior de las comunidades indígenas urbanas se puede observar un sistema de posiciones sociales que diferencia a sus miembros a partir del género, de la generación, de la clase, etcétera. Los grupos étnicos, como todo grupo social, experimentan procesos de diferenciación y estratificación, no constituyen unidades cerradas y acabadas, están en constante recreación y renovación cultural. Estos procesos se encuentran atravesados por las condiciones sociohistóricas, por las relaciones de dominación y de poder, por las condiciones de su entorno material, en fin, por una multiplicidad de variables que los constituye como grupo particular.

En este marco contextual considero que mi investigación, *Vida cotidiana y prácticas socioespaciales de los jóvenes otomíes en el Centro de la Ciudad de México*, de manera general, constituye una oportunidad para profundizar en los fenómenos urbanos, en los procesos de conformación de nuevos actores sociales y nuevas ciudadanías, en los procesos de inserción de los pueblos indígenas en los ámbitos urbanos, en los modos de adscribirse a la ciudad, etcétera. De manera particular espero que mi investigación contribuya al trabajo etnográfico y amplíe el conocimiento sobre las juventudes étnicas urbanas. Con esta investigación pretendo conocer las formas en que este grupo de jóvenes vive y está construyendo la especificidad de la juventud otomí en la Ciudad de México.

Como dije anteriormente, en este texto presento los avances en cuanto a la revisión teórica y conceptual, así como los avances del trabajo de campo. No pretendo llegar a conclusiones, sino más bien plantear algunas líneas con miras a desarrollarlas durante el doctorado. En ese sentido es que está planteada la capitulación de la tesina. En el primer capítulo exploro algunas formas de estudiar y entender las cuestiones y los espacios urbanos por la antropología; describo un poco el contexto de la Ciudad de México, por ser

el territorio donde se mueve y habita esta población; asimismo, intento establecer el carácter multicultural y pluriétnico de la Ciudad de México desde su fundación; termino con un recuento de la situación de los derechos indígenas en el Distrito Federal. En el capítulo dos, hago un resumen sobre la trayectoria biográfica del grupo étnico otomí; inicio en la época prehispánica para terminar con los otomíes santiagueros de la Ciudad de México. En el tercer capítulo, hago una revisión teórica de las nociones de juventud, etnicidad, y prácticas socioespaciales; la forma en que han sido estudiados, así como los usos y aplicaciones de los conceptos. El cuarto y último capítulo, es una breve reflexión sobre los hallazgos realizados durante este breve trabajo de campo.

I. LA CIUDAD, LA ANTROPOLOGÍA Y LAS CUESTIONES URBANAS

En cierto momento del desarrollo de los estudios urbanos “las ciudades [fueron] entendidas como los lugares receptores de migrantes por excelencia, provenientes particularmente de espacios rurales y otros urbanos menores” (Kearney, 2008; citado en Besserer y Oliver, 2014:15). Por otra parte, las sociedades indígenas han sido consideradas como los ‘pobladores rurales por antonomasia’; De la Peña comenta que hablar ‘indígenas urbanos’ no se trataría de un oxímoron (De la Peña, 2010:213), haciendo alusión a esta referencia histórica de los indios como actores ajenos al ámbito urbano. Asimismo, en el contexto mexicano la cuestión étnica ha estado asociada con lo indígena y los espacios rurales (Pérez Ruiz, 2011). De ahí que la presencia de indígenas en las ciudades se ha tratado de explicar como formaciones producidas a partir de la migración (Yanes, 2004). Aunado a esto han sido denominados como grupos minoritarios o minorías étnicas “porque su ubicación se entiende como subordinada y/o minoritaria en la estructura social” (Camus, 2002).

La población indígena no representa una minoría en relación con la población total del país, como tampoco se trata de una presencia menor en los espacios urbanos. La población indígena total de México representa casi el 10 por ciento, es decir, cerca de 10 millones de personas, cifra que debe ser leída como aproximada.⁹ Actualmente, hay comunidades indígenas establecidas en más de cien ciudades del país, localidades consideradas urbanas por tener más de 100 mil habitantes (Yanes, 2004). La cuestión indígena es ahora una cuestión urbana.

La experiencia urbana y las relaciones interétnicas han sido características presentes en las sociedades indígenas desde antes de la época colonial. Los pueblos indígenas llegaron a construir centros urbanos como Tenochtitlan o Cuzco (De la Peña, 2010:213). Estas formaciones sociales eran ámbitos con un intercambio comercial, político y social muy intenso, centros de interconexión y de gran movilidad migratoria, lo que las dotaba de una composición étnica y cultural diversa.

⁹ Esta cifra debe tomarse como aproximada porque los criterios empleados para la contabilización no son uniformes, además persiste el estigma y la discriminación alrededor de reconocerse como indígena; en ese sentido, la información registrada por medio de encuestas no podría ser considerada del todo fiable por esta situación (Yanes, 2004).

En el caso de la Ciudad de México, las comunidades indígenas no son formaciones sociales que hayan surgido –al menos no en todos los casos– a partir de procesos migratorios. Así como tampoco se trata de grupos minoritarios o minorías étnicas (Camus, 2002; Yanes, 2004); el Censo 2010 contabilizó poco más de 300 mil hablantes de lenguas indígenas (HLI), sólo en el área del Distrito Federal, cifra que como mencioné debe tomarse con reservas. Podría decirse que los pueblos y comunidades indígenas contemporáneas que habitan el territorio de la Zona Metropolitana del Valle de México (ZMVM) son los *urbanitas originarios*.

La Ciudad de México desde su fundación, en épocas precoloniales, ha tenido una composición multicultural y pluriétnica (Yanes, 2004). Las comunidades indígenas en la Ciudad de México forman parte de su estructura social, no son producto de flujos migratorios. Los indígenas habitan la ciudad, la producen y le imprimen un vigor particular. En este capítulo me interesa mostrar cómo las sociedades indígenas contemporáneas han estado vinculadas históricamente con los espacios urbanos. En particular, recupero los vínculos y la historia de este enclave otomí con la Ciudad de México.

1. La ciudad: organización del encuentro y el conflicto

Las formas de vida y los procesos de organización social generados en los ámbitos urbanos ocupan un lugar de especial interés en la antropología. Los aportes sobre el estudio de las ciudades desde esta disciplina fueron determinantes “para [que se] prestara atención a los aspectos culturales que habían sido –y son aún– descuidados en los trabajos de demógrafos, economistas y sociólogos que precedieron en la investigación urbana” (García Canclini, 2011:22).

La antropología considera a la ciudad “no sólo como fenómeno físico, un modo de ocupar el espacio, sino también como lugares donde ocurren fenómenos expresivos que entran en tensión con la racionalización o con las pretensiones de racionalizar la vida social” (García Canclini, 2011:18). Las ciudades constituyen espacios y “formas institucionalizadas que posibilitan la convivencia, el intercambio, el encuentro y el diálogo entre sujetos e intereses diversos” (Giglia, 2012:49).

La ciudad es también el lugar del conflicto posible. No sólo por lo que supone el acomodo entre las diversas formas de vida, sino también por la negociación que implica convivir en y compartir un espacio común. Aunado a esto también hay que considerar que la apropiación del espacio no se da de manera neutral. La construcción de un *lugar propio* está atravesada por múltiples factores: relaciones de poder, de clase, de género, de etnia, de generación, etcétera (Aguado y Portal, 1991; Licona, 2007).

La ciudad constituye un sistema de relaciones entre individuos que están vinculados por relaciones de mutua interdependencia (Giglia, 2012:51), relaciones asimétricas y desiguales, que configuran de forma particular este tipo de organización social y hacen posible la convivencia entre sujetos de distintas tradiciones culturales. “La heterogeneidad social interna de las ciudades [es sin duda] el punto de arranque para su definición antropológica” (Licona, 2007:24).

“La expresión concentrada de esa diversidad cultural, de las tensiones consiguientes y de la riqueza de posibilidades que también encierra la diversidad se da perfectamente en las ciudades, receptáculo y crisol de culturas” (Castells y Borja, 1997:111; citados en Licona, 2007:47). La multiplicación de la diversidad¹⁰ en las grandes urbes se ha manifestado como “uno de los asuntos más ‘desestructuradores’ de la modernización clásica o ‘primera modernidad’” (Beck, s/f; citado en García Canclini, 2011:13). El estudio de la experiencia urbana nos permite comprender los distintos modos de vivir y habitar la ciudad, las diversas formas de organización social que coexisten en un espacio común. En fin, las relaciones, el cambio y la continuidad cultural dentro y entre los grupos sociales.

1.1 Algunas consideraciones sobre el concepto de ciudad y su estudio

El medio urbano –considerado como un espacio abierto y de uso común donde circulan libremente símbolos, objetos y personas en el anonimato–, en teoría, es el lugar ideal para “mezclarse, conocerse y aprender a convivir [...] espacios ideales [...] para el diálogo [...] la convivencia pacífica” (Giglia, 2012). Sin embargo, las ciudades también son espacios donde se expresa el conflicto, se disputa el territorio, se negocia el derecho a la ocupación y

¹⁰ “La diversidad se puede entender como la ‘convivencia en un mismo espacio de grupos con distintas procedencias y comportamientos culturales’” (Nivón, 1999:129; citado en Licona, 2007:39).

uso del espacio común. Es también el lugar donde se dirimen las tensiones que supone el encuentro entre mundos e individuos que viven y se han construido con lógicas distintas.

En este escenario, estudiar las ciudades como realidades interculturales puede ayudarnos a entender cómo los seres humanos son capaces de convivir con otros seres muy distintos y cómo logran acomodarse para habitar un espacio común, al mismo tiempo que cada quien construye y a veces reivindica un espacio propio, para sí mismo y para los suyos (Giglia, 2012:45).

El tema del contacto intercultural se consolidó con la Escuela de Manchester y sus hallazgos en el trabajo con “las sociedades africanas sometidas a procesos de urbanización”. Éstos demostraron que los procesos de clasificación social que tienen lugar en “realidades complejas urbanas” ayudan a establecer cierta normatividad que regula las interacciones sociales.

La etnicidad, como estructura de relaciones categoriales [funciona] como reductor de la complejidad en el ámbito urbano, ayuda a definir las cosas, en una situación en la que las cosas se han vuelto complejas y a veces ambiguas [...] los grupos humanos han sabido aplicarse [...] determinados sistemas de clasificación y de definición recíprocas [que han hecho] posible la coexistencia no conflictiva de las diferencias [aun más] han organizado la convivencia y el intercambio recíproco (Giglia, 2012:47-48).

Las formas en que distintos movimientos teóricos han pretendido redefinir qué son las ciudades se podrían agrupar en tres enfoques generales. El primero propuso definir las ciudades en oposición con los ámbitos rurales estableciendo una división tajante entre el campo y la ciudad. El primer espacio sería el lugar de las relaciones primarias, es decir, comunitarias; mientras que la ciudad vendría a ser el lugar de las relaciones secundarias, las cuales suponen una “mayor segmentación de los roles y una multiplicidad de pertenencias”. (García Canclini, 2011:15).

De acuerdo con Gino Germani, representante de este enfoque, “la ciudad era el núcleo de la modernidad, donde fue posible desprenderse de las relaciones de pertenencia obligada, primarias, de los contactos intensos de tipo familiar y barrial propios de los pequeños pueblos, y pasar al anonimato de las relaciones electivas y la diversificación de roles”. Una de las críticas a esta perspectiva fue suponer que lo rural y lo urbano podían explicarse por simple oposición, además que ignoró cómo se entretajan diversas relaciones entre estas dos formas de organización social (García Canclini, 2011:16).

Un segundo enfoque lo representa la Escuela de Chicago que basa sus postulados en criterios geográfico-espaciales. De acuerdo con Wirth, la ciudad era una “localización permanente relativamente extensa y densa de individuos socialmente heterogéneos”. La crítica principal a esta propuesta es que no considera en su análisis “los procesos históricos que engendraron las estructuras consideradas urbanas, como son la dimensión, la densidad y la heterogeneidad (Castell, 1973; citado en García Canclini, 2011:18).

El último enfoque usa sólo criterios económicos para definir a las ciudades. Las entiende como “resultado del desarrollo industrial y de la concentración capitalista (Harvey, 1985; citado en García Canclini, 2011:18). Una limitante de esta línea de análisis es que deja fuera los aspectos culturales, la experiencia cotidiana del habitar y las representaciones que nos hacemos los habitantes de las ciudades” (García Canclini, 2011:17-18).

1.1.1 La ciudad en expansión: un nuevo ordenamiento socioespacial

El crecimiento acelerado de las ciudades está generando nuevas formas de ordenamiento socioespacial. El desarrollo de conglomerados económicos financiados con capitales transnacionales, las intensas corrientes migratorias, así como el acortamiento de las distancias y la profusa interconexión promovida por las tecnologías de la comunicación, han modificado el concepto tradicional de ciudad. El perfil de las ciudades se ha transformado de manera profunda. Este conjunto de cambios ha generado una forma distinta de organización socioespacial: las megalópolis.

Los medios de comunicación y tecnologías de la información han tenido un papel reestructurador en el desarrollo de esta forma de ordenamiento socioespacial. Las megaciudades no sólo agrupan “grandes contingentes poblaciones conurbándolos física y geográficamente”, sino que también integran poblaciones conurbadas por “redes de comunicación masiva” que generan “experiencias macrourbanas” (García Canclini, 2011:19-20), así como la modificación y ampliación de las prácticas urbanas de y entre individuos de orígenes muy diversos ubicados en lugares distantes geográficamente.

Las ciudades han tomado dimensiones que las vuelven inabarcables, “los límites entre lo urbano y lo no-urbano [son ahora] borrosos” (García Canclini, *ídem*). Este acelerado proceso de expansión se manifiesta en las megaciudades como ‘pérdida de

integración'. Una característica constitutiva de las ciudades globales es que están “conectadas globalmente y *desconectadas localmente*, tanto física como socialmente” (Castells, 1999; citado en Giglia, 2012:55, cursivas de la autora).

De ahí que las megaciudades se han constelado como espacios fragmentados, discontinuos, “piezas funcionales y segmentos sociales”. El sentido convencional de los ámbitos público y privado se ha transformado; calles públicas se han cerrado, centros comerciales privados son de uso público, ambos espacios con un acceso restringido y selectivo. El *ir y venir* libre así como la posibilidad del evento/encuentro inesperado que suponía la ciudad se desvanece.

Los espacios de socialidad y las situaciones de encuentro se han vuelto estereotipadas. La posibilidad de interacción con extraños y desconocidos ha disminuido porque los sujetos cada vez más se mueven en “redes de relaciones más densas [...] en las que todos se conocen o podrían fácilmente llegar a conocerse”. El anonimato como experiencia positiva de lo urbano “se ha convertido en un ingrediente no siempre deseable de nuestra relación con la ciudad global” (Giglia, 2012:55-56).

La experiencia de esta forma de urbanidad ha generado otras formas de articulación entre lo global y lo local, o en todo caso ha develado la convivencia, cuando menos intuida desde antes, de lo tradicional y lo moderno. Uno de los retos que enfrentan los actuales conglomerados sociales es cómo manejar, clasificar, organizar y convivir en y con esta compleja diversidad presente en las ciudades contemporáneas. Esta multiplicación de la experiencia urbana representa un reto en términos metodológicos para el antropólogo. En ese sentido, Angela Giglia (2012) se pregunta si se pueden seguir usando los mismos conceptos para aproximarse a la ciudad global.

1.1.2 El giro hacia el estudio de los ámbitos locales en la ciudad

El estudio de los ámbitos locales —es decir, los espacios barriales, colonias y vecindades—, desde la antropología, tiene sus antecedentes en los trabajos realizados por Oscar Lewis¹¹

¹¹ Oscar Lewis es considerado precursor de este enfoque particular que se constituyó en una línea de trabajo de la antropología mexicana. Ésta parte del análisis y descripción de los procesos de urbanización. Uno de los hallazgos más destacables fue mostrar “hay muchas formas de vida que pueden coexistir dentro de una misma ciudad” (Lewis, 1988:236; citado en Portal y Safa, 2011:32). Se considera que sus aportaciones meças

durante la década de los cincuenta. Este investigador construyó una forma de aproximación teórica y metodológica “con miras a analizar los microprocesos de habitar la Ciudad de México” (Portal y Safa, 2011:31). Con el estudio de las comunidades en las ciudades Lewis demostró que existen diversas maneras de vivir la experiencia urbana.

Hacia finales de la década de los ochenta y principios de la década de los noventa se suscitó, en la antropología mexicana, un interés por explorar las “formas de vida locales articuladas a la problemática de la gran ciudad”. La mirada hacia los ámbitos locales se explica, en parte, por ciertos desastres naturales y accidentes que evidenciaron la falta de organización y equipamiento del gobierno para enfrentar este tipo de eventualidades. Pero también llevó de manera muy importante a cuestionar la pertinencia del modo de “abordar el estudio de ciertos espacios tan diversos y heterogéneos de la ciudad” (Portal y Safa, 2011:40-41).

Este giro hacia los espacios locales implicó repensar al “vecindario como ese lugar de resguardo de lo propio”¹² donde las relaciones son cara a cara en oposición al anonimato, como requisito positivo que permite la experiencia urbana (Giglia, 2012). Esta forma de abordar la vida urbana estaba orientada hacia la búsqueda de “las convergencias, lo compartido, lo homogéneo, y no la diferenciación y la diversidad”. Las críticas sobre el énfasis en los localismos, produjo un primer movimiento que implicaba repensar lo local en el contexto de las sociedades contemporáneas. Así, se propuso pensarlo “como espacio de negociación en un contexto de fuertes diferenciaciones y desigualdades [...] no sólo desde adentro sino como parte de los procesos sociales más amplios”.

Por otra parte, la noción de territorio se propuso entenderla “como una configuración espacial compleja donde se articulan los distintos niveles de la realidad y donde interactúan diferentes actores implicados en la delimitación y apropiación del territorio con intereses e intenciones no sólo distintos [...] sino contradictorios y en tensión” (Portal y Safa, 2011:43-44).

relevantes fueron en el sentido metodológico por lo novedoso de su forma de aproximación empírica, “el uso de técnicas como los estudios de caso o familias, historias de vida, de sus condiciones de vida y rutinas diarias” (Portal y Safa, 2011:33).

¹² Esta orientación ha vinculado los procesos sociales con el territorio local inmediato, que es definido como “territorios que se reconocen por sus características físicas y por los procesos particulares sociales y culturales que se viven en estos espacios acotados [...] con límites y fronteras claras, con un nombre y como una comunidad de intereses”. Este enfoque fue criticado por preponderar “la base territorial para la construcción de las identidades, y el privilegio de las relaciones intensas que fundamentan la vida comunitaria” (Portal y Safa, 2011:43-44).

Otro cambio importante se dio en relación con el reconocimiento de la complejidad de las sociedades contemporáneas. Éstas se distinguen por los encuentros fugaces, una intensa interconexión y gran movilidad que han venido a desdibujar los límites y fronteras de los grupos sociales. Ello ha tenido como efecto la intensificación del intercambio y circulación de símbolos, objetos y personas.

Este contexto tan diverso y de gran movilidad ha generado espacios (físicos y simbólicos) en la ciudad con límites débilmente definidos, de ahí que ya no se piensa a las comunidades como entidades homogéneas en su interior. Los estudios contemporáneos de *lo local* han tenido que incluir y considerar en su análisis esta forma diferente de configuración de los lugares de la ciudad (Portal y Safa, 2012:44-45).

La mirada antropológica sobre lo urbano, también se movió hacia la comprensión de la complejidad que se entreteje en los diversos espacios de la ciudad y que a la vez la constituye. De la mirada centrada en las “delimitaciones geopolíticas [se pasó al] estudio de *lo vecinal* como proceso de construcción social y cultural”. Este deslizamiento permitió ver que las “personas se vinculan a los lugares gracias a procesos simbólicos y afectivos que permiten la construcción de lazos y sentimientos de pertenencia” (López e Ibarra, 1996; citados en Portal y Safa, 2011:47).

Así, la construcción de lo vecinal empezó a estudiarse como ‘invenciones’, como un proceso “no estable sino construido y constructor de la realidad físico-geográfica y, a través de ello, de la sociedad de la que forma parte”. Lo vecinal se asume entonces como “una representación y una práctica de pertenencia a un lugar a partir de las cuales se definen los límites de un territorio que, desde el punto de vista de los sujetos, posee una identidad que lo distingue de otros territorios” (Portal y Safa, 2011:47-48).

Para los fines de mi investigación me interesa abordar el estudio del lugar donde viven estos jóvenes otomíes, y al que sus habitantes refieren como ‘predio’. El predio lo entiendo como un espacio de *socialidad local* conformada “por los alrededores de la vivienda, a nivel de vecindario, entendido éste como el espacio transitable a pie en torno a la vivienda” (Giglia, 2012).

La escala de lo local remite a los lugares de lo ‘conocido-cotidiano’, esa dimensión del territorio vital que se observa rutinariamente y que se conoce su historia por haberla vivido o por relatos de los vecinos. Esta escala de socialidad los sujetos la experimentan

como una sensación de “estar en casa” y “es la base para que se definan las características de la identidad local” (Giglia, 2012:57-59).

2. La Ciudad de México

La Ciudad de México (CDMX) se localiza en el norte del Distrito Federal (DF).¹³ Forma parte de la Zona Metropolitana del Valle de México (ZMVM), junto con 58 municipios del estado de México y uno del estado de Hidalgo. La ZMVM es considerada como una de las regiones más densamente pobladas del mundo (ver mapa 1). Se calcula que en 2005 su población era de 19 239 910 habitantes, de los cuales 8 720 916 se ubicaban en el DF, es decir, el 45 por ciento del total de habitantes de la zona. Mientras que los restantes estaban distribuidos en los municipios conurbados. De acuerdo con el Censo 2010 la población de la ZMVM ascendía a un total de 29 millones de habitantes, de los cuales 8 851 080 habitan en el Distrito Federal (INEGI, 2011), esto representa el 30 por ciento del total de la población de la ZMVM.

Mapa 1. Zona Metropolitana del Valle de México (2000)



Fuente: <http://www.df.gob.mx>

¹³ El Distrito Federal (DF) es una entidad federativa que forma parte de la República Mexicana. Éste se localiza en el centro de la misma. El DF se constituye como el principal agente detonador de la vida social y política del país. En él se encuentra la sede de los tres poderes de la federación. Por su historia, por su localización, por su contenido, por su conformación y por su propio carácter se considera el centro político, cultural, recreativo, educativo y económico de México. Ocupa menos del uno por ciento del territorio mexicano y produce el 21.6 por ciento del producto interno bruto de toda la nación (Rodríguez y Sandoval, 2010:21).

2.1 La Ciudad Central

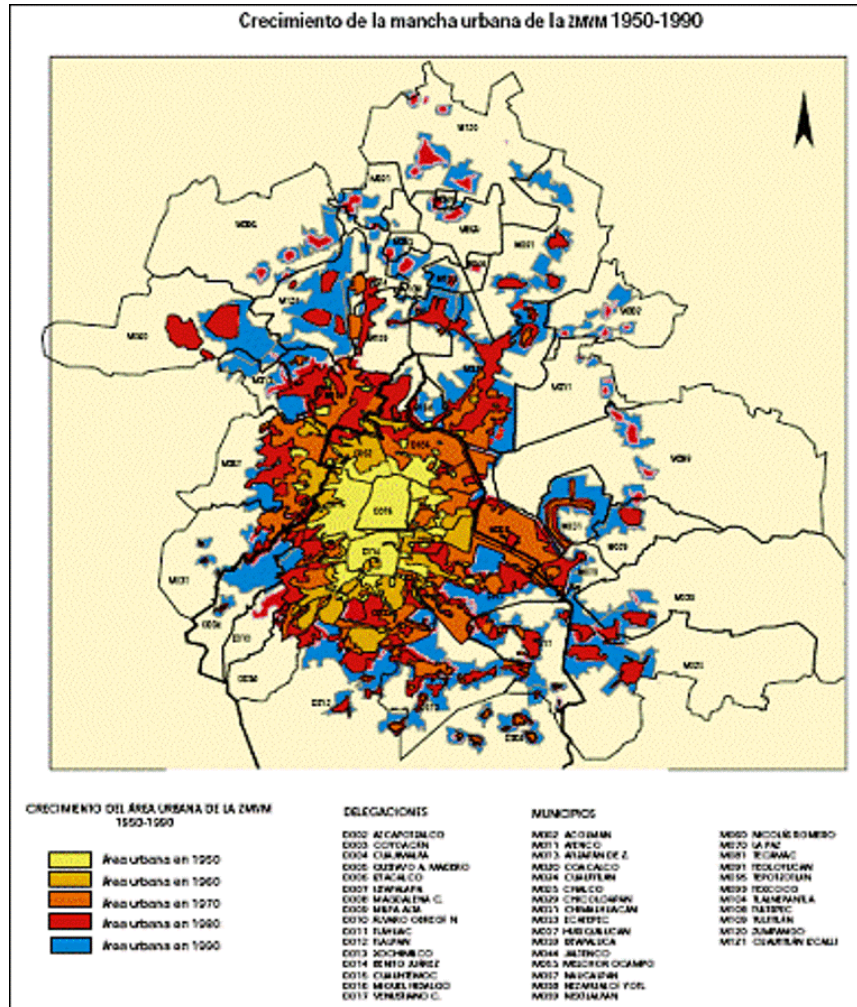
La mancha urbana de esta región se generó en un primer contorno central de la ZMVM, integrado por las delegaciones¹⁴ Cuauhtémoc (aquí se ubica el Centro Histórico de la ciudad), Benito Juárez, Miguel Hidalgo y Venustiano Carranza. A esta mancha urbana se le conoce como ‘Ciudad Central’, aquí se encuentra una gran concentración de actividad comercial y de servicios (ver mapa 2).

Un segundo contorno, periférico a esta Ciudad Central, lo constituyen al norte del DF las delegaciones Azcapotzalco y Gustavo A. Madero, estos espacios se pueden definir como de carácter industrial y habitacional para sectores de bajos recursos. Hacia el sur de la Ciudad Central se encuentran las delegaciones Iztacalco, Iztapalapa, Coyoacán y Álvaro Obregón. Se puede decir que el carácter de éstas es netamente urbano, aunque con marcadas diferencias en cuanto a su percepción económica. En esta ubicación también se encuentra un conjunto de delegaciones consideradas como reserva ecológica: Cuajimalpa, Magdalena Contreras y Tlalpan. Así como las delegaciones Milpa Alta, Xochimilco y Tláhuac donde se pueden encontrar espacios tanto de carácter agrícola como de carácter urbano.

A partir del siglo XX la mancha urbana de la CDMX experimentó un considerable crecimiento poblacional (ver mapa 3). A principios del siglo contaba con 334 mil habitantes; en 1930 su población aumentó a un millón; para 1950 creció a 3 millones de habitantes. De 1950 a 1980 se calcula que la población alcanzó los 8 millones de habitantes. Los habitantes de los municipios conurbados eran aproximadamente de 30 mil personas hacia 1950, en 50 años alcanzó la cifra de 10.5 millones. En este punto la mancha urbana sobrepasó los límites de la entidad y su población alcanzó al Estado de México.

¹⁴ La Administración Pública del Distrito Federal contará con un órgano político-administrativo en cada demarcación territorial. Para los efectos de este Estatuto y las leyes, *las demarcaciones territoriales y los órganos político-administrativos en cada una de ellas se denominarán genéricamente Delegaciones*. En el Distrito Federal existen 16 delegaciones (ver mapa 2), consultado en http://cgservicios.df.gob.mx/prontuario/historico/125_140_20130107.pdf, el día 9 de junio de 2014, Capítulo II De las Demarcaciones Territoriales y de los Órganos Político-Administrativos, Estatuto del Gobierno del Distrito Federal, publicado en el Diario Oficial de la Federación, p. 16.

Crecimiento de la mancha urbana de 1950 a 1990



2.2 La ciudad global, multicultural y pluriétnica

La diversidad cultural que caracteriza a la CDMX es producto de todas las distintas etapas de su desarrollo histórico, en ella conviven diversos periodos “que en la actualidad genera[n] una *heterogeneidad multitemporal* en la que ocurren procesos de *hibridación*, conflictos y transacciones interculturales densas” (García Canclini, 2011:13-14).

Esta hibridación y heterogeneidad multitemporal es resultado de la articulación de distintos modos de construir y organizar el espacio. Pero también es producto de las grandes migraciones, tanto nacionales como extranjeras, que han tenido lugar en diferentes momentos históricos de la capital. Esto la inviste con un particular carácter multicultural y pluriétnico, no sólo por la presencia de los pueblos originarios y comunidades indígenas

residentes, sino también por integrar colonias de otras ciudades de la República así como de otras ciudades del mundo. Los sujetos al migrar llevan consigo sus modos de vida los cuales son incorporados en la estructura social de la ciudad destino de residencia. Esto también modifica el perfil de la ciudad y multiplica la diversidad.

2.2.1 La Ciudad Marca

Otro aspecto que hace singular el perfil de esta megalópolis es el carácter histórico de su patrimonio monumental y cultural. La CDMX fue declarada ‘Patrimonio Cultural de la Humanidad’ por la Unesco el 11 de diciembre de 1987. Esto la transformó en una ciudad con un gran atractivo artístico, pero también turístico. La ciudad no ha escapado de la tendencia hacia el uso del patrimonio, tangible e intangible, como espectáculo. Esto la ha posicionado de manera importante dentro de los circuitos de ciudades con turismo cultural y la perfila como una *Ciudad Marca*.

La Ciudad de México de ser considerada patrimonio cultural de la humanidad, ahora pretende ser reconocida como ‘Ciudad Marca’.¹⁵ El propósito del Fideicomiso del Centro Histórico es lograr que la Ciudad de México sea certificada a nivel internacional como ciudad marca para que logre ser incluida en el circuito de las megaciudades como Londres, Nueva York, Tokio, entre otras. En 1950 sólo existían dos ciudades con esta configuración, para 1970 ya había 11, dos en Asia y tres en América Latina. De acuerdo con la Organización de las Naciones Unidas para 2015 el conjunto de las megalópolis lo integrarán 33 ciudades del mundo, de las cuales 21 se encontrarán en Asia.

¹⁵ Una ciudad marca es el nombre propio de la ciudad, al que se asocia una serie de atributos singulares y exclusivos por los que se puede identificar, reconocer y diferenciar dicha ciudad de otras. Este concepto proviene del *city marketing* una técnica de *branding* (posicionamiento de marcas) que consiste en crear estrategias urbanas que transformen a la ciudad en un producto atractivo, poniendo de manifiesto un conjunto de valores y virtudes que la identifiquen y singularicen. Para crear una ciudad marca “hay que apoyarse en la esencia del lugar, su tradición, cultura y valores, que siempre son únicos. La clave está más en reinventar la ciudad que en crear una identidad artificial” (Seisdedos, 2008:41). “La Ciudad de México busca posicionarse como un competidor global, cosmopolita, moderno y con fortalezas para el turismo de reuniones, artes, cultura y gastronomía, aseguró Fernando López Corona, coordinador de Mercadotecnia del Fondo Mixto de Promoción Turística. Al presentar en el Foro Mundial de Reuniones (WMF, por sus siglas en inglés) la Marca Ciudad de México, explicó que se trata de un concepto que está en construcción y pretende competir de igual a igual con grandes metrópolis como Londres o Nueva York” (El Arsenal. Diario digital, consultado el 9 de junio de 2014).

Mapa 4. Centro Histórico de la Ciudad de México



Fuente: Google Maps, 2014

Sin duda, la configuración socioespacial de la capital mexicana es la de una megaciudad. Con una mancha urbana que se ha extendido en un área de 1500 kilómetros cuadrados, se ha desvanecido su imagen física de conjunto. Esta desarticulación la vuelve inabarcable. La interacción entre sus partes y entre sus habitantes se ha vuelto compleja (García Canclini, 2011). La ciudad se vive por y en espacios acotados que constituyen “constelaciones discontinuas de fragmentos espaciales, piezas funcionales y segmentos sociales” (Castells, 1999; citado en Giglia, 2012:55).

El rostro de la CDMX también se ha transformado por el desarrollo industrial y la concentración de grandes capitales transnacionales. Por ejemplo, la multiplicación de centros comerciales en distintos puntos de la ciudad, que aglomeran servicios y productos muy diversos. Este tipo de desarrollos “ha[n] reordenado la apropiación del espacio, los desplazamientos y hábitos urbanos, así como la inserción [...] en redes supranacionales” (García Canclini, 2011:14).

La CDMX tiene una atípica forma de urbanización, desordenada y sin aparente planeación (García Canclini, 2011; Giglia, 2012). De acuerdo con esta autora (2012), “no hay sitio más urbano que una metrópoli como Ciudad de México”; se trata de un espacio “en proceso constante de hacerse y de rehacerse”, con sus continuos programas de remodelación o por la práctica de demoler “lo viejo” para construir algo nuevo en su lugar.

La Ciudad de México es por definición “el entorno urbano”. Lo característico del fenómeno urbano es que no se trata de una acción temporal, sino de un proceso constante de urbanización, es decir, de un espacio en permanente desarrollo (Radkowski, 2002; citado en Giglia, 2012:83).

Otro signo de la realidad urbana en las ciudades globales es esta aparente pérdida de integración social, un debilitamiento en el vínculo social (Giglia, 2012). Esta diferente y compleja configuración de la Ciudad de México, ha producido nuevas prácticas sociales. Los sujetos participan en redes sociales más densas, prefieren espacios recreacionales cerrados y de acceso restringido, hacen sus compras por internet, si necesidad de ir al hipermercado, al centro comercial, al mercado público o tianguis de la colonia, etcétera. Sin embargo, esta realidad no se puede generalizar para todos los urbícolas capitalinos.

2.2.2 La Ciudad Indígena

Otro de los ángulos del perfil de la CDMX es el de la ciudad como un lugar con desigualdades sociales. Esta desigualdad se ha querido travestir bajo el discurso de la diferencia como factor que origina la pobreza y precariedad en que la que se encuentran muchos estratos de la sociedad capitalina.

De los años 1950 a 1980 la ciudad experimentó un crecimiento poblacional debido a una fuerte migración del medio rural. Este proceso trajo consigo una acelerada urbanización de la ciudad. Se produjeron espacios habitacionales en terrenos no adecuados y ocupados de manera irregular. Esta oleada de migración rural produjo “más de la mitad del espacio que hoy constituye la metrópoli” (Giglia, 2012:84). Muchos de estos migrantes provenían de pueblos indígenas.

La CDMX tiene un rostro étnico que históricamente se ha vinculado con lo indígena (Pérez Ruiz, 2011). Esta presencia indígena en las ciudades, en general, ha sido invisibilizada. A los indígenas se les ha considerado ‘pobladores rurales por antonomasia’, habitantes de lugares remotos, enclavados en las sierras y desiertos del territorio mexicano (De la Peña, 2010). Sin embargo, estos grupos sociales denominados indígenas siempre han estado presentes y vinculados con los territorios urbanos, con la CDMX (Bartolomé, 2006;

Camus, 2002; De la Peña, 2010). Aún más, podríamos decir que la experiencia urbana y pluriétnica de los indígenas antecede a la colonia.

Algunos autores consideran que las ciudades prehispánicas, como Tenochtitlan, constituyeron grandes centros urbanos. Éstos concentraban en su territorio grandes desarrollos de ingeniería hidráulica y urbanística, poblaciones de muy diversos orígenes culturales, eran centros de intercambio comercial, cultural, político; lugares de intensos flujos migratorios, lugares de interconexión (las rutas de paso hacia el norte del Valle), etcétera, de ahí que también sus pobladores, residentes o migrantes, podrían ser considerados legítimamente como los *urbanitas originarios*. En fin, aun cuando considero que no se podría aplicar tal cual el concepto de lo urbano a estas ciudades prehispánicas y de urbanitas a sus habitantes, creo que podemos encontrar en sus prácticas y configuración socioespacial algunas características equiparables a las del fenómeno urbano actual.

2.2.2.1 El Valle de México: centro urbano de la época prehispánica

La región del Valle de México¹⁶ fue el lugar histórico donde se establecieron pueblos dedicados a la caza y a la recolección de frutos (chichimecas). Era un territorio muy fértil con grandes extensiones de bosques así como un inmenso conjunto de cuerpos de agua. Con el desarrollo de la agricultura surgieron en esta zona formaciones sociales consideradas como ciudades y señoríos. La construcción de una compleja red hidráulica y sanitaria produjo un denso poblamiento del Valle y propició la “aparición de ciudades, pueblos y aldeas agrupadas en reinos como los de Azcapotzalco, Xochimilco, Chalco, Tacuba, Texcoco, entre otros, ocupados por grupos que migraron del norte en diferentes épocas” (Rojas, 2004; citado en Rodríguez y Sandoval, 2010:25). Era una región de intensos flujos migratorios y de gran conexión hacia la zona norte del México antiguo. Esta configuración como zona de tránsito le imprimía al territorio un particular carácter de gran movilidad e intercambio, material y simbólico.

Ahí establecieron el reino de Tenochtitlan los mexicas. Durante la época colonial, la ciudad prehispánica experimentó una gran transformación. Los templos y palacios fueron

¹⁶ Esta región se considera como una unidad biogeográfica que comparte características naturales. En esta región se localiza el Distrito Federal, junto con porciones de los estados de México, Puebla e Hidalgo.

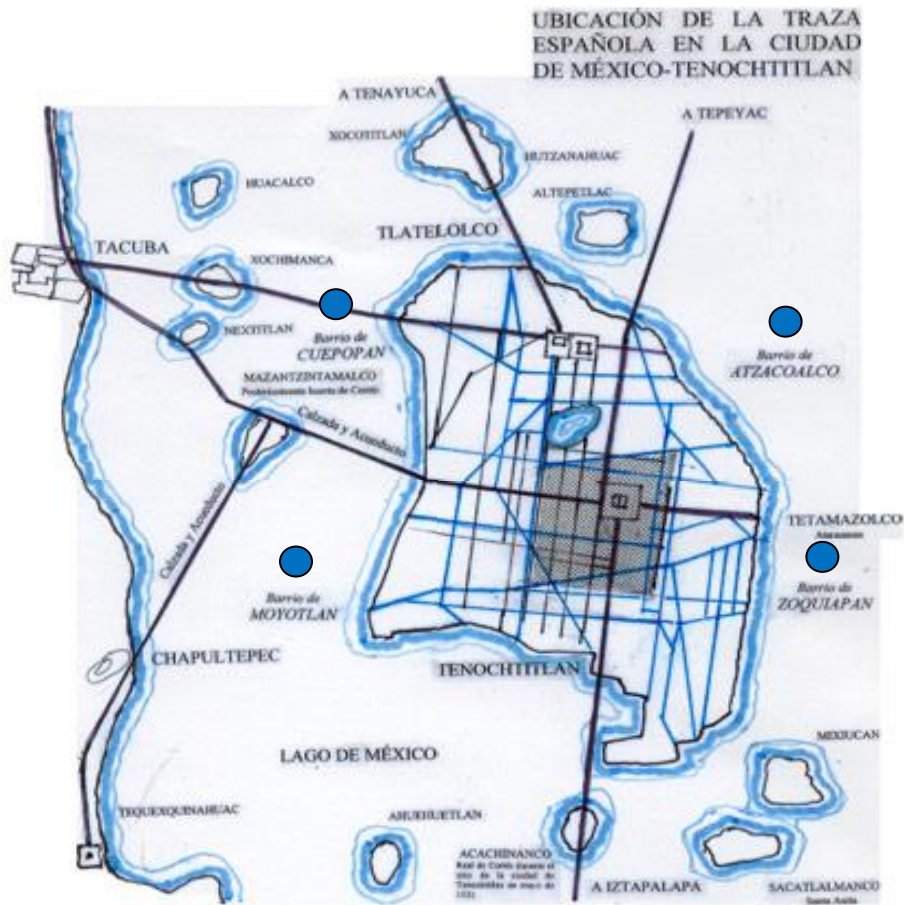
destruidos y con esos mismos materiales se construyeron las casas, calles y palacios de la nueva ciudad colonial. La cual expresó de manera clara en su diseño la diferencia espacializada, al delimitar perímetros para unos y otros: la traza y el barrio.

La CDMX desde su fundación en 1325 tuvo este carácter multicultural, pluriétnico y cosmopolita. Era una región de gran densidad poblacional. Su composición social era muy diversa; grupos con orígenes étnicos muy diversos, así como muchos pueblos migrantes procedentes del norte. En la zona había un intenso intercambio cultural, comercial y político. Con el tiempo la calidad de esta presencia indígena cambió, sin embargo, siempre fue constante en el territorio de la ZMVM. De ahí que reitero la experiencia urbana y las relaciones interétnicas entre los grupos indígenas antecede a los tiempos de la colonia. En esta época es cuando ocurre la segregación de los indígenas del espacio urbano: la ciudad colonial española (ver mapa 5).

La representación de las poblaciones indígenas como sujetos que no pertenecen al contexto urbano, o cuando menos considerados como presencia periférica o marginal, tiene su explicación en el diseño de la ciudad colonial. Estas diferencias se materializaron tanto “en su estructura social” como en los espacios físicos, desde su diseño se delimitaron espacios diferenciados para los españoles y los indígenas (Licona, 2007; Manero, 2001). El diseño arquitectónico expresó de manera concreta la estructuración de la diferencia espacializada, éste se construyó “con dos nociones opuestas y complementarias: traza y barrio”¹⁷ (Méndez, 1998; citado en Licona, 2007:42).

¹⁷ La noción de traza “representaba al discurso urbano que tenía como sentido generar un espacio exclusivo para los españoles [...] quizá la expresión más importante de la traza fue el surgimiento de la centralidad, es decir, la construcción de un espacio donde cohabitaban el poder real, el poder religioso y los distintos poderes económicos y civiles que se agruparon alrededor de la plaza mayor, que funcionaba como centro simbólico de la ciudad [...] a los indios se les ubicó en la periferia, en los llamados ‘barrios’, y se les organizó en torno a la veneración de un santo patrón [...] así, traza y barrios expresaron dos crecimientos urbanos diferenciados; el primero concebido como ciudad y el otro como la no-ciudad” (Licona, 2007:42-43).

Mapa 5. Traza española en la Ciudad de México-Tenochtitlan



Fuente: Fideicomiso del Centro Histórico de la Ciudad de México

2.2.3 Los derechos indígenas en el Distrito Federal

La presencia de la población indígena en las ciudades ha sido considerada como un fenómeno asociado con los flujos migratorios y de ahí que también se le considere como minoría étnica o grupo minoritario. La negación y falta de reconocimiento de este actor social *de y en* la Ciudad de México, ha precarizado sus condiciones de vida y el ejercicio pleno de sus derechos ciudadanos y políticos. La población indígena es una presencia histórica y no una presencia periférica, no se trata de migrantes de reciente inserción en la ciudad, “la pluriculturalidad es un rasgo estructural de la Ciudad de México y no una fase de transición en el que las identidades que vienen de lejos estén destinadas a desintegrarse” (Yanes, 2004:203).

En las últimas tres décadas este fenómeno de invisibilización de los grupos étnicos en las ciudades se ha modificado lenta y parcialmente. Con la participación del gobierno federal como firmante de los acuerdos del Convenio 169¹⁸ de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), se han abierto derroteros encaminados a construir un nuevo pacto social que incluya un enfoque de derechos situándolos en el marco de los acuerdos del convenio citado. Aun cuando los acuerdos de éste no consideran la problemática de los pueblos indígenas en las ciudades es aplicable y pertinente para los ámbitos urbanos (Yanes, 2004:194).

El Gobierno del Distrito Federal (GDF) en un esfuerzo por reconocer la diversidad cultural de la ciudad y particularmente su composición indígena, ha iniciado un “proceso incipiente y desigual, [de] construcción de mecanismos de interlocución, consulta y participación de pueblos y comunidades en la definición de contenidos de política pública” (Yanes, 2004:209). Entre las diversas acciones podemos destacar la constitución del Consejo de Cultura y Participación Indígena en 2001; la creación de la Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades en 2007; y, por último, la Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos Originarios y Comunidades Indígenas en el Distrito Federal, actualmente en proceso de consulta.

2.2.3.1 Consejo de Consulta y Participación Indígena del Distrito Federal

En julio 2001 se constituyó el Consejo de Consulta y Participación Indígena del Distrito Federal. Este organismo en su momento representó el primer espacio de “análisis, coordinación y concertación institucionalizada de políticas, programas y acciones en materia indígena”. Este Consejo en sus inicios emplazó a “miembros de los pueblos indígenas originarios, de las comunidades residentes en la ciudad, académicos, organismos

¹⁸ El Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes fue adoptado por la OIT el 27 de junio de 1989, con la participación de gobiernos, empleadores y trabajadores. Asimismo, fueron consultados gran número de pueblos indígenas y tribales. “Este convenio propone conceptos básicos relativos al respeto, el reconocimiento y participación [de los pueblos indígenas y tribales. Así como el] respeto a la cultura, idiomas, la religión, organización social y económica, y a la identidad propia”. Sus postulados centrales son “el respeto de las culturas, formas de vida e instituciones tradicionales de los pueblos indígenas, y la consulta y participación efectiva de estos pueblos en las decisiones que les afectan” (OIT, 2007:7-8). El acuerdo entró en vigor el 5 de septiembre de 1991.

civiles y las y los titulares de las principales dependencias e instituciones públicas de la ciudad con responsabilidades hacia los pueblos indígenas”.

Este Consejo se articuló en torno a cuatro grupos de trabajo permanente: 1. Integridad territorial y asuntos agrarios; 2. equiparación social; 3. legislación, procuración, administración e impartición de justicia y derechos indígenas; 4. convivencia intercultural. Este organismo fue ideado con el propósito de construir política pública que en verdad represente a los pueblos indígenas, residentes y originarios, de y en el Distrito Federal, construir política pública que tenga continuidad y profundidad, en la que participe “el conjunto de las instituciones de la ciudad” con el fin de reflejar la diversidad cultural que es estructural de la ciudad.

En ese sentido, se pretendió, a través del trabajo de articulación y negociación, superar la creación de programas y servicios uniformes como producto de políticas homogéneas que persiguen la universalidad de la política social. Asimismo, se pretendió construir un marco jurídico que sirva como fundamento de derechos a este tipo de política, que si bien es de cobertura masiva al mismo tiempo es diferenciada. En suma, se pretende que con la política social que se genere desde este espacio y con esta perspectiva contribuya a la construcción de “ciudadanía social en un marco de multietnicidad y pluriculturalidad” (Yanes, 2004:209 y ss.).

2.2.3.2 Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades

En el año 2007 el GDF creó la Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades (Sederec). El eje estratégico de esta Secretaría es “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” (Gaceta Oficial del DF, 30 de Marzo de 2007; documento citado en Oemichen, 2013:33). El objetivo rector de la Sederec es “promover la igualdad y la justicia social entre los sectores de la población, y mejorar sus condiciones de vida, eliminando la brecha de desigualdad con el resto de la población, en un marco de respeto y reconocimiento del carácter pluriétnico y pluricultural que caracteriza a la ciudad de México” (CDI, 2011:332). Uno de sus principales lineamientos es “la promoción de la equidad, la igualdad y la justicia social mediante la aplicación de

programas tendientes a equiparar a la población indígena y migrante con el resto de la población del Distrito Federal” (Oemichen, 2013:33).

La Sederec estableció el ‘Programa Integral del Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades’ el cual contempla seis líneas de políticas dirigidas a poblaciones indígenas y “*otros sectores vulnerables de la población*: 1.protección de los derechos sociales y civiles, 2.permanencia de la convivencia pluricultural y pluriétnica, 3.equidad de género para la igualdad social, 4.fortalecimiento y cohesión territorial, 5.desarrollo agropecuario para la soberanía alimentaria, 6.coordinación institucional para la equidad” (CDI, 2011:332).

Para el cumplimiento de los lineamientos arriba citados la Sederec creó las siguientes entidades: Dirección General de Desarrollo Rural; Dirección General de Equidad para los Pueblos Indígenas y Comunidades Étnicas; Dirección de Atención a Migrantes, Huéspedes y sus Familias; y el Área de Proyectos Especiales y Vinculación Comercial. Asimismo, la Sederec a través de estas instancias creó planes y programas específicos para la aplicación y desarrollo de estos objetivos. Estos programas se pueden clasificar en dos rubros: 1. los de orientación asistencialista que se operan a partir de repartir “dinero y recursos a individuos y organizaciones a través de la presentación de proyectos específicos”, 2. aquellos programas que se circunscriben a los derechos y marcos normativos cuyo propósito es “garantizar la aplicación de derechos exigibles para grupos específicos” (Oemichen, 2013:34).

Los retos que enfrenta la Sederec es promover la participación activa, de los pueblos y comunidades indígenas del DF, en la construcción de los programas y dejar de considerarlos sólo como objeto de atención gubernamental; reconocer en el diseño de sus programas que la Ciudad de México es multiétnica y pluricultural, este criterio debe estar presente de manera transversal en todo programa y política social; y asimismo, considerar en sus programas el derecho al reconocimiento de la diferencia cultural, es decir, a la equidad social en la diferencia cultural, “el ejercicio de derechos colectivos que garanticen y reafirmen la identidad y la diferencia cultural junto con una creciente convivencia intercultural en condiciones de igualdad política y de equidad social” (Yanes, 2004: 212-213).

Vincular el desarrollo de política pública indígena con una secretaría de desarrollo rural, pone de manifiesto la persistencia de una imagen de los pueblos indígenas como sujetos atados al espacio rural y no toma en cuenta que cerca del 40 por ciento de la población indígena total del país se encuentra en localidades urbanas. En el caso del Distrito Federal se calcula que hay más de 300 HLI en la ciudad, aunque muchos analistas consideran que este número se queda realmente bajo.

Los programas de la Sederec continúan siendo de carácter asistencialista, en este sentido sus acciones van más por la vía de acciones paliativas, que dirigidas a transformar las cuestiones estructurales que enfrentan los indígenas en la ciudad. Finalmente, siguen considerando a la población indígena como ‘objeto de atención gubernamental’. Cuestión que no contribuye ni promueve el desarrollo y participación de estos grupos en la construcción de ciudadanía social y política.

En un reciente informe elaborado por Cristina Oemichen (2013) se presentaron los resultados de la evaluación a la “política de atención, promoción y garantía de derechos de los pueblos indígenas en la Ciudad de México”. Llama mi atención que los niños y jóvenes aparecen mencionados de manera situacional –es decir, como estudiantes, como individuos con derecho al acceso a la recreación, reducida ésta a la actividad deportiva– y no como sujetos de derecho con necesidades de atención específicas. En el rubro correspondiente a la educación, se retoma su derecho a la educación en su lengua materna, con perspectiva y contenidos interculturales.

Aun cuando los datos del Censo 2010 demostraron que la población de 0 a 14 años es de 78 579 y la población de 15 a 24 años es de 62 300 no existe en la Sederec una instancia o programa diseñado especialmente para atender las necesidades específicas de este segmento etario de la población indígena originaria y residente en la Ciudad de México. Los niños y los jóvenes no constituyen un sujeto de atención por parte del gobierno en materia de política pública. Se puede apreciar cómo se repite la tendencia a invisibilizar a este sector de la población, aun cuando representa cerca del 47 por ciento de la población indígena total en el Distrito Federal.

Por otra parte, también se menciona el hecho del trabajo infantil como causa de deserción escolar. Tampoco este rubro es atendido de manera específica por la Sederec. Aun cuando se sabe que en el Distrito Federal cerca de un 20 por ciento de niños y niñas

indígenas en ‘edad temprana’ (0 a 5 años) acompañan a algún adulto en el desarrollo de actividades informales en la calle. Se calcula que 14 322 niñas, niños y jóvenes usan las calles y espacios públicos del DF como lugares de trabajo. De esta población los indígenas representan el 5 por ciento, grupo que va de 6 a 17 años de edad; por la lengua que hablan se trata de HLI náhuatl, otomí, mazahua, mazateco y mixteco, cerca del 29 por ciento de éstos son mujeres. La Delegación Cuauhtémoc es la que concentra el mayor contingente de niñas, niños y jóvenes trabajadores, además de presentar la tasa de participación más alta: 145 menores trabajadores por cada 10 mil habitantes de 0 a 19 años de edad (GDF/DIF-DF/Unicef, s/f:4 y ss.). Aun así la Sederec no cuenta con una línea de acción específica para atender a este sector de la población indígena.

2.2.3.3 Consejo de los Pueblos y Barrios Originarios del Distrito Federal

Este Consejo se creó como un órgano para la coordinación de la administración pública del Distrito Federal y la participación ciudadana. Esta instancia se enfoca en el “fomento, preservación y difusión de la cultural originaria y tradicional de los pueblos y barrios originarios de la Ciudad de México” (CDI, 2012:264).

En general, el objetivo de este órgano es promover y coordinar la participación y articulación entre los sectores público, social y privado en acciones concretas (acuerdos, convenios) dirigidas a “preservar el desarrollo de las culturas y tradiciones de los pueblos y barrios originarios del Distrito Federal” (Ídem).

La Secretaría de Cultura, a través de este Consejo ha promovido la iniciativa de “Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos Originarios y Comunidades Indígenas del Distrito Federal”. Como primer paso organizaron una consulta sobre los derechos de los pueblos originarios. El objetivo fue dar a conocer lo más ampliamente posible esta iniciativa en razón de cumplir con la normatividad internacional que establece el derecho (de los sujetos a quienes se dirige la iniciativa de ley) a ser informados previa y libremente en materia de derechos que los involucre específicamente como población. Esta iniciativa de ley fue presentada ante la Asamblea Legislativa del Distrito Federal (ALDF) el 17 de noviembre de 2011. La meta que persiguen, tanto la Secretaría como la ALDF, es lograr

que la ley sea lo más ampliamente consultada y respaldada por sus habitantes (CDI, 2012:267).

El seguimiento dado a la iniciativa de ley ha consistido en la realización de talleres con “líderes, representantes, asociaciones civiles, mayordomías, comuneros, ejidatarios en las delegaciones Álvaro Obregón, Azcapotzalco, Coyoacán, Cuajimalpa, Benito Juárez, Iztacalco, Gustavo A. Madero y Magdalena Contreras” (Ídem). Una vez que la ALDF emita la Ley, será necesario implementar talleres y capacitar nuevamente tanto a “los representantes, líderes, grupos culturales y organizaciones para la aplicación de los derechos establecidos”, como a “funcionarios y servidores públicos, para sensibilizarlos sobre la materia y revisar los procedimientos administrativos que faciliten el ejercicio de los derechos, funciones y obligaciones establecidas” (CDI, 2012:268).

2.2.3.4 Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos Originarios y Comunidades Indígenas en el Distrito Federal¹⁹

Actualmente, en materia de derechos y cultura de los pueblos originarios y comunidades indígenas la ALDF continúa con el proceso de consulta de la “Iniciativa de Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos Originarios y Comunidades Indígenas en el Distrito Federal” (ALDF, 2012). La ALDF, a través de su Comisión de Asuntos Indígenas, Pueblos y Barrios Originarios y Atención a Migrantes, aprobó un primer dictamen con ‘Proyecto de Decreto’ por el cual se expide la ley (ALDF, 2012).

Esta ley tiene por objeto reconocer “los derechos individuales y colectivos de los pueblos originarios y comunidades indígenas, con el propósito de establecer las bases de una nueva relación que impulse su desarrollo y reconstitución”. El criterio fundamental para determinar quiénes son sujetos de derechos de esta ley es “la conciencia de su identidad indígena”. Esta ley reconoce a 63 pueblos indígenas en el territorio del Distrito Federal y les da el estatuto de “entidades de derecho público con personalidad jurídica y patrimonio propio”. Las comunidades e integrantes de pueblos indígenas de distinto origen nacional también podrán gozar de los derechos establecidos en esta ley.

¹⁹ Esta es la sexta iniciativa de ley en proceso de consulta.

Este primer dictamen contiene iniciativas que se han generado a partir de la implementación de diversos mecanismos de consulta y participación en foros y talleres. El Comité de Mecanismo para el desarrollo de consulta está integrado “al menos por las siguientes instituciones y actores: representantes de los pueblos originarios; de las comunidades indígenas; de la ALDF, a través de la Comisión de Gobierno y de la Comisión de Asuntos Indígenas, Pueblos y Barrios Originarios y Atención a Migrantes; de la Sederec; de la Secretaría de Gobierno; de la Consejería Jurídica y de Servicios Legales; de académicos e investigadores expertos en materia indígena; representantes de organizaciones sociales y comunitarias vinculadas con el tema y representantes de los Consejos Consultivos de los Pueblos Originarios y Comunidades Indígenas (ALDF, 2012).

La Comisión de Seguimiento, al dictamen de la iniciativa, está integrada por la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal y el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en México. Esta comisión tiene por objeto “verificar el diseño, ejecución y evaluación del mecanismo y la metodología para la debida consulta sobre el contenido del presente dictamen, en los términos del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas”. El proceso de consulta debe garantizar la participación efectiva de los pueblos originarios y las comunidades indígenas para obtener su consentimiento sobre las medidas legislativas propuestas en este dictamen (ALDF, 2012).

A continuación quisiera reproducir textualmente algunas de las “Disposiciones generales” de esta iniciativa contenidas en el artículo séptimo del título primero, en relación con las definiciones de conceptos centrales para el contenido de esta iniciativa. Para efectos de esta ley se entenderá por:

I. Autonomía: expresión concreta del ejercicio del derecho a la libre determinación de los pueblos originarios y las comunidades indígenas expresada en diversos ámbitos de competencia y niveles de aplicación; para decidir consecuentemente sobre sus formas de *gobierno interno y sus maneras* de organización política, social, económica y cultural;

III. Barrios originarios: son subdivisiones territoriales de los pueblos originarios caracterizadas por compartir elementos comunes históricos, políticos, culturales, ambientales sociales y religiosos, generando cohesión social, sentido de pertenencia e identidad;

IV. Comunidades indígenas: aquellas que se han constituido en una *unidad* social, económica, política y cultural, *asentadas* en el Distrito Federal, y *reconocen* autoridades propias de acuerdo con sus sistemas normativos internos;

IX. Lengua indígenas: son aquellas que proceden de los pueblos existentes en el territorio nacional antes del establecimiento del Estado mexicano, además de aquellas provenientes de otros pueblos indígenas de distinto origen nacional, igualmente persistentes que se han arraigado en el territorio nacional con posterioridad y que se reconocen por poseer un conjunto ordenado y sistemático de formas orales funcionales y simbólicas de comunicación;

XI. Medidas positivas: son aquellas acciones que se implementan para lograr la disponibilidad, accesibilidad, aceptabilidad y calidad de las políticas, servicios y programa a favor de las personas, grupos y comunidades en situación de discriminación, a fin de alcanzar de forma efectiva y real, en condiciones de igualdad, su participación en la vida pública, y eliminar prácticas discriminatorias;

XII. Participación: es el derecho individual o colectivo que tiene por objeto la intervención directa y preferentemente vinculante en las decisiones públicas, en la formulación, ejecución y evaluación de las políticas, programas y actos de gobierno;

XIII. Patrimonio Cultural: los productos culturales, tanto individuales como colectivos, materiales e inmateriales, tangibles e intangibles que poseen un significado y un valor especial o excepcional para un grupo social determinado o para la sociedad en su conjunto, y por tanto forman parte de su identidad cultural;

XIV. Perspectiva Intercultural: concepto que se refiere a la metodología y los mecanismos que permiten identificar y reflexionar sobre la discriminación, la desigualdad y la exclusión de los pueblos originarios y las comunidades indígenas, así como de las minorías étnico nacionales, que se pretende justificar con base en las diferencias socioculturales existentes, así como las acciones administrativas y legislativas que deben emprenderse para crear las condiciones de cambio que permitan avanzar hacia la construcción de una convivencia intercultural;

XV. Pueblos Indígenas: aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas;

XVI. Pueblos Originarios: son las comunidades originarias del Distrito Federal que conforman una unidad social, económica, política y cultural; su asentamiento territorial es persistente al inicio de la colonización, y reconocen autoridades propias de acuerdo con sus sistemas normativos internos;

XVIII. Secretaría: la Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades [Sedec].

Asimismo, me permito reproducir las siguientes disposiciones que considero necesario conocer para los fines de mi investigación. Estas son las relativas a la población indígena en el contexto urbano, sobre su derecho a espacios recreacionales y a la atención específica de la población juvenil étnica, así como las disposiciones relativas al trabajo que realizan los niños y las niñas indígenas en el ámbito urbano del Distrito Federal.

Citaré algunos de los artículos dispuestos en el Capítulo VI relativo a los espacios de convivencia y recreación, y en el Capítulo VII relativo a las mujeres, jóvenes, niñas y niños, adultos mayores y personas con discapacidad, contenidos en la Sección 2ª “De la medicina tradicional indígena y la herbolaria”, del Título 3º “De los derechos para el buen vivir”.

Así como el contenido de los artículos del Capítulo II relativo a las comunidades indígenas en el contexto urbano, dispuesto en la Sección 5ª “De los coordinadores territoriales”, del Título 4º “De las disposiciones particulares para pueblos originarios y comunidades indígenas”.

Capítulo VI. De los espacios para la convivencia y recreación

Artículo 81.- La Secretaría contará con el Centro de la Interculturalidad para fomentar y promover conocimientos y manifestaciones sociales, económicas y culturales de los sujetos de la presente Ley y demás que les otorguen otras disposiciones jurídicas aplicables. Con el fin de fortalecer la vida comunitaria de los pueblos originarios y las comunidades indígenas, se apoyará la creación de las casas de la cultura de los pueblos indígenas o espacios de reproducción comunitaria, los cuales podrán ser financiados adicionalmente con partidas presupuestales del gobierno federal, de las entidades federativas, de fundaciones y donaciones provenientes tanto al interior como exterior del país, para su funcionamiento y administración.

Artículo 82.- La administración pública del Distrito Federal en el ámbito de sus respectivas competencias, y con la participación de los pueblos originarios y las comunidades indígenas, establecerán dentro de sus programas, las acciones que correspondan en materia de fomento al deporte, la recreación, el esparcimiento familiar, el fortalecimiento del turismo, y la participación de jóvenes.

Capítulo VII. De las mujeres, jóvenes, niñas y niños, adultos mayores y personas con discapacidad

Artículo 83.- Las autoridades del Distrito Federal prestarán atención especial a las necesidades de [...] jóvenes, niños y niñas [...] mediante el desarrollo de políticas integrales especialmente en las áreas de salud, educación, cultura, recreación y alimentación, destinadas a elevar la calidad de vida y garantizar el desarrollo integral de los niños, niñas y adolescentes de los pueblos originarios y comunidades indígenas [...] la Secretaría, en coordinación con los pueblos originarios y comunidades indígenas, diseñará e implementará programas específicos que prevengan y protejan de la explotación y todo trabajo peligroso y perjudicial que interfiera en el desarrollo físico, mental y

espiritual y su desarrollo integral, así como aquellos que protejan y den garantías plenas contra todas las formas de violencia y discriminación;

Artículo 84.- La Secretaría, en coordinación con el Instituto de la Juventud del Distrito Federal, establecerá programas específicos para el desarrollo integral de los jóvenes indígenas.

Artículo 86.- La autoridad competente, con la participación de los pueblos originarios y las comunidades indígenas y sus organizaciones, desarrollará políticas integrales [...] destinadas a elevar la calidad de vida y garantizar el desarrollo integral de los niños, niñas y adolescentes de los pueblos originarios y las comunidades indígenas [...] el gobierno del Distrito Federal y las Delegaciones, a fin de proteger el sano desarrollo de los menores de edad, procurarán que el trabajo que éstos desempeñen en el seno familiar no sea excesivo, perjudique su salud o les impida continuar con su educación.

Capítulo II. De las comunidades indígenas en el contexto urbano

Artículo 130.- Se reconocen los derechos colectivos de las comunidades indígenas asentadas en el Distrito Federal, como aquellas originadas inicialmente por un proceso de migración pero que a través de sus redes de apoyo, vínculos culturales y comunitarios hoy conforman comunidades [...] se promoverán [...] aquellos derechos que les permitan reproducir su cultura, identidad y organización en el contexto urbano.

Artículo 131.- La política pública orientada al mejoramiento de la calidad de vida de las comunidades indígenas radicadas en el Distrito Federal debe adoptarse, con la participación y cooperación de las mismas [...] y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantea tanto colectiva como individualmente.

Artículo 132.- Las autoridades competentes deben priorizar los programas, proyectos y medidas institucionales que estén orientadas [...] al mejoramiento de las condiciones de trabajo, particularmente y sin ser limitativo, el de las empleadas del hogar y de los trabajadores no asalariados, el acceso a la vivienda con características que les permitan seguir reproduciendo la vida comunitaria [...] y todas aquellas encaminadas a mejorar las condiciones de vida de las comunidades.

Aun cuando esta Ley representa un gran avance, es destacable el hecho que incluye un apartado para referir de manera particular a los indígenas urbanos; en ese sentido, considero que hablar ya de *indígenas urbanos* es un paso hacia delante en el reconocimiento de la condición plural y multiétnica de la CDMX. Pero, en general, podría decirse que la Ley sigue un sentido folclorista porque no se habla de derecho indígena sino de usos y costumbres. Tampoco se consideran las tipologías de pueblos originarios (Gómezcesar,

2011), ni las muy diversas configuraciones que toman las comunidades indígenas en la ciudad. El concepto de comunidad que proponen en la ley, dejaría fuera como beneficiarios a muchos grupos indígenas que viven en la ciudad porque no entran dentro de esa definición (Prieto y Vázquez, 2013).

Por otra parte, la ley reproduce lo que sucede generalmente en relación con grupos considerados vulnerables o que necesitan estar bajo tutela, es decir, que pone en un “mismo costal” a mujeres, niños, niñas, jóvenes, adultos mayores y personas con discapacidad, como si no se tratara de grupos diferenciados y con necesidades de atención específicas.

Asimismo, reduce el ámbito de la recreación a la actividad deportiva y casas de cultura, incluso en este capítulo la ley incluye al turismo. Cuando la recreación es un ámbito más amplio que incluye actividades y espacios recreacionales como salas de cine, teatros, museos, equipamiento urbano especialmente diseñado para jóvenes, lugares de encuentro exclusivos para jóvenes; en la ciudad no cuenta, en general, con espacios públicos adecuados donde los jóvenes se puedan reunir libremente. De alguna manera, la ley invisibiliza la existencia de este segmento de edad como un grupo social diferenciado y con necesidades de atención particulares.

II. OTOMÍES: PUEBLO DIVERSO Y PLURAL

El objetivo de este capítulo es presentar de manera sintética un panorama de la historia pasada de los otomíes, en general, y de la historia contemporánea del grupo con el que realicé mi investigación. Recupero algunos hechos de su trayectoria que considero fueron determinantes en la configuración actual de los pueblos otomíes. En estos puntos de su biografía se dieron importantes procesos de apropiación y resignificación culturales, procesos de ruptura y continuidad cuyos efectos es posible rastrear en las actuales condiciones de vida de este grupo étnico.

El capítulo está integrado por cuatro apartados. Inicio con un recuento general de la trayectoria del pueblo otomí en la historia; para continuar con la descripción de ciertos ámbitos de su vida cotidiana, de su sistema de creencias y algunas prácticas socioculturales; finalizo este capítulo con algunos datos y descripciones de los otomíes de Santiago y los otomíes del enclave de la Delegación Cuauhtémoc.

1. Otomíes: de la época prehispánica a la primera mitad del siglo XX

1.1 Otomíes, hñähños, hñöhñös o hñähñus

El origen de los otomíes²⁰ se ubica aproximadamente entre 4000 y 1000 a.c. Los orígenes y procedencia de este grupo han sido relacionados con el dios Huitzchilopochtli y el mito de Aztlán, que refiere la peregrinación de las siete tribus en busca de la tierra prometida (Moreno *et al.*, 2006:6). Cada tribu era dirigida por un caudillo divino, en este caso se trataba Otomitl (*Otomitlh*). De ahí que la nomenclatura de este grupo (*otomí*) proviene del nombre del caudillo. También se dice que el término *otomí* proviene del náhuatl *otoac*: “el

²⁰ Otomíes fue el término para identificar este grupo social durante el Imperio tenochca y después por los conquistadores españoles (Palma, 2008:181). El uso del gentilicio *otomí* entre la población así denominada tiene una carga peyorativa. Esta carga tal vez tiene su origen en los tiempos precoloniales bajo el dominio mexica. *Otomite* era el término que los mexicas utilizaban para insultar a una persona considerada ‘torpe, inhábil, tosca’. Sin embargo, el nombre genérico otomí es usado por la población indígena (Mendoza *et al.*, 2006:9). James W. Dow utiliza el término hñähñus para referirse al grupo otomí, así como algunas organizaciones indígenas que escriben hñätho hñähñu o ñätho ñähñu (Barrientos, 2004:5). El grupo con el que trabajé en la Roma, por lo regular usan el término ‘otomí’. Sólo me encontré con dos personas que usan el término ‘hñähñus’. Una de ellas me comentó que ‘otomí’ no era el nombre verdadero de su pueblo, que el ‘verdadero’ era hñähñu (Conversación personal con Alejandra, 22 años).

que camina” y *mitl*: “flecha”, de ahí se deriva *totomitl*: “flechador de pájaros y aves”. Considerando esto Isidro propone una definición para el término otomí: “cazadores que caminan cargando flechas”.

Se dice que los otomíes eran reconocidos por los mexicas como grandes cazadores que caminaban cargados de flechas. Aunque también el uso del término tenía un matiz despectivo, era sinónimo de flojo y sucio y también era utilizado como insulto (Barrientos, 2004). Por otro lado, Carrasco (s/f) dice que este grupo es referido indistintamente en diversas fuentes históricas como otomíes o chichimecas (nombre genérico para los pueblos que ocupaban el norte del México antiguo). Motolinía por su parte, comenta que otomíes y chichimecas eran considerados como generaciones de ‘bajo mental’ y de ‘más servil’ (Palma, 2008:187). Por ello podría pensarse que prefieren llamarse a sí mismos *ñäñho* o *ñöñhö* –en su comunidad de origen–, de acuerdo con el grupo lingüístico en el que se autoadscriben.

En el mito de origen,²¹ registrado en fuentes otomíes, Motolinía (1989) cuenta que había un hombre “anciano viejo de que ellos [los *hñähñus*] toman principio”. Este hombre era Iztacmixcoatlh. Tenía una mujer llamada Ilancue (*Ilancueitl*). Juntos procrearon seis hijos en las cuevas de Chicomuztocthl (*Chicomoztoc*).²² Otomitl fue el sexto de sus hijos. De ellos proceden “grandes generaciones casi como se lee de los hijos de Noé”. De Otomitl (también llamado Otontecutli por Sahagún)

descienden los otomís [sic], que es una de las mayores generaciones de la Nueva España. Todo lo alto de las montañas alrededor de México está lleno de ellos, e [sic] otros pueblos muchos todos son de otomís [sic]; el riñón de ellos es *Xilotepec*, *Tula* y *Otomba*. De este sexto hijo Otomitl dicen que salieron los *chichimecas*,²³ y en la verdad estas dos generaciones son las de más bajo mental y de más servil de toda la Nueva España (Motolinía, 1989:24-26; citado en Palma, 2008:184-186).

²¹ Este mito es el que funda la creencia que vincula en sus orígenes a todos los pueblos mesoamericanos (Mendoza *et al.*, 2006:6).

²² Esto lo refiere el mito narrado por informantes mexicas, pero en fuentes y documentos otomíes es en Chiapa donde se ubica el origen mítico de este grupo (Palma, 2008:184).

²³ *Chichimecas* fue el nombre genérico con el que se denominó a los grupos de cazadores y recolectores que ocupaban los territorios de Xilotepec, éstos eran pames, guamares, zacatecos, guachichiles y jonaces (Powell, s/f, p.48; citado en Mendoza, 2006:7). También se dice que chichimecas fue el nombre que dieron los nahuas a los grupos seminómadas que ocupaban el territorio centro norte del México antiguo (Oemichen, 2011:2).

De acuerdo con los mexicas los grupos otomianos se distinguían por llevar vestimentas diferentes a las que ellos usaban para cada jerarquía social; les gustaba el maíz tierno y no cuidaban ni almacenaban sus cosechas; eran lujuriosos y relajados en las reglas para el consumo de pulque. Esta apreciación de los mexicas por los otomíes no era del todo negativa. Los tenochcas reconocían a los otomíes como extraordinarios y fieros guerreros,²⁴ grandes cazadores, así como especialistas en la elaboración de textiles de fibras duras²⁵ (Palma, 2008:181 y ss.). Este conjunto de representaciones –construidas por los mexicas sobre los otomíes– fue heredado a los españoles y sirvió después para justificar la dominación a manos del Estado colonial, ya no sólo sobre los otomíes sino sobre todos los demás pueblos indios (Palma, 2008:181).

1.2 Otomíes, nahuas y mexicas: la urbe de Tula y la ocupación mexicana

Algunos autores ubican a los otomíes como una formación social dispersa en el territorio de Tula, aun antes de la ocupación nahua, así como en el territorio del centro de México (ver mapa 1). Incluso consideran que era el grupo con mayor preeminencia socio-cultural de la región, aunque los nahuas tuvieran el control político. Sin embargo, Palma (2008) encuentra que en los modelos explicativos que describen a Tula, como un imperio plurilingüístico, la lengua dominante era el náhuatl y que probablemente había otomíes pero eran considerados un grupo con menor poder.

Esta línea explicativa consideró a los otomíes como un grupo “eternamente subordinado”. De acuerdo con esta misma autora, esto se debe a que el modelo analítico del caso mexicana de la Triple Alianza se traslapó tal cual para explicar el caso tolteca. Los otomíes, al igual que los habitantes de Tlacopan (pueblo de la Triple Alianza), no fueron integrados al Imperio en igualdad de condiciones. Esta apreciación, continúa Palma (2008), también se origina en el tipo de abordaje para el estudio de los procesos sociales que involucran a los pueblos otomíes. Considerarlos como un grupo estático no permitió

²⁴ Los otomíes fueron los mercenarios del Imperio mexicana. Se recurría a ellos para las guerras y defensa de las fronteras mexicas, tlaxcaltecas y del Imperio tarasco (Palma, 2008:196-197). Asimismo, se dice que fueron empleados como mercenarios, por los ejércitos españoles, en la ampliación de los territorios y expansión del Estado colonial (Mendoza, 2006:7).

²⁵ Desarrollaron una sofisticada industria del maguey y diversa en su producción; eran especialistas en la utilización y explotación de los agaves, así como en la factoría de fibras de ixtle con las que tejían mantas, naguas y huipiles (Palma, 2008:200).

observar que los otomíes pudieron ser el grupo hegemónico en organizaciones sociales previas –como lo demuestra el dominio sociocultural que prevalecía en la región–, aunque después haya sido el grupo subordinado durante el Imperio mexica.

Con la caída de la urbe de Tula (1050 y 1250 d.c.) los nahuas y otomíes se dispersaron por toda la cuenca de México. Esto provocó un reordenamiento socioterritorial de la región, la cual se repobló rápidamente; en este periodo el valle era ocupado al norte por los ame-chichimecas, hacia el centro-sur por otomíes y nahuas. En el centro de México estaban los otomíes. Ocuparon el occidente del Valle de México, el Valle de Toluca, la provincia de Xilotepec, Teotlalpan y el Valle de Mezquital (Moreno, 2006:7). En esta región se estableció el reino de Xaltocan integrado por mayoría de hablantes de otomí. Se cree que también Atzacapotzalco fue territorio otomí.

Mapa 1 Ubicación de los pueblos otomíes en Amealco

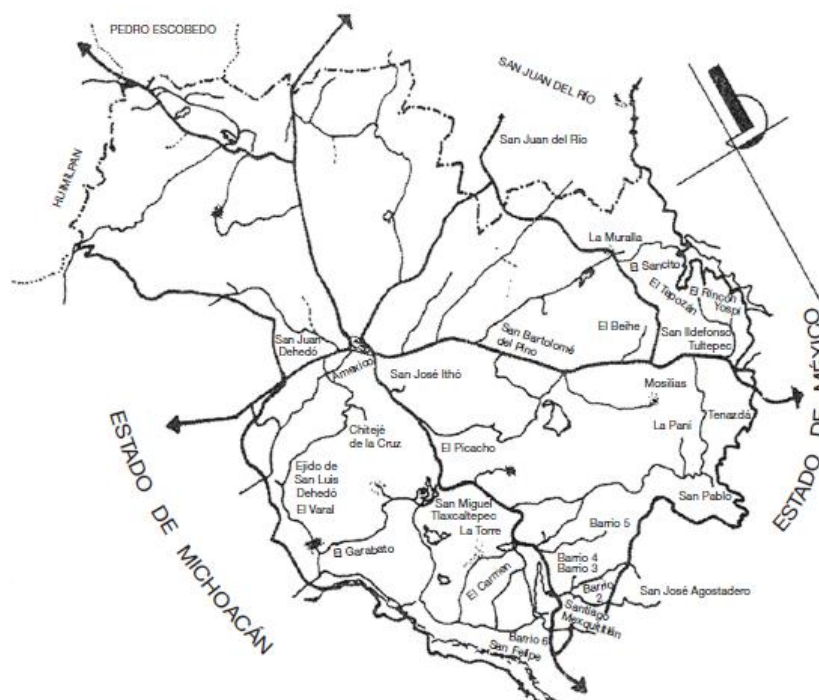


Fig. 1. Región otomí de Santa María Amealco, colindante con los estados de México y Michoacán [Fuente: Lydia Van de Fliert, *op. cit.*, p. 88].

Fuente: Adrián Valverde (2009)

Hacia 1470 el ejército de la Triple Alianza se apoderó de la región y creó un imperio conformado por una gran diversidad de grupos sociales y de entidades políticas (Palma, 2008:182). La conquista se llevó a cabo por etapas; a lo largo de varios años se organizaron

campañas, por distintos gobernantes tenochcas, que tenían como propósito pacificar algunos señoríos rebeldes (Barrientos, 2004:24).

Como consecuencia de lo anterior, se produjo un nuevo ordenamiento socioespacial. La distribución de la población cambió, algunas zonas céntricas quedaron despobladas; la gente se replegó a lugares de difícil acceso y poco adecuados para la siembra. Se inició el éxodo hacia territorios de influencia tarasca y se dio un repoblamiento nahua por parte de la Triple Alianza. En la zona se fundaron varias colonias con migrantes de la Cuenca de México (*Ídem*).

La estructura social tradicional otomiana también se modificó. Se formaron nuevos linajes a través de alianzas matrimoniales. Como estrategia de asimilación, el Estado mexica integró a la nobleza otomí en sus estructuras políticas y sociales. Las hijas de los caciques otomíes fueron casadas con oficiales mexicas. Con esto, los mexicas buscaban legitimar su permanencia en el gobierno y mantener y ejercer un mayor control social y político. Hacia 1520 la zona de la Triple Alianza fue conquistada por los españoles. La administración española aprovechó las alianzas de los señoríos otomíes para extender su territorio más allá de los límites, hasta entonces considerados, de la provincia de Xilotepec.

1.3 De la república de indios a los corredores industriales

Con la conquista del Imperio mexica a manos de los españoles se produjo un tercer reordenamiento socioespacial de la región. Este cambio fue todavía más profundo y de mayores alcances; se expresó en todos los ámbitos y órdenes del Imperio. La estrategia de la Corona española para desarticular las organizaciones, instituciones y estructuras del Imperio, consistió en devolver el poder a los antiguos señoríos otomíes de la Triple Alianza, así como asignar jurisdicciones indígenas como encomiendas y corregimientos.

La zona fue reconstituida territorialmente y se organizaron los llamados ‘pueblos de indios’. La recuperación de estos lugares les permitió a los otomíes mejorar sus condiciones de vida. Sin embargo, a partir de ese momento tuvieron que enfrentarse con los españoles y autoridades virreinales por la disputa del espacio y recursos naturales. La época de la colonia estuvo marcada por la defensa y lucha por conservar sus territorios vitales.

Durante los primeros años de la colonia, se dio también una intensa labor evangelizadora por parte de las órdenes de franciscanos y agustinos. Éstos no sólo trajeron una nueva religión sino además organizaron a los pueblos indios y les enseñaron nuevos oficios. Esto les valió ser utilizados como mano de obra cautiva en la construcción de la nueva ciudad colonial.

Para una mejor administración de sus dominios, el gobierno colonial creó dos jurisdicciones que separaban a la población en indios y españoles. El territorio se dividió en una *república de indios* y una república de españoles, cada cual con sus propias autoridades. Como era de esperarse esta última disfrutó de mejores prerrogativas, tierras y redes de caminos en comparación con la jurisdicción indígena.

Por otra parte, el gobierno también legisló para limitar el poder de acción de las encomiendas y para proteger a los indios de los abusos por parte de los españoles. La cohesión comunitaria se vio debilitada por la precariedad de las condiciones de vida de los indígenas y la necesidad de emplearse en trabajos asalariados, lo cual implicaba migrar a las ciudades españolas. De ahí que Galinier considera que la relajación de las reglas en el consumo de pulque era una forma de evadir las condiciones de miseria en las que sobrevivían (Mendoza, 2006; Palma, 2008). Aunque también esta pérdida de integración social se debió principalmente a los beneficios, políticos y económicos, que representaba optar por una “vida mestiza” que les permitiera a los otomíes confundirse con alguna otra casta.

Muchos indígenas consideraron más conveniente el ejercer una vida independiente de la comunidad (tanto de las autoridades internas como de la vigilancia de los curas) y beneficiarse del sistema colonial. [Así] hubo una creciente generación de indígenas ‘*desindianizados*’ (Mendoza, 2006:12. *Cursivas mías*).

Casi tres siglos después, durante la guerra de independencia los otomíes decidieron unirse a los *insurgentes*. Con ello calcularon una posibilidad de mejorar las condiciones de vida en que se hallaban como resultado del establecimiento del régimen colonial. Una vez que la guerra terminó muchos otomíes se rebelaron contra los criollos, con los que se habían aliado, porque no recibieron el apoyo negociado a cambio de su participación en el movimiento. Esto generó por parte del gobierno federal y centralista el desarrollo de un conjunto de políticas orientadas a terminar con las diferencias estamentarias. En 1824

decretó la igualdad de todos los mexicanos ante la ley, esto significaba que todos por igual adquirirían la categoría de *ciudadanos* que supuestamente terminaría con la distinción entre indios y no indios.

Más tarde en 1856, el gobierno de Lerdo de Tejada promulgó una ley que afectó la propiedad de la tierra de los pueblos indígenas. Esto aumentó el descontento entre los indígenas y desató conflictos con los hacendados. Durante la reforma y el porfiriato, se generó un movimiento campesino integrado aproximadamente por 14 mil *rebeldes*, que no eran más que grupos de otomíes inconformes por la pobreza, la miseria y el deterioro, en aumento, de sus condiciones de vida. Después de la revolución de 1910 Cárdenas continuó con el reparto de tierras y compró los sistemas de aguas a los hacendados para poder llevar agua a las tierras comunitarias y a la pequeña propiedad; abrió escuelas para indios; repartió las tierras en ejidos y limitó el poder de las haciendas (Moreno, 2006).

De 1910 a 1930 se dio un intenso proceso de desarrollo industrial y fabril en la región del Valle de México. En 1940 se estableció un corredor industrial que convirtió a la zona en un polo de atracción para potenciales obreros. En el lapso de 1940 a 1970 este complejo industrial se convirtió en el segundo de mayor importancia y producción del país. La expansión de la planta industrial y el crecimiento sociodemográfico fueron absorbiendo las mejores tierras de siembra del Valle. Como consecuencia la superficie de las tierras cultivables disminuyó y se desarticulaban las parcelas ejidales, los campesinos se vieron obligados a migrar a los centros urbanos de los alrededores para buscar trabajo.

1.4 De 1940 a la participación en el movimiento zapatista en 2001

De 1940 a 1950 se consolidó el proceso de industrialización y urbanización del Valle. Asimismo, la migración se convirtió en una fuente de subsistencia en la economía de las familias hñähñus. A partir de la década de 1940 se dio el primer flujo migratorio de gran intensidad hacia los centros urbanos aledaños. En esta época es cuando Lourdes Arizpe (1980) registra el fenómeno migratorio en su investigación sobre 'las marías'.

En la década de 1970 los pueblos hñähñus empezaron a organizar encuentros y alianzas con otros grupos de tradición otomiana (mazahuas y matlatzincas). De esta manera fueron construyendo redes con otros pueblos indígenas. En 1977 se firmó el Pacto de

Matlatzinca donde declaraban lo siguiente: “Nosotros: matlatzincas, otomíes, mazahuas y tlahuicas, habitantes milenarios de esta tierra que ahora forma parte del Estado de México, nos comprometemos a estar unidos en la lucha por el respecto a nuestra identidad”. En el manifiesto exigían la devolución de sus tierras, el reconocimiento y respeto de sus autoridades tradicionales, la defensa de los recursos naturales frente al acelerado proceso de industrialización del Valle, el reconocimiento de las lenguas prehispánicas y “la autodeterminación de los pueblos indígenas en el contexto de la nación mexicana” (Barrientos, 2004:26).

En 1987 se constituyó el Consejo de la Cultura de la Nacionalidad Hñätho Hñähñu a raíz de la reorganización de diversos grupos que vieron la necesidad de trabajar por la unidad de la nación otomí. Para 1989, se realizó el Primer Encuentro de Nacionalidades Indígenas donde se acordó convocar a la Primera Reunión Nacional del Pueblo Hñätho Hñähñu con el fin de impulsar la unidad de los distintos grupos otomíes de todo el país.

En 1990 se creó el Consejo de la Nacionalidad Otomí el cual integra representaciones de las regiones de Tlaxcala, Michoacán, Puebla, Hidalgo, Querétaro, Guanajuato, San Luis Potosí, Distrito Federal y Estado de México. Con el levantamiento zapatista se revitalizó el movimiento político y cultural indígena en todo el país. Durante la Marcha de la Dignidad Indígena hacia la Ciudad de México en 2001, los otomíes de la Roma fueron uno de los grupos anfitriones de la caravana.²⁶

2. Otomíes: organización de la vida cotidiana

La vida cotidiana de los miembros de los pueblos hñähñus se articula por una densa red de relaciones sociales, rituales y religiosas. La comunidad la integran la familia presente en la localidad así como la familia extensa, dispersa en el territorio nacional y en el extranjero. Se rinde culto y se venera a los abuelos y ancestros en las capillas familiares, porque es el lugar donde se funda el linaje del grupo doméstico y donde se supone están enterrados los restos de sus antepasados. Se reconocen también lazos de parentesco con los cerros, las fuentes de agua; elementos de la naturaleza en los que ven la pervivencia de sus ancestros,

²⁶ Durante la Marcha de la Dignidad Indígena en 2001, uno de los predios de este enclave recibió al contingente zapatista. Ahí el Subcomandante Marcos dio un discurso, se compartieron testimonios y experiencias de la gente de los predios y algunas de las problemáticas que enfrentaban en ese momento.

así como en las ánimas a quienes veneran por considerarlas también miembros de su familia.

2.1 Devenir histórico y territorial del pueblo otomí

Las localidades otomíes no tienen un patrón de asentamiento homogéneo, no ocupan un territorio continuo debido al particular proceso histórico y cultural de cada una de ellas.²⁷ Esto ha producido una heterogeneidad cultural importante en la región entre los mismos pueblos otomíes. Se podría decir que geográficamente no existe una región étnica otomí porque estas poblaciones se encuentran desconectadas, pero el registro histórico de un continuo intercambio ritual, comercial, incluso bélico, las articula como una formación regional étnica. Históricamente han compartido el territorio con muchos otros pueblos indígenas: matlatzincas, mazahuas, nahuas, ocuiltecos, chichimecas, jonaces, pames, guamares, zacatecos, guachichiles, entre otros.

En su estudio clásico *La familia otomí* (1993), Soustelle encontró que esta región funcionaba como una especie de *zona bisagra* entre las partes central y norte de la región. Distinguió tres zonas geográficas (oriental, central y occidental) divididas por un sistema de cadenas montañosas que tienen como centro la región de Xilotepec. Esta región es el paso que conecta al Estado de México con Hidalgo. Al pasar por ahí no se deja “un solo instante [los] pueblos otomíes” (Soustelle, 1993:112; citado en Moreno, 2006:10).

Durante la gestión española el territorio de la provincia de Xilotepec fungió como centro rector político y administrativo de la región. El territorio de la provincia se amplió hacia lugares habitados por grupos de recolectores y cazadores conocidos como chichimecas. Ahí se fundaron los pueblos de San Pedro Tolimán (1532), Tolimanejo (1550) y Cadereyta (1640).

Estas nuevas formaciones socioterritoriales eran poblaciones multiétnicas con mayoría de hablantes otomíes. Tenían una composición multicultural y pluriétnica con una importante población indígena de matlatzincas, mazahuas, nahuas, ocuiltecos, chichimecas,

²⁷ En un comentario personal la Dra. Regina Martínez (Profesora-investigadora del CIESAS), me comunicó que durante el desarrollo de su investigación con comunidades otomíes asentadas en la Zona Metropolitana de Guadalajara, llegó a encontrar localidades con toponimia otomí. Una muestra de la gran movilidad territorial y migratoria de este pueblo.

jonaces, pames, guamares, zacatecos, guachichiles, entre otros. Actualmente, en esta región sigue habiendo una mayor concentración de grupos otomíes y otomí-chichimecas. La consolidación de estas localidades se dio gracias a que funcionaban como establecimientos-frontera de la administración española. Esta configuración como espacio fronterizo se desarrolló durante la época precolombina. En esta región se asentaba el Chichimecapan. Ahí se encontraban los límites entre los imperios mexica y tarasco.

Para colonizar área los españoles emplearon a los otomíes como mercenarios, para extender su dominio hacia territorios del norte y noroeste de la región, los lugares que hoy ocupan los estados de Querétaro, Guanajuato e Hidalgo. Esta región se convirtió en la provincia más grande y próspera de la nueva España, bajo la jurisdicción de Xilotepec hasta 1570.

Las principales actividades económicas de la región eran la producción agrícola, ganadera y maderera. Hacia finales del siglo XVI se desarrolló la industria minera en Guanajuato y Zacatecas. Se abrieron caminos para las rutas mineras. El crecimiento de esta industria convirtió a la región en un polo de atracción económica. Simultáneamente a este proceso se desarrolló una vital actividad comercial. En esta época muchos indígenas sobrevivían alrededor de las minas como *indios naboríos* (que realizaban trabajo voluntario) o como pepenadores.

Con esto también se dio una importante migración de hacendados y ganaderos, españoles y criollos, que fueron acaparando las mejores tierras otomíes y las convirtieron en propiedad privada. Para finales del siglo XVII transformaron estas tierras en ranchos y haciendas. Este conglomerado agropecuario devino el centro económico de la región y mantuvo a la población otomí como mano de obra cautiva (Moreno, 2006).

Para mediados del siglo XVIII la región se configuró en cuatro grupos: españoles y criollos, asentados en las haciendas y cabeceras municipales; indígenas organizados en congregaciones y pueblos rurales; y mestizos rurales y urbanos. Estas formas de propiedad marcaron el dominio económico sobre la población indígena. La mayoría de las congregaciones otomíes quedaron vinculadas con las haciendas de cada distrito.

Con la decadencia de la industria minera, ganadera y agrícola, se dio una intensa campaña de acaparamiento de recursos naturales e hidrológicos con el fin de revitalizar la economía de la región. Esto produjo nuevamente un profundo deterioro de las condiciones

de vida de los indígenas. Se puede apreciar cómo la organización del sistema latifundista, en el transcurso de los siglos XVIII y XIX, fue configurando la distribución y concentración de los pueblos indígenas en las poblaciones otomíes actuales.

Con la reforma agraria y la repartición de tierras se desarticularon los sistemas de haciendas. Éstas dejaron de ser el centro rector de la economía. Los otomíes pudieron recuperar parte de sus territorios. Sin embargo, los exhacendados seguían teniendo el control de las cabeceras municipales y del comercio regional, donde circulaban alimentos y productos locales, herramientas y bienes de otras regiones (Moreno, 2006).

La organización de la población mexicana como Estado nación, generó un nuevo ordenamiento socioterritorial, a partir de ello se definieron los límites político-estatales. Esto dividió a las comunidades otomíes y configuró la distribución actual que guardan las comunidades hñähñus en territorio nacional. Éstas se encuentran establecidas en varios estados: Estado de México, Querétaro, Hidalgo, Puebla, Veracruz, Tlaxcala, Guanajuato y en el Distrito Federal. Sin embargo, esto no ha sido obstáculo para que conserven sus “sistemas de convivencia y reciprocidad, además de relaciones de parentesco y alianzas matrimoniales, que mantienen vigentes las viejas relaciones que existen entre muchas comunidades” (Moreno, 2006:14).

2.2 Organización social

La distribución de los asentamientos otomíes se integra en conjuntos semidispersos, no componen retículas urbanas. Estos conjuntos dan la impresión de ser caseríos independientes, pero como veremos tienen una particular lógica de uso y organización del espacio que expresa su identidad, cultura, relaciones de parentesco, económicas, sociales, etcétera. La unión territorial de la región se expresa en forma ritual. La pertenencia de distintos asentamientos y la delimitación de las fronteras comunes se reconocen a partir de las procesiones que realizan en las fiestas patronales.

Las procesiones, así como la formación de grupos de danza intercomunitarios, no son acciones aisladas, sino que evidencian otra clase de relaciones sociales –parentales, políticas o religiosas– entre los habitantes de estas comunidades. De esta manera con cada peregrinación o procesión *se remarca el viejo territorio étnico o comunitario y se reconoce a sus miembros* (Moreno, 2006:35.Cursivas mías.).

La organización territorial se puede entender en cuatro niveles: la casa, el territorio del grupo parental, el barrio y la comunidad (Mendoza, 2006; Moreno, 2006). La casa es el espacio físico de la vida cotidiana. La vivienda tradicional es de una sola planta. Puede tener dos o tres cuartos. En el exterior se encuentran la capilla (lugar del altar religioso) y el fogón. Estos dos espacios constituyen el centro simbólico de la casa familiar.

[...] el fogón encierra una sacralidad sumergida en la cotidianidad: es en la cocina donde se calienta el cuerpo, se muele el maíz, se prepara la comida y se habla de los deberes diarios; también es ahí donde existe el espacio privilegiado de ‘el costumbre’, término que designa el conjunto compuesto por los mitos y creencias disociadas de la cosmogonía católica ortodoxa, y donde sobresalen los relatos de nahuales, brujas y apariciones, además de historias de ancestros (Moreno, 2006:18).

La capilla familiar representa el lugar simbólico del linaje y marca el inicio de su territorio. Los otomíes creen que las capillas se construían en honor a la muerte del iniciador de un grupo de descendencia y que los restos de los ‘primeros fundadores’ estaban enterrados en ellas. De ahí que sea el lugar que marca la fundación del grupo familiar o linaje.

Las capillas agrupan a un conjunto de familias que se constituye como tal a partir de compartir la creencia en un antepasado común. La pertenencia y participación en una capilla se da por herencia familiar consanguínea, por compadrazgo o por matrimonio. ‘Los que pertenecen’ es el concepto utilizado para referir a las familias o grupos domésticos que representan una capilla. Las capillas son el lugar donde viven los que ‘ya se adelantaron’, es el lugar donde se hereda la jefatura patrilínea, donde también se respeta y conserva ‘el costumbre’, “y donde se expresan los elementos cosmogónicos que ordenan el actuar diario” (Moreno, 2006:24).

Las capillas tienen un papel fundamental en la vida familiar y comunal de los otomíes, porque en ellas tienen lugar los rituales más importantes para el grupo. Es el espacio donde se reúne la familia, donde jóvenes y adultos confirman su pertenencia a una familia. Todos los rituales que se realizan en este lugar “dan cuenta de la identidad otomí, expresan la forma en que participan los distintos miembros, el compromiso adquirido y la descendencia de un antepasado común” (Mendoza, 2006:36). Es el lugar que marca el

establecimiento del linaje, el lugar donde descansan los padres fundadores y antepasados del grupo doméstico.

De acuerdo con Mendoza (2006) la familia es la unidad básica de este grupo étnico, la cual se organiza alrededor las actividades diarias (definidas por género y edad), el matrimonio, la herencia y el compadrazgo. Sin embargo, Moreno (2006) difiere de esta afirmación. Dice que para los otomíes la creación de un grupo doméstico y de una familia nuclear no son equivalentes. Ni el matrimonio, ni la procreación o la autosuficiencia económica son actos definitorios para generar un grupo doméstico, “la creación de un grupo doméstico requiere de cierto periodo de convivencia (bajo la mirada de los padres) después del matrimonio” (2006:21).

Los grupos domésticos comprenden un ciclo de vida. Éste comienza cuando la pareja se va a vivir con el grupo doméstico de los padres del varón (exogamia patrilocal), se calcula que la pareja vive ahí aproximadamente cinco años. Cuando comienzan a tener hijos heredan un solar ubicado en el mismo terreno del padre del varón, o en su caso del padre de la mujer, para construir su casa propia. Esta forma de heredar la tierra viene directamente de la estructura territorial de las comunidades otomíes. La herencia es patrilineal: los hijos heredan del padre y las hijas por medio de sus esposos. Este sistema de parentesco es la base de la clasificación social de la comunidad (Moreno, 2006:20).

En la casa se ubica el grupo doméstico o *ar mengú* y está integrado por todos los miembros de la familia que habitan en una casa (*ngú*). En este espacio se pueden encontrar hasta tres generaciones: abuelos, padres e hijos y con base en el trabajo de todos mantienen la casa familiar. Entre esta última y la comunidad existen espacios territoriales intermedios donde se encuentran los grupos parentales denominados *ar meni*. Éstos los integran varios grupos domésticos ligados por lazos de parentesco, que reconocen un antepasado común y constituyen un linaje.

Los barrios son estos espacios parentales (el solar de la unidad doméstica) que con el tiempo han crecido y se han convertido en este tipo de ordenamiento socioespacial. La mayoría de las comunidades indígenas reconocen el barrio como un “espacio intermedio entre la familia y la comunidad” (Moreno, 2006:19). Los otomíes reconocen un *centro* del territorio comunitario. A éste lo denominan comunidad o el pueblo (*ar hnini*). Este espacio es el centro simbólico de la vida religiosa y política de la localidad. Ahí se encuentran la

iglesia principal (*dänijä*) y el santo patrono (*Dähmu o Nda*). En ese sentido, las comunidades se conforman por localidades que pertenecen a un mismo centro rector y a un mismo origen histórico y mítico. Una comunidad puede estar integrada por más de diez localidades semidispersas, y es por medio de las prácticas rituales y religiosas que se expresa y materializa esta pertenencia a la comunidad y a la unidad territorial.

2.3 Religiosidad y ritualidad

Como veíamos en el apartado anterior, la dimensión religiosa de los pueblos otomíes se articula de manera fundamental con la dimensión social de su vida cotidiana. Su religiosidad forma parte de su identidad colectiva. Los otomíes tienen un intenso calendario ritual muy ligado también con el ciclo agrícola, “la vida cotidiana y la ritualidad de las comunidades otomíes se ordenan en torno a esta unión entre el ciclo agrícola y el calendario ritual” (Moreno, 2006:32).

Las prácticas rituales de los otomíes reflejan una “íntima vinculación entre los hombres, la naturaleza y lo sagrado” (Questa, 2006:34). En las prácticas religiosas de los otomíes se pueden distinguir dos ámbitos de ritualidad; la primera vinculada con el catolicismo popular y festivo, y la segunda con los elementos de la naturaleza y el entorno privado. La ritualidad otomí no sólo incluye el culto a los santos, “además se peregrina a sitios sagrados, se veneran y visitan los cerros y manantiales y a las deidades que habitan en ellos [...] todo esto se expresa a través de rituales y personajes que integran una visión del mundo totalizadora” (Mendoza, 2006:27-28).

En el ámbito de ritualidad ligado a los elementos de la naturaleza se dice que predomina el culto a los cerros y manantiales, entre otros lugares sagrados donde tradicionalmente los otomíes rinden culto a las deidades que habitan en ellos. Estas prácticas sagradas lejos de haber desaparecido con el proceso de evangelización durante la colonia siguen vigentes. Existen espacios sagrados donde esta forma de ritualidad es una práctica ancestral, “son lugares que marcan y señalan aspectos especiales para el grupo, como el lugar de fundación, la aparición de un santo o deidad, un lugar de peregrinaje, los límites del pueblo o un lugar de reunión” (Mendoza, 2006:38). Los cerros y las fuentes de agua (pozos y manantiales) representan espacios sagrados que entretienen un sistema de

mitos y rituales “vinculados al origen, la fertilidad, la salud y la muerte” (Moreno, 2006:27).

Este conjunto de prácticas y mitos vinculados a cerros, cuevas, pozos y manantiales, dotan de significado al espacio vital de los grupos otomíes. Se cree que los primeros hombres provienen de los cerros, por ello colocan en sus cimas imágenes que los representan. Los cerros también pueden representar los límites territoriales de una localidad o ser espacios de encuentros intercomunitarios. En diversas fuentes de agua también celebran ritos dedicados a la Virgen de Guadalupe.

En el ámbito de ritualidad ligado a la religión católica se rinde culto a deidades duales que castigan y protegen, los santos y las ánimas. (Mendoza, 2006:27). Los espacios donde se practica esta forma de ritualidad pueden ser templos, capillas, ermitas, mojoneras. Estas construcciones son emblemáticas porque señalan la aparición de un santo o una deidad y “concentran la devoción, el culto y la filiación a una figura sagrada” (Mendoza, 2006:40).

La fiesta patronal es el momento del año más importante para la comunidad. Es común que el santo le dé su nombre al pueblo y sea parte del mito fundacional de la comunidad. El santo protege y procura buenas cosechas a la comunidad, ésta a cambio debe hacerle una gran fiesta y llevarlo en procesión por todas las localidades de la comunidad. Las principales festividades de la ritualidad católica otomí son la Semana Santa, Corpus Christi, la Santa Cruz, San Isidro Labrador, San Santiago Apóstol, día de muertos, Virgen de Guadalupe, entre otras. Las festividades religiosas marcan momentos trascendentes y deberes importantes del ciclo agrícola regional (Moreno, 2006:32).

Las danzas, procesiones y peregrinaciones son de vital importancia en la reproducción de la vida ceremonial de los pueblos otomíes (Barrientos, 2004:21). Por medio de estas prácticas se ofrenda al santo patrono, pero también se reconoce el territorio vital, la pertenencia de los miembros a la comunidad, se refrendan lazos sociales, religiosos, parentales y de reciprocidad. De ahí que este conjunto de acciones “requiere de la movilización de una importante red familiar y de compadrazgos” (Barrientos, 2004:22).

Si bien la religión predominante entre los otomíes es el catolicismo también se pueden encontrar una diversidad de credos. Se han conformado importantes núcleos de iglesias protestantes como Testigos de Jehová, seguidores de la Nueva Jerusalén y

pentecostales. La presencia de estos grupos en un principio fue mal vista porque provocó el distanciamiento entre los miembros de algunas comunidades. Incluso muchos de los conversos llegaron a rechazar ciertas prácticas socioculturales que articulan rituales propios de la iglesia católica, como participar en la organización de las fiestas patronales y faenas. Sin embargo, estos conflictos se han ido allanando gracias a que si bien los conversos ya no participan de las prácticas católicas, sí participan muy activamente en el trabajo comunitario de mejoras públicas y el mantenimiento de recursos naturales (Mendoza, 2006; Moreno, 2006).

2.4 Sistema de cargos, mayordomías y comités

El sistema de cargos forma parte del conjunto de mecanismos que los otomíes emplean para socializar y reproducir prácticas, tradiciones y creencias que los distinguen como grupo étnico con identidad propia. El sistema de cargos es una organización cívico-religiosa que integra miembros de diferentes localidades otomíes. Este organismo funciona como regulador social. Es la instancia donde se atienden conflictos de orden sagrado y social, asimismo por medio de este sistema se establecen las responsabilidades, derechos y obligaciones de la población.

La estructura tradicional del sistema de cargos estaba constituida por un fiscal, la máxima autoridad encargada de cuidar el templo y observar la correcta ejecución de los rituales; los mayordomos y cargueros, eran responsables de mantener en buen estado los altares y de organizar la fiesta del santo; el grupo de ayudantes o vocales, eran encargados de la ornamentación de templos e imágenes, y de repartir los alimentos y cobrar las cuotas el día de la fiesta.

Esta forma de organización cívico-religiosa está desapareciendo en su forma tradicional debido a la intervención de la iglesia católica y de los párrocos quienes privilegian algunas festividades sobre otras. Pero también por la fuerte influencia de factores migratorios, lo que se deja ver en la terminología usada en las estructuras: comité, tesorero, secretario, ciudadano, vocal, etcétera.

Lo que ha permanecido son las mayordomías que se enfocan en la preparación de las fiestas patronales. Aunque están siendo desplazadas poco a poco por el sistema de

comités de fiestas patronales que se encarga de administrar los recursos económicos de toda la población, destinados para organizar la festividad anual del santo patrono. Sin embargo, aunque estas formas de organización se han debilitado, tener un cargo religioso o ser uno de los especialistas en rituales, sigue siendo un mecanismo que da prestigio y reconocimiento frente a la comunidad (Questa, 2006; Moreno, 2006)

2.5 Actividades económicas y migración

La agricultura de temporal, el pastoreo y el comercio han constituido el conjunto de las principales actividades económicas de los otomíes. Asimismo, la migración, desde hace más de cinco décadas, se ha convertido en una estrategia de autosubsistencia de los pueblos otomíes.

Con la construcción de rutas carreteras y el desarrollo de complejos industriales en la región, los otomíes empezaron a incursionar en trabajos asalariados en centros urbanos cercanos a sus localidades. Se especializaron en la construcción como albañiles, peones o chalanos; en el comercio informal/ambulante en la venta de dulces y semillas en cruceros, o artesanías en puestos semifijos; como trabajadoras del hogar; e incluso la mendicidad ha formado parte de sus estrategias para obtener ingresos. Estas actividades las ajustan a lo largo del año con el trabajo agrícola de temporal –sobre todo en las comunidades donde las condiciones del suelo y de los recursos hidrológicos lo permiten, aunque en general las tierras son de mala calidad. De ahí que los circuitos migratorios se han ampliado a territorios internacionales en busca de mejores empleos y condiciones de vida.

Los principales lugares que eligen los otomíes como destino nacional son el Estado de México, el Distrito Federal, San Luis Potosí, Guanajuato, Guadalajara, Monterrey y la ciudad de Querétaro. Se tiene registro de rutas migratorias hacia los Estados Unidos de América, las ciudades elegidas por los otomíes son California, Las Vegas, Carolina del Norte, Texas, Oregon, Atlanta y Florida. En estos lugares por lo regular se empleaban en el trabajo agrícola, pero recientemente se han diversificado a la construcción y los servicios (Moreno, 2006:26).

La migración lejos de producir rupturas en las relaciones sociales de la comunidad, ha generado nuevas formas de refrendar las relaciones de pertenencia y de reciprocidad

entre los que migran y los que se quedan en la comunidad, los hñahñus “han ido modificando y reelaborando tanto las relaciones sociales como el estatus comunitario” (Moreno, 2006:20). Aun cuando los migrantes no se encuentran físicamente en la localidad, éstos siguen perteneciendo a la comunidad siempre que cumplan con sus deberes como ciudadanos. Ello implica que el padre o el hermano del migrante, ocupen y desempeñen las actividades que corresponden al cargo.

Es indudable que la migración, temporal o definitiva, ha modificado el perfil de las comunidades de origen de los otomíes. Esto se puede ver en los distintos ámbitos de la vida cotidiana, como en el estilo de construcción de las viviendas, el uso de la lengua, la alimentación, la música, la vestimenta, entre otros rasgos visibles.

Incluso las formas tradicionales de organización se han visto modificadas por factores de la migración. Por ejemplo, el sistema de cargos era un ámbito exclusivo de los hombres, ahora por la alta migración de varones las mujeres están ocupando el cargo que le correspondería al esposo. Otro ejemplo de ello es la modificación de la organización del grupo doméstico. Con el trabajo itinerante muchos de los hombres están fuera de su casa gran parte del año, de ahí que las mujeres tienen que desempeñar actividades que correspondían a los varones, como la siembra del maíz, la organización de las fiestas patronales y/o celebraciones cívicas, entre otras (Questa, 2006:21).

Si bien la migración ha modificado la dinámica sociocultural de la vida cotidiana en las comunidades, no ha sido un factor determinante en la disolución o pérdida de la identidad, cultura y lengua, propias de los pueblos otomíes. En algunos casos la obtención de recursos por medio de la migración, ha sido crucial para que las comunidades otomíes hayan podido sobrevivir y mantener sus formas de vida, organización y reproducción cultural.

2.6 La lengua

El otomí está considerado como una lengua tonal. De acuerdo con el Índice de Reemplazo Etnolingüístico (IRE) se encuentra en extinción acelerada.²⁸ Las variantes dialectales del

²⁸ La CDI desarrolló en 2007 el Índice de Reemplazo Etnolingüístico (IRE) como una herramienta para valorar la transmisión transgeneracional de los idiomas de los 68 grupos etnolingüísticos, y medir la fortaleza o debilidad de una lengua. Esta herramienta permite conocer la situación del uso de una lengua por grupos

hñähñu dependen de su distribución geográfica. La lengua otomí junto con otras lenguas (mazahua, chichimeca-jonaz y matlatzinca) están clasificadas dentro de las lenguas otomianas que pertenecen a la rama otopame de la familia otomangue (Barrientos, 2004:6). Esta familia lingüística está integrada por siete lenguas: pame del norte (San Luis Potosí); pame del sur (S.L.P. y Querétaro); chichimeco-jonaz (San Luis de la Paz, Guanajuato); otomí (Hidalgo, Estado de México, Querétaro, Puebla, Veracruz y Tlaxcala); mazahua (Estado de México y Michoacán); y matlatzinca y tlahuica (Estado de México).

Las variaciones en las estructuras lingüísticas del otomí se han producido por razones geográficas, socioculturales e históricas. Por ejemplo, en el Valle del Mezquital, Hidalgo, se reconocen catorce variantes; en Querétaro se han encontrado tres variantes: dos en las comunidades de Tolimán y Cadereyta, y la del municipio de Amealco. En este municipio se localiza la mayor concentración de hablantes de esta tercera variante de la lengua otomí (aquí también se ubica Santiago, el pueblo de los hñähñus de la Roma).

Aun cuando se encuentra en extinción acelerada, el uso del hñähñu entre las comunidades otomíes sigue vigente. En algunas regiones hay un fuerte proceso de desplazamiento de la lengua. Los otomíes usan el hñähñu para realizar transacciones comerciales, atender asuntos de interés público y en las asambleas comunales. Entre muchas de las familias otomíes el hñähñu sigue siendo la lengua de socialización para los niños, así como de uso cotidiano. La siguen utilizando para socializar a los niños aunque a la par también les enseñan el español como segunda lengua.

En muchas localidades existen escuelas bilingües. Esto ha incentivado la práctica del hñähñu como lengua de uso cotidiano entre los miembros de las comunidades y al interior de los grupos domésticos. “Por la concentración de hablantes de otomí, destacan las comunidades de Santiago Mexquititlán, San Miguel Tlaxcaltepec y San Ildefonso (estado de Querétaro), Dongú del municipio de Acambay, San Francisco Xhasní, del municipio de Aculco, y Dongú del municipio de Chapa de Mota (Estado de México)” (Questa, 2006:7).

Un fenómeno interesante es la reapropiación y revaloración de la lengua y cultura hñähñus generado por los migrantes otomíes residentes en los Estados Unidos de América. Este proceso de reapropiación de la lengua ha irradiado a las distintas comunidades de

etarios, es posible conocer información sobre el habla de las lenguas entre las nuevas generaciones de un grupo etnolingüístico (CDI, 2011:40).

origen de los migrantes y ha producido una revitalización en el uso social de la lengua entre los miembros de las comunidades locales.

3. *Otomíes Santiagueros*

Santiago Mexquititlán es una comunidad que se ubica en el municipio de Amealco de Bonfil, estado de Querétaro (ver mapa 1); colinda al norte con San Juan del Río, al sur con Huimilpan, al este con el Estado de México y al oeste con el estado de Michoacán. La población está distribuida en seis barrios (ver mapa 2) y cada uno cuenta con su delegado. El barrio uno se ubica en el centro de la comunidad, en éste se encuentran la iglesia, las oficinas de las autoridades, servicios de salud y escolares (Martínez, 2001:50 y ss.).

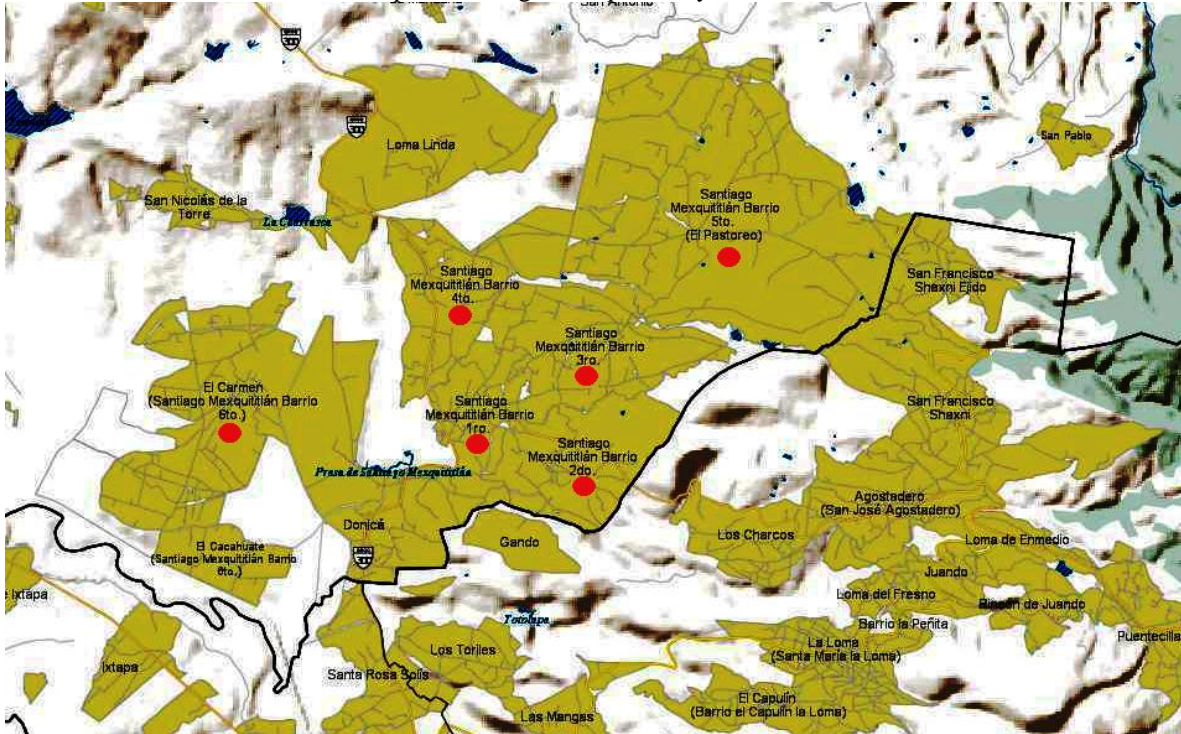
Mapa 1. Ubicación de Amealco de Bonfil



Fuente: Google Maps, 2014

El nombre del pueblo proviene de San Santiago Apóstol. Al parecer este santo era muy popular entre los españoles del siglo XVI. También se considera éste que guió las cruzadas españolas en favor de la exterminación de los pueblos indígenas. Y ahora es el nombre que lleva esta comunidad otomí y santo patrono asignado desde la fundación de Amealco alrededor de 1534 (Martínez Casas, 2001).

Mapa 2. Santiago Mexquititlán y sus barrios



Fuente: Mapas digitales Inegi, 2014.

Santiago Mexquititlán es una de las comunidades indígenas más grandes y pobladas del sur del estado de Querétaro. En esta comunidad se habla una variante del otomí, que los lugareños llaman hñähño (Questa, 2006:10). En ella se encuentra la mayor concentración de hablantes de lengua otomí. Dentro de la comunidad algunas mujeres adultas, jóvenes y niñas, todavía usan la vestimenta tradicional; compuesta por una falda de manta larga que forma pliegues y es ajustada a la cintura con una faja bordada, blusa en colores fuertes, adornada con encaje y tablonés en el cuello y puños, y en algunas ocasiones acompañada de un rebozo o capa bordada a mano con diversa figuras. No hay registro de la vestimenta masculina porque se cree que la tradición ha desaparecido.

Esta comunidad surge como un asentamiento ocupado por descendientes de grupos domésticos que no alcanzaron espacio en los terrenos de los padres –como veíamos entre los otomíes rige la patrilocalidad– (Questa, 2006:51). Los lugareños dicen que la comunidad existe desde hace cuatro siglos, “Santiago es una de las pocas [comunidades] que aún conserva [los] títulos virreinales en los que se señala lo que fueron sus terrenos” (Questa, 2006:13). En “documentos de los siglos XVI y XVIII se hace constar la existencia del pueblo de Santiago (entonces Ixtapa o Mestitlán), constituido como una ‘república de

indios' creada a partir de la expulsión de indígenas otomíes provenientes de Michoacán y del Estado de México hacia tierras altas de la región de Jilotepec en los límites actuales de los estado de Hidalgo y Querétaro” (Martínez, 2001:51).

Asimismo, Martínez Casas (2001) comenta que hay registro oral de la comunidad a partir de la “década de 1920 cuando se les otorgaron las tierras de la hacienda De la Torre” (Arizpe, 1976:80-82; citado en Martínez Casas, 2001:55-56). Aunque sólo hay constancia documentada de su formación desde hace cuarenta años, cuando se dio el proceso de formación de nuevos barrios en la zona por la falta de tierras para heredar. Esta formación socioespacial es lo que constituye el actual territorio de Santiago (Questa, 2006:51).

La comunidad de Santiago podría considerarse una ‘comunidad transterritorial’. Integrada por localidades que remiten “a un mismo centro y a una misma tradición”, dispersas en colonias o vecindades en distintos estados del país e incluso en territorio internacional. Existen colonias permanentes de otomíes santiagueños en el Distrito Federal, Monterrey, capital de Querétaro, Guadalajara, San Luis Potosí y León. Fuera del territorio nacional se han ubicado algunas colonias otomíes en Carolina del Norte, Florida, Texas, entre otros lugares de los EUA. Recientemente la Dra. Regina Martínez localizó una familia que inició una ruta migratoria que va por Guadalajara, Mazatlán hasta el estado de Baja California Sur²⁹ (Martínez Casas S/F; Vázquez y Prieto, 2011:139; Questa, 2006).

Los lazos de parentesco y el reconocimiento de una ascendencia común han permitido mantener la cohesión de la comunidad más allá de los límites geográficos. Entre los hñähñus de Santiago se reconocen lazos de parentesco y de procedencia, de un mismo antepasado, con las localidades de San Francisco Shaxni del municipio de Acambay. En Santiago cuando el hijo mayor se casa, es llevado a la capilla familiar donde éste se compromete a dar mantenimiento al edificio de la misma, pero también a dar seguimiento a “el costumbre” (Prieto y Utrilla, 1999; citados en Questa, 2006:24). Esta responsabilidad se comparte primero con la esposa, pero también con los familiares cercanos al matrimonio (Questa, 2006:35).

²⁹ Muy posiblemente también podrían encontrarse colonias otomíes en los estados de Baja California Norte, Saltillo y Tamaulipas (Martínez Casas, 2001:64).

La identificación con el grupo parental en algunas comunidades como Santiago Mexquititlán [...], aún se expresa por el derecho a pertenecer a la capilla familiar, de la cual el jefe del grupo familiar es el encargado, que ha heredado esa responsabilidad y se considera descendiente en línea paterna del iniciador de 'la descendencia'. La capilla familiar define entonces un ámbito que va más allá de la casa, *ar ngú*, y más allá de la unidad doméstica o *ar mengú*, en torno del cual se articula un grupo parental o meni, al que pertenecen diversos *mengú*. A su vez, esta parentela se articula con la comunidad de diversas maneras, una de las cuales es el sistema de cargos tradicionales religioso rituales, que tiene su centro en la iglesia mayor, *dänijä o dötanjö*, pero que incorpora a la capilla como sede de la obligación o cargo, el cual se comparte con el grupo familiar (Prieto y Utrilla, 2003:193; citados en Vázquez, 2011:140).

Sin duda, la celebración religiosa de origen católico más importante para los hñähñus es la fiesta del Señor San Santiago Apóstol. La fiesta se realiza cada 25 de julio. En el ámbito comunal es la que más santiagueros congrega. El evento moviliza y articula comunidades asentadas en el territorio nacional y en el extranjero. Reúne a las mayordomías de todos los pueblos, así como representantes que viven fuera de la región. Las celebraciones duran alrededor de más de una semana; realizan ofrendas, danzas y peregrinaciones en todo el circuito de la región, así como visitas al resto de los pueblos (Barrientos, 2004:16). Otras celebraciones importantes son la fiesta de San Isidro Labrador –ya que como mencionamos se trata de un pueblo agrícola–, y la fiesta a la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre.

El calendario ritual y religioso es parte fundamental de su cultura ya que por medio de estas prácticas sagradas renuevan sus redes sociales y vínculos de pertenencia. Este calendario se encuentra estrechamente ligado con el trabajo en el campo, así cada festividad representa un momento importante del ciclo agrícola.

Los otomíes de Santiago Mexquititlán se dedican a la siembra de maíz, cebada, trigo y algunas hortalizas; la cosecha es para autoconsumo principalmente, aunque los que tienen una cantidad considerable de cosecha separan algo para la venta. Otra actividad económica fundamental son las artesanías que las mujeres elaboran y comercian en distintas ciudades del país; incluso actualmente se ha organizado un grupo de mujeres artesanas para exportar sus productos a otros países. Sin duda, la migración ha modificado el perfil de las comunidades otomíes santiagueñas.

En Santiago Mexquititlán la migración ha sido una de las estrategias desarrolladas por el grupo para obtener ingresos. Pero lejos de producir rupturas tajantes en sus prácticas

socioculturales y formas de organización social, en algunos casos ésta ha sido esencial para la sobrevivencia y reproducción simbólica y material del grupo.

En los tiempos de seca los santiagueños empezaron a combinar el trabajo agrícola con el trabajo asalariado en centros urbanos. Para la década de 1970 la migración estaba plenamente integrada en las prácticas productivas de la economía hñähñu de Santiago (Martínez Casas, 2001; Vázquez y Prieto, 2011). Desde entonces hombres y mujeres hñähñus empezaron a comerciar en las calles de la Zona Rosa, en el Centro de la Ciudad de México, y otros centros urbanos del país.

A mediados de la década de 1980 empezó a gestarse un proceso de establecimiento permanente en la Ciudad de México. Los otomíes santiagueños invadieron algunos predios ubicados en la colonia Roma de la Ciudad de México, que fueron abandonados después del sismo de 1985 (Enríquez y Romero, 2007). Aunque de acuerdo con la información recuperada en diversas entrevistas, la colonia Roma no fue para todas las familias de este enclave el primer lugar de residencia en la ciudad.

4. Otomíes metropolitanos

4.1 Indígenas urbanos. Algunas cifras

El censo de población y vivienda 2000 encontró que más de la mitad de las personas indígenas del país se concentra en el ámbito rural, mientras que cerca del 40 por ciento vive fuera de localidades consideradas tradicionalmente rurales. Se calcula que 29.8 por ciento del total de la población indígena vive en localidades urbanas que van de los 2 500 habitantes a más de 100 mil y 19.6 por ciento en localidades mixtas (Gómezcesar, 2011:3; Yanes, 2004:197).

Estas cifras hacen evidente que en las últimas décadas las poblaciones indígenas se encuentran en un proceso de reasentamiento y relocalización en el territorio nacional, “este proceso de urbanización de lo indígena corre paralelo a otro proceso contradictorio [...] la creciente densidad indígena de la población rural” (Warman, 2001; citado en Yanes, 2004:199-201). Se dice que en la Ciudad de México radica al menos uno de cada veinte indígenas del país (Yanes, 2004:198).

De acuerdo con la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), para el año 2000 la población indígena nacional era de 10 253 627 millones de personas, 5 047 757 hombres y 5 205 870 mujeres.³⁰ Esto representaba cerca del 10 por ciento de la población total del país (Oemichen, 2013:21). En este mismo conteo se registraron 6.3 millones de hablantes de lengua indígena (HLI)³¹ de 5 años y más, de ellos 5.3 millones se autoreconocieron como indígenas y 1.1 millón dijeron no hablar ninguna lengua indígena. Es decir, que de los 6.3 millones de HLI de 5 años y más, 4.2 millones se reconocieron como indígenas y 2.1 millones de personas no se reconocieron como indígenas pero sí como HLI (INEGI, 2004).

En el conteo de 2005 el INEGI registró una disminución en el total de población indígena, 150 mil personas menos. Se contabilizó un total de 10 103 571 millones de personas, de los cuales 4 959 484 fueron hombres y 5 144 087 mujeres. Aun así esta población representaba el 9.2 por ciento de la población total del país (INEGI, 2005).

En el censo 2010 se registraron 11 132 562 millones de personas de 3 años y más de HLI.³² De estas personas 5 663 237 son mujeres y 5 469 325 son hombres. En la edición de este censo se incluyó una pregunta sobre la comprensión de alguna lengua indígena (INEGI, 2010:45). Asimismo, este censo incluyó el criterio de autoadscripción étnica independientemente de que la persona hable o entienda alguna lengua indígena, pero se reconoce a sí misma como indígena. (INEGI, 2010:48).

El censo 2010 contabilizó un total de 623 121 otomíes. De ahí que el pueblo otomí, al tener una población mayor a los 100 mil habitantes, es clasificado como un *pueblo grande tipo A*.³³ Ocupa el quinto lugar entre los primeros diez grupos etnolingüísticos con

³⁰ La CDI hace una distinción metodológica entre “HLI” y “población indígena”. Los HLI son quienes hablan una lengua indígena. Mientras que considera como población indígena a todas aquellas personas que forman parte de un hogar indígena, donde el jefe o jefa del hogar, su cónyuge o alguno de los ascendientes declaró ser HLI (pueden ser el padre/madre, padrastro/madrastra, abuelo/abuela, bisabuelo/bisabuela, suegro/suegra). Asimismo, incluye en sus cálculos a las personas que son HLI y que no forman parte de este tipo de hogar (CDI, 2011:36).

³¹ Existen en el país 68 pueblos indígenas de acuerdo con el *Catálogo de lenguas indígenas del INALI*. Aunque el INEGI en el conteo de 2005 sólo consideró 62 pueblos, en el censo 2010 tomó el criterio de 68 pueblos. Esta caracterización parte de hacer una “equivalencia básica entre pueblo y grupo etnolingüístico” (CDI, 2011:36).

³² Anteriormente el INEGI obtenía la información sobre lengua indígena de la población de 5 años y más. En 2010 este criterio cambió porque la “capacidad lingüística de las personas ya está formada al cumplir tres años”. De ahí que se incluye a las personas de 3 años y más en el conteo de 2010 (INEGI, 2010:43).

³³ La CDI tiene una tipología de pueblos de acuerdo con el tamaño de la población: grandes tipo A (mayor de 100 mil personas), medianos tipo B (menor de 100 mil y mayor de 10 mil), pequeños tipo C (menor de 10 mil

más población indígena en el país (ver cuadro 2) y el lugar 48 en el índice de rezago educativo. Se considera que la lengua otomí se encuentra en “extinción acelerada” (ver cuadro 3) de acuerdo con el IRE.

Cuadro 2. Pueblos indígenas con mayor población

Pueblo	Población total
Nahua	2 587 452
Maya	1 500 441
Zapoteco	771 577
Mixteco	771 455
Otomí	623 121
Tzeltal	583 111
Tsotsil	535 117
Totonaco	407 617
Mazahua	336 158
Ch'ol	283 797

Fuente: XII Censo de Población y Vivienda 2010, INEGI

Según datos recuperados por la CDI, la población otomí se encuentra distribuida en siete estados de la República, la mayor concentración se ubica en el Estado de México con 43.02 por ciento (ver mapas 2 y 3). En el Distrito Federal se encuentra un 5.65 por ciento de la población total otomí (ver cuadro 4). El XII Censo General de Población y Vivienda registró un total de población indígena de 339 931 personas en el Distrito Federal. Para el conteo de 2005 esta población disminuyó un 2.8 por ciento, lo que representaba un total de 289 437 personas indígenas radicadas en el Distrito Federal (INEGI, 2005).

Cuadro 3. Índice de reemplazo etnolingüístico (IRE)

IRE 2005				
Grupo etnolingüístico	Población indígena	Hablantes	IRE	Grado de IRE
Otomí	526 876	239 061	0.3885	Extinción acelerada
Estimación de IRE 2010				
Agrupación lingüística (INALI)	Población indígena (CDI)	HLI 5 años y más (INEGI)	IRE	Grado de IRE
Otomí	623 121	284 992	0.4573	Extinción acelerada

Fuente: Informe 2011, CDI

y mayor de mil), en riesgo tipo D (menor de mil y mayor de cien) y en riesgo tipo E (menor de cien y mayor de 50) (CDI, 2011:37).

En los datos arrojados por el XIII Censo General de Población y Vivienda se registró un incremento al reportar una población de 300 138, es decir, 10 701 personas más; de los cuales 145 182 son hombres y 154 956 son mujeres. De ese total 123 224 son HLI de 3 años y más, de los cuales 58 059 son hombres y 65 165 son mujeres (INEGI, 2010). El otomí es la tercera lengua con más hablantes en el Distrito Federal, se encuentra después del náhuatl y las lenguas mixtecas.

La configuración socioterritorial y sociocultural de población indígena en el Distrito Federal es heterogénea. Podemos encontrar muy diversos tipos de formaciones sociales. En el Distrito Federal se reconoce como poblaciones indígenas a los pueblos originarios, a las comunidades indígenas residentes y a los grupos indígenas inmigrantes. Cada grupo tiene una composición social muy diversa, tanto en su forma de organización como en su procedencia (Gómezcesar, 2011; Oemichen, 2013).

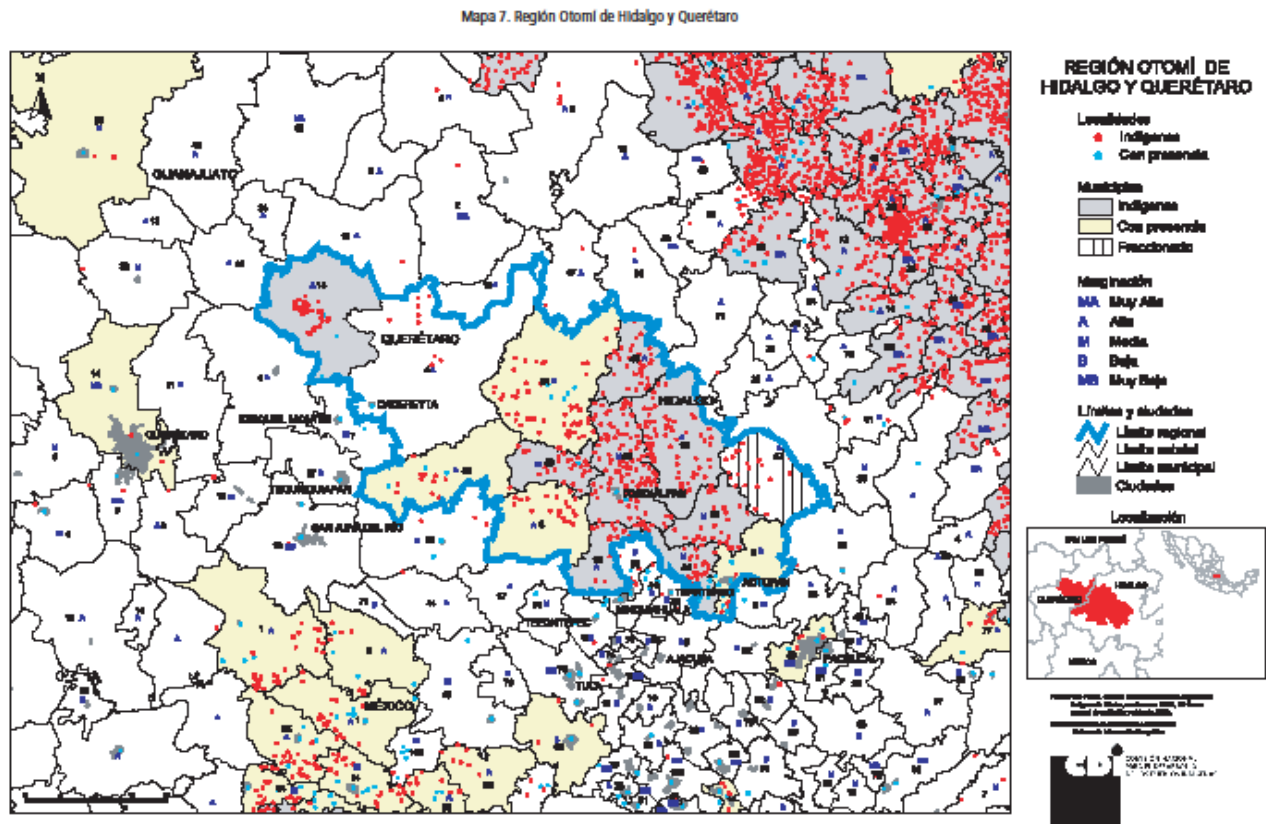
Los originarios son considerados los descendientes de los pueblos indígenas asentados desde tiempos precoloniales en el territorio que hoy ocupa la ciudad. Entre los elementos que aún conservan está la lengua, formas de organización social y algunos territorios que fueron ocupados por sus antepasados, así como sus prácticas religioso-rituales y prácticas de cultivo agrícola (Gómezcesar, 2011:5; Oemichen, 2013:19).

Cuadro 4. Distribución del pueblo otomí en entidades federativas

Estado	Población	
	Números absolutos	%
Estado de México	268 048	43.02
Hidalgo	213 899	34.33
Querétaro	41 633	6.68
Distrito Federal	35 236	5.65
Veracruz	26 786	4.3
Puebla	13 361	2.14
Guanajuato	5 952	0.96

Fuente: Informe 2011, CDI

Mapa 2. Distribución de los pueblos otomíes. Región otomí de Hidalgo y Querétaro



Fuente: CDI

Las comunidades indígenas residentes son aquellas formaciones que se crearon a partir de los flujos migratorios a la ciudad hace más de cinco décadas. Estos grupos residen en la capital de manera permanente y han pedido que ya no se les identifique como ‘migrantes’ sino con el nombre de ‘residentes’ (Gómezcesar, 2011:12; Oemichen, 2013:19).

También existen comunidades indígenas que podrían ser consideradas como casos atípicos por la diversidad de condiciones que guarda su configuración. Hay quienes tienen poco tiempo de radicar en la ciudad; aquellos que llegan a trabajar por temporadas. Existe también amplio número de población indígena que se encuentra en tránsito; es decir, que ocupa la ciudad por una corta temporada mientras se desplaza a otros estados o hacia el extranjero (Gómezcesar, 2011:11 y ss.; Oemichen, 2013:19).

El pueblo otomí de acuerdo con la tipología descrita es una comunidad residente. En una revisión (que no fue exhaustiva) de tesis y casos citados en las mismas, así como en conversaciones con distintos investigadores y otomíes pude ubicar varios asentamientos en la ciudad: delegación Cuauhtémoc (7),³⁴ delegación Tláhuac (1), delegación Coyoacán (1), delegación Tlalpan (2), Chimalhuacán, Estado de México (1). El enclave otomí donde realicé mi trabajo se ubica en la Delegación Cuauhtémoc en las calles de Chapultepec, Durango, Guanajuato, Sinaloa y Zacatecas (ver mapas 4 y 5).

Como veremos más adelante, los hñähñus llegaron la colonia Roma durante la década de 1970 para trabajar en el comercio ambulante y en la mendicidad, como otra forma de obtener ingresos. Empezaron a establecerse de manera más o menos permanente en la década de 1980. Hacia la década de 1990 se organizaron para iniciar los trámites y negociaciones que les permitiera vivir de manera legal en los predios ocupados.

Los lugares de asentamiento que los grupos indígenas seleccionan para habitar/trabajar en la ciudad, guardan cierta lógica de inserción socioespacial y dependen de varios factores. En el caso del Distrito Federal el poniente de la ciudad es el territorio con mayor concentración de grupos indígenas, esto se explica porque en esta zona el uso de suelo es más barato.

³⁴ Tengo noticia que recientemente este enclave de la Cuauhtémoc ha invadido un predio más en la misma colonia.

Mapa 4. Delegación Cuauhtémoc



Fuente: Mapas para imprimir, INEGI 2014.

Sin embargo, también podemos encontrar grupos asentados en el Centro de la Ciudad de México, como es el caso de este enclave otomí. La inserción de este grupo en la zona se puede explicar por varias razones: las características socioeconómicas de la Delegación Cuauhtémoc, las condiciones de acceso a vivienda en la Colonia Roma producto del sismo de 1985. Considero que otro factor muy importante se relaciona con el conocimiento de la ciudad, acumulado en tantos años de experiencia migratoria, por el grupo étnico.

Este conocimiento les ha permitido ubicar los mejores lugares de la ciudad para comerciar sus artesanías, para la venta ambulante de diversos productos y para ejercer la mendicidad. Esta experiencia migratoria también les ha permitido desarrollar estrategias para posicionarse y permanecer a lo largo del tiempo en esta zona. Sin embargo, su inserción en estos espacios de la ciudad y su articulación con la economía local a partir del trabajo informal, no ha implicado mejoras en sus condiciones de vida; siguen en situaciones de vida precarias y de pobreza. Además, no todas las familias de este enclave viven en las mismas circunstancias, existen diferencias y desigualdades de un predio a otro, así como entre los distintos grupos domésticos, sus estilos y formas de organizar la vida cotidiana.

Los logros alcanzados en la disputa por espacios en la ciudad no se han dado de manera armoniosa. Ha implicado el enfrentamiento y negociación con las autoridades del GDF y delegacionales, la construcción de redes con otros grupos con las mismas luchas, la negociación y conflictos al interior de los mismos grupos otomíes. La negociación y disputa han sido continuas y a la fecha no terminan.

Este proceso de construirse un espacio propio ha implicado enfrentarse literalmente con la población nativa de la colonia Roma. La población hñähñu ha sido blanco del ataque y rechazo de los vecinos de la colonia.³⁵ Éstos incluso han tomado acciones legales en contra de algunos de los grupos. En una ocasión me tocó presenciar los insultos –sin ninguna razón desde mi punto de vista– por parte de una vecina hacia los jóvenes con los que trabajé, porque supuestamente habían dañado su propiedad. Los habitantes hñähñus de la colonia Roma, también han tenido que sortear los abusos de los policías e inspectores delegacionales. Sin embargo, han permanecido en la zona porque como me lo decía la Señora Julieta “Aquí están nuestros negocios”.

El perfil de la delegación Cuauhtémoc conjuga ciertas características históricas, socioeconómicas, culturales, etcétera, que la dotan de una configuración muy singular. De ahí que no es casual que este grupo otomí haya decidido vivir en esta zona de la ciudad y permanecer en ella, aun con la oposición de la población nativa.

La Delegación Cuauhtémoc pertenece a la Ciudad Central (ver mapa 4); incluso forma parte de lo que constituyó el solar donde se fundó en 1325 la ciudad de México-Tenochtitlan. La CDMX desde su fundación estuvo contenida dentro de esta delegación. Por ello es un área tan rica en monumentos históricos; tiene zonas históricas así como zonas de conservación, declaradas como tales por la Unesco (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura).

Desde un ordenamiento territorial esta delegación se ubica en la región centro del país, es decir, en el centro de la ZMVM. Al norte colinda con las Delegaciones Azcapotzalco y Gustavo A. Madero; al oriente con la Delegación Venustiano Carranza; al sur con las Delegaciones Benito Juárez e Iztacalco; y al poniente con la Delegación Miguel Hidalgo. Tiene una superficie de 3 244 hectáreas, representa el 2.18 por ciento de la superficie total del DF y el 4.98 por ciento total del área urbanizada. Está integrada por 33 colonias y abarca un total de 2 627 manzanas (INEGI).

Por sus calles transita al día una población flotante de 5 000 000 de personas. De acuerdo con el Censo 2010 cuenta con una población total de 531 831 habitantes, de los

³⁵ El 5 de abril de 1998 el periódico *La Jornada* publicó una nota donde daba cuenta de un incendio, provocado por vecinos de la Roma, de las viviendas de uno de los predios ocupados por personas otomíes (Martínez Casas, 2001:61). Comentan algunos de los hñähñus que el incendio fue provocado por los vecinos que se oponían a la construcción de la unidad habitacional.

cuales 251 725 son hombres y 280 106 son mujeres. Existe una población HLI de 8 507 personas; de los cuales 1 865 son nahuas, 1 198 son otomíes, 1 182 son yaquis, 971 son mazahuas y 705 son mixtecos. La población de 0 a 14 años de edad representa el 19.2 por ciento, la población de 15-64 es el 71.4 por ciento, y la población de más de 65 representa el 9.4 por ciento (INEGI, 2010).

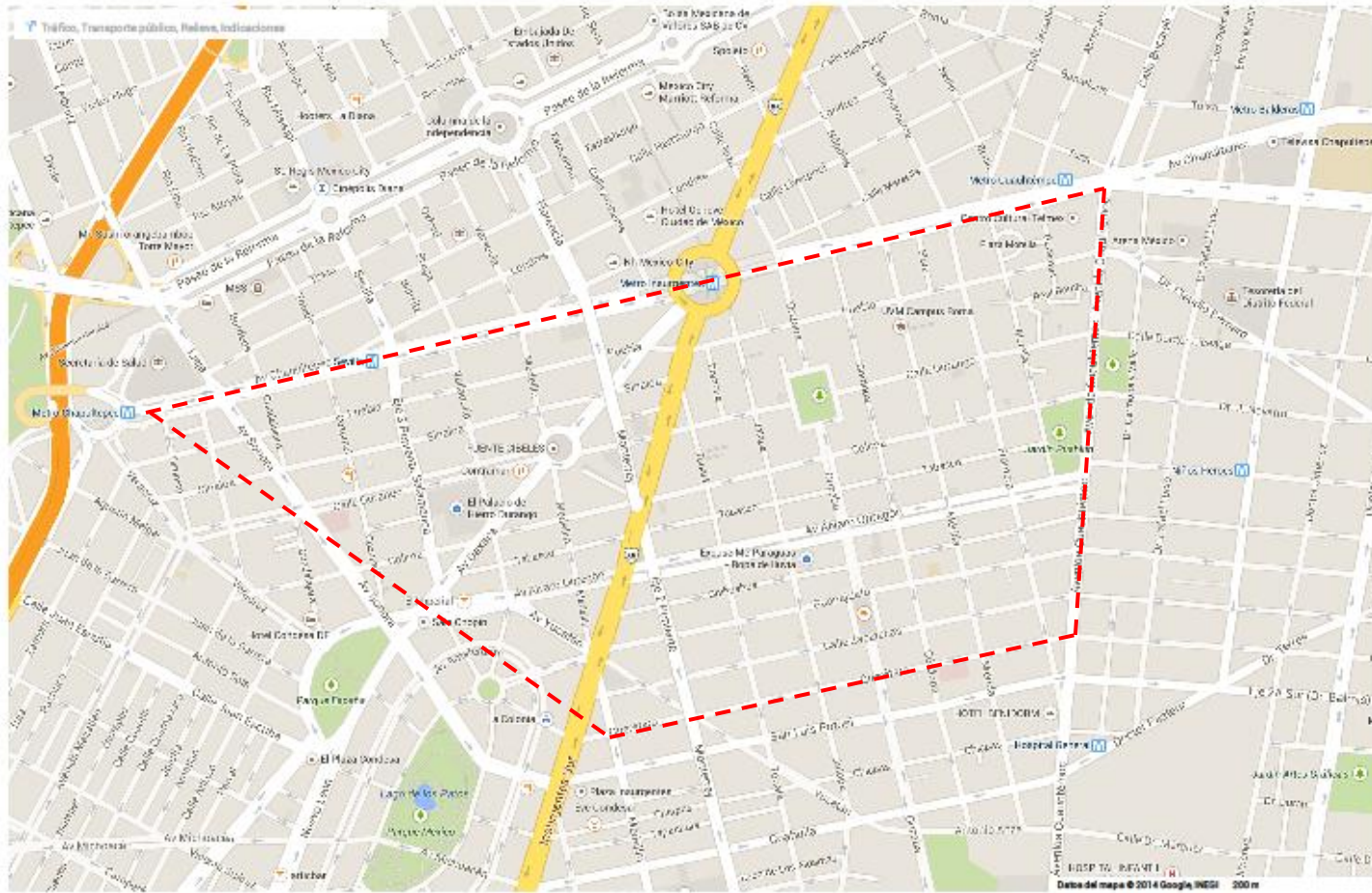
En ella se concentra más del 36 por ciento de equipamiento urbano y el 40 por ciento de la infraestructura cultural de todo el DF. Es considerada la séptima economía del país, aporta el 4.6 del PIB (producto interno bruto). De acuerdo con datos del Coneval tiene un índice de marginación bajo; las personas consideradas como pobres extremos representan el 1.8 por ciento, en pobreza moderada el 25.6 por ciento, las personas vulnerables por ingreso el 5.7 y por carencia social el 34.8 por ciento. La población no pobre y no vulnerable es el 32.1 por ciento (Coneval).

4.2 Hñähñus santiagueros metropolitanos: urbanitas de la Ciudad de México

En el enclave otomí de la Delegación Cuauhtémoc, se puede observar cómo sigue operando esta forma de organización y articulación entre la vida del mundo rural y la vida en la ciudad, entre la vida secular y la vida ritual. También se puede apreciar la trama de relaciones que se tejen entre los universos otomí y “defeño”, teniendo como telón de fondo un escenario que no podría ser considerado como más representativo de lo urbano: la Ciudad de México; un espacio en continuo proceso de demolición de lo antiguo y construcción de lo nuevo.

De acuerdo con miembros del enclave, la inserción del grupo en la ciudad se dio a partir de la venta de artesanías en las calles de la Zona Rosa, así como de la venta de verduras y hortalizas en espacios aledaños a la Merced y en algunas calles del Centro Histórico (información recuperada en entrevista con el Representante del Predio 1 de Av. Chapultepec).

Mapa 5. Área del enclave



Fuente: Google Maps, 2014

Las familias hace como 20 ó 25 años emigrábamos de nuestro de origen por etapas, eh... 20 días cuando mucho, era de estar un mes y nos regresábamos a nuestro pueblo, entonces durante muchos años de nuestra emigración, era eso tanto la mujer como el hombre, el hombre como cargador en la Central (de Abasto) y la mujer venía a comercializar su artesanía, que era lo novedad en ese tiempo la muñequita de trapo, la compañera y se regresaba... Pero ¿cuál era el problema? Pues porque no teníamos un lugar donde acomodarnos, donde vivir, pero la renta era caro, y muchas de las veces llegábamos 'ora sí que de arrimados... pero siempre la Zona Rosa, la colonia Juárez era nuestro lugar de comercio, entonces la gente empezó a pernoctar en algunos locales de la Zona Rosa que cerraban a las diez u once de la noche, hasta esa hora descansábamos...

Después de haber dejado por un tiempo las 'costumbres del pueblo', para evitar la señalación como 'indios', han retomado ciertas prácticas socioculturales y religiosas rituales; las fiestas patronales y otros eventos festivo-religiosos. Por ejemplo, la celebración a su santo patrono San Santiago Apóstol el 25 de julio. Entre todos los predios cooperan y se organizan para la peregrinación a Amealco.³⁶ También colaboran con el comité que organiza la fiesta en el pueblo. Esta fiesta puede llegar durar más de una semana, algunas familias que participan viajan a Santiago antes y permanecen hasta después del final del festejo (información recuperada en entrevista con la Señora Matilde, fundadora del predio 1).

Nosotros no somos católicos somos creyentes, pero seguimos las costumbres del pueblo. El día doce danzamos a la virgencita, los maestros de la música vienen de mi pueblo, el doce es la gran fiesta de la virgen. Sí, así es [...] (Fundadora, Señora Matilde).

Entre los rituales que han retomado aquí en la ciudad, está la ceremonia a la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre. De la misma manera que para la fiesta patronal, todos los miembros y representantes de los predios participan en la organización de la ceremonia. Las mujeres preparan las danzas y ofrendas en las que participan tanto las niñas como las mujeres adultas. Traen a la banda de músicos de Santiago integrada por un violinista y un percusionista que toca el tambor, los hospedan y alimentan durante una semana.

³⁶ Aunque hace dos años que no asisten a la celebración en Santiago. El líder que regularmente coordina la peregrinación grupal, ha estado ocupado en las gestiones de construcción de la unidad habitacional en su predio, de ahí que no ha podido organizar la peregrinación y nadie más ha tomado la iniciativa. Sólo algunas familias han ido por su cuenta.

El día de la fiesta³⁷ las mujeres danzan frente al altar de la virgen. Las mujeres acompañan la música de la banda con una especie de pulsera de cascabeles, también llevan en la mano una flor tejida de colores (ver foto 1). Los músicos y las danzantes visitan cada predio para ofrendar a la virgen y bailar en su honor, tal como lo harían en la comunidad de origen. Recorren las calles del enclave para reconocerlo como territorio otomí, y cada predio para renovar la pertenencia de los habitantes de la Ciudad de México al *ar hnini* ubicado en Santiago; centro simbólico de la vida religiosa y política de los hñähñus. Por medio de esta ceremonia el enclave se adscribe simbólicamente a la jurisdicción de un mismo centro rector y reconoce un mismo origen mítico que lo vincula con el pueblo otomí de Santiago, aun estando en la Ciudad de México.

Por otra parte, en cuanto a la vestimenta, la alimentación y el uso social de la lengua, se podría decir que observé una práctica débil pero que no ha desaparecido del todo. La lengua la usan sobre todo³⁸ en el ámbito de la unidad doméstica y cuando quieren conservar en privado alguna conversación con sus hijos o parientes frente a los ‘otros’. Es muy común escuchar a las abuelas hablar hñähñu casi todo el tiempo, por ejemplo, cuando les hablan a sus nietos o bisnietos. Éstos siempre responden en español. Hay matrimonios que sólo lo hablan entre ellos (marido y mujer). Pero todavía hay familias donde los padres socializan a sus hijos en hñähñu. También hay quiénes han dejado de hablarlo con sus hijos, esto puede ser porque el esposo o esposa no lo hablan, porque es de otro origen étnico. Sé que los jóvenes con los que trabajé, muchos de ellos, entienden e incluso hablan el hñähñu pero no he tenido oportunidad de escucharlos.

El tipo de alimentación también se ha modificado aunque conservan el uso de ciertos utensilios que reconocen como parte de su costumbre, por ejemplo el molcajete (Entrevista con Señora Leonora). Entre los alimentos de consumo tradicional, conservan la ingesta de calabaza, frijol y algunas yerbas, pero también incluyen golosinas como palomitas, algunos embutidos, refrescos, entre otras cosas. Los principales lugares de

³⁷ La celebración que presencié (diciembre 12, 2007) tuvo un evento paralelo muy singular. Ese mismo día que celebraban a la Virgen de Guadalupe, en el mismo predio estaban velando a una niña de tres años que había muerto el mismo día. De ahí que no sé si la ceremonia se realizó de forma en que se haría en circunstanancias regulares. Mientras las danzantes bailaban frente al altar, otro grupo rezaba en el salón de usos múltiples. Afuera sobre la plataforma, había una cruz blanca recargada sobre el costado del salón.

³⁸ He podido verificar en mis observaciones que las generaciones de treinta años en adelante hablan el hñähñu como lengua de uso cotidiano, tanto en el predio como en lugares públicos. Presencié una reunión de mujeres en el predio dos de Chapultepec, y todas todo el tiempo hablaron en hñähñu. Me han dicho que los niños pequeños también lo hablan cuando juegan en el patio, pero no he tenido oportunidad de escucharlos.

abastecimiento, tanto de mercancía para la venta como para el consumo familiar, son el mercado de “La Merced” y “Sumesa”. Asimismo, consumen en algunas cadenas de super como Oxxo, SuperCity, 7Eleven, tortillerías y en pequeñas tiendas de abarrotes que aún existen en el rumbo del espacio local del enclave.

La vestimenta tradicional de las mujeres es usada en ocasiones especiales (ver foto 1). Algunas mujeres adultas llegan a usarlo para atender sus negocios, en fiestas familiares o del pueblo, para eventos institucionales con el Gobierno del Distrito Federal, o en las escuelas de los niños (primaria y kinder). En algunas ocasiones las autoridades escolares les piden vestir el traje tradicional para “la foto” en las ceremonias de recepción de los programas de ayuda a estudiantes indígenas.

Foto 1. Danzantes con vestimenta tradicional en la fiesta de la Virgen de Guadalupe



Foto: Juana Romero (2007)

En general, la vestimenta tradicional de la mujer ya no forma parte de la ropa de uso cotidiano. Primero por cuestiones prácticas. Me decía una de las señoras que la falda blanca puede ser poco práctica para el trabajo diario porque se ensucia fácilmente. Segundo, comentan que la vestimenta es cara, sobre todo la faja tejida llega a costar más de mil pesos. Aunque en los predios todavía podemos encontrar mujeres adultas que llevan la blusa tradicional, o la faja o a veces el traje completo. Las mujeres jóvenes y niñas eventualmente lo llegan a usar, en fiestas del pueblo o en la ciudad. La vestimenta regular

es de estilo urbano, tanto en hombres como en mujeres. Entre los jóvenes lo usual es la mezclilla, tenis y playera (ver foto 2).

En relación con el acceso a vivienda los mismos grupos de familias que comerciaban en la Roma, fueron invadiendo los predios abandonados después del sismo de 1985;³⁹ cuando se enteraban que algún familiar de Santiago no tenía dónde rentar, le daban oportunidad de ocupar un lugar en alguno de los predios, por esta razón casi todos los actuales habitantes de los siete predios tienen algún parentesco, tanto al interior de cada domicilio como entre los demás (entrevista Señora Leonora).

Foto 2. Jóvenes otomíes sobre Av. Chapultepec



Foto: Juana Romero (2014)

No todos los predios guardan la misma lógica de distribución espacial (ver dibujos 1, 2 y 3). Algunos han podido reproducir un modelo cercano al de Santiago. Hay grupos domésticos que comparten el espacio de la vivienda, es posible encontrar cohabitando tres generaciones; en otros sólo vive la familia nuclear. Hay lotes que se han dividido de acuerdo con el número de hijos. Algunos predios conservan el altar que hace referencia a la capilla familiar del solar patrilineal. También algunos tienen los servicios sanitarios fuera de la vivienda. Otros espacios comunitarios como salones de usos múltiples, que utilizan para sus asambleas, montar talleres de costura, entre otras pero siempre se trata de actividades comunitarias. Comparten también la limpieza de áreas comunes (pasillos, salones, baños, entrada, etcétera).

En algunos predios los grupos tienen mesas directivas (herederas de los comités del pueblo), éstas son las encargadas de tratar los asuntos relacionados con toda la comunidad

³⁹ Más adelante hay dos testimonios de la llegada de estas familias a la colonia Roma, así como la forma en que invadieron algunos de los predios.

del predio. Estas organizaciones pueden estar integradas sólo por hombres, pero hay predios donde son las mujeres quienes ocupan los cargos. En los predios donde la mesa directiva está integrada por mujeres el trabajo es conflictivo. Es mal visto o no es muy bien aceptado todavía que una mujer ocupe cargos de representación comunal. En general, los predios guardan una configuración muy heterogénea, pero considero que todos de alguna manera en su forma de organización del espacio y consumo del tiempo guardan algún vínculo con Santiago, su comunidad de origen.

4.2.1 Predio 1 Avenida Chapultepec

En este predio estuvieron los restos de una antigua casa de la época del porfiriato. Se trataba de una gran construcción de dos plantas, de ahí le viene el sobrenombre de “La Casona”. Vivieron en ella hasta que ésta se derrumbó y por seguridad el GDF los desalojó. Finalmente, terminaron por regresar al predio, sacaron el escombros y construyeron sus casas. Actualmente, está en proceso la construcción de un conjunto habitacional. Tras un largo periodo de negociación con el INVI y las autoridades del GDF lograron obtener la propiedad legal del predio, así como el apoyo para la construcción de la unidad habitacional.

La fachada tenía la apariencia de una casa vieja y descuidada (ver fotos 3 y 4). Inserta en un conjunto de edificios muy altos, el espacio de La Casona aparecía como un gran hueco en la geografía de la calle. En la entrada lo primero que se veía eran los tres lavaderos y un depósito de agua; siempre que visitamos La Casona había mujeres lavando ropa o trastes. Al lado izquierdo se encontraba un altar dedicado a la Virgen de Guadalupe. El altar era de cemento con piso de azulejo, y una estatua de tamaño real protegida por una cerca de madera. Siempre tenía flores y veladoras encendidas (ver foto 4). Del lado derecho del predio había una casa habitación pequeña y a un costado una especie de plataforma de cemento. En la pared estaba una pintura de la cara del Subcomandante Marcos con la leyenda “EZLN”.

Foto 3. Fachada de predio 1 Avenida Chapultepec en 2007



Foto: Juana Romero (2007)

Foto 4. Fachada actual (2014)



Foto: Juana Romero (2014)

En el lugar había 23 casas, este número de casas no corresponde con el número de familias, porque como decíamos en un grupo doméstico podemos encontrar hasta tres generaciones. El predio estaba dividido en tres módulos –así llamaban a las tres filas de casas (ver imagen 1), de aproximadamente 7 o 9 viviendas, en su mayoría construidas de madera y lámina, algunas estaban más deterioradas que otras y no eran del mismo tamaño. Las casas al

interior no tenían divisiones. El espacio estaba distribuido en dos áreas básicamente. Una que funcionaba como dormitorio donde estaban las camas o literas, el ropero para la ropa (de toda la familia); y otra área para la cocina y comedor donde estaban los trastes, refrigerador (sí tenían) y una mesa con sillas. En general es la distribución que tenían las casas en su interior, y como dije no todas eran del mismo tamaño. Aproximadamente estaban entre los 20 o 30 m2.

Foto 4. Altar de la Virgen de Guadalupe, predio 1 Avenida Chapultepec



Foto: Juana Romero (2007)

En los pasillos siempre había niños jugando y ropa tendida. Los baños eran comunitarios (2 sanitarios), las mujeres del lugar se rolaban para lavarlos, no tenían regaderas, cada quien usaba tinas en sus casas para bañarse. Del lado derecho había un lugar que llamaban ‘biblioteca’ pero en la práctica funcionaba como salón de usos múltiples. Había pupitres, máquinas de coser industriales de uso común,⁴⁰ una computadora muy vieja, artículos de papelería, algunos libreros y archiveros. En las paredes había una buena cantidad carteles sobre prevención contra la violencia, el embarazo adolescente, ayudas visuales sobre sexualidad y religión. Aquí se encontraba también un pequeño altar dedicado al santo patrono Santiago, austeramente adornado y menos atendido que el de la virgen, pero con sus veladoras encendidas en todo momento.

⁴⁰ Estas máquinas de coser eran los restos de un proyecto de apoyo a las mujeres artesanas. Eran utilizadas para la confección de muñecas de tela. Pero el proyecto fue abandonado así como el equipo para fabricarlas.

En general, las condiciones de habitación de esta comunidad eran sumamente precarias y de gran hacinamiento, como en los otros predios. Condiciones que no estaban relacionadas con la forma de organización del grupo doméstico tradicional hñähñu sino con las condiciones físicas y materiales del espacio en el predio.

4.2.2 Predio 2 Avenida Chapultepec

Cuando los habitantes de este predio llegaron al lugar estaba en condiciones inhabitables, lleno de escombros. Poco a poco fueron removiéndolo y colocándolo en el fondo del terreno. Esto ocasionó que el lugar donde se depositó el escombros, quedara más arriba en relación con la parte que colinda con la avenida, por donde está la entrada (ver imagen 2). De ahí que sus habitantes reconocen dos áreas: el pasillo de la entrada como ‘abajo’ y el segundo pasillo como ‘arriba’ (este último es más corto).

En este predio hay cuatro filas de casas y dos pasillos. El pasillo principal (abajo) va desde la entrada. Ahí se encuentran dos salones de usos múltiples. Uno está abandonado, parece que hay disputas en cuanto a quien puede usarlo. El otro funciona como biblioteca y salón de trabajo para las visitas de distintas ONG que hacen labor con mujeres y niños y niñas del predio. De inmediato empiezan las dos filas de casas. El material de las casas varía de una a otra. Las hay de cartón, láminas y madera, así como de tabique blanco sin enjarrar. Incluso hay un par de casas con dos plantas.

Hacia la mitad del terreno hay una pequeña rampa que conduce hasta él. Esta rampa es un lugar de juego para los niños más pequeños y a veces incluso más grandes. Al subir se encuentran un par de lavaderos y dos filas de casas que llegan hasta el fondo, donde hay un baño completo con acabados de buen material.

En este predio no hay altares, ni santos o imágenes católicas, tal vez se debe a que no todas las familias practican el catolicismo, hay familias que practican el cristianismo protestante (pentecostal). Tampoco hay servicios sanitarios comunitarios, cada familia cuenta con su baño propio (completo). Para tomar decisiones que involucran a la comunidad del predio conservan el modelo de asamblea comunitaria. En la puerta de la biblioteca se pueden encontrar anuncios sobre los adeudos de agua o luz, o de otros

asuntos, campañas del GDF o visitas especiales de ONG. Así como la lista con la asignación del aseo y cuidado de las áreas comunes.

En este predio se pueden encontrar diferencias marcadas entre los grupos domésticos, en cuanto al número de hijos, situación económica y formas de crianza, entre otras situaciones que los distinguen. Hay unidades domésticas donde sólo vive la familia nuclear, o donde también se pueden encontrar las tres generaciones en un mismo espacio habitacional, o donde reproducen la patrilocalidad, aunque no de manera exacta como sucedería en Santiago.

Por ejemplo, hay un grupo doméstico que dividió el lote que le correspondía al padre en cuatro fracciones. En cada nuevo lote vive una familia nuclear. Esta forma de organización espacial podría remitirnos a la lógica espacial de la unidad doméstica tradicional entre las comunidades hñähñus. Como vimos entre los hñähñus cohabitan en el solar paterno distintos grupos parentales del mismo linaje. Claro en el caso de los predios los espacios son mucho más reducidos. Aun así algunas familias han decidido dividirlos para heredar a sus hijos. También hay espacios habitacionales donde sólo vive la familia nuclear, es decir, padre, madre e hijos; hay otros donde cohabitan en un mismo espacio de vivienda las tres generaciones abuelos, padres, hijos e incluso bisnietos. Las dimensiones de la unidad doméstica también varían de una a otra, más o menos están en los 30 m².

4.2.3 Predio Romita

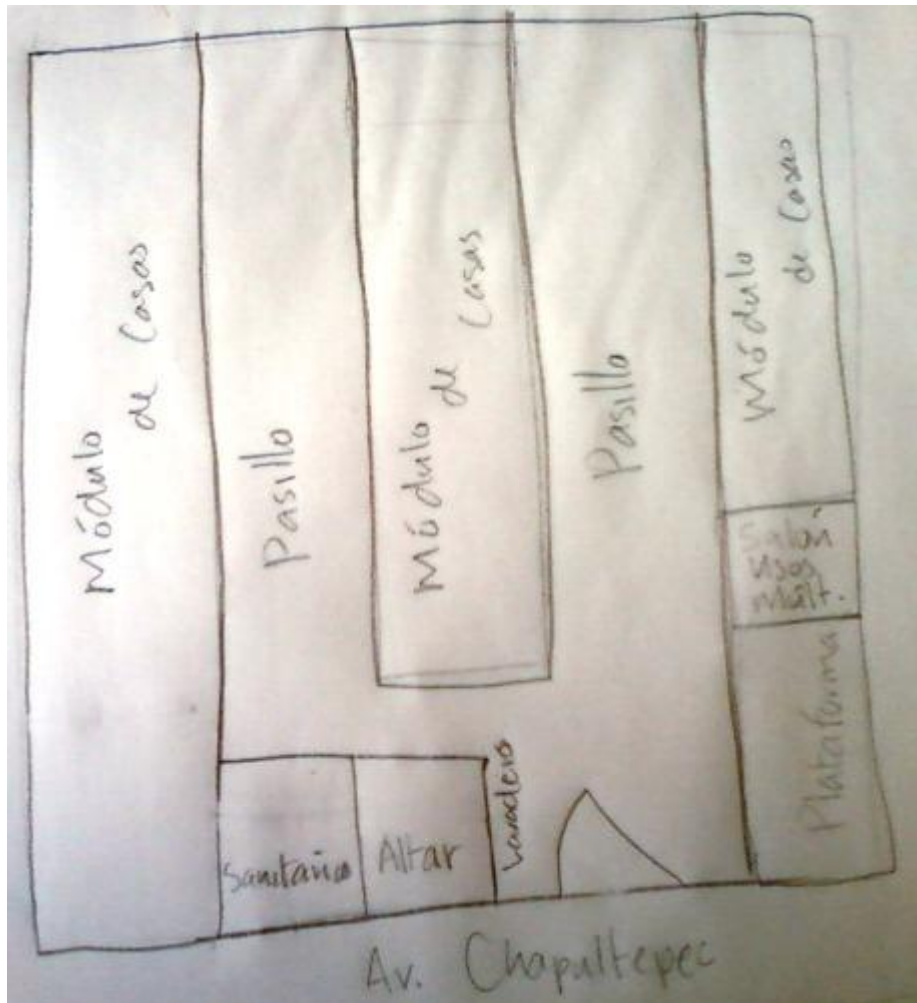
Este predio guarda una configuración socioespacial muy peculiar. En él cohabitan dos comunidades étnicas, una otomí y una p'urehpecha. Esto ha dificultado la convivencia y la negociación de mejoras para el predio. Tienen una seria disputa por el terreno. Ésta gira en torno básicamente al tema de quiénes son los 'dueños legales', por tanto, habitantes legítimos del predio. Los p'ureh dicen ser los dueños 'verdaderos' porque ellos llegaron primero al lugar. Mientras que la versión de los hñähñus es que ellos tienen derecho al espacio porque han pagado cuotas económicas de negociación ante la delegación Cuauhtémoc. Cuando en realidad los dos grupos son invasores y ocupan de manera ilegal el lugar.

En este domicilio todavía se encuentra la construcción original. Es una gran casa de dos plantas en muy malas condiciones estructurales, tiene cuarteaduras todas las paredes. En la casa vive el grupo p'ureh. Al lado de la casa está el patio que tiene forma circular. Ahí vive la comunidad hñähñu. Las casas están distribuidas en el perímetro del patio (ver imagen 3). También son muy pequeñas y de materiales como lámina, cartón y madera. Hasta ahora no he tenido oportunidad de entrar al interior de las casas de este predio. En la entrada al lado derecho se encuentra un altar dedicado a la Virgen de Guadalupe. De inmediato se pueden ver carretas para fruta, carritos de hot dogs, de hamburguesas, rejas de refrescos vacíos, y otras cosas apiladas cubiertas con lonas. El espacio parece funcionar como bodega de resguardo para los equipos de trabajo de vendedores ambulantes. El piso del patio está cubierto de escombros aplanados, lo que produce una superficie muy irregular y lodosa cuando llueve. El patio está lleno de tendedores montados sobre palos.

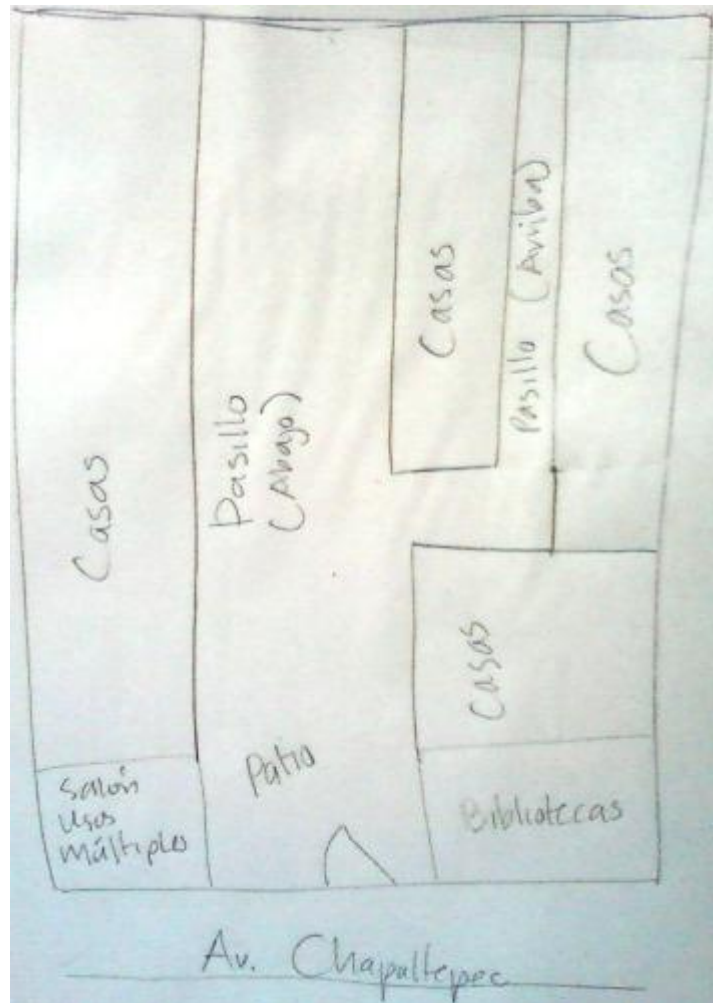
La población hñähñu de este predio me pareció integrada en su mayoría por parejas jóvenes con hijos pequeños, como entre los cero y cinco años de edad. Aquí no llegué a ver que se usara la vestimenta tradicional como en los predios anteriores. Pero sí usan el hñähñu para comunicarse entre ellos. Se puede ver en su población infantil problemas de salud, creo debido a las condiciones de hacinamiento e insalubridad del lugar. Hay charcos de agua de desecho en varios lugares del patio. No tienen drenaje ni agua potable.

De los predios que podí visitar y conocer, éste es el que se encuentran en peores condiciones. La última vez que visité este lugar tenían problemas con el agua. Regularmente acarreaban agua de una toma ubicada en un parque cercano al predio. Pero al parecer las autoridades de la delegación Cuauhtémoc se los prohibió. Las tensiones y conflictos entre las dos comunidades étnicas (que considero no tiene que ver con su distinto origen étnico, sino con la disputa por la propiedad legítima del espacio) no les ha permitido organizarse como grupo para negociar con las autoridades delegacionales, y conseguir mejoras para su vivienda. Al parecer tienen una disputa legal por la propiedad del predio y eso también detiene todo propósito de organizarse como un solo frente de negociación ante diferentes posibles interlocutores.

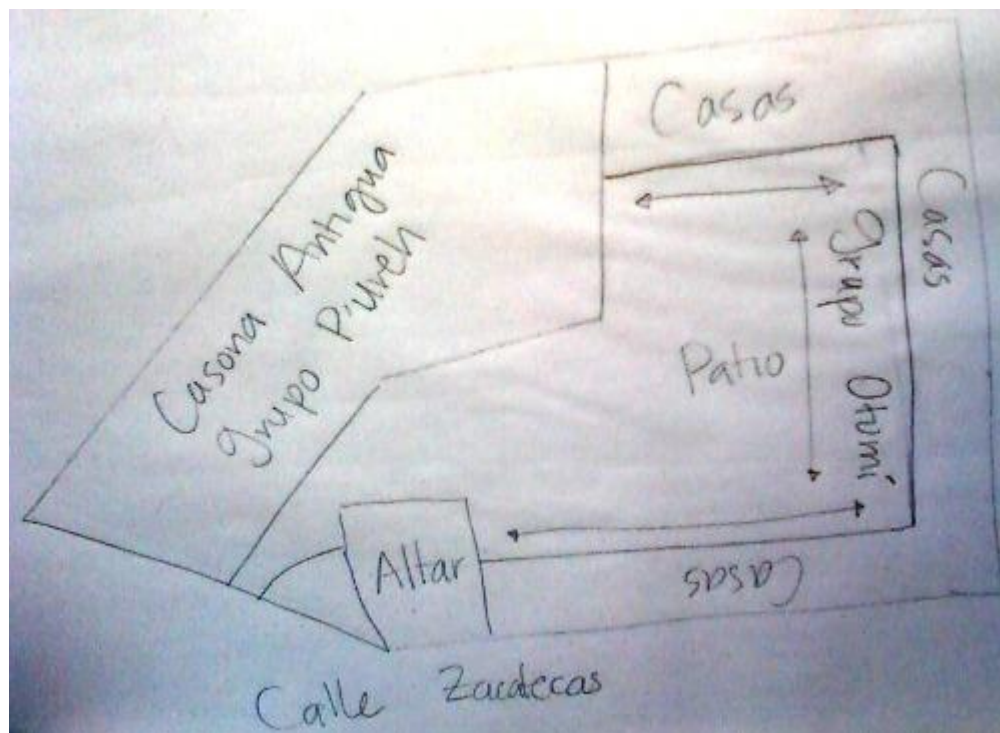
Dibujo 1. Predio 1 Avenida Chapultepec



Dibujo 2. Predio 2 Avenida Chapultepec



Dibujo 3. Predio Romita



4.2.4 Testimonios de algunos de los fundadores del enclave otomí

4.2.4.1 Testimonio de la Señora Matilde

Todavía no llegaba el temblor nos quedábamos en un camellón y lavábamos la ropa en una llave, pero después se molestaron los de la vía pública. Después lo cerraron y los de la caseta nos daban permiso de bañar a mis hijos, ropa, hacer de comer. Luego conocimos a unos compañeros del pueblo y me dejaron vivir en Chilpancingo. Nos volvemos a quedar en la calle un año más o menos y ahí pasaban las de Centro Colibrí y la otra, Carla, daba clases a mis hijos los jueves. Íbamos a esperar el día viernes y martes a que jugaran con los niños, enseñarles a leer, llegaban a llevárselos y los regresaban al camellón de ahí. Como ya teníamos tiempo de conocido, ustedes sufren porque quieren, porque allí en esa barda hay agua, si llega a aparecer el dueño los vas a dejar. Yo no quería había muchos niños drogadictos, yo no quise, después a los cuatro días empecé a platicar con una compañera, ella vive en el otro predio, le dije entramos temprano. Entrábamos a las tres, cuatro de la mañana a lavar ropa. Me dijo “¿por qué no se quedan ahí?, es tiempo que llueve, no tengas miedo”. Llegó los chamacos a que si no les dábamos comida, de ahí empezamos a hablar con ellos y ellos dijeron que sí, que nos acomodábamos unos de un lado, unos de otro.

Hablé con mis compañeras, una no quiso porque iban a robar. Como ya hablamos con Centro Colibrí, les dijimos, nos dijeron “con cuidado vienen granaderos”. Pero nosotros nos vamos a informar con el INI, él apoya a la gente pobre, a los indígenas, y me volvió a dar miedo. Empecé a informarme con las organizaciones, aquí en el otro predio a cada persona, me dijo que íbamos a organizar quince o veinte familias. Entonces como no había aquí señores, el Sr. se llamaba E, iba a ser representante de la mesa. Después el Centro Colibrí nos dijo: “No lo permita M, porque si organiza más gente lo van a quitar, nosotros vamos a organizar con el INI”. Entonces J como ya sabía que vivía aquí mi vino a ver, antes de eso el señor nos estaba pidiendo 200 pesos por persona y así cuando salga el dueño metemos un amparo al INI. Yo fui a preguntar al INI directamente una señorita de Cáritas y J, pero ya no están ahí, ya están en Cáritas, dije “si en el INI no cobra nada el abogado, aquí no cobra les están robando, ahorita lo vamos a arreglar, ya no lo tengan como representante”. Cuando iba a llegar nos empezamos a organizar para nuestra mesa directiva, fue un lunes me acuerdo bien, invadieron también el predio de a lado, trajeron máquinas y se cayó la barda. De ahí nos salimos. Se enteró la delegación Cuauhtémoc. Estuvimos ahí dos noches, los heridos uno se fue a la Cruz Roja y otros a Coyoacán. Luego lo clausuraron aquí este predio. Luego fuimos a un deportivo por la Calzada de Guadalupe. J ya era representante, nos dijo que iban a mandar a una casa hogar a los niños, un albergue a las señoras y señores, nos querían separar. El INI nos estaba apoyando. Luego nos cambiaron al deportivo Morelos en Peralvillo, ahí estuvimos 9 meses, después nos cambiaron a la Calzada Misterios, ya ahí se escuchaba, que ya habían otras gentes aquí. En la tarde veníamos a vender en la Zona [Rosa]. De repente nos dimos cuenta que ya había otras gentes aquí. De necia me vine yo como a sufrir otra vez. Eran del otro predio. J no quería. No sabían dónde iban a hacer su baño, y yo llegué, fui a juntar a las señoras, a los niños, empezamos a hacer el baño. Entonces empezó a reclamar el representante y pues también que ya habían ido al INI, y ya tenían un papel. J fue a preguntar al INI y vinieron, era puro chisme. Ellos deciden quien está aquí, pelearon mucho, aquí se perdió su compañero, así pasamos y aquí es el sufrimiento que sufrimos. Aquí hubo un problema con un compañero porque se cambiaron de religión, él era de aquí pero era de otra religión. Porque acá nosotros, no somos católicos pero somos creyentes, y él era testigo. De repente, quién sabe quién lo engañó. Ellos se fueron, pero no se fueron así, les dimos un ahorro. Ahora están en Chimalhuacán pero no les gustó, ahora están en Santo Domingo. Nosotros no somos católicos somos creyentes, pero seguimos las costumbres del pueblo. El día doce danzamos

a la virgencita, los maestros de la música vienen de mi pueblo, el doce es la gran fiesta de la virgen. Sí, así es [...] (Fundadora, Señora Matilde)

4.2.4.2 Testimonio de la Señora Jacinta

Tengo como veinte o treinta años que vine acá a casa de mi prima. Anduvimos un tiempo rentando una casita en Magdalena Mixuca por la Mercado de Jamaica. Un tiempo dormíamos en la calle. Tenía que cargar con todo, ropa, cobijas y hacía de comer allá donde están los columpios. Antes no había nada, la polecía luego nos molestaba, pero yo hacía la comida. Había unas macetas antes. Luego estaba esta casa abandonada. Sí, era una casa abandonada que tenía cuartitos de esos, de tabique, y nos metimos pero luego del 85 todo se destruyó. Nos llevaron a un como lugar donde se juega béisbol, como un albergue y ahí estábamos. Ahí mi papá se cayó desde arriba y ya no volvió a ser el mismo y se murió. Entonces luego fue por sorteo, hicieron las casas de lámina y palos y nos tocó a mi mamá y a mí y nos vinimos para acá. Cuando pasó eso mi mamá me fue a dejar al pueblo, tenía como 6 años y luego como a los ocho regresó por mí.

4.2.4.3 Comentario del representante del predio

[...] hay personas que nos entra la nostalgia, muchas personas que tenían... padecían muchas necesidades, pero vivían cómodamente tenían sus animalitos, por habernos concentrado aquí perdieron sus casas, sus animales [...] Las familias hace como 20 ó 25 años emigrábamos de nuestro de origen por etapas, eh... 20 días cuando mucho, era de estar un mes y nos regresábamos a nuestro pueblo, entonces durante muchos años de nuestra emigración, era eso tanto la mujer como el hombre, el hombre como cargador en la Central (de Abasto) y la mujer venía a comercializar su artesanía, que era lo novedad en ese tiempo la muñequita de trapo, la compañera y se regresaba... Pero ¿cuál era el problema? Pues porque no teníamos un lugar donde acomodarnos, donde vivir, pero la renta era caro, y muchas de las veces llegábamos ´ora sí que de arrimados... pero siempre la Zona Rosa, la colonia Juárez era nuestro lugar de comercio, entonces la gente empezó a pernoctar en algunos locales de la Zona Rosa que cerraban a las diez u once de la noche, hasta esa hora descansábamos... no tener un espacio donde concentrarnos, yo recuerdo que desde niño veníamos y nos concentrábamos en esos lugares, sí entonces durante 20 años que la gente emigraba había muy poca permanencia aquí y había un problema que en ese tiempo había operativos por parte del gobierno, hubo un operativos (De la Madrid, 1987 o 1988) de que recogieron no nomás a las familias, sino a los jóvenes y niños que trabajaban en la calle...

para nosotros era muy fuerte la discriminación y entonces regresábamos a nuestro pueblo, y escuchábamos que se calmaba un poco la represión y volvíamos. Hasta el 90' la gente empezó a relacionarse con organizaciones civiles, nos empezó a dar cabida ya que ellos se dedicaban a gestionar vivienda, nosotros por interés, por necesidad... tan fuerte era la discriminación y sus reglas: marchas, mítines, cooperación, guardias, no nos gustaba y así como entramos, porque tenías que dar una cooperación económica y tu material para tu módulo, te permitían vivir 3 o 4 meses ahí y se aparecía otra familia que quería vivir y bajo presión te desalojaban. Nos volvimos a dispersar y en la noche por Reforma, Zona Rosa, en el *Sheraton* y *Sanborns* de Reforma, las mujeres con sus artesanías y los hombres en la obra y la Central...

En el 92 unos compañeros se deslindan de otro movimiento, empiezan a exigir que se les respetara a través de autoridades, “nos violan nuestras garantías”, en ese tiempo existía el INI (Instituto Nacional Indigenista), y los compañeros se acerca a esa institución para manifestar la inconformidad de los otomíes, este pequeño movimiento se empieza a ser respetado, y el mismo INI los organiza, los asesora qué es lo que debe decir: “que es una asociación para apoyar a los indígenas”, que si se quiere hacer A.C. (asociación civil) ellos les pagan los estatutos y otros otomíes se empiezan a acercar, ya no nada más de vivienda sino sus artesanías y nosotros, algunos de los estamos aquí, se fueron a ese movimiento que lideraba un otomí, pero los de la mesa directiva fue tanto su...(silencio)... ¿cómo le diré? Empezaron a trabajar mal con el pueblo, con la gente, ya no sabían cómo quejarse. Entonces la gente se acercó al INI, y les dijo: “Confórmense como asociación civil, porque como gente, como familia no”, y se van haciendo pequeños colectivos de otomíes, nosotros seguíamos pernoctando en la calle, pero a nosotros no nos llamaba la atención.

En el 94' empezamos a tener problemas con los locatarios de la Zona Rosa y venimos a concentrarnos en el camellón que ahorita la secretaría está usando de estacionamiento. Se vienen como seis familias y en el día la mayor parte de las familias venían y tendían su ropa ahí. Y viene el mes de junio, julio, agosto, el tiempo de agua y nos permitían... Sra. Jacinta, Sra. Matilde, que es mi mamá, empiezan a comprar una lona y empiezan a poner una carpa ahí enfrente, ahí cocinaban, no lavaban. Este inmueble estaba desocupado y el de al lado estaba desocupado, y era tan fuerte la lluvia, y los de la limpia pasaron a invitarlos: “señoras ¿por qué no se organizan? Nosotros estamos peleando éste y ustedes el de al lado”. Las familias no lo pensaron dos veces y empezaron a brincarse. Y nos decían los de la limpia que ellos estaban haciendo un gestión, estaban gestionando, pero no era cierto entonces se empezó a correr la voz, pero ya no soportaban con las reglas.

Empiezan a llegar gente, “no hay que permitirle la entrada a más gente, aunque sea nuestro paisano, porque van a ver que se está llenando aquí”, pero había otros que decían que si eran más era más difícil que los lanzaran o...

Entonces los del INI empieza a hacer contacto, el movimiento organizado también de repente se acercó para ayudarnos, Unión de Artesanos. Los delegados nos decían: “no se vayan a salir”, que si nos queríamos integrar con ellos, que sacaban proyectos y no les repartía bien a la gente, “si vienen los de la delegación, nos vamos”... CIDES, programa para niños y trabajadores de la calle, empecé a trabajar con ellos y empezaron a conseguir espacios con la universidad que está a media cuadra [Universidad de la Américas, UDLA]. Hubo tanta amistad con ellos que se empezaron a interesar con la familia, se dieron cuenta de nuestra situación tan fea, pero tampoco sabían por dónde empezar... ¿cuál era su apoyo y hasta dónde se comprometían? De seis a nueve, a doce. Las mismas familias al ver que yo me entendí con los de la otra organización, me empieza a tomar en cuenta. Entonces empezamos a negociar, nosotros tenemos relación con el INI y el gobierno. Me empecé a entender con ellos y me empezó a tomar en cuenta, principalmente mi mamá, “po’s déjenos pensar, a ver qué dice la familia”. Y nos seguíamos escuchando en el INI, que seguían muy interesados en conocernos. Pasa el tiempo y éramos la familia, y seguían inquietos, “¿qué va a pasar con nosotros?”, estos son paisanos y están organizados, pero ya había muchos rumores. Y un día llega personal del INI y se presentan “¿Saben ustedes que están en un lugar que no es de ustedes? Hay que ir al gobierno para darle solución, nosotros los asesoramos y hacemos el acompañamiento a las diferentes oficinas de gobierno. Tienen que hacer una mesa directiva. Nuestra jefa está interesada, ¿la quieren recibir?”.

El sábado 4 de julio de 1994, y empiezan a decir qué propuesta, qué se le iba a dar, y empezamos a trabajar escombrando el lugar. Se nos cae encima, uno fallece y otro queda discapacitado, para eso se enteran los del INI del accidente, llegaron Protección Civil acordonaron la zona. Y ¿qué hacen los del INI? “Hay que exigirles que nos reubiquen, vamos a caminar a la delegación Cuauhtémoc y que manden maquinaria”. A raíz de eso por falta de capacidad empezamos a seguir al INI, y vamos a la delegación, y ese mismo día empieza nuestro martirio durante un año, y estuvimos en los deportivos y casi nos tenían encerrados, y nuestras cosas el mismo INI: “Tenemos espacio en Chabacano, está la “Casa de los Mil Colores”, ahí las vamos a guardar”. Deportivo Morelos 4 meses, Deportivo Calzada de los Misterios 2 meses, Deportivo colonia Peralvillo y nosotros seguíamos y los de INI nos fue dejando poco a poco, se cansaron, en un principio exigían reubicarnos o regresar, y las autoridades nos traían de acá para allá, “espérennos ahí, estéense ahí en los

deportivos”, pero pasaba el tiempo y no veíamos ni una solución, y los del INI nos fueron abandonando poco a poco. Pero en los deportivos éramos maltratados. Con el tiempo, 9 meses, nos dimos cuenta que el predio lo estaba limpiando Protección Civil, Juan Sabines Guerrero y los del movimiento grande, nos dimos cuenta que invadieron el predio, vienen y plantean a seis familias, sí iban y pasaban lista, la delegación quería dispersarnos, que se deshiciera este pequeño movimiento. Las compañeras se dan cuenta y se vienen bien enojadas y se dan cuenta que era gente del otro movimiento y los encara, la gente se quedó callado porque sabían que tenían la razón, y convocan una reunión. Nos daban un ultimátum, Sabines, nosotros estamos viendo los avances, y nosotros fuimos tomando una decisión, “si se regresan nosotros como autoridades nos deslindamos y es bajo su responsabilidad”. Al oír eso las compañeras dijeron “yo creo que sí nos regresábamos, porque si dejamos pasar el tiempo ellos se van a acomodar”, y mandamos una comisión antes de venirnos todos, y empezamos a dialogar, y les enseñamos los papeles. Entonces las compañeras tenían el coraje, la valentía, y nos dijeron “váyanse ustedes, nosotras nos quedamos aquí”. Pusimos una lona y una gran concentración, el agua y el baño. Traíamos más gente sin liberar el deportivo para no correr el riesgo. Pero hubo una persona de ellos que comprendió, revisó muy bien el expediente, “nosotros estamos aquí también por necesidad, pero creo que ellos tienen más derecho que nosotros”. Y empezamos a diseñar espacios con cal y las otras tres familias que no se querían salir, empezamos a invadir. Fuimos con el INI a inconformarnos, también con ellos, si no hubiera sido por ellos no nos salimos y nos dejaron, les dimos las gracias a la delegación por el dispositivo. En agosto del 95’, a partir de allí como que empezamos a participar, a relacionarnos con otros movimientos y la mesa directiva se conformó con una A. C. Crecimos y empezamos a relacionarnos con otros colectivos, otros sectores, mazahuas, triquis, y repito la mesa directiva ya estaba muy conformada. Empezamos a meter nuestros proyectos al INI: escuela para padres, proyectos para las compañeras con las muñecas, muchos talleres, cursos de líderes, prevención de drogadicción, una serie de talleres para esta comunidad. Hasta la fecha nos sentimos consolidados, tenemos contacto con movimientos grandes, taller de serigrafía, costuras. Haciendo un análisis para nosotros fue un fracaso, capacidad hay, pero nadie quiere tomarlo, llevo 10 años en la mesa directiva, no porque yo sea quien quiere estar, sino porque no hay compañeras que se quiera aventar el paquete. Jóvenes y señoras que también deben se parte del movimiento... Teníamos otra idea, era muy importante por la discriminación que quitáramos la lengua, enseñarles muy bien el castellano, y actualmente estamos muy dolidos, arrepentidos, y es algo muy doloroso que entiendan pero

no lo hablan... Nosotros hemos escogido quiénes trabajen con nosotros, éramos utilizados por las ONG's, hemos analizado quiénes son las instituciones que sí y quiénes no... Nadamá Sedesol viene de mala gana, Cáritas trabajamos, con el INI ya no... Son sectores o no que trabajan con nosotros, CIDES, niños para el ciclo escolar, varios niveles y jóvenes de la secundaria, apoyo a tarea, Yaxki, talleres y capacitación, Cáritas, con talleres de derechos humanos, garantías individuales, escuela de padres, liderazgo. Ya no hubo continuidad por parte de la institución de cultura del INI, taller de serigrafía y costura, sus proyectos son capacitación y recursos, en algo también nosotros tenemos la culpa. Los jóvenes se dedican, llegan a caer en el vicio, una alternativa. Hay personas que nos entra la nostalgia porque muchas personas que tenían... que no les gustaba la ciudad, con muchas necesidades, pero vivía cómodamente, tenía sus animalitos. Ahora por habernos ubicado aquí han abandonado su casa, algunos jóvenes han caído en la drogadicción... Que los jóvenes de la secundaria sean los promotores con los chiquitos... Como que el predio está muy investigado, que si somos un peligro probablemente... ¿y ustedes si son de la universidad? Como que me queda la duda con lo de la APPO, me tienen muy vigilado...

III. APROXIMACIONES TEÓRICAS SOBRE LAS NOCIONES JUVENTUD, ETNICIDAD Y PRÁCTICAS SOCIO-ESPACIALES

1. Aproximaciones sobre la noción Juventud

El concepto de juventud no representa una categoría unívoca, tampoco es una “esencia” o entidad cerrada, inmutable y acabada de una vez y para siempre. Este grupo social se caracteriza “por sus sentidos múltiples y móviles”, que incorpora, desecha, mezcla, inventa símbolos y emblemas, en continuo movimiento que lo vuelve difícilmente representable (Reguillo, 2003:103).

Tradicionalmente se ha identificado a la juventud como una fase de transición entre la niñez y la adultez; un proceso de transición en el que los niños se van convirtiendo en personas autónomas. El tiempo de ser joven identitariamente tampoco se vive de manera homogénea, éste varía entre estratos, culturas y clases sociales (Krauskopf, 2003). Otro criterio para definir la juventud proviene de las segmentaciones sociales por grupos de edad.

Sin embargo, está documentado que las sociedades en diferentes etapas históricas han planteado esta forma de clasificación social, basada en la edad, de muy distintas maneras o que, incluso, en muchas de ellas “este tipo de recorte no ha existido” (Reguillo, 2003:104). De ahí que un conjunto de eventos secuenciales, previsibles e inevitables en la biografía vital, ni una cuestión de edad o biológica sean elementos suficientes que alcancen para definir la categoría juventud.

La categoría es una construcción cultural, determinada por las condiciones históricas y sociales de un determinado tiempo y espacio (REVISAR REDACCIÓN). Definir el concepto ‘juventud’ como una construcción sociocultural implica analizarlo en relación con el contexto sociohistórico particular y como producto de las relaciones de poder de una determinada sociedad.

De ahí que no se puede “pensar a este grupo social como un continuo temporal y ahistórico” (*Ídem*). Cada conglomerado social ha fijado los límites y los comportamientos, constreñidos por las coordenadas espacio tiempo, de lo que se reconoce como ‘lo juvenil’, es decir, que cada sociedad ha construido su propia versión de la categoría ‘juventud’. La

última generación de juvenólogos ha propuesto definir la juventud como “identidad agenciable,⁴¹ flexible y siempre cambiante”, como “un ‘estado’, no una etapa de transición ni un proceso de metamorfosis” (Reguillo, 2003; Urteaga, 2011).

En lo que sigue quisiera revisar de manera breve algunas perspectivas teóricas y conceptuales acerca de la juventud, sobre las que se ha construido el sentido de lo juvenil y que han alimentado el ámbito académico, el institucional y el conocimiento de sentido común. Continuar con la revisión del nuevo paradigma sobre la juventud que propone entenderla, no sólo en términos de trayectoria o más allá de la fijación de límites biológicos de edad, desde una perspectiva que incorpore “el rango completo de formas en las que la juventud puede ser definida socioculturalmente” (Urteaga, 2011:148). En seguida revisar también brevemente las formas en que se ha estudiado lo juvenil urbano, para terminar con el recuento de algunos estudios sobre juventudes étnicas urbanas.

1.1 Diferentes perspectivas teóricas y conceptuales sobre la juventud

De acuerdo con los editores de *Joven es* (2010), es necesaria hacer una primera precisión: distinguir entre ‘juventud’ y ‘jóvenes’ porque es un error conceptual “mezclar el concepto de juventud con la situación social de los jóvenes”. Para éstos la juventud es el “tramo de un proceso biográfico y vital”, y los jóvenes son los “individuos que están en el tramo del proceso biográfico y vital”. Es decir, que juventud refiere a la condición de ser joven, entendido como el tramo o proceso de adquisición y enclasmiento, mientras que la situación social refiere a un momento y una zona determinados (Romaní *et al.*, 2010:17). Como también lo comenta Rossana Reguillo

Hay en [cierto tipo de] estudios una tendencia fuerte a (con)fundir el escenario situacional con las representaciones profundas de estos jóvenes o, lo que es peor, a establecer una relación mecánica y transparente entre prácticas sociales y universos simbólicos [...] lo que desafortunadamente desemboca en una sustancialización de los sujetos y prácticas (2003:107-108).

⁴¹ El agenciamiento juvenil hace alusión “al posicionamiento y reconocimiento del *sujeto joven* como actor, que si bien está restringido en sus decisiones por sus condiciones de vida, construye un espacio propio desde el cual percibe y acciona en, y para él, mundo contemporáneo” (Urteaga, 2011:132).

Los enfoques institucionales sobre juventud se han caracterizado por homogeneizar al sujeto joven, ignoran la heterogeneidad que lo conforma como actor social, así como las diferencias de género, cultura, etnia, espacialidad (rural-urbana), clase, edad, etcétera, que atraviesan su constitución como sujeto colectivo. Instituciones como “el Estado, la familia y la escuela siguen pensando a la juventud como una categoría de tránsito entre un estado y otro, como una etapa de preparación para lo que sí vale la juventud” (Reguillo, 2003:106).

Para el juvenólogo José Antonio Pérez Islas (2002), la mirada institucional sobre la juventud podría agruparse en cuatro tendencias para conceptualizar este grupo social: 1) la juventud como etapa transitoria, desde esta perspectiva demeritan sus aportaciones como actor social productor de cultura y prácticas; 2) la juventud como preparación para la vida (moratoria) razón por la que son retenidos más tiempo en las instituciones educativas con el aumento de los años de instrucción, lo cual implicó enviarlos al futuro. Mientras que para los jóvenes su ser y su hacer en el mundo está anclado en el presente (Reguillo, 2003); 3) la juventud como idealización, que no representa más “la descalificación de su actuar y la preocupación por su control” (Urteaga, 2011:135); 4) la juventud percibida como una entidad homogénea donde persiste la idea de los ‘roles totales’ imagen desde la cual se elaboran acciones y programas que nada tienen que ver con los jóvenes de carne y hueso (Pérez Islas, 2002:128).

1.1.1 La juventud entendida como adolescencia (etapa transitoria)

La categoría adolescencia es la primera en dar cuenta de la juventud como grupo social diferenciado. Juan Jacobo Rousseau (1972 [1762]) es considerado el autor del *concepto moderno* de adolescencia, el cual surge alrededor del siglo XVII. Antes de los postulados de Rousseau no se hablaba de adolescentes, existía el concepto de juventud como una *cualidad* (una persona de pocos años), y no como una *etapa* entre la infancia y la adultez (Feixa, 1998; Martín Criado, 1998; citados en Urteaga, 2011).

En su obra *El Emilio* Rousseau propone entender a la adolescencia como un *estadio natural* de la vida, donde la persona experimenta un *segundo nacimiento*. La adolescencia es el *estadio* que señala el paso del estado de *naturaleza* al de *cultura*; los atributos de este periodo son el amor, la amistad versus ‘el perverso y despiadado mundo adulto’, motivo

por el que se justifica la necesidad de *segregar* a los jóvenes (Feixa, 1998; citado en Urteaga, 2011:136).

Con el desarrollo de las ideas evolucionistas de Spencer y Darwin se consolidó la idea de la adolescencia como etapa del desarrollo humano. En la concepción evolucionista “el ser humano es pensado como un individuo que, biológica, mental y socialmente, *evoluciona* de la fase infantil a la fase adulta, siendo la adolescencia una etapa intermedia”. Hacia finales del siglo XIX el concepto de adolescencia era considerado ‘como clase de edad natural’ y ya se encontraba plenamente implantado entre los estratos medios y burgueses de las sociedades europeas.

Con la obra de Stanley Hall *Adolescence: Its Psychology and its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sdex, Crime, Religion and Education*, se inicia la línea sobre ‘psicología de la adolescencia’, desde la cual se establece una relación lineal entre el crecimiento mental y físico y el desarrollo de la identidad social. Se ubica la adolescencia entre los 12 y los 22 o 25 años. En este lapso el individuo atraviesa por *etapas* que corresponden a las del desarrollo histórico de la especie humana. En un primer momento el joven experimenta una ‘turbulencia emocional’, un estado entre la barbarie y la civilización, de ahí que no se les debía obligar a comportarse como adultos. Las características psíquicas de los adolescentes son asociadas con los cambios corporales. Esto deviene una teoría normativa que considera adolescencia una ‘fase etapa universal’ del desarrollo humano.

La difusión del trabajo de Hall tuvo como consecuencia una percepción positiva de la adolescencia como una *etapa de moratoria social*, y había que dejar a los jóvenes ser jóvenes. Pero por otra parte también propició la idea de los jóvenes como seres incompletos y poco confiables, de ahí la necesidad de separarlos para educarlos y asegurar su transición a la cultura-civilización, su *completitud social-adultez*. Hacia finales del siglo XIX se había aceptado plenamente la adolescencia como “*estadio* inevitable del desarrollo humano”.

En resumen, “el *concepto de adolescencia* define a los jóvenes en términos de procesos biológicos y psicológicos inherentes (indisociables) [...] la adolescencia se refiere a una serie de de estadios de desarrollo que involucran la maduración mental, física y psicológica por la que –se asume– toda la gente pasará”. Asimismo, la adolescencia es considerada como un tiempo peligroso en el que los individuos realizan “elecciones

racionales” sobre sus futuras identidades antes de encontrar el lugar apropiado en el orden social (Urteaga, 2011:139).

Quisiera abrir un paréntesis en este punto para revisar de manera breve la discusión actual sobre la conceptualización de la adolescencia. A pesar de que el desarrollo del concepto inicia a partir del siglo XVII, no se puede decir que exista consenso en su definición entre los diversos investigadores y campos disciplinarios interesados en el estudio de la adolescencia. Primero quisiera señalar que los estudios sobre adolescencia elaborados a partir del siglo XVII y hasta principios del XX siguen vigentes en la forma contemporánea de conceptualizar este momento de la biografía vital.

A continuación algunos puntos que resumen el concepto actual de adolescencia de acuerdo con Angélica Esparza y Francisca Martínez (2005):

- Se sigue considerando la adolescencia como un periodo de transición entre la infancia y la adultez; el individuo es biológicamente ‘adulto’ pero socialmente no se le considera como tal. De ahí que debe abandonar su identidad infantil para ir construyendo una nueva identidad adulta.
- Este periodo de transición representa una etapa de crisis para el individuo porque experimenta diversos cambios (corporales, afectivos, cognitivos, etc.) que lo llevan a tener que aceptar la pérdida de la infancia: crisis de identidad, de crecimiento y del desarrollo sexual (Corchado, 1997; citado en Esparza y Martínez, 2005).
- Además de ser una etapa de transición y transformación, es un periodo crucial en el que se asientan los ideales de vida que constituirán la identidad adulta, es decir, que en esta etapa se adquiere y consolida la personalidad adulta.

En términos de los cambios que experimentan señalan como más relevantes los biológicos, los psicológicos y los sociales. En cuanto a los biológicos, entendidos como transformaciones corporales, fisiológicas o físicas pueden destacarse: el crecimiento físico que desorganiza el esquema corporal; aparición de características sexuales: la maduración del aparato reproductor, se definen a nivel corporal las diferencias entre los sexos y el cuerpo se experimenta de manera peculiar. Estos cambios corporales son importantes en relación con la apariencia física y la aparición de los deseos de interacción sexual, así como

dudas sobre la identidad sexual (homo/heterosexualidad), preocupación por embarazo, ETS, etc. (Aberasturi y Knobel, 1984; citados en Esparza y Martínez, 2005).

En relación con los cambios psicológicos estas mismas autoras nos dicen que esta etapa es de búsqueda y de consecución del individuo, la adolescencia es la individuación, es decir, el proceso de delimitación de las fronteras que separan al individuo de los otros, de los lazos con los objetos de la infancia y de los padres. El adolescente sufre un periodo de duelo porque experimenta verdaderas pérdidas propias de la situación evolutiva. El joven emprende la búsqueda de su identidad, la cual descubre progresivamente hasta establecer finalmente la identidad adulta. Antes de ello se muestra como un preadulto en su deseo de independencia, empieza a razonar en su comunicación, experimenta mayor adaptación social. Esto genera una nueva relación consigo mismo y su entorno social más amplio (Garaigordobil, 2000; citado en Esparza y Martínez, 2005).

En lo que respecta a las transformaciones sociales, la presencia del fenómeno grupal es de vital importancia en este momento del desarrollo evolutivo. Este espacio grupal es vital porque “servirá de escenario psicosocial en el cual ritualizar y dramatizar el tránsito adolescente a través de manifestaciones socioculturales (vestimenta, ideología, territorialidad)” (Rodríguez, 1994; citado en Esparza y Martínez, 2005). El grupo constituye la transición necesaria en el mundo externo para lograr la individualización adulta. El grupo funge como marco para ritualizar la separación y superación del primitivo esquema familiar (Garaigordobil, 2000; Knobel, 1994; citados en Esparza y Martínez, 2005). Se inicia el proceso de la emancipación familiar y el grupo actúa como agente de socialización que le permitirá al adolescente ensayar conductas, habilidades y roles que contribuirán a la construcción de su identidad adulta. Como se puede apreciar el paradigma adolescente sigue en el horizonte de significación de la juventud.

De acuerdo con la *United Nations Children's Fund* (Unicef) definir la adolescencia con precisión es problemático por varias razones. En primer lugar, hacer referencia al comienzo de la pubertad, como una posible línea para demarcación entre la infancia y la adolescencia no es útil porque cada individuo experimenta la madurez física, emocional y cognitiva de manera distinta. Por otra parte, es difícil establecer una edad general en la que se pudiera señalar el inicio de la pubertad; para las niñas puede suceder desde los 8 años de edad o alrededor de los 12, para los niños generalmente hacia los 13 años de edad. No

obstante, muchos niños llegan a entrar en la pubertad hacia los 14 o 15 años, cuando ya han sido tratados como adolescentes en la escuela. Se podría decir en general que tanto niñas como niños están arribando a la pubertad y experimentando los cambios fisiológicos y psicológicos relacionados con la adolescencia a más temprana edad, gracias a las mejores condiciones de salud y alimentación.

Un segundo factor que destaca la Unicef como dificultad para definir la adolescencia, son las diferencias entre las legislaciones nacionales de cada estado. El concepto de ‘mayoría de edad’ –la edad en que un individuo es reconocido como adulto y se espera que cumpla con todas las obligaciones propias de esa condición–, varía entre países; en muchos la mayoría de edad inicia a los 18 años. Sin embargo, otro factor que complica la definición de la adolescencia tiene que ver con las diferentes edades establecidas para realizar cierto tipo de actividades que podrían asociarse con la edad adulta, la ‘edad de licencia’. Por ejemplo, en Estados Unidos la mayoría de edad se alcanza a los 18 años, pero se puede manejar un auto a partir de los 16 años, y sólo se puede consumir alcohol a partir de los 21 años. En el caso de México, por ejemplo, la edad mínima para trabajar son los 14 años de edad,⁴² sin embargo, se sabe que muchos empiezan a trabajar hacia los 12 años de edad, tanto para jóvenes indígenas como no indígenas; la edad para el matrimonio es a los 16 para los hombres y para la mujer los 14 años de edad.

Una última dificultad para definir la adolescencia, es que sin importar lo que dicen las leyes muchos niños, niñas y adolescentes realizan actividades que corresponden en teoría a los adultos; están casados, trabajan, participan en conflictos armados. Esto ha dificultado construir un concepto aceptable internacionalmente sobre adolescencia, como lo muestran los diversos criterios para establecer los límites etarios que distinguen la adolescencia de la niñez y sirven a distintos objetivos.

A pesar de que no hay un concepto establecido legalmente que defina la adolescencia, las Naciones Unidas atendiendo el criterio de la edad, define que “los adolescentes son personas con edades comprendidas entre los 10 y 19 años; es decir, la segunda década de la vida” (Unicef, 2011:10). Se considera *adolescencia temprana* el periodo que va de los 10 a los 14 años. En esta etapa se experimentan cambios acelerados

⁴² El 4 de junio de 2014 la cadena de Noticias MVS reportó que la Asamblea Legislativa del Distrito Federal elevó el rango de edad mínima para trabajar a los 15 años de edad (Noticias MVS, Tercera Emisión con Ezra Shabot).

en el crecimiento físico, seguido por el desarrollo sexual y una mayor conciencia de las diferencias de género. Un dato importante es que en este tiempo el “número de células cerebrales puede llegar a duplicarse en un año, las redes neuronales se reorganizan radicalmente lo que repercute en la capacidad emocional, física y mental de los adolescentes” (Unicef, 2011:6). La adolescencia tardía es entre los 15 y 19 años de edad. De acuerdo con la Unicef, durante estos años los adolescentes ingresan al ámbito laboral o a la educación superior, “establecen su propia identidad cosmovisión y comienzan a participar activamente en la configuración del mundo que les rodea” (*Ídem*).

De acuerdo con el *Índice de medición de calidad de las leyes* (2009) en el marco normativo de los derechos de la infancia, desarrollado por la Red por los Derechos de la Infancia en México (Redim) el interés por los circuitos internacionales en distinguir entre la condición de niños, niñas y la de los adolescentes es reciente. Si bien reconocen que es necesario distinguir, a nivel sociológico, entre la infancia y la adolescencia, desde el punto de vista jurídico esta distinción no se justifica, por tanto no se considera de ninguna manera crear una nueva categoría.

De ahí que en el marco de la Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos del Niño (CDN) no existe formalmente la categoría adolescencia, si el término es mencionado lo es en casos y con propósitos muy específicos, pero esto no significa que la categoría sea reconocida oficialmente por la CDN. Ésta justifica la introducción del término ‘adolescencia’ “con la voluntad de crear medidas específicas para brindar un nivel más alto de protección a los derechos de las personas en este grupo de edad”. Sin embargo, también se reconoce que existen muchas leyes que han usado el término “fijando de manera arbitraria la edad a la que la adolescencia comienza” (Geremia, 2009:33).

Dentro de la legislación nacional de cada estado se pueden encontrar señaladas varias edades que sirven a diferentes objetivos. Por ejemplo, se puede ubicar la edad escolar, ya sea de escolarización obligatoria o de finalización de estudios cualificados; la edad laboral, es decir, la edad autorizada para realizar un trabajo; la mayoría de edad que se relaciona con aspectos judiciales y de ciudadanía, es decir, la edad penal y la edad civil; y, por último, la edad de protección que generalmente se correlaciona con la edad civil (Alsinet *et al*, 2003:91). La CDN establece el límite superior de la infancia: se deja de ser niño o niña a los 18 años, pero no especifica la edad en que la infancia comienza. Para el

caso de México la infancia tiene como límite superior los 12 años, y se considera joven a las personas con edades entre los 12 y 29 años. Como se puede observar no hay límites etarios claros para distinguir cuando inicia la adolescencia ni cuando termina, así como tampoco hay criterios básicos que pudieran contribuir a una definición generalizable y aceptable del concepto a nivel internacional por las dificultades que ya mencionamos.

1.1.2 La juventud como moratoria social (preparación para la vida)

Desde la perspectiva occidental, el límite entre juventud y adultez se ha asociado con el inicio de la vida laboral. El trabajo continúa siendo la base sobre la cual construir la identidad, el elemento central en la construcción de la ciudadanía (Pérez Islas y Urteaga, 2001:360) y el “el pilar esencial de la inclusión social” (CEPAL).

La participación en el mundo laboral se convirtió en un elemento esencial para el acceso a la ciudadanía social, es decir, el acceso a los deberes y derechos en la esfera pública de los individuos: el bienestar por medio de ingresos continuos, la cobertura del sistema de salud y seguridad social, entre otras cosas.

A partir de los procesos de industrialización y urbanización se construyó una manera de transitar hacia la adultez. Este circuito empezaba en “la familia, continuaba en la escuela y de ahí al empleo y a la participación social y política”, éste conjunto de pasos ha persistido “en el horizonte significativo de la mayoría de la sociedad como el camino más adecuado para obtener la certificación social de la incorporación a la adultez” (Pérez Islas y Urteaga, 2001:362).

El concepto de moratoria⁴³ fue construido a partir de la sistematización secuencial y progresiva de una serie de eventos que debían ocurrir de manera lineal y secuencial en el ciclo vital. Esta idea también ha sido construida sobre la base de una ‘imaginada homogeneidad social’. El concepto fue desarrollado por Erikson (1974), quien parte de comprender a los jóvenes como “carentes de madurez social e inexpertos, enfatiza la

⁴³ El concepto de moratoria psicosocial es el lapso en el que los jóvenes tienen oportunidad de experimentar diversos roles, es un tiempo de ensayo y error que les permite ir estructurando su identidad final: la de joven. Este paradigma, de etapa preparatoria de la juventud, se cree que surge en Roma alrededor del siglo II a.c. Los niños y jóvenes eran considerados como carentes de madurez social e inexpertos, por ello les era negado el ejercicio de sus derechos como ciudadanos. Con la fundamentación de que el menor debe ser protegido, se la reconoce la madurez social hasta los 25 años (193-192 a.c.) y se genera una nueva categoría etaria, constreñida a la dependencia del adulto (Krauskopf, 2003:28-29).

adolescencia como un tiempo de transición entre la niñez y la adultez y es el único lapso del ciclo de vida definido como tal, *aun cuando podríamos ver la vida como una serie de transiciones*” (Krauskopf, 2003:28. Cursivas mías.). Así, el concepto de transición en la juventud se usa como equivalente de transitoriedad, en consecuencia los jóvenes no son reconocidos como sujetos sociales, así como tampoco son reconocidas su participación ni sus aportaciones. Esta disociación de los jóvenes de la vida adulta se justifica a partir de considerar que no han desarrollado plenamente las competencias necesarias para ejercer la adultez. Por lo que deben pasar por un periodo de preparación para la vida, situación que los envía al futuro y los define como ‘los adultos del mañana’.

La construcción de la juventud, desde la perspectiva urbana, “es producto de su expulsión de la esfera laboral y de una separación de la ‘vida’ y de los quehaceres adultos” (Urteaga, 2011:294). En esta misma línea Martín Barbero comenta que “durante siglos, ser joven se identificó con la negación de la responsabilidad y la productividad”. Esta segregación del mundo adulto inició con un proceso de infantilización de los jóvenes sobre la base del concepto de moratoria psicosocial, este movimiento vino a reforzar la marginación y dependencia económica y moral de las personas en la fase juvenil (Krauskopf, 2003; Urteaga, 2011).

Esto no sucede así en algunas sociedades étnicas. De acuerdo con Dina Krauskopf (2004), en América Latina los jóvenes representan a un sector *invisible* que enfrenta la premura psicosocial.⁴⁴ Esta premura se intensifica a partir de que los jóvenes son capaces de generar ingresos propios por medio de una actividad económica. En ese sentido, comenta que en algunas culturas indígenas se pasa de la niñez a la adultez joven al incorporar a los menores en actividades de adultos (Krauskopf, 2004:27). Esto se explica porque para algunos grupos étnicos el trabajo no sólo se agota en su sentido económico, sino que también tiene una dimensión formativa. Los jóvenes y niños son educados “a través del trabajo en las responsabilidades y los compromisos, así como en la preparación para su autonomización del hogar familiar” (Oemichen, 2000; Martínez, 2005; citadas en Urteaga, 2011:294). Los jóvenes y los menores son integrados y participan activamente en

⁴⁴ Los menores de edad son enfrentados a asumir responsabilidades supuestamente adultas. Con la entrada a la pubertad, como momento del ciclo vital, los jóvenes se ven obligados a procurarse un sustento económico para sí mismos y para sus familias (De la Garza, 1977; citado en Krauskopf, 2004:27).

la vida social, política y productiva de sus comunidades, a diferencia de lo que sucede en las sociedades urbanas, donde son enviados al futuro (moratoria).

Al postergar la inserción de los jóvenes en la vida adulta, las sociedades modernas se vieron obligadas a crear un conjunto de instituciones especializadas en preparar a las nuevas generaciones, y con ello desarrollar su potencial para alcanzar la ‘completud’ que les permita lograr su plena integración en el mundo social. Las instituciones educativas son un claro ejemplo de esta situación. De acuerdo con Rossana Reguillo (2003), el aumento del rango de los años de instrucción⁴⁵ (formal educativa) de los jóvenes obedece a la necesidad de postergar su entrada en la vida socialmente productiva. De modo que las instituciones educativas no son sólo una forma de distribución del conocimiento, constituyen un mecanismo de control social (Horowitz, s/f; Levi y Schmitt, 1995; citados en Reguillo, 2003:105).

Sin embargo, los cambios acelerados de la tecnología y la inestabilidad del mercado laboral han resignificado la función de la moratoria como proceso de ‘preparación para la vida’; “las sociedades requieren contar con individuos capaces de aprender a aprender y reciclar con flexibilidad sus competencias y actitudes”, de ahí que es común encontrar personas adultas en formación permanente, es decir, atravesando una fase de moratoria que sólo se atribuía a la juventud. Si bien la perspectiva de la moratoria ha perdido fuerza en los estudios sobre la juventud, todavía tiene sus “defensores [que] se ven en la tesitura de pasar del símil de la de espera al símil de la sala de estar” (Romaní *et al*, 2010:20).

1.1.3. La juventud como prototipo universal: o buenos o malos

El concepto de adolescencia y la teoría normativa influyeron fuertemente los estudios sobre juventud durante gran parte del siglo XX. Los desarrollos de la psicología evolutiva generaron gran confusión en los estudios sociológicos y antropológicos en relación con el concepto adolescencia y juventud. La articulación entre el discurso psicológico y el discurso popular generaron una imagen dual sobre los jóvenes: por un lado, eran percibidos como amenaza, intrínsecamente malos, y por otro, como focos de esperanza,

⁴⁵ Reguillo señala que en la Europa judía de 1660 la instrucción llegaba a los 13 años en el caso de los varones pudientes, mientras que para los varones pobres era hasta los 10 años porque a esta edad empezaban a trabajar en la servidumbre (2003:105).

intrínsecamente buenos, aunque vulnerables. De ahí que el adolescente necesite ser educado para convertirse en un adulto maduro.

Esta línea explicativa sobre la juventud limita el alcance de su análisis al asignarle un carácter ahistórico y estático a ésta. Otra limitante parte de ver las actitudes, las conductas y estilos del referente como prototipos universales (referente representado por “la norma masculina, blanca y de clase media estadounidense; en el caso latinoamericano, la norma masculina y de clase media moderna). Asimismo, ignora las relaciones que los jóvenes establecen con sus pares y con otros grupos etarios (Pérez Islas, 2008; Wyn y White, 1997; Monsiváis, 2004; citados en Urteaga, 2011).

1.1.4 La propuesta de los juvenólogos: la juventud como construcción sociocultural

Recientemente desde la antropología se ha propuesto un giro en el concepto: de adolescencia a juventud. No se trata sólo de un cambio en el uso de los términos, sino de una cuestión elementalmente teórica, porque la elección de uno u otro es una elección teórica. Lo central es “cuestionar el concepto de adolescencia en sí mismo, el cual conecta y contrasta, tanto social como etimológicamente, con la adultez”. El contenido del término ‘adolescente’ se ha vinculado con el sentido de crecer, de transición e incompletitud, mientras que ‘adulto’ implica estar completo, haber culminado el proceso de transición y crecimiento (Urteaga, 2011:149). De ahí que proponen como necesario el cambio del concepto de adolescencia a juventud. La propuesta no sólo va en el sentido de extender los intervalos etarios de análisis sino además se trata de incorporar “el rango completo de formas en las que la juventud puede ser definida socioculturalmente” (Bucholtz, 2002; Feixa, 1998; Urteaga, 2007).

Para este grupo de estudiosos “la juventud no se considera ni edad ni trayectoria, *sino identidad*”. No en el sentido del paradigma adolescente que supone “la formulación psicológica de la adolescencia como búsqueda prolongada de la identidad, ni el rígido y esencialista concepto de identidad”. En su lugar, proponen entender la identidad como “agenciable, flexible y siempre cambiante, pero no más para la juventud de lo que es para el resto de las personas de cualquier edad” (Urteaga, 2011:149). Dina Krauskopf (2003) comenta los hallazgos de los estudios realizados por J. Marcia (1996) que han comprobado

que “la identidad, en los tiempos actuales, se reelabora a lo largo del ciclo vital [...] pues el proyecto de vida más efectivo no tiene características rígidamente predeterminadas y las biografías se han hecho flexibles y diversificadas” (Krauskopf, 2003:30). De ahí que no se puede decir que la identidad se construye de una vez –en la adolescencia– y se consolida para toda la vida –la adultez–.

[...] los estudios de la juventud enfatizan *el aquí y el ahora* de las experiencias de la gente joven, esto es, las prácticas sociales y culturales a través de las cuales los jóvenes moldean su mundo. Allí donde la adolescencia es situada en relación con la adultez, la juventud encuentra un grupo de igual importancia en sus pares generacionales, y también en aquellos grupos en los que hay contrastes marcados de edad, por ejemplo la niñez y la vejez (Urteaga, 2011:149).

Este grupo de juvenólogos definen la juventud “como una construcción sociocultural que cambia de forma y de contenido a través del tiempo y el espacio”. La juventud como identidad categorial está condicionada por diferentes marcos de interpretación “entre y dentro de las culturas y las diferentes épocas históricas” (James, 1995:45). La construcción de la infancia y la juventud, entendidas como instituciones sociales, es decir, como ‘formaciones discursivas’ proveen un ‘campo interpretativo’ que permite ‘comprender los primeros años de la vida humana’ (Urteaga, 2011).

Estas categorías conceptuales se configuran “a través de los juegos de reglas rectoras que prescriben y proscriben las acciones sociales de los miembros de cada categoría”. Es decir, que los conocimientos sobre el ser de la infancia y la juventud se configuran sobre la base de este conjunto de ‘reglas rectoras’. Pero por otra parte, también es importante recalcar que las concepciones socioculturales de la infancia y la juventud son “*construcciones relacionales* entre los actores infantiles y juveniles con los agentes de entornos sociales inmediatos (adultos, jóvenes y niños) y con los de sus entornos más lejanos pero presentes” (Urteaga, 2011:150-151). De ahí lo que comenta Maya Lorena Pérez Ruiz (2011)

[...] para que haya juventud, deben existir ciertas condiciones culturales que remitan a las instituciones que intervienen en su definición social, a las elaboraciones subjetivas que las construyen, a las percepciones que los clasificados generan sobre sí mismos y a la contienda social

que se produce en torno a dotar de sentido las clasificaciones y las relaciones sociales, siempre en un tiempo, un lugar y un contexto determinado (2011:72).

1.2 Los estudios sobre juventud

Uno de los errores teóricos más comunes a la hora de emprender estudios sobre la juventud es “mezclar el concepto de juventud con la situación social de los jóvenes”. La articulación entre la naturaleza de la juventud y la condición social de los jóvenes se puede explicar por la necesidad de advertir la diversidad social que caracteriza a la juventud, y escapar de las generalizaciones de lo ‘juvenil’ que obnubilan lo específico de este grupo etario y las condiciones en que se desarrolla la juventud; esta diversidad se expresa “en los periodos históricos, diversidad entre los mismos jóvenes, diversidad en identidades y diversidad geopolítica” (Romaní *et al*, 2010:17).

De ahí que también exista una gran diversidad interdisciplinar para caracterizar el concepto de juventud, así como también distintos paradigmas o perspectivas científicas que intentan explicar este proceso biográfico y vital desde lo específico de su campo de estudio. De acuerdo con los editores de *Jóvenes y riesgos* (Romaní *et al*, 2010), esta diversidad para explicar lo juvenil se puede resumir en tres perspectivas: la primera basada en el integracionalismo social, la segunda bajo el enfoque del conflicto, y la última en la biografía, la construcción social y las constricciones.

La primera perspectiva es la del integracionalismo. Ésta es representada por la escuela antropológica y sociológica del funcionalismo, la cual propone “la perspectiva científica del orden social y de la integración de las partes en el sistema social”. Este paradigma ha sido considerado como dominante en la producción de estudios e investigaciones en las ciencias sociales. El empleo de este modelo en los estudios sobre juventud se ha movido sobre la hipótesis de la *moratoria*, término acuñado en la psicología evolutiva que principalmente basa sus postulados en el desarrollo humano por ciclos (Erikson, 1974).

Esta línea explicativa plantea que los jóvenes deben atravesar por un espacio de tiempo en preparación hasta poder tomar responsabilidades de ‘adulto’, un tema clave es la socialización. Esta forma de entender a los jóvenes ha promovido una imagen más bien negativa de la juventud, relegados de la sociedad (adultocéntrica) son vistos como un grupo

“sin logros determinantes en la adquisición social” (Galland, 1993; citado en Romaní *et al*, 2010:18).

La segunda perspectiva sobre los paradigmas de estudio de la juventud, es la del enfoque bajo el conflicto. Éste propone la ruptura generacional como hipótesis principal, “la juventud como una ruptura positiva”, la ascendencia de la juventud como una nueva clase social. Los jóvenes, como clase, representan una posición de ruptura con respecto a la cultura dominante.⁴⁶ Este modelo ha promovido una visión positiva de la juventud (Furlong y Cartmel, 1997; citados en Romaní *et al*, 2010:19). Los defensores de la confrontación generacional “han [tenido que pasar] al símil de la ‘nueva condición juvenil’” (Romaní *et al*, 2010:20).

Desde la perspectiva del tercer paradigma, el estudio de la juventud parte de los logros y significados de la biografía individual. Se trata de un paradigma crítico del papel de las instituciones y muy centrado en la elección (toma de decisiones) y las desigualdades sociales (las constricciones sociales). “Esta dimensión proviene de las aportaciones del constructivismo social,⁴⁷ basado en las significaciones de la acción social [...] desarrolla el análisis de los itinerarios y las trayectorias de los jóvenes” (Walter y Stauber, 2002; citados en Romaní *et al*, 2010:19). Los estudios contemporáneos sobre juventud se ciñen al modelo “de los itinerarios sociales de jóvenes en transición profesional y familiar, al sentido e interpretación de formas de ajustes a los logros o a formas de marginalidad social y la expresión de formas atribuidas a las/los jóvenes como formas sociales o metáforas” (Feixa, 1993, 2006; Casal *et al*, 2006; Pérez Islas *et al*, 2008; citados en Romaní, 2010).

1.3 Los estudios antropológicos sobre juventud

Los estudios antropológicos sobre juventud no escaparon al impacto de las teorías psicológicas del desarrollo humano y la socialización. Los primeros trabajos antropológicos sobre infancia y juventud siguieron el enfoque tradicional de la psicología evolucionista, como un proceso mediante el cual los niños y los jóvenes necesitaban adquirir los

⁴⁶ En esta perspectiva hay dos términos clave: contracultura, tomado de la psicología de tradición freudiana, y el término clase, tomado del neomarxismo anclado en el estudio del cambio social (Romaní *et al*, 2010:19).

⁴⁷ El constructivismo social es considerado heredero de la etnometodología, del biografismo y del individualismo metodológico (Romaní *et al*, 2010:19).

conocimientos y competencias culturales para participar en la esfera social-productiva y alcanzar la completitud y racionalidad del mundo adulto. Desde esta perspectiva los niños y los jóvenes eran percibidos como “*básicamente pasivos*”.

En la propuesta del enfoque constructivista y “las sociologías interpretativas”, los niños y jóvenes son percibidos “como *adquiridores y constructores* de un conocimiento que surge de su propia interpretación de la sociedad”. Se le da “importancia al contexto y a la adquisición de significados por parte de los actores sociales creativos”. Sin embargo, aun cuando en este caso se les reconoce a los individuos un papel activo en la interpretación y apropiación de los conocimientos y competencias culturales, “el objetivo de este proceso era transformar a los niños [jóvenes] en seres racionales y adultos plenos”. El objetivo continuaba siendo el *aprendizaje social* “dejando de lado una interpretación de las culturas de los pares en sus propios términos, no permiten escuchar las voces infantiles” (Urteaga, 2011:145-147).

Esta forma de asumir el trabajo antropológico con la infancia y la juventud, ha enfatizado el papel de los adultos como un elemento central en la comprensión de los procesos de socialización de niños y jóvenes obliterando “otras maneras más informales en la que la gente joven socializa entre ella” (Bucholtz, 2002; citado en Urteaga, 2011:148).

Por muchos años, los antropólogos estudiaron la adolescencia casi exclusivamente como una posición liminal entre la niñez y la adultez, la cual es señalada en muchas culturas, pero no en la mayoría, por medio de alguna ceremonia de iniciación, mismas que son consideradas como el camino para gestar y definir la vida en términos adultos (Urteaga, 2011:147).

En estudios más recientes, las antropólogas Hardman y Caputo han propuesto reconocer a los niños y jóvenes como “gente importante de ser estudiada en sus propios términos y no sólo como receptores de las enseñanzas adultas”, “considerarlos como poseedores de un entendimiento propio sobre la vida” y “dirigir los estudios hacia la *vida infantil de todos los días*, para comprender las maneras en que los niños [y jóvenes] están activamente involucrados en la creación de cultura” (Hardman, 1973; Caputo, 1995; citados en Urteaga, 2011:148).

En esta misma línea, diversos investigadores (Bucholtz, 2002; Feixa, 1998; Urteaga, 2007) han propuesto un desplazamiento teórico-conceptual que incorpore “el rango

completo de formas en las que la juventud puede ser definida socioculturalmente” más allá de considerar solamente los criterios etarios. Desde esta perspectiva “la juventud no se considera ni edad ni trayectoria, sino identidad”. Esta posición enfatiza “*el aquí y el ahora* de las experiencias de la gente joven, esto es, [sus] prácticas sociales y culturales a través de las cuales los jóvenes moldean su mundo” (Urteaga, 2011:148-149). Este enfoque caracteriza el concepto de juventud como una construcción sociocultural que cambia de forma y de contenido a través del tiempo y del espacio, y perfila al sujeto joven como un actor social complejo y diverso en sus prácticas y percepciones sobre la vida.

Esta forma de aproximación al estudio de la juventud: ‘en sus propios términos’ enfatiza las prácticas y visiones que ellos construyen sobre sí mismos, “permite acercarse y concentrarse en un actor juvenil altamente complejo y diverso en sus prácticas y percepciones sobre la vida”. Al situarse en esta perspectiva se pretende relevar aquellos aspectos “particulares de su vida que ellos mismos ponen por delante” (Urteaga, 2011:150-152). Implica reconocer el “el rol participativo que tienen niños y jóvenes en el diseño de su experiencia cotidiana y en los resultados de sus estatus como categorías” (James, 1995:45).

El estudio de la infancia y la juventud en sus ‘propios términos’ corregiría el error académico de pensar que todo lo que hacen los niños y los jóvenes es por referencia al mundo adulto, así como rescatar la creatividad que se genera en estos nichos categoriales; en fin, permitiría reconocer que son productores de prácticas y discursos que deben ser comprendidos desde los mismos lugares de sus prácticas y desde sus perspectivas (Caputo, 1995; Marín y Muñoz, 2002; citados en Urteaga, 2011:154).

1.4 Juventudes étnicas urbanas

Lo juvenil y lo étnico, como objetos de estudio, han sido líneas de investigación que tradicionalmente se han desarrollado en relación con las cuestiones urbanas. De hecho, algunos autores consideran que los estudios sobre la cuestión urbana, sobre la juventud y sobre la etnicidad se desarrollaron más o menos a la par y los tres podrían considerarse como campos de trabajo con una joven tradición (Feixa y Urteaga, 2011; García Canclini, 2011; Giglia, 2012).

La juventud, como categoría social, se ubica como *creatura* de las sociedades industriales modernas, de las urbes contemporáneas (Bello, 2011; Feixa, 2003; Urteaga, 2011). De igual manera, algunos investigadores ubican el inicio de los estudios sobre el fenómeno étnico en relación con la ‘aparición’ de los ‘diferentes’ en los ámbitos urbanos, la implosión de conglomerados indígenas, considerados habitantes rurales por antonomasia, en la ciudad. Aun cuando el 70 por ciento de la población étnica, en México, vive en las ciudades (Camus, 2002; De la Peña, 2010; García Canclini, 2011). Sin embargo, la articulación de estudios sobre juventudes étnicas en el ámbito urbano ha sido un tema poco atendido por la antropología (Pérez Ruiz, 2011; Urteaga, 2011).

De acuerdo con la revisión de la juvenóloga Maritza Urteaga (2011), este “aparente desentendimiento [...] sobre los niños y los y las jóvenes” en la literatura antropológica, se puede explicar por tres motivos. Primero, está el supuesto de *la no existencia* de un lapso en ciclo vital de los grupos étnicos, reconocido o percibido como momento diferenciado entre la infancia y la adultez; el segundo, los jóvenes aparecen en la literatura antropológica en un “lugar marginal, liminal o secundario”; de este último se desprende el tercero, que estaría relacionado con la forma de “producción del conocimiento antropológico” (Urteaga, 2011:247 y ss.).

De acuerdo con Urteaga (2011), en el ámbito rural se pueden identificar tres situaciones que han contribuido en la formación –producida o inventada– de la juventud (y adolescencia) como una nueva categoría etaria identificable en el recorrido de vida de los grupos étnicos. Estas situaciones son la migración, la introducción de la escuela secundaria y los medios de comunicación. Los sujetos jóvenes que perfilan este conjunto de estudios “son el y la joven migrante indígena, el y la joven estudiante indígena y los jóvenes solteros que no migran y no estudian” (Urteaga, 2011:259-261).

Los registros etnográficos sobre juventudes étnicas en ámbitos urbanos son escasos (Ambriz, 2011; Anguiano, 2002; Camus, 2002; Martínez Casas, 2001; Pérez Ruiz, 2002; Urteaga, 1991, 1992).⁴⁸ Todas estas investigaciones privilegian las condiciones sociales y culturales en la producción de lo juvenil étnico, así como “las consecuencias de [la] actuación [los] jóvenes (o adolescentes) en la intersección (transitada, según los términos

⁴⁸ Aunque aclaro que la revisión no ha sido exhaustiva.

de Rosaldo) entre sus ‘culturas de origen en el exilio’ [...] y en el ámbito escolar urbano” (Urteaga, 2011: 277-278).

En la década de los noventa se pueden ubicar las primeras reflexiones en torno a la formación y reconocimiento de un grupo etario que podría denominarse juventud (Urteaga, 2011:247 y ss). Un trabajo pionero en relación con jóvenes indígenas es el de Regina Martínez Casas. Esta investigadora trabajó como adolescentes otomíes en la Zona Metropolitana de Guadalajara. Uno de sus hallazgos fue justo que este grupo etario se encontraba en proceso de creación de una nueva categoría: los adolescentes otomíes. A partir de la primera década de este siglo, se registran trabajos donde se releva la voz de los niños, niñas y jóvenes como actores y sujetos que producen cultura y construyen la sociedad.

Aun así los jóvenes indígenas que viven en las ciudades es un grupo que requiere de más profundidad en cuanto al trabajo y registro etnográficos. Justo uno de los descubrimientos en el que coinciden Pérez Ruiz (2011) y Urteaga (2011) es que bajo el rótulo “jóvenes indígenas”, en el ámbito urbano, hay un grupo muy heterogéneo que viven de maneras muy distintas el ser joven.

Los estudios sobre juventudes étnicas urbanas ha arrojado que no hay una sola forma de ser joven indígena en la ciudad, existe una gran diversidad de formas bajo la etiqueta “juventudes étnicas urbanas” (Pérez Ruiz, 2011; Urteaga, 2011). Este sujeto colectivo, como muchas otras construcciones identitarias, está atravesado por “diferencias de todo tipo: de clase, de edad, origen étnico, educación, ocupación, profesión, expectativas, estilos de vida, entre muchas otras” (Urteaga, 2011:225).

Por otra parte, Maya Lorena Pérez Ruiz observa que entre los jóvenes indígenas de la Ciudad de México existe “una gran variedad de condiciones de vida de los jóvenes migrantes [indígenas] en las ciudades (educación, empleo, salud, alimentación, vivienda, ingresos, espacios de socialización, consumo cultural, etcétera) (Pérez Ruiz, 2002:17-18).

Las relaciones que [estos actores sociales] establecen con el sistema escolar, laboral, asistencial, recreacional, así como con instituciones de salud en la ciudad, se viven y se perciben desde posiciones muy diferentes y desiguales; la diferenciación social y el tiempo de arribo generacional de los grupos étnicos a la ciudad condicionan fuertemente el rango de opciones que tienen los actores para escoger (Urteaga, 2011:288).

En un taller⁴⁹ sobre jóvenes indígenas en la ciudad, Maritza Urteaga encontró que el joven indígena urbano es un sujeto colectivo heterogéneo que se encuentra inmerso en una complejidad de situaciones muy diversas. En una primera etapa (2004) del taller, se “reveló una población heterogénea de estudiantes, trabajadores o estudiantes y trabajadores y profesionistas”, así como comerciantes ambulantes. Asimismo, esta población provenía de “etnias muy distintas (triqui, mixteca, otomí, tzeltal, zapoteca, purépecha)”, unos llegaron siendo niños o ya jóvenes, y otros nacieron en la ciudad, algunos vivían con sus familias, otros de manera independiente con sus propias familias, amigos o parientes. La relación de algunos con su etnia de origen era cercana, mientras que otros se habían alejado, sin embargo el vínculo de ambos con la familia era consistente.

En una segunda parte del taller referido (2006), la mayor asistencia fue de estudiantes universitarios: de las carreras de antropología, etnohistoria, lingüística, historia, geografía, filosofía, comunicación, música y artes plásticas. También asistieron estudiantes de secundaria y preparatoria, así como jóvenes profesionistas: abogados, enfermeras, politólogos, y administradores públicos. Muchos de ellos pertenecen a grupos étnicos, pero hubo también quien no se autoadscribió a etnia alguna (Urteaga, 2011:286). De ahí que

[...] hablar de lo étnico y lo juvenil, significa inscribir [este tema emergente] en un campo de significaciones múltiples que deben ser entendidas con base en las condiciones sociales en que se insertan los sujetos y no de un modo preconcebido o predeterminado por factores exógenos y formales (Bello, 2011:164).

2. Aproximaciones sobre la noción de Etnicidad

Diversos autores coinciden que el debate en torno a la definición de los conceptos etnicidad y grupos étnicos sigue abierto, envuelto en complejas “polémicas del ámbito internacional” (Pérez Ruiz, 2007), podemos encontrar incluso posturas contradictorias en cuanto a su caracterización, o ver que “se han utilizado [los conceptos] en forma indiscriminada e intercambiable” (Sugiura, 1991). De acuerdo con Manuela Camus (2002) estas tensiones se originan porque el tema de la etnicidad, “su definición y su práctica incluyen múltiples

⁴⁹ Para ampliar la información sobre las condiciones del taller consultar Urteaga (2011).

dimensiones objetivas y subjetivas que se enfatizan unas sobre otras según encontremos el fenómeno involucrado en diversas situaciones sociales” (2002:24).

Por otra parte, estos autores coinciden también en que las diferentes aproximaciones al problema de lo étnico no necesariamente se oponen o excluyen entre sí. Incluso más allá de complementarse cada forma de aproximación a lo étnico ilumina distintas aristas del fenómeno, tal como lo demuestra Manuela Camus en su estudio⁵⁰ sobre la presencia indígena en los ámbitos urbanos de Ciudad de Guatemala.

Los intentos por definir y delimitar claramente conceptos como etnia, etnicidad, identidad étnica, grupos étnicos, fronteras étnicas y otros términos asociados, ponen de manifiesto la ambigüedad del uso de los términos y la ausencia de consenso en torno a un sentido particular del concepto –como sucede con muchas otras nociones–, que pudiera ser compatible y operativo en los diferentes campos de las ciencias sociales.

Esta dificultad no sólo está relacionada con los diferentes corpus teórico-metodológicos sistematizados para abordar el problema de lo étnico, sino que se relaciona visiblemente con la naturaleza del mismo fenómeno y con los aspectos que de él se deseen enfatizar en la investigación (Camus, 2002; Pérez Ruiz, 2007; Sugiura, 1991). La condición polisémica de su significado, así como los diferentes contextos socio-históricos disímiles y contradictorios que refieren el fenómeno étnico, complejizan aún más su caracterización.

2.1 Diferentes perspectivas teóricas y conceptuales sobre la etnicidad

Podemos empezar por señalar que los problemas étnicos en esencia son fenómenos sociales multidimensionales; no suceden en el vacío, ni al margen de la historia, del medio social y geográfico, “están inherentemente condicionados, como toda dimensión social, por sus contextos” (Sugiura, 1991:244-245). La etnicidad como fenómeno multidimensional articula procesos sociales e históricos, relaciones políticas, culturales y económicas, que se caracterizan por ser asimétricas y de dominación (Pérez Ruiz, 2007; Sugiura, 1991). Estas

⁵⁰ En este estudio se revisa la identidad étnica en el ámbito urbano. Camus se aproxima a la etnicidad como “un instrumento de análisis y como objeto de estudio”. Asimismo, presenta diferentes propuestas sobre las formas en que es interpretada la diferencia étnica, líneas que entiende “como ‘modelos’ que no tienen por qué manifestarse en la teoría ni en la práctica de forma unívoca y excluyente entre sí –en realidad son diferentes dimensiones del hecho étnico” (Camus, 2002:29). *Ser indígena en Ciudad de Guatemala* (2002), FLACSO Sede Guatemala, Guatemala.

formas de relación han sido incorporadas y traducidas por los grupos étnicos con base en sus propios códigos (Bartolomé, 2006; Camus, 2002). Por tanto, no se puede definir la etnicidad como una variable aislada de su contexto, es “una variable sensible a cambios y, por lo tanto, relativa al tiempo y al espacio” (Schermerhorn, 1974:2; citado en Sugiura, 1991:245) que le darán una configuración particular. Por esto se podría decir que cada grupo étnico tiene su propia versión sobre la etnicidad, *lo importante es analizar cómo y bajo qué circunstancias los grupos han mantenido su identidad étnica o se han definido a sí mismos como diferentes del resto social* (Sugiura, 1991:253. Cursivas mías.), porque la etnicidad

[...] varía no sólo de grupo a grupo y de tiempo a tiempo, sino también de un estudio a otro, [...] es un concepto sintético. En él intervienen diversos factores como presión externa, limitaciones, adaptaciones internas, patrones socioculturales, competencias sobre los recursos estratégicos, relaciones interétnicas, etcétera (Sugiura, 1991:248).

Un punto de partida para caracterizar la etnicidad es entenderla como resultado del reconocimiento de un “nosotros” y un “ellos”, la contraposición de lo que se considera “nuestro” y lo “restante” entre dos o más grupos sociales, con diferencias culturales y socioeconómicas, que interactúan en condiciones asimétricas en el marco de “un ‘contenedor’ político común” donde el poder está distribuido de manera desigual (Camus, 2002; Cardoso de Oliveira, 1976; Bartolomé, 2006; Pérez Ruiz, 2007; Sugiura; 1991). La identidad étnica es la “estructuración ideológica de las representaciones colectivas derivadas de la relación diádica y contrastiva entre un ‘nosotros’ y un ‘los otros’” (Bartolomé, 2006:63), representaciones colectivas que articulan tanto los discursos institucionales (académico, científico, etc.) como el conocimiento de sentido común, éstos dos suelen “presentarse como si dieran cuenta de un hecho natural y objetivo, y que ocultan los procesos mediante los cuales se construye la organización social y simbólica de las diferencias así como los mecanismos que operan para imponerla” (Pérez Ruiz, 2007:45).

Asimismo, la etnicidad debe considerarse “producto de una construcción política y social” que ha ‘etnicizado’ a ciertos grupos caracterizados como “diferentes sobre la base de sus rasgos culturales, religiosos, identitarios, e incluso raciales, a pesar de que tales diferencias, o el grado de tales diferencias, no sean significativas, cuantificables, o

cotejables empíricamente”. Esto no significa que los grupos denominados étnicos carezcan de singularidad y densidad específicas; los rasgos culturales y supuestas diferencias no son suficientes por sí mismos para definir lo étnico, es el empleo que se hace de tales elementos para organizar lo social, clasificar y marcar “las diferencias con fines de subordinación” lo que determina el carácter étnico de un grupo o población (Pérez Ruiz, 2007:44).

Por otra parte, lo étnico también “es una construcción que realizan las sociedades para expresar su alteridad frente a otras y ordenar sus conductas”, la internalización de las diferencias, movilizadas a partir de la etnicización (heterodefinición), terminan por ser apropiadas y resignificadas de manera positiva y operan como elementos de cohesión al interior del grupo etnicizado. Esto ha sido llamado por algunos autores como el “poder configurativo de la denominación”.⁵¹

Lo que se denomina étnico no sólo se construye a partir de las heterodenominaciones y de los discursos que sobre sí mismos producen los grupos etnicizados. La etnicidad es una trama de relatos que también articula elementos del escenario social en que se produce, es decir, de las coordenadas tiempo/espacio donde tiene lugar el fenómeno. Como todo fenómeno social, la etnicidad es un proceso dinámico, por ello *es necesario recuperar su dimensión histórica* (Bartolomé, 2006; Pérez Ruiz, 2007; Sugiura, 1991). Esta narrativa identitaria *sólo podrá ser entendida* si en su análisis se consideran “la historia y el contexto social dentro de los cuales se construye” (Bartolomé, 2006; Pérez Ruiz, 2007).

La construcción de lo que se denomina étnico en México tiene origen en la conquista. Durante la época colonial los habitantes prehispánicos de la Nueva España fueron denominados como “indios” de manera genérica, sin distinguir la diversidad de grupos sociales que ya poblaban estos territorios. Esta heterodenominación se definió por “contraste y oposición a la identidad española”, a partir de la diferencia construida sobre la base de rasgos fenotípicos y culturales. Asimismo, se impusieron “formas de clasificación, segregación, exclusión y dominación” sobre las que se montó el aparato institucional del nuevo estado y se “organizó la totalidad de la vida social” (Pérez Ruiz, 2011).

⁵¹ “Según autores como Poutignat y Streiff-Fenart (1995) el hecho de la nominación, de nombrar al otro, en contextos de asimetría y dominación, constituye un aspecto revelador de las relaciones interétnicas, en la medida que evidencia uno de los mecanismos de la etnicización, al tiempo que es en sí mismo un hecho productor de etnicidad [...] la imposición de una etiqueta [puede tener] un poder performativo” (Pérez Ruiz, 2007:45).

Esa nueva identidad colonial, mediante la cual se nombró y clasificó como indios a una gran diversidad de poblaciones con identidades y culturas propias, es la que en términos contemporáneos puede considerarse como étnica, puesto que fue producto y expresión de un sistema de dominación de tipo étnico, que fue el que caracterizó las relaciones de dominación que se establecieron sobre los distintos pueblos prehispánicos (Pérez Ruiz, 2007:50).

2.1.1 La etnicidad como forma de clasificación social, como identidad en acción, como objeto de estudio y/o instrumento de análisis

De acuerdo con Maya Lorena Pérez Ruiz (2007), lo específico de la etnicidad corresponde a “una forma de clasificación social” a partir de la cual se establecen fronteras⁵² –que pueden ser reales o imaginarias– que refieren “diferencias de identidad, de raza, de lengua, de cultura”. Estas “cualidades culturales” en su conjunto expresan y acentúan la diferencia, así como las relaciones asimétricas y desiguales entre los grupos sociales, condición necesaria para producir el carácter étnico de un grupo –y por tanto la etnicidad– .

[...] la caracterización y clasificación de una población como étnica es una construcción social, puesto que ningún grupo en especial ni tampoco ninguna población en general tiene como característica inherente esa condición; es un atributo de carácter histórico que se le impone al otro y que adquiere características específicas según sean las condiciones históricas y coyunturales en que se produce la etnicización; ésta se genera en la interacción entre grupos sociales en condiciones de desigualdad social, por lo cual implica una situación relacional y asimétrica (Pérez Ruiz, 2007:48).

Ahora bien como veíamos las fronteras culturales a la vez que separan también reúnen, ello implica un proceso de circulación e intercambio y el consumo de bienes simbólicos, culturales, e incluso materiales entre los grupos sociales que comparten límites socioculturales. Así, por más asimétrico que sea el juego relacional de las identidades,

⁵² “[...] el concepto de frontera [lo entiendo] tanto en sus dimensiones culturales, como espaciales, temporales e ideológicas; es decir, como construcciones humanas generadas para *diferenciar*, para marcar la presencia de un ‘nosotros’ distinto de los ‘otros’ [...] la frontera es un ámbito que separa pero que a la vez reúne [...] no sólo distingue a los otros, [...] también ofrece una definición posible del ‘nosotros’ [...] sin aquellos que habitan más allá de nuestras fronteras espaciales, sociales, culturales, políticas, étnicas, económicas o estatales no podríamos construirnos como colectividad diferenciada, como un nosotros posible sólo gracias a la existencia de nuestros fronterizos otros” (Bartolomé, 2006:280).

siempre habrá un espacio para la negociación, una posibilidad de elección que estará determinada por las diferencias de poder (Bartolomé, 2006:72 y ss.).

La asunción de la identidad étnica por parte de los grupos indígenas no se da de manera mecánica y acrítica, hay de por medio un proceso de selección, de apropiación y de resignificación de ciertos rasgos emblemáticos que se asumen como referentes identitarios. Esta situación de subordinación y de negociación restringida puede conducir a procesos de reapropiación afirmativa de la identidad indígena, y darle “otros contenidos, otro valor y formar su propia versión de la identidad étnica”. En estos casos, la población indígena “se construye y organiza como grupo cultural e identitario para defenderse y responder a tal dominación” (Pérez Ruiz, 2007:47-48).

Dentro de las propuestas para definir el carácter de lo étnico, muy esquemáticamente podemos decir que están aquellas posiciones que lo naturalizan y las que lo consideran producto de una construcción social. La vertiente del esencialismo entiende lo étnico y la etnicidad como “un hecho social que existe independientemente del sujeto que la porta, la analiza o la utiliza”; dentro de esta línea se distinguen dos posiciones: un parte de considerarlo como una manifestación ontológica (rasgo biológico), y otra como una manifestación primordial, es decir, que expresa un rasgo cultural propio de las etnias basado en los “vínculos o afinidades [...] que las congregan como unidades familiares o grupos primarios” (Pérez Ruiz, 2007:38).

Las posiciones constructivistas tienen como principio común que los fenómenos étnicos se producen por la acción intersubjetiva de los actores sociales y se pueden manifestar como categorías de pertenencia y/o de clasificación. Se trata de un “hecho social contextual, cambiante” que no es ajeno al sujeto porque, incluso él, participa, modifica, reproduce y genera el carácter de lo étnico, es decir, su propia versión de la etnicidad. Dentro de la posición que caracteriza la etnicidad como ‘producto imaginado’ se incluyen dos vertientes: la primera enfatizan el carácter histórico de la etnicidad, en tanto que la consideran “producto de una creación colectiva que surge en determinadas condiciones históricas y en el contexto de relaciones sociales y de poder determinadas”.

La segunda, ve la “eticidad como una comunidad moral, normativa, creada en el contexto de actores heterogéneos en conflicto y que se disputan el dominio moral de los derechos y las obligaciones, así como de las inclusiones y exclusiones del grupo” (Pérez

Ruiz, 2007:40). Para las posturas constructivistas que enfatizan la dimensión diacrítica y relacional en la construcción de las categorías de adscripción y pertenencia identitarias, es importante conocer la “historicidad y contextualización de producción de las identidades, así como los procesos de subjetivación que las posibilitan y que producen a los sujetos étnicos”, es decir, la relación que guardan los elementos ideológicos y de representación social con las coordenadas espacio/tiempo en que se produce el fenómeno étnico.

Muy cercana a la vertiente identitaria está la corriente de los estudios poscoloniales. Aquí la clave de análisis se encuentra en la deconstrucción de la “trama de la articulación entre los proyectos coloniales y la construcción étnica”, porque representa el contexto en el que se generó la ‘otredad’, la identidad étnica como negativa, en contraste con la visión positiva eurocentrista y occidental.

Con las limitaciones que ello implica, Pérez Ruiz propone un conjunto de argumentos de lo que podría considerarse como las principales perspectivas y aportaciones en la definición de lo étnico. En primer lugar, encuentra la tendencia que pondera la dimensión histórica de la etnicidad en el marco de la construcción identitaria. Esta línea explicativa se enfoca en “los procesos discursivos y no discursivos de la construcción de la diferencia, como fundamento constituyente de las identidades sociales”. Rechaza las definiciones que naturalizan o esencializan la etnicidad y privilegian sólo su dimensión instrumental, ya que todas las identidades sociales tienen esta dimensión utilitaria y un conjunto de rasgos simbólicos y materiales, entre otros, que por sí solos no son suficientes para definir la etnicidad de un grupo.

Una segunda tendencia para comprender lo étnico, es aquella que en su análisis hace referencia al colonialismo, el papel del Estado, las corrientes migratorias y las relaciones de poder, porque estos procesos inciden en la constitución y reconfiguración de la etnicidad, incluso se podría decir que producen el contexto de interacción asimétrico y desigual para que ciertas poblaciones sean caracterizadas como étnicas. Por ello, es necesario profundizar en el entendimiento de “las relaciones entre etnia y clase”; el concepto de clase, entendido como grupo de estatus, y su articulación con los rasgos de estatus (raza, cultura, género) posibilitan los procesos de exclusión, subordinación y explotación económica (Vilas, 1990; citado en Pérez Ruiz, 2007:42).

Un tercer elemento significativo en la definición de la etnicidad es la que entiende la cultura como dimensión simbólica. Este avance ha permitido distinguir los procesos de constitución de la identidad, en tanto construcción social, de lo que es la cultura, como aquella que “da sustento y provee de emblemas, de marcas simbólicas, a esa identidad”. Una cuarta perspectiva para definir lo étnico “se inclina por la ruptura de las fronteras, el fin de la dicotomía de la alteridad característica del pensamiento colonialista”, que oponía tradición y modernidad y postulaba el “tránsito de las comunidades étnicas hacia las sociedades urbanas modernas” así como la homogenización cultural. Esta línea explicativa hace un esfuerzo por comprender “la estructura binaria de oposición y exclusión entre identidades positivas y negativas, que sustentan una particular modalidad de dominación basada en la estrategia de construcción de la otredad” (Restrepo, 2004; citado en Pérez Ruiz, 2007:42).

Una última perspectiva es la denominada poscolonial que centra su debate en el “lugar que ocupan las poblaciones étnicas dentro de los estados nacionales y la sociedad mundial”. Lo relevante de esta corriente es la participación de los actores étnicos en el debate y en el proceso para “establecer cuáles son los elementos constitutivos de la etnicidad”. En esta línea se inscriben los movimientos sociales y de reivindicación étnica y política “que han conducido a procesos de redefinición de los usos y significados de ser etnia”. (Pérez Ruiz, 2007:38-42).

Por último, no quisiera dejar de mencionar que dentro de la corriente constructivista están quienes consideran la etnicidad “una ficción analítica” que depende del analista/investigador, “una construcción [...] que el mismo antropólogo pretende vislumbrar” a partir de la observación y la interrogación (Bartolomé, 2006; Pérez Ruiz, 2007).

Para Miguel Alberto Bartolomé (2006) es necesario distinguir entre “la *identidad étnica* como representación social colectiva” de la “*eticidad* como asunción política de la identidad”. Este autor entiende la etnicidad como la puesta en acción de la identidad étnica, “una adscripción totalizadora que orienta las conductas sociales y políticas [...] una identidad en acción dinamizada por la confrontación y el conflicto hasta constituirse como una lealtad social”. Para él resulta poco útil, en términos analíticos, un intento por ‘universalizar’ los aspectos constitutivos de la identidad étnica con el fin de articular una

concepción genérica, es más provechoso considerar las “manifestaciones concretas [de la etnicidad] a través de los conflictos étnicos, las migraciones, los procesos de etnogénesis o las movilizaciones etnopolíticas”. De ahí que es importante considerar como complementarios los diferentes enfoques teóricos sobre la etnicidad “en la medida que expresan algunos de sus aspectos o posibilidades” de existencia (2006:63-74).

Entre las actuales aproximaciones teóricas sobre las identidades étnicas y la etnicidad, Bartolomé destaca las “propuestas *primordialistas*, las *constructivistas*, las *instrumentalistas* y las *interaccionistas*”. Desde su punto de vista, estas distintas perspectivas son parte de una “teoría general de la identidad étnica”, y no son excluyentes unas de otras. La propuesta del primordialismo enfatiza los aspectos culturales en la formación de las identidades étnicas y la etnicidad, fundamenta su propuesta en el “poder afectivo de la socialización primaria mediada por la cultura”; los individuos comparten ‘sentimientos primordiales’, ideas sobre un origen común, de sangre, de lengua, de costumbres, de historia, de fenotipo, a partir de los cuales generan “fuertes vínculos de solidaridad”, una extensión de las relaciones de parentesco. Esta perspectiva es útil porque recupera el *punto de vista de los actores sociales involucrados*, pero deja de lado el “contexto relacional en el que las identidades se manifiestan [...] el papel fundamental de la interacción material y simbólica con los ‘otros’ en la construcción de un ‘nosotros’” (Geertz, 1987:221, 1993; Weber, 1979:315-327; citados en Bartolomé, 2006:65-66).

El enfoque constructivista pone su atención en el carácter construido de las identidades étnicas. Esta propuesta se orienta hacia el entendimiento de la construcción social de la etnicidad, de sus “dimensiones identitarias” (Berger y Luckman, 1973; Epstein, 1978; citados en Bartolomé, 2006). La etnicidad es un fenómeno que aparece ligado con la modernidad y es “útil para el estudio de los procesos de etnogénesis, tanto históricos como contemporáneos”. Desde esta perspectiva los grupos étnicos hacen uso de los referentes emblemáticos –materiales y simbólicos– para construir su legitimidad independientemente del contexto, de esta manera las identidades “responden más al mito y a la fantasía” (Vermeulen y Govers, 1997; citados en Bartolomé, 2006). Por consiguiente, la etnicidad, de acuerdo con este enfoque, podría construirse para cualquier propósito y sin sustento en los referentes culturales; se deja de lado la historicidad de los grupos étnicos y “sus cambiantes

patrimonios culturales, limitándose a caracterizarlos como procesos de corto alcance, guiados por intereses incidentales” (Bartolomé, 2006:66-68).

Muy cercana a la perspectiva constructivista, está la propuesta del instrumentalismo que surge a partir del estudio de la competencia entre grupos étnicos en ámbitos urbanos. La identidad étnica es vista como un recurso útil para la movilización política y el grupo funciona como una “colectividad con intereses en común” diferenciada culturalmente y que es capaz de manejar estratégicamente ciertos emblemas simbólicos para la obtención de ciertos fines (Cohen, 1982; citado en Bartolomé, 2006). Este enfoque reduce los sistemas de valores, las tradiciones y lógicas culturales de los grupos étnicos a la lógica de la ganancia. Si bien ha servido para demostrar que las identidades étnicas pueden manipularse para competir por recursos, no dice mucho sobre el hecho de que éstas son previas y posteriores a su manipulación, “la etnicidad aparece como un fenómeno histórico contingente y no como un dato en sí misma” (Bartolomé, 2006:68).

Por último, está la posición de los interaccionistas (Barth, 1969) que “disocia al grupo étnico de la tradicional relación con una cultura específica” y lo propone como “una forma de organización orientada a regular la interacción social a través de la presencia de fronteras⁵³ en interacción, a la vez que genera categorías de autoadscripción y de adscripción por otros”. El grupo étnico es un tipo organizacional cuyos referentes culturales no están necesariamente vinculados con un patrimonio cultural exclusivo y su existencia depende de la persistencia de sus límites. Aquí la noción de frontera es focal “como un rasgo fundamental de lo étnico [...] como espacio de identificación y de conductas compartidas”. Esta propuesta ha sido criticada porque deja de lado los aspectos culturales, y al enfatizar lo organizacional entonces “cualquier grupo corporado podría ser considerado en términos étnicos”, porque este “este tipo de límites a la interacción puede generar identidades, pero no *necesariamente* identidades étnicas”.

Para distinguir las identidades étnicas de las identidades sociales Bartolomé, siguiendo a Vemeulen y Groves (1994), propone que la “eticidad remite precisamente a la

⁵³ Para Bartolomé el “concepto de frontera [lo entiende] tanto en sus dimensiones culturales, como espaciales, temporales e ideológicas; es decir, como construcciones humanas generadas para *diferenciar*, para marcar la presencia de un ‘nosotros’ distinto de los ‘otros’” (Bartolomé, 2006:280).

conciencia de la cultura étnica,⁵⁴ siendo a la vez una expresión y una parte de esa misma cultura”. La delimitación de las fronteras étnicas sirve para distinguir un nosotros de los otros, pero también para organizar la vida del nosotros, “la cultura sirve para *hacer* aunque también se use para *ser*” (Giménez, 2000:28; citado en Bartolomé, 2006). En ese sentido, lo organizacional está vinculado con lo cultural, influye en las configuraciones identitarias, en la definición del ‘nosotros étnico’ otorgándole una significación específica (Bartolomé, 2006:70-72).

Para la autora de *Ser indígena en Guatemala* (2002), Manuela Camus, la etnicidad es un “fenómeno dinámico que remite a realidades cambiantes donde puede cobrar, a su vez, sentidos diferentes, multidireccionales e impredecibles”. La etnicidad toma forma en una diversidad de “situaciones, sentidos y significados” por ello es indispensable analizarla “con todos sus componentes [y] en situaciones concretas”. Sólo así se podrá entender cómo se articulan elementos culturales, estructuras sociales, políticas, la manera en que circulan y consumen significados y símbolos en las interacciones de colectivos diferenciados social y culturalmente. En esta misma obra (2002), propone reivindicar la etnicidad como “instrumento de instrumento de análisis y como objeto de estudio” (2002:28-29). Toma la etnicidad como marco teórico y como objeto de análisis, útil para abordar sociedades que incorporan grupos diferenciados culturalmente, en condiciones desiguales y con relaciones asimétricas (Comaroff, 1992; citado en Camus, 2002:46-47). Así, para Camus “la etnicidad puede ser tanto un fenómeno que incide en la conformación de la sociedad; una forma en que la sociedad se interpreta a sí misma en términos cultural-raciales; una estrategia metodológica y de análisis de la realidad social” (Camus, 2002:23).

Desde su perspectiva las formas en que se ha interpretado la diferencia étnica, en el mundo urbano, podrían organizarse sobre tres ejes analíticos: 1) la negación de la etnicidad; 2) la etnicidad como categoría de interacción, como instrumentalización política y como estructura social de estamentalización; por último, 3) la etnicidad en el contexto del multiculturalismo, y de la economía política y subalternidad.

⁵⁴ El concepto ‘conciencia étnica’, propuesto por Alicia Barabás y Bartolomé, lo entienden como la “manifestación ideológica del conjunto de representaciones colectivas derivadas del sistema de relaciones interiores de un grupo étnico, las cuales se encuentran mediadas por la cultura compartida”. La noción de ‘conciencia’ Bartolomé la usa en el sentido ‘vulgar’, el conocimiento que la persona tiene de sí misma, la “experiencia empírica interiorizada” (Bartolomé, 2006:71).

En el primer eje están las tesis nacionalistas y clasistas que niegan la etnicidad; las sociedades modernas tienden hacia la homogeneización: a partir de la idea de nación se pronosticaba “la muerte de las adhesiones culturales” (Comaroff, 1996), y las clases sociales serían “la base de la diferencia y articulación social”. La nación-estado es el “marco político administrativo” que ha servido para expandir el proyecto de modernización que supone “la convivencia del relativismo cultural de las naciones con el etnocentrismo, [asimismo, que] las diferencias étnico culturales quedarían reducidas [...] a formas residuales y anecdóticas” (Camus, 2002:29).

En esta línea explicativa Camus encuentra dos formas de nacionalismo que han negado la etnicidad: *racismo* e *indigenismo*. En la primera corriente, se argumenta que las diferencias culturales se producen por “diferencias biológicas de sangre y raza”. En ese sentido, la raza y el racismo son una variante de la etnicidad, “son la objetivación –o la percepción impuesta– en el mismo cuerpo de la diferencia cultural y social”. Mientras que la etnicidad “privilegia estilos de vida como la lengua, religión, vestido, música ocupación...” (Alonso, 1994; citada en Camus, 2002:31).

En los países latinoamericanos el indigenismo ha sido la forma característica de nacionalismo. El proyecto de nación de los criollos y mestizos tomó la imagen del indio como “depositario de los valores nacionales”. Así, la identidad nacional se fundó sobre el “glorioso pasado civilizatorio indio” que le daba “profundidad a la narrativa nacional”. Los indios dejarían su estatus de “otros” al ser incorporados a la nación como ciudadanos, lo que exigiría de su parte la “asunción cultural de la occidentalidad” (Camus, 2002:32).

Si bien muchos países han reconocido la heterogénea composición de ciudadanos, territorios, lenguas y culturas que los integran, en la práctica diaria el discurso sobre la igualdad y los derechos humanos es retado por la “realidad de exclusión”. La persistencia ideológica de estas formas de nacionalismo se expresa sutilmente en las relaciones Estado-sociedad, se sigue negando de manera tácita la diferencia étnica en las relaciones cotidianas (Camus, 2002).

En cuanto a la idea de las clases sociales como base de la diferencia y articulación social, nos dice Camus que la etnicidad es una forma de encubrir las desigualdades, contradicciones y pobreza que imponen la dinámica y estructura ocupacional urbana, la diferencia étnica espacializada: “los de fuera son los ‘estamentales’, mientras que la ciudad

impone un orden social clasista”. La etnicidad viene a ser otra “forma de clasificación social que refuerza las diferencias de clase al naturalizarlas a través de la división étnica del trabajo”. Así, el sistema de clases se superpone sobre el de estratificación étnica, pero esta visión no considera los efectos de “la ruptura de las fronteras étnico-espaciales” que ha visibilizado a los ‘indígenas urbanos’ como actores que también participan en la producción del espacio social en las urbes contemporáneas (Camus, 2002:32-33).

En el segundo eje analítico la etnicidad es caracterizada como un “elemento que conforma la sociedad, aunque su presencia no llegue a cuestionar un orden social ‘moderno’” (Camus, 2002:34). Desde el análisis situacional, la etnicidad se enfoca a partir de los regionalismos, localismos o paisanazgos. La diferencia étnica se reduce a una forma de identidad social de tipo local-espacial, donde lo étnico refiere la “diferencia cultural regional”. La corriente teórica del regionalismo pondera la clave clasista al considerar a los indígenas como migrantes y campesinos; circunscribe su análisis en la dimensión histórica lo que produce confusión para diferenciar al sujeto migrante o campesino indígena o no indígena. En la línea del paisanazgo se plantea que las “comunidades [de indígenas urbanos] son las unidades de la organización social” que les permiten construir “una solidaridad espacial y no tanto étnica” para adaptarse al mundo urbano, a la cultura regional, así como su articulación con las comunidades nacionales.

En este mismo eje se encuentra el análisis de la etnicidad como diferencia estamental. Los grupos étnicos reproducen la situación de subordinación y dominación en la ciudad al ocupar espacios “urbanos diferenciados [para conservar] sus manifestaciones culturales, un prestigio, una función, lenguas distintas y una cierta especialización ocupacional dentro de los empleos de menos valoración social” (Shack, 1973; citado en Camus, 2002:39). Con esta separación se busca ‘cristalizar’ esta espacialización de la diferencia étnica y con ello inhibir su integración en la sociedad mayor.

El tercer, y último, eje sitúa el análisis de la etnicidad en la dinámica de la globalización y la posmodernidad, caracterizadas como “modelos de vida ‘modernos’ que unos denominan ‘occidentalización’ y otros ‘americanización’, con el brote de múltiples identidades sociales y locales reclamando reconocimiento y participación social y política”. Si bien en este escenario político, social y cultural “los paradigmas de nación y modernidad continúan reciclándose y reproduciéndose” se abre una vía de afirmación de la diferencia

con 'las políticas de identidad'. El sentido de la etnicidad y de ser indígena ha sido resignificado. Las identidades étnicas recreadas y politizadas son mucho más flexibles. En este contexto la etnicidad es retomada en dos líneas de análisis que dan gran importancia a la dimensión política: el multiculturalismo y la ciudadanía cultural, y la etnicidad en el contexto de una economía política (Camus, 2002:40-41).

Para el multiculturalismo la diferencia étnica no significa fragmentación así como tampoco implica homogeneidad. Esta corriente dota de sentido político la diferencia cultural, reconoce que "cada grupo se define por su 'cultura' y se comporta como grupo de estatus". En su versión más simple, el multiculturalismo "promociona un país compuesto por personas de diferentes procedencias y orgulloso de una herencia cultural diversa". Esta interpretación folcloriza la cultura y la reduce a un conjunto de marcas étnicas, no problematiza las relaciones interétnicas así como tampoco "la convivencia de universos simbólicos distintos". Por su parte, la ciudadanía cultural es considerada como una versión radical del multiculturalismo. Ésta enfatiza el elemento racial de la ciudadanía según los grados de 'color', "aspira a que las etnicidades y otras identidades sociales diversas [...] interaccionen como ciudadanos iguales en una sociedad global".

En la interpretación de Favre, "la ideología indianista" es la versión del multiculturalismo latinoamericano. La aculturación es considerada como etnocidio, la diferencia cultural se experimenta como absoluta; si en la versión del indigenismo la cultura indígena y no indígena eran vistas como complementarias, en la corriente multiculturalista se "entienden como incompatibles" (Favre, 1998:41; citado en Camus, 2002:43).

El estudio de la etnicidad en el marco de la economía política intenta comprender los 'sectores subalternos' a partir del análisis del "montaje político ideológico que se encuentra detrás del proceso de dominación y asimetría social". En esta corriente "la etnicidad aparece de forma fluida y cambiante, como un elemento más en el juego político en términos de hegemonías y contrahegemonías"; los actores sociales reconfiguran su adscripción identitaria no sólo en términos de clase y etnicidad, sino también a partir de otras locaciones sociales que se entrecruzan y crean "diferenciaciones y asimetrías tan fuertes como la clase y etnia". Otro elemento que se destaca en este principio explicativo,

es el de la raza.⁵⁵ En este caso, los símbolos étnicos (estilos de vida, habla, ropa, adornos, etcétera) vienen a remarcar las ‘diferencias físicas’. De esta manera se producen “diferencias subterráneas muy activas”, se naturaliza la diferencia racial-cultural en el cuerpo; un ejemplo de ello es “blanqueamiento [que] afirma la supremacía del modelo civilizatorio blanco-occidental” (Camus, 2002:44-46).

2.2 Usos y aplicaciones de la etnicidad (el estudio de la etnicidad en ámbitos urbanos)

Los primeros registros sobre el uso de la palabra *ethnikos* provienen de la Grecia Antigua, cuyos habitantes la usaban para referir a los pueblos con un modelo político y social diferente al de la ciudad-Estado. El sentido de su uso no tenía valoraciones raciales, “se empleaba para nombrar y caracterizar al ‘otro’, pagano o no griego”. Su aplicación como instrumento de análisis social aparece en la lengua francesa, hacia finales del siglo XIX, para caracterizar los pueblos y territorios coloniales. En este caso, el empleo del término tenía una fuerte connotación etnocéntrica porque se asociaba con “la inferiorización cultural y/o civilizatoria que justificaban, política e ideológicamente, los procesos de subordinación, dominación y explotación”. Hacia mediados del siglo XX el uso del término etnicidad aparece en la literatura inglesa, en el campo las ciencias sociales, para referir a las poblaciones angloamericanas (Pérez Ruiz, 2007:37-38).

Posteriormente a la segunda guerra mundial se introdujo el término “grupos étnicos” para usarlo en lugar de ‘raza’⁵⁶ y ‘tribu’.⁵⁷ Más o menos hacia la década de 1930 el

⁵⁵ Camus al referir el factor racial lo entiende “como un elemento más incorporado a la diferencia étnica” y no tanto ponderando éste frente al factor étnico, como sí lo hacen la corriente racialisista estadounidense y la corriente de la subalternidad.

⁵⁶ “Raza es un símbolo de diferencia social y desigualdad político-económica en la misma medida en que es también un concepto taxonómico para clasificar poblaciones humanas sobre la base de diferencias biofísicas y morfológicas. La raza, distinción intolerable en la estratificación social, es una clasificación social históricamente específica y a veces legal, que se aplica a poblaciones que se presume tienen rasgos físicos y biológicos en común o, en ausencia de homogeneidad anatómica y fisonómica... *Históricamente fueron atributos fenotípicos y caracterológicos, más que adscripciones culturales, los que se impusieron a las poblaciones subyugadas... De hecho, en ciertas condiciones, las presuntas diferencias biológicas pueden replantearse como diferencias culturales que no son insalvables, y las diferencias étnicas presupuestas pueden redefinirse en términos sociales como distinciones esencialmente raciales... Las identidades raciales se insertan siempre en un complejo nexo de relaciones, en las cuales la raza se interseca factores tales como la etnicidad, la clase, el género y la sexualidad... Si bien la raza no puede tener validez como concepto biológico, en cuanto fenómeno social sigue siendo una fuerza poderosa de la estratificación*” (Harrison, 2000:432 y ss. *Cursivas más.*).

presupuesto teórico en relación con las culturas o estructuras sociales era que éstas se asociaban “con grupos discretos claramente delimitados”. En esta misma época se empezaron a sistematizar reflexiones en torno a “las consecuencias del contacto cultural entre pueblos y la aculturación⁵⁸ de pueblos de las sociedades en pequeña escala a las sociedades más poderosas que se habían impuesto sobre ellas” (Keyes, 2000:203).

Estas aportaciones vinieron a desarmar relación “natural” entre sociedad, cultura y lenguaje establecida por los antropólogos de la época. A partir de las experiencias de observación de las sociedades en proceso de descolonización se demostró que el modelo de “unidades portadoras de cultura” (Narroll, 1964; citado en Keyes, 2000), resultaba ya insuficiente para explicar el dinamismo de las relaciones entre la organización social y política, entre las expresiones culturales y el lenguaje de un determinado grupo de personas. En un estudio realizado por E. R. Leach en el norte de Birmania, se muestra de manera clara lo inoperante e inadecuado de las posturas etnográficas de la época, “acerca de lo que constituye *una* cultura o *una* tribu” (Leach, 1954:281; citado en Keyes, 2000).

Los conceptos etnicidad y grupos étnicos se han empleado para caracterizar a los grupos que por “su ubicación subordinada y/o minoritaria en la estructura social” son tipificados como tales. Los estudios sobre estos grupos sociales, han tratado el tema como “el problema a resolver” sin considerar el contexto ni “la sociedad en general, el marco estatal o las relaciones de poder” que enmarcan el fenómeno (Camus, 2002:23-24). En ese sentido, vemos que se nombran como grupos étnicos o minorías étnicas a los colectivos de inmigrantes, de una gran diversidad de orígenes de “menor categoría”, que arriban a los países desarrollados; a los movimientos de “grupos contraculturales o minoritarios occidentales”, como las minorías sexuales, raciales, grupos feministas, entre otros –en estos dos casos etnia se asocia con minoría; a los movimientos político-nacionales “separatistas” o “independentistas” que buscan el reconocimiento de estados o naciones –aquí etnia se asocia con nación (Camus, 2002; Bartolomé, 2006; Pérez Ruiz, 2007, Sugiura, 1991).

Para Miguel Alberto Bartolomé (2006) se comete un error de análisis conceptual al denominar de manera indistinta a las minorías como grupos étnicos. Para este autor las

⁵⁷ La palabra “tribu” ha sido usada por los antropólogos para sustituir el término “primitivo”. En general, su uso analítico refiere “alguna forma de *unidad política* distinta de ‘etnia’ o de ‘nación’, palabras que sugieren una identidad cultural” (Ferguson, 2000:522).

⁵⁸ “El paradigma de la aculturación, entendido como la necesaria integración de las sociedades nativas en el seno de las culturas dominantes en los estados” (Bartolomé, 2006:86).

identidades étnicas no pueden ser equiparadas con identidades provenientes de lógicas culturales distintas (como son los grupos denominados minorías étnicas, marginales, de género, raciales, de generación, etcétera, porque están afincadas sobre referentes que provienen de una tradición cultural ‘no étnica’), “las identidades étnicas [...] refieren a culturas no occidentales cuyas lógicas no son reductibles a una supuesta lógica universal” (2006:75). Desde la perspectiva de Manuela Camus (2006) hacer un análisis de las formas de organización social y política contemporáneas implica considerar variables como clase, raza, nacionalidad, género, religión, migración, generación, porque sólo “advirtiendo estas vinculaciones es posible diseccionar hasta dónde se puede hablar y hasta dónde se viven las diferencias étnicas” (Camus, 2002:25).

En el caso de mi investigación estas dos acotaciones son relevantes. Coincido con Bartolomé cuando dice que no podemos asemejar identidades que se han gestado en tradiciones culturales distintas. ¿Cómo hablar entonces de una identidad juvenil hñähñu? Si para Bartolomé las identidades étnicas provienen de una lógica no occidental y las identidades juveniles urbanas son un constructo nacido y creado siguiendo las lógicas de Occidente, ¿cómo articular una noción como “identidad juvenil hñähñu”? Si bien la concepción sobre juventud se ha construido justo a partir de una tradición cultural distinta a la hñähñu, considero que sí podríamos encontrar en el ciclo vital de los hñähñus un lapso que podría equipararse con el periodo urbano contemporáneo denominado juventud, con la salvedad de que los contenidos y formas no tendrían por qué corresponderse uno a uno con los referentes que los hñähñus están utilizando para configurar su propia concepción de lo que es ser joven. Como se ha documentado ampliamente, las sociedades prehispánicas han podido persistir en el tiempo gracias a su capacidad de incorporar y resignificar los diversos repertorios culturales que circulan en la sociedad, los grupos indígenas a lo largo del tiempo han ido generando “estrategias adaptativas [...] para sobrevivir y que van desdibujando su perfil cultural: para poder seguir siendo hay que dejar de ser los que se era” (Barabás y Bartolomé, 1996:34; citados en Bartolomé, 2006:103). “De alguna manera estos son procesos de génesis cultural, de los que surgen nuevas estructuras significantes capaces de producir sentidos propios para quienes las comparten” (Bonfil, 1993:9). Este proceso de producción sentidos se manifiesta a partir de cambios, a veces imperceptibles, que modifican las prácticas culturales cotidianas y que se expresan en la conformación de

[...] grupos sociales nuevos cuyos miembros se identifican entre sí por el empleo de un conjunto de rasgos culturales a los cuales dan un sentido propio, distinto del que pudieran tener en el contexto social en el que están inmersos. En este proceso se genera una nueva identidad cultural, vinculada a una subcultura emergente o bien a una cultura diferente que se adapta a una situación social distinta a la del grupo original (Bonfil, 1993:9).

De ahí que parto de la idea de que los hñähñus están configurando una forma nueva de adscripción juvenil étnica, con densidad y especificidad definidas frente a otros grupos de jóvenes y no jóvenes provenientes de distintas tradiciones culturales. Una forma de identidad que articula referentes de las culturas juveniles urbanas, de las condiciones materiales y simbólicas del medio urbano en el que se inserta este enclave étnico, así como de la comunidad de origen de sus antecesores. Por eso, como lo señala Camus (2002), tampoco podemos dejar de considerar las variables que atraviesan el fenómeno étnico porque éstas le darán una configuración particular de acuerdo con el momento socio-histórico en el que se produzca.

El movimiento global de la sociedad mexicana, en el que inciden factores muy diversos, tanto internos como externos, produce entre otros muchos resultados la conformación de nuevos grupos sociales; éstos generan formas culturales propias a partir de las cuales construyen una identidad distintiva. Resulta importante analizar estas nuevas identidades y conocer el proceso de gestación y desarrollo porque constituyen un fenómeno que modifica el perfil cultural del país, crea nuevas formas de producción y consumo de bienes culturales y amplía el universo de nuestra diversidad cultural (Bonfil, 1993:10-11).

2.3 Los ‘otros’ en la ciudad

La diferencia sociocultural en los medios urbanos surge como tema de interés antropológico con los procesos de migración, “cuando los ‘otros’ aparecen conviviendo con ‘nosotros’ [en] el escenario por excelencia de la modernización: la ciudad” (Hannerz, 1986; citado en Camus, 2002:27). No obstante, en América Latina esta *aparición* de los *otros* en contextos urbanos habría que matizarla; “en América Latina lo y los modernos y lo y los no modernos están [y han estado] co-presentes compartiendo el mismo espacio territorial y el

reto de construir su convivencia”⁵⁹ (Pratt, 2000; citada en Camus, 2002:28). En este caso los *no modernos* serían los grupos étnicos que no terminan por integrarse al “ambiente social de la ciudad” bajo el supuesto que “refieren a lógicas y constituciones sociales diferentes”, la traba que les impide alejarse de su pasado tradicional, los ata a la pobreza histórica y a “espacios distantes de la dinámica modernizante” (Camus, 2002:28).

Sin embargo, está el hecho histórico que demuestra la activa participación indígena en la constitución del estado colonial⁶⁰ y en la sociedad latinoamericana contemporánea.⁶¹ Los grupos étnicos participaron de manera activa en la configuración y construcción, material y simbólica, de la nueva ciudad colonial; siempre “hubo barrios de indios [y parcialidades indígenas], aunque formalmente estuviesen segregados del perímetro español” (Bonfil, 1993:14). “Al crecer las manchas urbanas de las metrópolis, sobre todo a partir de la revolución mexicana, muchos antiguos asentamientos indios de las inmediaciones fueron devorados o incorporados a la organización citadina” (De la Peña, 2010:213). Más todavía, los indígenas urbanos y el carácter pluriétnico y multicultural de las organizaciones sociales y políticas prehispánicas, son fenómenos anteriores a la colonia.

Para Bonfil (1993) y De la Peña (2010) muchos de los asentamientos indígenas constituían grandes centros urbanos.⁶² Un ejemplo de ello es la zona de los lagos⁶³

⁵⁹ “[...] el estudio de los fenómenos étnicos resulta controvertido por tratarse de un objeto de estudio con unas tensas y contradictorias relaciones con lo que se entiende –de forma genérica– por ‘modernidad’, y que remite a la construcción histórica, accidentada y no lineal, de un paradigma de proyecto civilizatorio ‘occidental’ de carácter y vocación universal” (Camus, 2002:25).

⁶⁰ Sin la presencia de los diferentes grupos nativos no se habría podido crear todo este nuevo orden colonial que se fundó sobre la base de relaciones desiguales, asimétricas y de explotación que se justificaban por las supuestas diferencias culturales y raciales entre españoles y conquistados. “Durante el establecimiento del ‘dispositivo de dominación colonial’ (Manero, 2001), la organización jurídica determinó a su vez la organización política y social. Esto trajo consigo la imprevisible aparición de ‘nuevas clases o estamentos sociales’ (*Ídem*); se creó y se legitimó un mundo para los españoles y un mundo para los indios [...] se zanjó la brecha histórica de marginalidad en la que se colocó al indio, este espacio físico e imaginario al que el indio *pertenece por naturaleza*” (Enríquez y Romero, 2007:43 y ss.).

⁶¹ En la época colonial los indios produjeron el excedente que sirvió para amasar las grandes fortunas españolas, y sirvieron como mano de obra para la construcción de la nueva capital del virreinato español. En las urbes contemporáneas, los indígenas se han incorporado a partir de empleos de baja calificación así como en ocupaciones informales que emprenden por cuenta propia; esta forma de inserción laboral ha sido llamada “capitalismo periférico” que produce la “masa marginal carente de capacitación”, que debe entenderse como una estrategia más de acumulación de la economía formal, que se realiza a partir de la comercialización a bajo costo de mercancías en los tianguis y por vendedores ambulantes, y que sin duda los articula con la economía moderna global (De la Peña, 2010:220). Sólo por mencionar algunos hechos que demuestran el carácter histórico y contemporáneo de la presencia indígena en ámbitos urbanos.

⁶² “...las civilizaciones prehispánicas en Mesoamérica y los Andes eran mundos urbanos, que en el momento de la invasión europea podían presumir de ciudades magníficas: Cuzco y Tenochtitlan” (De la Peña, 2010:213).

densamente poblada, con un gran desarrollo hidráulico y una próspera industria agrícola que la convirtió en un poderoso polo de atracción para migrantes, lo que propició “la creación de ciudades, pueblos y aldeas” con habitantes de diversos orígenes socioculturales de los alrededores de la región (Rodríguez y Sandoval, 2010). En ese sentido, es posible denominar a sus habitantes como *indígenas urbícolas* y constatar además que el fenómeno étnico no es tan reciente, así como tampoco lo es la experiencia de relaciones interétnicas⁶⁴ entre los grupos prehispánicos (Bartolomé, 2006; Bonfil, 1993; Camus, 2002).

Si bien el contacto cultural entre pueblos tiene referencias históricas y antecede a los procesos de la modernidad y la globalización capitalista contemporánea (Bartolomé, 2006:64), lo novedoso del fenómeno se encuentra en la complejidad de las formas actuales de articulación y organización social de los grupos humanos. Quisiera señalar brevemente algunos puntos que expresan la magnitud e intensidad con que se experimenta actualmente el (des)encuentro entre culturas distintas.

Cuando se pronosticaba la homogeneización social como consecuencia previsible de la modernización (urbanización, desarrollo de la economía industrial, la administración del Estado, etcétera) “en menos de 30 años la realidad se impuso y nos demostró que los procesos culturales eran mucho más complejos y, de ninguna manera, obedecían a tendencias unilineales y unidireccionales” (Bonfil, 1993:10). Al contrario hemos sido testigos de una imprevisible multiplicación de la *heterogeneidad* o diversidad sociocultural donde coexisten formas tradicionales y contemporáneas de organizar el tiempo y el espacio, “lenguas, comportamientos y estructuras espaciales surgidos en culturas diferentes”

⁶³ Esta zona es lo que hoy se denomina la región del Valle de México “...unidad biogeográfica donde se localiza el Distrito Federal junto con porciones del Estado de México, Puebla e Hidalgo”. Esta región estaba integrada por diferentes señoríos y es el lugar donde eventualmente se instauró el imperio azteca bajo el dominio mexica (Rodríguez y Sandoval, 2010:24-25).

⁶⁴ Al hablar de “relaciones interétnicas” entre los grupos y sociedades prehispánicas y no de “relaciones interculturales” lo hago desde la perspectiva de Maya Lorena Pérez Ruiz (2007), para quien estas últimas sólo se pueden establecer en “condiciones de simetría, o de competencia horizontal, [donde] las fronteras culturales e identitarias establecidas tendrán como finalidad mantener las especificidades propias de cada grupo” (2007:47). Sin embargo, el modo de inserción o integración de cada grupo está marcado por condiciones de mutua dependencia, así como por la distribución del poder, dentro de esta estructura de interdependencia, que rara vez se da de manera equilibrada y genera tensión y conflicto entre los grupos involucrados (Sugiura, 1991:254-255). Esta dinámica conflictiva se daba entre los grupos prehispánicos previo a su colonización, como lo comenta Bartolomé: “dudo mucho que en los conflictos entre incas y mapuches del siglo XV estuviera ausente la dimensión étnica de ambas sociedades; que fuera casual que los nahuas imperiales llamaran popolocas (bárbaros) a quienes no hablaban su lengua, o que los expansivos guaraníes chiriguano que sometían a los chané (grupo arawak) para la misma época, no afirmaran su superioridad étnica y cultural” (Bartolomé, 2006:64).

(García, 2011), ‘fronteras que se entrecruzan’ (Rosaldo, 1989:50-51; citado en Camus, 2002:41) y configuran nuevas realidades urbanas experimentadas como caóticas y desestructurantes, contradictorias y disímiles que han producido un reacomodo de las fuerzas y relaciones económicas, políticas, sociales y simbólicas entre ‘nosotros’ y los ‘otros’, entre las comunidades locales y la sociedad global.

El aumento de la capacidad de movilidad de los sujetos y grupos sociales a través de las redes multiconectadas, la intensificación de los procesos migratorios, la concentración demográfica en las ciudades, el “acortamiento” de las distancias y la densidad de las interconexiones globalizadas producidas por el desarrollo tecnológico, han acercado a los diferentes bajo condiciones desiguales, han transformado cualitativamente el fenómeno de la etnicidad. Consecuentemente en los ámbitos urbano y mundial se ha producido un “reordenamiento económico, tecnológico y sociocultural” así como “nuevas formas de urbanidad” donde persisten, comparten fronteras, y se articulan formas tradicionales y modernas que coexisten de manera contigua en las sociedades contemporáneas.

Estos (des)encuentros-acercamientos entre culturas distintas, tradicionales y contemporáneas, no se han dado de manera armónica, implican tensión, conflicto, negociación, asimetrías y son “dependientes de las relaciones de poder de los grupos involucrados” (Bartolomé, 2006:100). De ahí que el estudio de la etnicidad en el campo de la antropología urbana se ha centrado en la “incompatibilidad entre los grupos étnicos y el ambiente social de la ciudad, puesto que responden a lógicas y construcciones sociales diferentes” (Camus, 2002:28). De ahí se entiende que los temas abordados en relación con la etnicidad tradicionalmente han girado en torno a

[...] los encuentros-conflictos producidos por la migración [en relación con la] raza clase e identidad étnica; cómo los procesos migratorios tienden a abolir o incentivar la identidad étnica; cuál es la estructura y lógica de los movimientos pan-étnicos, o la funcionalidad de la etnicidad en los nuevos contextos y cómo incide en el mejoramiento de los lazos familiares, de parentesco, paisanales y étnicos como un mecanismo de adaptación progresiva al nuevo mundo simbólico al que las familias se introduce (Pujadas, 1993b:42; citado en Camus, 2002:27).

2.4 La interpretación de las diferencias étnicas en los ámbitos urbanos

El desarrollo de los estudios sobre etnicidad y la ciudad, en sus inicios se vinculó con la oposición entre la vida en el campo y la vida en las ciudades. Este planteamiento fue desarrollado por la Escuela de Chicago, esta corriente teórica planteaba que en el mundo rural las relaciones sociales estarían sustentadas en grupos primarios como la familia, la comunidad local, y en la ciudad estas asociaciones serían sustituidas por vinculaciones laborales, políticas, clubes recreativos y sociedades mutualistas (Camus, 2002; Hannerz, 1983; citado en De la Peña, 2010:214-215; García, 2011: 17).

Con los estudios africanistas se dio cuenta de un escenario aun más complejo de las relaciones campo-ciudad, representado en la formación de las ciudades mineras en Zambia (Epstein, 1958; Gluckman, 1960; Mitchell, 1956). Se encontró que los migrantes que llegaban a la ciudad para trabajar en las minas, integraban en sus modos de vida los conocimientos y costumbres propias de un trabajador asalariado, y aunque vivían en zonas urbanas seguían manifestando diferencias culturales en sus formas de recreación, en su organización que continuaba siendo por afiliación étnica, así como también conservaban su estructura familiar. Para la década de 1950 se superó el planteamiento del esquema lineal del *folk-urban continuum* (continuo rural urbano). Se propuso la idea de un *entramado de relaciones sociales* como “un campo magnético de fuerzas interrelacionadas y configuración cambiante” en lugar de lo rural y lo urbano como polos opuestos entre sí. También se encontró que los procesos de migración eran “una estrategia colectiva –familiar y comunitaria–” que propiciaba el flujo de recursos entre el campo y la ciudad. Así, se fue acuñando “un nuevo concepto metodológico *redes sociales* tejidas entre distintos puntos geográficos como vehículos para trasladar recursos, personas e información” (De la Peña, 2010:216-217).

En América Latina, el estudio de la etnicidad ha estado asociado con los grupos indígenas, cuyo carácter étnico se establece a partir de algunos rasgos emblemáticos compartidos: como una lengua prehispánica que integra elementos de la época colonial así como de la contemporánea; sistemas rituales y simbólicos fuertemente influenciados por la religión católica; formas de organización social y política propias y diferentes a las del Estado del que forman parte; un origen e identidad común (de sangre y mítico); un

territorio –real o imaginario–; poseer una historicidad y lógica diferentes a la del Estado y a la de las clases sociales; estar en una condición asimétrica y desigual bajo el dominio de los Estados-nación; mantener un sentido de pertenencia y haber sido desterritorializados por causa de la migración o por procesos coloniales (Pérez Ruiz, 2007:36).

En la década de 1950 se desarrollaron investigaciones que ponían el acento sobre la vida en la ciudad, ésta representaba para los migrantes una supuesta ruptura con la pobreza, el desarraigo y pérdida cultural (Mangin, 1970). Para las décadas de 1970 y 1980, se demostró que las asociaciones de migrantes en la ciudad eran de suma importancia, porque facilitaban la inserción laboral, el acceso a la vivienda, así como “el reforzamiento de las identidades regionales, locales y étnicas, mediante la celebración de fiestas patronales” y la organización de eventos festivos o recreativos que implicaban la cooperación y coordinación entre los migrantes de la ciudad y los pobladores de sus comunidades de origen (De la Peña, 2010).

En México, Robert Redfield representante de la Escuela de Chicago y autor del enfoque *folk-urban continuum*, hizo valiosas aportaciones en relación con los cambios culturales. Con base en su estudio de la península de Yucatán. Redfield demostró, en un contexto urbano, que las diferencias étnicas daban paso a las diferencias de clase, “pero éstas se relativizaban, pues la escolarización y la diversidad ocupacional hacían posible el paso de una clase a otra”.

Posteriormente, entre los años 1950 a 1960, se pronosticaba un cambio *aculturador*, un cambio social que tendría lugar en las ciudades e incluso alcanzaría el campo, traería consigo la urbanización, el desarrollo de una “economía industrial y la administración de un Estado racionalizado”. En ese entonces (durante la “época del desarrollo estabilizador” <1946-1970>) el indigenismo mexicano planteaba que “ser indígena era equivalente a pertenecer a una comunidad cultural, que se suponía tenía siempre características rústicas; por tanto, el indígena que llegaba a la ciudad dejaba de serlo” (De la Peña, 2010:214-216). Un ejemplo exitoso de urbanización y adaptación es el estudio de Butterworth (1962) sobre familias mixtecas de Tilantongo, Oaxaca, que pareció implicar “como exigencia la pérdida de la identidad y la cultura”. Así como el caso de los mazahuas estudiados por Lourdes Arizpe que gracias a su castellanización y alfabetización lograron conseguir empleos urbanos *formales*, para ellos su cultura e identidad indígena perdió importancia. También

está el estudio de Kemper (1976) sobre migrantes de Tzintzuntzan, Michoacán, que también pudieron encontrar vivienda propia y trabajos estables, gracias a las condiciones de mercado de ese momento y a los apoyos gubernamentales (De la Peña, 2010:217-219).

En la segunda mitad de la década de 1950 los planteamientos de Redfield sobre los modos de vida en el ámbito rural fueron cuestionados. Estudios realizados por Oscar Lewis (1952, 1957) sobre los procesos de migración circular de familias tepoztecas, demostraron cómo el trabajo temporal en las ciudades les permitía a los migrantes continuar con la “reproducción de la sociedad y cultura rural”. Por su parte, Malinowski y De la Fuente (1957) al estudiar el sistema de mercados en Oaxaca, “dieron cuenta de una fuerte interdependencia y traslape social entre la ciudad y el campo”.

Hacia 1970, la visión que oponía el mundo rural y urbano fue completamente superada, así como la idea progresiva y lineal de cambio, bajo el supuesto de que la modernización se extendería al campo y eventualmente provocaría el desarraigo y la pérdida cultural. Era claro que en la sociedad mexicana persistía lo “rural-indígena en plena situación de contacto con la ciudad, e incluso dentro de la misma”. Los estudios de Lomnitz (1975), Hirobayashi (1993) y Bertely (1998) demostraron cómo las redes de paisanaje y parentesco permitían la inserción en la ciudad de las familias recién llegadas y en situación de precariedad. El estudio de Lourdes Arizpe (1980) sobre la “migración por relevos” vino a demostrar de manera contundente la comprensión del *campo magnético* rural-urbano. Los mazahuas del estado de México “se turnaban para pasar temporadas de trabajo en la capital del país, sin que se interrumpiera la actividad familiar campesina comunitaria” (De la Peña, 2010:216-217). Se demostró que el paradigma de la aculturación resultaba inadecuado para comprender los procesos contemporáneos de transfiguración étnica,⁶⁵ porque las culturas podrán transformarse, pero las identidades que generan se mantienen y se redefinen a partir de un “cambiante repertorio de referentes culturales que asumen de manera emblemática” (Bartolomé, 2006:86).

⁶⁵ La transfiguración étnica se trata de “un proceso que podríamos calificar como de *adaptabilidad estratégica* a los nuevos contextos regionales y globales [...] fenómenos claramente disruptores tales como la migración, la escolarización, el reemplazo lingüístico o el cambio en las actividades económicas, [que] son asumidos como expresión de una nueva forma de ser miembros del mismo grupo étnico; pero ahora dotado de nuevos referentes culturales, aunque se pueda recurrir a algunos aspectos del patrimonio más ‘tradicional’ para utilizarlos como emblemas identitarios ante el exterior” (Bartolomé, 2006:104).

De acuerdo con Maya Lorena Pérez Ruiz las relaciones interétnicas en México se han explicado a partir de dos formas de análisis: el *modelo de dominación étnica estratificada* y el *modelo de dominación étnica global*. El primero, ubica a los grupos subordinados étnicamente en una misma clase social. Este supuesto implica que existe “una correspondencia directa entre la posición de clase y el carácter étnico de un grupo”. Al equiparar las nociones de clase y etnia, este enfoque resulta inadecuado para esclarecer las condiciones que vivió la población indígena durante la colonia, así como tampoco es útil para explicar la compleja trama de condiciones en las que viven actualmente las comunidades indígenas contemporáneas. Por otra parte, también es insuficiente para comprender las diferencias, desigualdades y asimetrías de las relaciones que se configuran tanto al interior de las etnias, como entre los diferentes grupos étnicos. El segundo modelo de dominación étnica global o interclasista, se fundamenta en imponer la diferencia cultural sobre grupos con formas de organización social estratificadas y clasistas. En este caso el grupo dominante manipula la diferencia cultural para imponerla sobre la diferenciación social que ya existe, y así reforzar y reproducir su dominación jurídica, política y simbólica. Desde el punto de vista de esta autora, este modelo es el más adecuado para explicar las relaciones étnicas en México, porque permite dilucidar las formas en que se “mantiene o actualiza la división clasista entre los subordinados étnicamente”, las condiciones de subordinación y exclusión que han existido y prevalecen en las relaciones entre grupos indígenas y no indígenas en México.

3. *Socialidades juveniles y prácticas espaciales*

La relación jóvenes-espacio urbano constituye uno de los ejes más revisados en los estudios sobre la ciudad moderna y contemporánea, así como sobre las juventudes. Como hemos visto, el sujeto social *joven* es considerado *creación* de la ciudad moderna, así como *agente social* que participa activamente en la construcción del espacio social urbano, y en la producción de la ciudad misma.

En México, la construcción sociocultural de la juventud ha sido “la historia de la disputa entre los espacios –sociales y físicos– que la sociedad adulta asigna y norma para sus jóvenes”. Esta narrativa de lo juvenil incluye también la historia de los espacios que los

jóvenes se dotan a sí mismos “para hacerse reconocer afirmativamente como jóvenes”, como un grupo social que se distingue por medio de prácticas culturales y simbólicas propias (Urteaga, 2011:188).

Las prácticas espaciales juveniles han coadyuvado a la *visibilización* de los jóvenes en la sociedad mexicana actual como *agentes sociales* con espesor e identidad definida; el espacio que ha posibilitado esta visibilidad es la *urbe mexicana del siglo xx*, en tanto concentradora de todos los poderes de la mayoría de la oferta cultural, educativa, laboral, recreativa y de ocio, así como de una gran diversidad étnica, social y cultural (Urteaga, 2011:183-184).

El espacio público urbano ha sido producido como un espacio adulto. Éste se caracteriza por una serie de prescripciones que norman los comportamientos y conductas, los intercambios, los cuerpos, en fin, todo el conjunto de interacciones sociales que tienen lugar en él (Urteaga, 2011:183 y ss.). El uso y apropiación diferentes que hacen los jóvenes del espacio vienen a dislocar esta reglamentación. Las prácticas socioespaciales juveniles son consideradas “una amenaza” al orden y a la seguridad, en el fondo “al poder adulto” (Scott, 2000; citado en Urteaga, 2011:191). Los vínculos que los jóvenes establecen con el espacio permiten apreciar aquellos aspectos que caracterizan las relaciones de asimetría entre éstos y la sociedad mayor, así como las que establecen entre sus pares, “la relación jóvenes-espacio es un excelente lugar para pensar las zonas de diferenciación y de la desigualdad social” (Urteaga, 2011:184).

De acuerdo con Angela Giglia (2007, 2012), el espacio urbano se caracteriza por ser un espacio público de “uso común y abierto, apto para favorecer el intercambio y la circulación de las personas y las cosas” (2007:69), que posibilita cierto de tipo de experiencia de la *urbanidad*, es decir, de la “capacidad para relacionarse con el otro [para] convivir y entenderse [...] la aptitud para establecer relaciones pacíficas con el otro” (2012:49 y ss.). Asimismo, el espacio urbano “se presta para el anonimato y el contacto intercultural entre estilos y formas de vida diferentes” (Urteaga, 2011:309). Si bien, el espacio urbano ha propiciado el encuentro entre los diferentes, los extranjeros, y ha permitido el establecimiento de diversas formas de vida en un espacio común, también es un “lugar de conflicto –y, añadiría de disputa, de negociación–, más precisamente como

‘aquello donde las cosas se juntan y como espacio de la pura diferencia’” (Delgado, 1999, 2003; citado en Urteaga, 2011:190).

El espacio público urbano “es, tal vez, el único lugar autónomo que pueden hacerse (darse) para sí mismos” los jóvenes al margen de la normatividad adulta (Urteaga, 2011:191). Los jóvenes a partir de ‘practicar’ estos escenarios sociales cotidianos, los cargan de valores, sentidos, y significados, los transforman en *lugares*. Así, estos lugares devienen “espacios identificatorios, relacionales e históricos ‘donde se puede leer algo sobre las identidades individuales y colectivas, las relaciones entre las gentes y la historia a la que pertenecen” (Augé, 1993; Cucó, 2004; citados en Urteaga, 2011:216). De ahí que el análisis de la espacialización pública de la socialidad de los jóvenes es fundamental para entender “su constitución como sujetos [...] la construcción de sus identidades” (Urteaga, 2011:190).

3.1 Lo juvenil étnico: vida cotidiana, tiempo y espacio

Caracterizar los conceptos de juventud y etnicidad como categorías sociales construidas culturalmente implica ubicarlas en un contexto sociohistórico, entenderlas como hechos sociales que se insertan en condiciones temporoespaciales que los configuran de manera específica y les imprimen su singularidad. Por ello, para comprender el sentido de lo juvenil y de lo étnico es necesario hacerlo “en razón del conjunto de relaciones sociales de significación que le[s] dan cuerpo” (Aguado y Portal, 1991:32). También hay que considerar que estos constructos no son esenciales, intentan dar cuenta de fenómenos sociales determinados “por sentidos múltiples y móviles, [que] incorporan, desechan, mezclan, inventan símbolos y emblemas, en continuo movimiento”, formas inacabadas y abiertas en continua recreación, porque la reproducción del sentido –en este caso las identidades– “está siempre siendo, armándose en un *continuum* simbólico” (Reguillo, 2003:103-104).

Ahora, la reproducción del sentido no sucede en el vacío es relativa al tiempo y al espacio, “cada grupo social, a partir de su historia y su contexto, genera referentes particulares para organizar las experiencias colectivas más amplias”. La reproducción cultural, es decir, la reproducción de una identidad particular sólo es posible desde “un

‘lugar’⁶⁶ desde [el cual] apropiarse y ordenar la experiencia vivida”. De ahí que tiempo y espacio sean los “parámetros centrales [en] el estudio de la identidad”.

Al hablar del tiempo y el espacio como ordenadores de la experiencia social, no sólo se piensan como ‘recipientarios’ de la actividad social “sino que representan, en un mismo momento, al contenedor y a los contenidos de las prácticas sociales”. Tiempo y espacio son los ejes desde los cuales se articula y ordena la vida cotidiana, pero también representan “lo que significan culturalmente esas prácticas”. Así, al referir estos dos conceptos se “habla fundamentalmente de tiempos y espacios culturales” (Aguado y Portal, 1991:37).

La cultura como proceso social se va gestando en y por el ordenamiento espacio temporal [...] a través de dicho ordenamiento se establecen ritmo y límites a las prácticas cotidianas [...] la apropiación de estos tiempos y espacios culturales es uno de los aprendizajes más tempranos [...] implica aprender el uso social de tiempos y espacios. Socializarse es aprender a esperar y ubicar cada práctica en un lugar prefijado [...] se aprende a fijar el ritmo a las prácticas sociales [...] a partir de este ordenamiento [...] la cultura incorpora a los individuos [...] de una manera específica y diferente” (Aguado y Portal, 1991:39).

Desde esta perspectiva, se concibe el espacio como “*la red de vínculos de significación que se establece al interior de los grupos, con las personas y las cosas*” y el tiempo “no es más que el movimiento de la significación de esas relaciones [...] *el movimiento de esa red, con un ritmo, una duración y una frecuencia*” (Aguado y Portal, 1991:37). Este sistema de relaciones expresa la forma en que los grupos organizan y usan su tiempo, el ritmo y la periodicidad que imprimen a sus prácticas sociales. En tanto que el espacio, como *ordenador* de estas prácticas –colectivas e individuales, expresa procesos de apropiación y significación (Licona, 2007:173), es decir, “las formas cotidianas de habitar y representar o imaginar el espacio” (Urteaga, 2011:202), *lugares* desde donde “se construye [y recrea, en contraste,] lo propio frente al ‘otro’”, se reelabora la especificidad propia que responde “la pregunta ¿quién soy?, y ¿quién soy frente al ‘otro’?” (Aguado y Portal, 1991:31).

De ahí que las formas en que los grupos organizan y ordenan su tiempo y el espacio, es decir, sus prácticas cotidianas, constituyen los ejes de análisis que nos permiten observar los procesos de recreación de los referentes identitarios, así como la manera en que éstos

⁶⁶ Este ‘espacio ordenador’ es lo que Aguado y Portal denominan ‘ideología’, un instrumento necesario que sirve para filtrar “las experiencias colectivas e individuales” de los grupos sociales (1991:32).

son modificados e incorporados por “las nuevas generaciones ‘de otro modo’, [...] donde lo importante no es tanto el contenido, sino el referente mismo” (Aguado y Portal, 1991:31 y ss.).

Generalmente como sujetos, pero sobre todo como colectividades, estamos anclados a espacios que dotamos de significados y a los que consideramos como propios, reconociendo y construyendo en ellos nuestra identidad. De ahí que los sujetos que habitan un territorio, generalmente le asignan un centro y fronteras a su espacio vital, buscando generar límites significativos desde donde organizar su accionar cotidiano. Estos parámetros físicos ayudan a los sujetos a apropiarse del espacio y favorecen la generación de referentes identitarios o de pertenencia (Portal, 2001:15).

El proceso de significación del espacio social permite a los individuos insertarse como actores sociales en la ciudad, no sólo en su territorio vital sino en la totalidad –real o imaginaria, del espacio urbano (Licona, 2007:17). En ese sentido, es clave conocer las prácticas socioespaciales de este segmento de edad porque me permitirán observar las “relaciones sociales aferradas al sitio donde vive[n], [los] signos y símbolos que funcionan como anclajes territoriales y un conjunto de prácticas sociales que son la materia prima para la reproducción de [sus] referentes identitarios, los referentes de la pertenencia” en este caso de las juventudes étnicas urbanas (Licona, 2007:19).

La apropiación de estos espacios urbanos de socialidad se da de manera jerarquizada y diferenciada, está atravesada por las distintas posiciones sociales y culturales que los jóvenes indígenas ocupan (tales como ser empleada del hogar, trabajadores manuales y de servicio, o si se tiene la condición de estudiante). Esto les permite “ubicarse” en el espacio social y cultural urbano, es decir, que “se aprecian diferentes formas de vivir el espacio ciudadano, dependiendo de cómo el *ego* se posicione en la ciudad desde su condición étnica, de género, de clase, y del momento que está viviendo en su ciclo vital” (Urteaga, 2011:309).

Según Urteaga (2011) para penetrar las “diferenciaciones sociales y culturales que atraviesan la construcción de lo juvenil indígena” son útiles las categorías de *uso* y *apropiación* del espacio. Los *estilos* de uso y apropiación “expresan la singularidad-peculiaridad juvenil, en las actividades que se realizan en un espacio o lugar [...] expresan

también bajo diferentes formas sus relaciones significativas, únicas y particulares, [que establecen] con el espacio o lugar-local” (2011:218).

El *uso* del espacio refiere el “conjunto de acciones y actividades distintivas (qué hace cada cual y para qué) que despliegan los actores sociales en un determinado lugar”, es decir, sus modales, sus conductas o movimientos corporales y sus movimientos espaciales, aquellas formas que expresan la especificidad de lo juvenil. Estos usos develan las relaciones de poder, los procesos de exclusión y dominación, así como las jerarquías que atraviesan y forman parte constitutiva de los espacios. Ahora bien, el empleo rutinario de un espacio o lugar no expresa necesariamente su apropiación, este proceso se da cuando los colectivos o individuos depositan en ellos valores y significaciones, es decir, cuando estos espacios o lugares adquieren un sentido para los jóvenes, los transforman en “*lugares* con una gran densidad afectiva” lo que propicia su uso frecuente e identificación. Así, es importante recuperar los espacios-escenarios que los jóvenes se dotan a sí mismos para la espacialización pública de su identidad, ese ámbito de la vida cotidiana donde se materializan prácticas y referentes identitarios que singularizan a este segmento de edad como una forma juvenil de agregación étnica urbana contemporánea.

Adentrarse en las prácticas socioespaciales de los actores juveniles y en sus universos de significación, permite conocer “quiénes son, qué hacen, con qué recursos cuentan, cuáles son sus redes y los niveles de las mismas; cómo se autoperceben y perciben a los otros, cómo construyen y representan sus tiempos y sus espacios”. De ahí que sea fundamental el estudio de las “formas cotidianas de habitar y representar o imaginar el espacio urbano”, las prácticas socioespaciales particulares de este grupo etario que son “constitutivas de sus prácticas identitarias y de socialidad” (Urteaga, 2011:202).

Como veíamos en apartados anteriores, el espacio es más que “un simple *locus* – contenedor, continente, soporte o receptáculo” de las prácticas sociales, como *ordenador* de prácticas expresa procesos de creación de significados y sentidos (Aguado y Portal, 1991; Licona, 2007; Urteaga, 2001). Por ello es necesario “estudiar el espacio de la vida cotidiana, en tanto espacio de vida y espacio vivido”. De ahí que el estudio de la *espacialidad*, para este caso, vaya en el sentido de recuperar “la experiencia espacial del sujeto joven”, en tanto “espacio *vivido-concebido*”, es decir, recuperar los procesos de creación de sentidos y significados que los jóvenes realizan para construir los espacios de

su socialidad, así como el espacio social de la ciudad. Por otra parte, también veíamos que el tiempo es un sistema de relaciones, representa el movimiento de los sentidos y significaciones que conforman esta red de relaciones, por ello también hay que entenderlo como *tiempo vivido*; es necesario “indagar el sentido que le dan las personas al tiempo” (Aguado y Portal, 1991; Licona, 2007).

Estas dos precisiones sobre las dimensiones tiempo y espacio, implica a su vez reconocer que los jóvenes indígenas, como actores sociales, producen “prácticas y discursos que deben ser comprendidos desde los mismos lugares de sus prácticas y desde sus perspectivas” (Caputo, 1995; Marín y Muñoz, 2002; citados en Urteaga, 2011:154). Es decir, acercarse a los universos juveniles desde una perspectiva que recupere esta red de relaciones de sentidos y significados

[...] en ‘sus propios términos’. Esto es, desde las prácticas y las visiones que los actores jóvenes [...] –en interacción social con adultos, niños y otros jóvenes–, construyen sobre sí mismos y su entorno, sobre sus diferencias, distinciones y pertenencias identitarias, sin perder de vista los aspectos e intereses [...] *aquellos que ellos mismos ponen por delante* (Urteaga, 2011:154).

3.2 Prácticas productivas y prácticas recreativas

El estudio de la juventud étnica implica acercarse a su vida cotidiana, es decir, al “espacio juvenil ‘extracurricular’ que corresponde a otra realidad”: la *socialidad* juvenil. Este ámbito Maffesoli lo define como “la forma lúdica de socialización”, apoyándose en la definición de socialidad que hace Georg Simmel “como la forma lúdica de intercambio social” (Maffesoli, 1990:150; citado en Urteaga, 2011:155). Desde estos espacios de socialidad, los jóvenes están produciendo formas particulares del vínculo social, nuevos *modos-de estar-juntos* entre pares y con otros grupos etarios, están generando la singularidad –símbolos y prácticas, que los distingue de otras agregaciones identitarias juveniles urbanas y de otras identidades. De acuerdo con Urteaga los espacios de socialidad juvenil sirven para “el aprendizaje de los códigos básicos [...] sobre la vida, el sexo, la amistad, la lealtad, la solidaridad” (2011:156), aspectos que los jóvenes no podrían aprender o identificar en los espacios institucionales. Así, podemos definir la socialidad en la vida cotidiana como “el espacio de la interacción social, el sentimiento y la experiencia compartidos entre pares

[...] el espacio de la circulación y conformación del grupo, de sus reglas, de sus códigos fraternos, locales e íntimos, producto de la proximidad”.

Siguiendo a Maffesoli, esta misma autora plantea que en este espacio se privilegia el aspecto *instituyente* de las relaciones sociales en los pequeños grupos. Los ámbitos de socialidad no son relevantes únicamente por el aprendizaje “extracurricular” que propician, sino también por ser espacios de construcción social, de invención, creación e innovación que se da entre y con los pares generacionales y junto con otros grupos etarios (2011:162). En suma, Urteaga propone que la socialidad es “un espacio de *mediación*, un puente, o una correa de transmisión, entre la dimensión macro y la dimensión micro de la vida social, desde el cual se *reproduce* y *re-construye* la vida social”. Es la socialidad el espacio donde se pueden ubicar los cambios culturales, el lugar por donde transitan los cambios producidos por las culturas juveniles hacia la cultura hegemónica (2011:163).

Ahora bien, como vimos anteriormente la reproducción del sentido –el cambio cultural, no sucede en el vacío es relativa al tiempo y al espacio. Estas dos dimensiones operan como parámetros para ordenar la experiencia vivida y apropiarse de ella: dotarla de significado. Este proceso de significación y ordenamiento de la experiencia, se materializa en la vida cotidiana en un sin fin de prácticas sociales. Para los intereses de mi investigación, concentro mi atención en dos ámbitos específicos de la socialidad juvenil: las prácticas productivas (PP) y las prácticas recreativas (PR). Desde mi perspectiva estas prácticas en particular pueden ser una fecunda línea de análisis para explorar los actuales procesos de recomposición y configuración de los *paisajes étnicos* (Appadurai; citado en Urteaga, 2011) urbanos, porque en ellas se puede descifrar la trama de relaciones entre la entidad ‘nosotros’ y los ‘otros’, la coexistencia contigua de lo tradicional y lo moderno, la síntesis y/o articulación de formas diferentes de estar y ser en el mundo. A partir de estos dos espacios de socialidad se puede ejemplificar la complejidad que toman las formas urbanas de organización social, de las distintas locaciones sociales que constituyen e integran los conglomerados sociales de la Ciudad de México.

Como un adelanto, quisiera apuntar que las PP constituyen un eje clave de análisis para observar los procesos de cambio y contacto cultural entre las lógicas indígenas y no indígenas, porque en ellas se articulan formas diferentes de entender el trabajo, particularmente el que realizan los jóvenes y los menores de edad. Propongo definir las PP

como un complejo sistema de relaciones orientadas a producir las condiciones y el entorno material y simbólico necesario para la producción y reproducción de la cultura; estas prácticas crean y ordenan las formas de organización social y permiten a los actores sociales ubicarse dentro del sistema relaciones sociales –local y mayor–, a partir del lugar que ocupan las PP que desempeñan y desde ahí construir formas diferenciadas de agregación identitaria.

En cuanto a las PR, es un concepto que nace a la par de la ‘invención’ del tiempo libre en las urbes (después llamado ocio), por tanto, las PR son consideradas como prácticas urbanas, propias de los *urbanitas*⁶⁷ (Giglia, 2012; Licon, 2007). Las PR son caracterizadas por Morín Villatoro (2001) como *aditamentos de la vida social [urbana], nudos de acción juvenil que han permitido la visibilidad social de los jóvenes [...] como sujetos sociales con características propias, diferenciados del resto* (2001:64-65).

Estos dos espacios de socialidad juvenil articulan un conjunto de prácticas que producen los jóvenes y los diferencia del resto social. Este conjunto se halla estructurado por un contexto sociocultural específico, que lo organiza de modos diversos y es modificado por el contexto urbano de la ciudad, pero a su vez transforma y produce el entorno urbano. Por ello, considero que estos espacios de socialidad permiten leer de manera particular los procesos de cambio y continuidad cultural, así como los espacios sociales de inconsistencia interna, de disputa y negociación de los *urbanitas* de la Ciudad de México.

3.2.1 Algunas perspectivas sobre el trabajo y la recreación

El trabajo ha sido considerado como una “precondición para la vida humana”, por medio de él se funda la cultura. Por medio del trabajo se produce el entorno material necesario para la expresión de los sistemas de creencias, valores, comportamientos; “el trabajo es la fundación de la cultura [...] el trabajo es el que crea y erige el sistema de organización, objetivizado en productos materiales”. En muchas culturas no existe una palabra específica

⁶⁷ De acuerdo con Angela Giglia (2012) los *urbanitas* son aquellos “sujetos pertenecientes a culturas distintas que se encuentran y se relacionan en el contexto urbano [...] lo que tienen en común los urbanitas es cierta actitud hacia los demás sujetos que habitan la ciudad [...] esta disposición que se asume en el medio urbano [para] entenderse e interactuar todos los días, siendo tan diferentes” (2012:49).

para referirse al trabajo porque es una práctica tan presente que se lo da por sentado, de ahí que tampoco “tiene una dimensión separada del resto de la estructura social” (Applebaum, 2000:515-516).

“El concepto ‘trabajo’ y sus manifestaciones concretas son una construcción social, referidas a un contexto histórico y cultural específico, así como a las experiencias y relaciones simbólicas que los individuos establecen vinculadas a un modo de vida determinado” (Pérez y Urteaga, 2001:360). El trabajo como constructo cultural y práctica social está determinado por las condiciones sociohistóricas, que impactan “las formas de ganarse la vida y los significados que se le atribuyen al trabajo” (Applebaum, 2000:516), En ese sentido, quisiera revisar de manera general algunos de los sentidos que se tienen sobre el trabajo y justamente anudan la problemática entre las concepciones indígenas y las no indígenas.

La participación de los menores en actividades productivas, remuneradas o no, es un tema controvertido porque evidencia la apatía de los gobiernos y de la sociedad en general, frente a las “formas inhumanas en las que las niñas, los niños y los adolescentes efectúan estas actividades económicas” (Kagoshima y Guerra, 2001:204-205). A partir de 1979, Año Internacional de la Infancia, el trabajo infantil se empieza a problematizar como un fenómeno social complejo que lesiona la calidad de vida de las niñas, los niños y los adolescentes.

El trabajo infantil se define como aquel “que supone una actividad económica (que produce un beneficio económico, de bienes o alimentos). Este tipo de trabajo incluye a las actividades que se realizan dentro o fuera del hogar remuneradas o no” (Salazar y Alarcón, 1996; citados en Kagoshima y Guerra, 2001:206). Pero de acuerdo con estas mismas autoras no sólo debe identificarse como trabajo aquellas situaciones donde se recibe un pago a cambio de una actividad, sino también aquellas actividades que “requieren de un esfuerzo físico o mental; se realizan regularmente o entrañan una rutina (establecida bajo mandato o responsabilidad)” por las que no se recibe un pago a cambio de realizarlas (2001:205).

De acuerdo con la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el trabajo infantil se define desde dos criterios principales “el rango de edad, normado por los convenios internacionales de la OIT, y la definición propiamente dicha de trabajo infantil, dada por las

características en las cuales los niños llevan a cabo una labor determinada” (Guerra, 2005:73). La OIT hace una distinción, aunque no claramente, entre trabajo y actividad económica. En ese sentido, “toda actividad económica que esté realizando una persona por debajo de los 14 años es trabajo infantil, el cual debe ser eliminado”.⁶⁸ Pero por otro lado, las personas cuyas edades oscilen entre los doce y trece años pueden desarrollar una actividad económica,⁶⁹ *que no trabajo*, siempre y cuando no se viole su derecho a la “educación, a su formación, a socializar con los otros niños, al juego y a estar con su familia” (Guerra, 2001:73-74). Cuando no se garantiza el cumplimiento de estos derechos, el trabajo que realizan personas menores de catorce años es considerado ilegal desde la perspectiva jurídica occidental, de hecho se caracteriza como “explotación infantil”. De ahí que trabajar siendo menor y/o joven es socialmente mal visto o victimizado.

El trabajo vinculado con algunas perspectivas étnicas es considerado “una institución formativa clave en la reproducción cultural de las etnias contemporáneas en México que también realiza un aporte fundamental en la construcción de lo juvenil contemporáneo” (Urteaga, 2011:303). Aunque cabe mencionar que “la condiciones [actuales] están marcando, sobre todo a la población juvenil, en un proceso que es central en este periodo de vida: la construcción, sobre la base del trabajo, de una identidad” (Pérez y Urteaga, 2001:361). Los jóvenes al asumir ciertas responsabilidades y compromisos comunitarios, son integrados en la vida y organización social de sus etnias, no son segregados ni enviados al futuro como sucede en las sociedades urbanas.

Es decir, desde una perspectiva étnica, ser joven se relaciona con asumir mayores responsabilidades, obligaciones o compromisos en beneficio de la vida familiar y comunitaria, pero también en beneficio propio, para lograr su autonomía: sea aprendiendo a generar ingresos propios o ganarse el

⁶⁸ “El 28 de noviembre de 1919 la OIT adoptó el Convenio 5, es decir, el Convenio por el que se Fija la Edad Mínima de Admisión de los Niños a los Trabajos Industriales, que establece los 14 años como edad mínima de admisión al empleo en la industria [...] a partir de 1919 y hasta 1963 estableció normas internacionales para regular la edad mínima que los niños y las niñas debían tener al ser empleados en trabajos correspondientes ala minería, la agricultura, la industria, etcétera, es decir, al ingresar a los diversos sectores de la economía [...] el 26 de junio de 1973, con el Convenio 138 o Convenio sobre la Edad Mínima de Admisión al Empleo, [fue] cuando la OIT estableció que el trabajo infantil era una realidad en muchas sociedades del mundo; [...] lo que debía hacerse era regular una edad mínima antes de la cual ningún niño o niña debía trabajar, independientemente del sector económico del que se tratara” (Guerra, 2001:70).

⁶⁹ El Convenio 138, adoptado por la Conferencia Internacional del Trabajo (1973), también establece “que hay un tipo de trabajo, el trabajo ligero según el artículo 7º del mismo, que no interfiere con la educación del menor ni con el tiempo que éste tiene para estar con su familia y socializar con otros niños, el cual puede ser realizado por personas cuyas edades oscilen entre los 12 y 13 años” (Guerra, 2001:71).

derecho a la tierra en la comunidad de origen [aun viviendo en la ciudad], para aquellos que asumen el compromiso comunitario (Urteaga, 2011:304).

De acuerdo con Yoko Sugiura (1991), la variable político-económica es decisiva en la conformación de lo étnico; históricamente las formas de organización social han estado articuladas con los modos de producción. La reproducción material y simbólica de un grupo determinado sólo es posible cuando logran insertarse exitosamente en el sistema de relaciones de producción, es decir, en el modo de producción hegemónico (1991:254). Así, las PP son un factor concomitante para la reproducción, “socialización y reforzamiento de la cultura” (De la Peña, 2010:225). En tiempos de la colonia, las prácticas productivas permitieron “una organización social caracterizada por la filiación étnica, por relaciones sociales paternalistas, y por la combinación del espacio doméstico con el laboral”. De ahí considero que de alguna manera las actividades que realizan los hñähñus con fines productivos, remunerado o no, “sintetizan un mundo cultural que hoy podemos rastrear” en las PP (Licona, 2007:45).

En las comunidades indígenas es común que “los miembros de la familia extensa trabajen en conjunto”. De ahí que los menores sean incorporados en el trabajo productivo, con o sin remuneración económica, dentro o fuera del espacio de vivienda. En la costumbre de la comunidad de origen de los hñähñus, incluso los miembros más pequeños de la familia participan en diferentes labores como recoger leña, ir al molino, cuidar los animales de crianza, participar en la siembra y cosecha de frijol, maíz o calabaza, actividades que realizan de manera indistinta niños y niñas, sin recibir una remuneración económica.

Desde algunas tradiciones indígenas, la participación de los menores en estas labores implica cierta “formación” para la vida adulta (Urteaga, 2011), como me lo decía en entrevista la señora Ernestina. Las niñas una vez que aprenden a cocinar, a echar tortillas, entre otras cosas, además de haber alcanzado la madurez reproductiva, están listas para casarse. En el caso de los niños una vez que demuestran que saben conseguir la leña y cazar en el monte, que distinguen los ciclos de lluvias, de la siembra y la cosecha, y además de asumir y ejercer ciertas responsabilidades en la comunidad, se les reconoce como aptos para formar su propia familia. Todo esto sucede alrededor de los trece años de edad. De ahí que la participación de los menores en actividades productivas, dentro y fuera del espacio familiar, responde no sólo a una necesidad material de conseguir lo necesario para

sobrevivir en términos de alimentación, vestido, vivienda, etcétera, sino también es considerada como una parte fundamental de su formación y adquisición de autonomía para la vida adulta (De la Peña, 2010; Urteaga, 2011).

La forma tradicional de las comunidades indígenas para insertarse a la vida en la ciudad, ha sido por medio de actividades productivas: empleos precarizados, ocupaciones informales, sin prestaciones, actividades con la menor remuneración y que llegan a emprender por cuenta propia (De la Peña, 1991:219; Licona, 2007:59). Aunque cabe mencionar que la precariedad de inserción laboral, también responde a las condiciones estructurales del “mercado de trabajo [y su incapacidad] para absorber personas con escasas calificaciones y para garantizar la cobertura de prestaciones tradicionalmente ligadas al desempeño de empleos estables” (Rodríguez, 2001:32). Asimismo, las PP representan una forma de apropiarse de la ciudad, es decir, una “forma de adscripción al lugar y de diferenciación, de saberse y sentirse parte” del espacio donde se habita y trabaja (Licona, 2007:51).

La actividad productiva preponderante de los hñähñus en la ciudad ha sido el comercio en las calles, que comúnmente inician por cuenta propia. Aunque también llegan a emplearse como albañiles, peones, obreros, plomeros, trabajadoras del hogar, entre otras ocupaciones. Y tal como sucedería en la comunidad de origen, en el caso de muchas familias de este enclave, los menores ejercen alguna práctica productiva, tanto dentro como fuera del espacio de la vivienda.

Estos jóvenes, al igual que muchos otros jóvenes trabajadores, cumplen una doble jornada porque combinan el trabajo con sus actividades escolares. Muchos de los jóvenes, después de la escuela, trabajan en el puesto de sus padres instalado en algún punto de la colonia Roma, actividad por la que no reciben ningún tipo de remuneración económica. Otros jóvenes llegan a trabajar de manera temporal en puestos eventuales de algún familiar cercano, en este caso sí llegan a recibir una paga. Otros tantos, trabajan en el hogar; puede ser que se encarguen de cuidar a sus hermanos menores o atiendan los quehaceres domésticos como parte de sus responsabilidades. También se da el caso que participen en la elaboración de artesanías, en particular la muñeca de tela. En promedio laboran cerca de

seis horas y media al día,⁷⁰ más las siete horas de trabajo en la escuela, los cinco días de la semana o incluso los sábados (media jornada) y, en algunos casos, los domingos todo el año.

Considerando esto último, se desprende un punto de discusión: el número de horas⁷¹ que trabajan los jóvenes y los menores, y el hecho de que se trate de una actividad ambulante, es decir, un trabajo clasificado como *peligroso*⁷² porque lo realizan en la calle. Como veíamos de acuerdo con la OIT, éstos pueden desempeñar una *actividad económica que no trabajo*, mientras se garantice el cumplimiento de ciertos derechos, y laborar solamente una jornada de seis horas al día. Aquí podemos señalar una diferencia en relación con el trabajo que desempeñan los jóvenes en el contexto urbano y el trabajo en la comunidad de origen. De acuerdo con la Señora Ernestina, en Santiago los jóvenes desempeñan ciertas labores que les toman un determinado número de horas del día: cuidar borregos, guardar los pollos, ir por leña al monte, ir al molino, además de ir a la escuela; así como labores que son de temporal: siembra y cosecha de diferentes granos y hortalizas. El cambio que ella nota en la ciudad, es que los jóvenes pasan demasiado tiempo en la calle trabajando. Situación que según ella no sucedería en Santiago, porque el trabajo ‘fuerte’ sólo es por temporadas.

En relación con las formas de recreación en su comunidad de origen, la Señora Leonora y la Señora Ernestina, comentaron que sus juegos eran con la tierra –hacían cazuelitas de lodo, o tomaban una botella y la llenaban de piedritas, la envolvían en un rebozo y jugaban a la mamá, la botella arrojada era su bebé. También cuentan que llegaron a acompañar a sus hermanas, un poco mayor que ellas, a la plaza del pueblo donde se sentaban a platicar con los muchachos; esta práctica la ejercieron ellas también cuando tuvieron un poco más de edad. Cuando migraron a la Ciudad de México, comentaron que sus formas de usar el tiempo libre era ir al cine o a pasear en Chapultepec los fines de semana, porque entre semana sólo se dedicaban a trabajar.

⁷⁰ Aunque de acuerdo con el Informe sobre Niños, niñas y jóvenes trabajadores en el Distrito Federal, la jornada laboral de los menores indígenas puede llegar a ser de ocho horas diarias (GDF, DIF-DF, UNICEF, S/F:44).

⁷¹ “El Artículo 123 Constitucional en su fracción III establece la prohibición para la ‘utilización del trabajo de menores de 14 años’ y establece una jornada máxima de seis horas para los mayores de esa edad y menores de 16 años” (GDF/DFI-DF/Unicef, s/f, p. 43).

⁷² “El párrafo 1º del artículo del Convenio 138 ordena que éste no debe realizarse por personas cuya edad sea menor de los 18 años” (Guerra, 2001:71).

Como veíamos párrafos más arriba, se considera que las PR surgen con las formas de organización social urbanas, es decir, con la ciudad moderna. De ahí que las PR se consideren propias de los urbanitas. Decir que las PR sean propias de los urbanitas, no implica que en las comunidades rurales, o rururbanas, no existan formas de recreación. Como vemos en los relatos de las señoras Ernestina, Leonora en sus comunidades tienen prácticas recreativas distintivas, pero que sin duda estarán estructuradas de manera particular de acuerdo con las formas de organización e interacción del espacio rural. De ahí que las PR se configuran de manera diferente a la ciudad.

Los jóvenes indígenas que migran a la Ciudad de México, según lo relata Maritza Urteaga (2011), seleccionan espacios para la recreación –lugares para el encuentro y la socialización, “con mucho ‘verde’, que de alguna manera les recrean las maneras conocidas de *estar juntos*”, tales como los parques, plazas y deportivos. Lo particular de estos espacios, a diferencia de su comunidad de origen, es que en ellos pueden encontrar “espectáculos culturales, musicales, cinematográficos, teatrales, así como lugares para ir a bailar, comer, estar entre amigos o con la pareja y poder ser jóvenes –prácticas que son consideradas urbanas” (2011:227). Estos ‘aditamentos’ –como los llama Morín Villatoro, elementos accesorios para la recreación se consideran propios de la vida social urbana; actividades como ir al cine, al teatro, al café, al cibercafé, a los bailes masivos, conciertos musicales, entre otras más; estos modos-de estar-juntos se pueden practicar gracias a la oferta cultural, educativa, laboral y recreacional de la ciudad. El espacio social de la urbe “propicia la ampliación de los marcos referenciales de los y las jóvenes indígenas, así como la posibilidad de interactuar cotidianamente con otros jóvenes” de diferentes orígenes culturales (Urteaga, 2011:309).

Estos espacios recreacionales se configuran con la impronta de la vida urbana, caracterizada por permitir el anonimato, un derecho a *ir y venir* libremente por las calles que propicia el contacto intercultural, espacio del encuentro efímero entre sujetos desconocidos que pueden “convivir y entenderse” de manera pacífica aun siendo diferentes y extraños (Giglia, 2012; Urteaga, 2011). Por tanto, los significados y sentidos de las PR también están estructurados y marcados por esta forma de interacción y organización social, es decir, que no sólo la práctica en concreto sino también su contenido expresan lo específico de la cultura urbana.

Por ello podemos ver que las PR se configuran de una manera particular en las urbes, y están determinadas por diferentes condiciones: en primer lugar, los ritmos y espacios de la ciudad son diferentes, -la jornada laboral, los tiempos de traslado, la disponibilidad de tiempo y espacios recreacionales; en segundo lugar, existe una gran estructura que agrupa las diversas PR en un sistema de mercado del ocio que tiende a la *homogeneización del tiempo libre*. La ciudad no sólo cuenta con grandes áreas con ‘mucho verde’ que funcionan como espacios urbanos recreacionales, sino además oferta una amplia gama de espacios (públicos y privados) como museos, ludotecas, cines, teatros, cafés, restaurantes, antros, clubes, plazas comerciales, entre otros, que también forman parte de los circuitos recreacionales urbanos donde los jóvenes trazan y espacializan su identidad.

Según Urteaga (2011), la migración a la ciudad les ha permitido a los jóvenes indígenas “experimentar su juventud de una manera más prolongada y menos acotada a la costumbre” (2011). Esta misma autora nos dice que algunos jóvenes indígenas migrantes que tienen la experiencia y disfrute del tiempo libre como una práctica urbana, es decir, una experiencia que posibilita la forma de vida en la ciudad, postergan el retorno a su comunidad de origen y cambian su percepción sobre lo que dicta la costumbre. Tener tiempo libre, tiempo de ocio, marca una diferencia sustancial con el nulo tiempo libre que tienen los jóvenes en sus comunidades de origen, aunque considero que esto habría que matizarlo por lo que comentaban en párrafos anteriores la Señora Ernestina y la Señora Leonora. Desde luego que los jóvenes indígenas en sus comunidades de origen tienen tiempos y espacios para la recreación, pero como veíamos éstos se estructuran de manera distinta porque justamente sus coordenadas espaciotemporales son diferentes a los de la ciudad.

Varios autores coinciden que el tiempo libre es una invención de la ciudad moderna, que surge a la par de una concepción del tiempo como lineal y progresivo de las sociedades industriales (Feixa, 2003; Urteaga, 2011). El tiempo libre (después llamado ocio) supuestamente tenía como objetivo que la fuerza de trabajo se recuperara de la jornada laboral. Con los “cambios neoliberales y globalizadores del capitalismo de los últimos 25 años [...] la organización del ocio” devino una gran industria con actividades focales, centradas en la sociedad del ocio. Los grupos sociales han sido transformados en grupos de consumo, de hecho el mercado del ocio se estructuró con base en los segmentos de edad,

como un referente de clasificación social (Feixa, 2003:15; Urteaga, 2011:197). De ahí que las PR y espacios recreacionales se estructuren de acuerdo con los diferentes segmentos etarios.

Los espacios lúdicos han sido lugares privilegiados para la expresión juvenil, por ello también son lugares para descifrar las complejas relaciones entre la concepción del tiempo y la construcción social de las biografías juveniles. De acuerdo con Carles Feixa (2003), se puede establecer una relación entre la concepción del tiempo en tres momentos históricos de las formas de organización de la humanidad. En las culturas preindustriales se tenía una visión circular del ciclo vital, “se trata de un tipo de construcción cultural basada en las edades vigente en la mayor parte de las sociedades”, la repetición *ad infinitum* de la cultura parental por medio de la transmisión generacional. En este tipo de sociedades el espacio lúdico donde se reconoce socialmente, aunque de manera débil, a la juventud: sería la fiesta del carnaval en la Europa rural y en AL las celebraciones asociadas con los sistemas de cargos (Feixa, 2003:8-13).

En las civilizaciones industriales o modernas, el concepto del tiempo es lineal, es decir, siempre avanza siempre hacia delante, de la misma forma como también la sociedad progresa. El ciclo vital progresa por una serie de estadios (infancia, juventud, edad adulta, vejez) y a cada uno le corresponde un rol. Se producen nuevas categorías etarias, entre ellas la juventud como una nueva categoría de edad y con ello también el conflicto y brecha generacional. Estos grupos etarios son vistos por el mercado del ocio como grupos de potenciales consumidores. Se pretende homogeneizar el uso del tiempo libre, de las prácticas recreativas, a partir de las segmentaciones etarias del mercado del ocio (Feixa, 2003:14-16).

Por último, en las civilizaciones posindustriales o posmodernas el tiempo pasa a ser global, tiempos simultáneos que crean una sensación de “que todos vivimos al mismo tiempo y de que todo sucede en el mismo tiempo” (generan una “simultaneidad” completamente artificial). El ciclo vital estructurado sobre la base de las segmentaciones etarias se disloca, las edades se convierten en “referentes simbólicos cambiantes”. Las prácticas recreativas toman las formas de diversión digitales, ‘artilugios lúdicos’, que de acuerdo con Feixa son la máxima expresión de esta forma de concebir el tiempo; los

videojuegos, realidad virtual, simuladores, holografías, etcétera, en estos espacios digitales “no existe ni el pasado ni el futuro, sino únicamente el presente” (Feixa, 2003:18-19).

Ahora esta división que hace Feixa (2003) de los momentos históricos, así como sus respectivas concepciones del tiempo, del ciclo vital, de las formas lúdicas de diversión/recreación de los jóvenes, no supone una separación tajante. Esta división no implica que cuando inicia un periodo el anterior se superó y desapareció, sino que uno se superpone o imbrica o coexiste con el anterior, y así en distintos lugares y momentos de las biografías juveniles circulan elementos de uno y otro momento histórico y concepciones del tiempo, “los mismos jóvenes viven a caballo” entre los diferentes periodos, “según la institución en la que se encuentren, el momento de su vida o sus propios gustos personales pueden jugar con uno o con otro” (2003:23). Este breve recuento de la relación entre los conceptos de juventud y tiempo, no permite ver cómo el espacio de socialidad de las PR es de gran importancia en las formas de agregación juvenil y como dice Morín Villatoro ha permitido que los jóvenes sean visibilizados como grupo diferenciado del resto social. Estas reflexiones de Feixa considero que también nos revelan cómo el concepto de PR ligado a la ciudad, expresa el espíritu de las sociedades industriales, y pueden ser consideradas como propias de los habitantes de los espacios sociales urbanos.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguado C. y M. A. Portal (1991), "Tiempo, espacio e identidad", en *Alteridades* núm. 1, México, UAM.
- Aguado C. y M. A. Portal (1992), *Ideología, identidad y ritual*, México, UAM.
- ALDF, (2012), *Dictamen con Proyecto de Decreto de la Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos Originarios y Comunidades Indígenas en el Distrito Federal*, México.
- Barrientos, G., (2004), *Otomíes del Estado de México*, México, CDI.
- Bartolomé, M. A., (2006), *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo en América Latina*, México, Siglo XXI.
- Bonfil, G., (1993), "Introducción. Nuevos perfiles de nuestra cultura", en *Nuevas identidades culturales en México*, Bonfil, G. (coord.), México, Conaculta.
- Camus, M., (2002), *Ser indígena en Ciudad de Guatemala*, Guatemala, FLACSO.
- Camus, M., (s/f), *Los jóvenes "indígenas" y la relatividad de la ideología étnica*, Guatemala, FLACSO.
- Carreto, Enrique, (2006), *Regiones indígenas de México*, CDI-PNUD, México, (libro electrónico), 147pp.
- CDI, (2012), *Informe 2012*, México.
- CDI, (2011), *Informe 2011*, México.
- CEPAL, (2004), *La juventud en Iberoamérica. Tendencias y urgencias*, Chile, CEPAL y OIJ.
- Cides (2012), *Modelo institucional de Cides. Programa de atención integral para niños, niñas y familias indígenas*, México.
- Domínguez, F., (2011), *Zoques en la Ciudad de Guadalajara: la reproducción de una identidad étnica dispersa*, Tesis para obtener el grado de Maestro en Antropología Social, México, CIESAS-Occidente.
- Feixa, C., y Yanko González, (2006), "Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina", en *Papers*, núm. 79, pp. 171-193
- Fortuna, C., (1998), "Las ciudades y las identidades: patrimonios, memorias y narrativas sociales", en *Alteridades* núm. 8, México, UAM.

- Galinier, Jacques, 1990, *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos e Instituto Nacional Indigenista, México.
- García Canclini, N., (2011), *Conflictos interculturales*, México, Gedisa.
- García Canclini, N., (2011), *La sociedad sin relato. Antropología y estética de la inminencia.*, Bs. As., Katz.
- García Canclini, N. (coord.), (2011), *La antropología urbana en México*, México, FCE.
- García Canclini, N., (2011), “La antropología en México y la cuestión urbana”, en García Canclini, N. (coord.), *La antropología urbana en México*, México, FCE, pp. 11-29.
- García Canclini, N., (2005), *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, México, Gedisa Editorial [2004].
- García Canclini, N., (2002), *Culturas populares en el capitalismo*, México, Grijalbo.
- García Canclini, N., (2001), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, [1991].
- Giglia, A., (2012), *El habitar y la cultura. Perspectivas teóricas y de investigación*, México, Anthropos.
- Giménez, G., (1993), “Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa”, en *Nuevas identidades culturales en México*, Bonfil, G. (coord.), México, Conaculta.
- Giménez, G., (s/f^a), *La cultura como identidad y la identidad como cultura*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- Giménez, G., (s/f^b), *Materiales para una teoría de las identidades sociales*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- Grimson, A., (2009), “Fundamentalismo cultural”, en *Pensar lo contemporáneo: de la cultura situada a la convergencia tecnológica*, Aguilar, M.A., et. al. (coords.), México, Anthropos/UAM.
- Gómezcesar, I., (2011), “Hacia una ley indígena en la Ciudad de México”, en *Revista ManoVuelta*, núm. 12, año 5, octubre 2011, México, Enlace Comunitario-UACM.

- Krauskopf, D., (2004), “Comprensión de la juventud. El ocaso del concepto de moratoria psicosocial”, en Revista *JOVENes. Revista de estudios sobre juventud*, año 8, núm. 21, jul-dic, México, IMJUVE, pp. 26-39.
- INEGI 2005, II Censo de Población y Vivienda, México.
- INEGI 2010, XIII Censo General de Población y Vivienda, México.
- Licona, E., (2007), *Habitar y significar la ciudad*, México, Conacyt-UAM.
- Martínez, R., (2007), *Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara*, México, Casa Chata-CIESAS.
- Martínez, R., (2002), “La invención de la adolescencia: las otomíes urbanas en Guadalajara”, en *Diario de Campo. Boletín Interno de los Investigadores del Área de Antropología* (Suplemento núm. 23), diciembre, INAH, México, pp. 23-36.
- Martínez, R., (2001), *Una cara indígena de Guadalajara: la resignificación de la cultura otomí en la ciudad*, Tesis para obtener el grado de Doctora en Antropología Social, CIESAS-Occidente.
- Mendoza, M., (2006), *Otomíes del semidesierto queretano*, México, CDI.
- Moreno, B., (2006), *Otomíes del Valle del Mezquital*, México, CDI.
- Nieto, R., (2011), “La ciudad industrial y la cultura obrera”, en García Canclini, N. (coord.), *La antropología urbana en México*, México, FCE, pp. 96-139..
- Nivón, E., (2012), “Cultura, política y globalización: Claves para el debate contemporáneo”, en *Nuevas topografías de la cultura*, Angela Giglia, et. al. (coords.), México, Archipiélagos/UAM.
- Oemichen, C., (2013), *Oemichen, Evaluación de la formulación y el diseño de la política de atención, promoción y garantía de derechos de pueblos y comunidades indígenas residentes en la ciudad y de reconocimiento de la diversidad urbana*, México, evalúa-DF.
- Oemichen, C., (2000), “Relaciones de etnia y género: una aproximación a la multidimensionalidad de los procesos identitarios”, en *Alteridades* núm. 10, México, UAM.
- Palma, V., (2008), *Etnicidad en la época prehispánica. Los otomíes de Teotlalpan*, Tesis para obtener el grado de Doctor en Antropología, México, Ciesas-DF.

- Pérez Islas, J.A. y Martiza Urteaga, (2001), “Los nuevos guerreros del mercado. Trayectorias laborales de jóvenes buscadores de empleo”, en *Los jóvenes y el trabajo: la educación frente a la exclusión social*, México, UIA.
- Pérez Ruiz, M.L., (2007), “El problemático carácter de lo étnico”, en *Revista CUHSO*, vol.13 núm. 1, Universidad Católica de Temuco.
- Pérez Ruiz, M.L., (2011), “Retos para la investigación de los jóvenes indígenas”, en *Alteridades* núm. 21, México, UAM.
- Portal, M.A., y Patricia Safa, (2011), “De la fragmentación urbana al estudio de la diversidad en las grandes ciudades”, en García Canclini, N. (coord.), *La antropología urbana en México*, México, FCE, pp. 30-59.
- Prieto, D., y Alejandro Vázquez (coords.), (2011), *Indios en la ciudad. Identidad, vida cotidiana e inclusión de la población indígena en la metrópoli queretana*, México, Conaculta-INAH.
- Questa, A., (2006), *Otomíes del norte del Estado de México y sur de Querétaro*, México, CDI.
- Reguillo, R., (2003), “Las culturas juveniles: un campo de estudio; breve agenda para la discusión”, en *Revista Brasileira de Educação*, núm. 23, may-jun-jul-ago, Brasil, pp. 103-118.
- Restrepo, E., (2007), “Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio”, en *Jangwa Pana*, núm. 5, pp. 24-35.
- Restrepo, Eduardo, (1999), “Territorios e identidades híbridas”, en: Juana Camacho, y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, Bogotá Icanh, Ecofondo, pp. 221-240.
- Restrepo, Eduardo, (2004a), “Hacia los estudios de las colombias negras”, en: Axel Alejandro Rojas (comp.), *Estudios afrocolombianos. Aportes para un Estado del Arte*, Popayán: Universidad del Cauca, pp. 19-58.
- Restrepo, Eduardo, (2004b), “Esencialismo étnico y movilización política: tensiones en las relaciones entre saber y poder”, en: Olivier Barbary y Fernando Urrea (eds.), *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*, Medellín: Editorial Lealón, pp. 227-242.

- Reyes, L.E., (2005), *Cultura, espacio e identidad en el marco de la globalización*, Ensayo para obtener el Diploma de Especialización en Antropología de la Cultura, México, UAM.
- Romaní, O., (coord.), (2010), *JÓVENES Y RIESGOS ¿una relación ineludible?*, Serie General Universitaria-107, Barcelona, edicions bellaterra.
- Urteaga, M., (2011), *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*, México, UAM.
- Valeriano, R., (2010), *Habitar la ciudad. Entre la memoria y la experiencia*, Ensayo para obtener el Diploma de Especialización en Antropología de la Cultura, México, UAM.
- Yanes, P. E., (2004), “Urbanización de los pueblos indígenas y etnicización de las ciudades. Hacia una agenda de derechos y políticas públicas”, en Yanes, et. al. (coord.), *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, México, UACM, pp. 191-223.
- Zárate, M., (1997), “La categoría *identidad* en la antropología mexicana actual”, en *Inventario Antropológico. Anuario de la Revista Alteridades*, vol. 3, México, UAM.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00098

Matrícula: 2123800057

VIDA COTIDIANA Y PRACTICAS
SOCIESPACIALES DE LOS
JOVENES OTOMIES EN EL CENTRO
DE LA CIUDAD DE MEXICO

En México, D.F., se presentaron a las 10:00 horas del día 3 del mes de julio del año 2014 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. MARIA ANA PORTAL ARIOSA
DRA. YOLANDA ALICIA CORONA CARAVEO
DRA. MARIA REGINA MARTINEZ CASAS

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretaria la última, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRA EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

DE: JUANA ROMERO CASTAÑEDA

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

Aprobar

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.



Juana Romero C.
JUANA ROMERO CASTAÑEDA
ALUMNA

REVISÓ

[Signature]
LIC. JULIO CÉSAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH

[Signature]
DRA. JUANA JUAREZ ROMERO

PRESIDENTA

[Signature]
DRA. MARIA ANA PORTAL ARIOSA

VOCAL

[Signature]
DRA. YOLANDA ALICIA CORONA CARAVEO

SECRETARIA

[Signature]
DRA. MARIA REGINA MARTINEZ CASAS