



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Programa de Maestría en Trabajo Social

ESCUELA NACIONAL DE TRABAJO SOCIAL

*Identidad socioterritorial en jóvenes residentes Hña Hñu
en la Ciudad de México*

Tesis

Que para optar por el grado de:
Maestra en Trabajo Social

PRESENTA:

ROSALÍA TRUJANO ORTEGA

TUTORA PRINCIPAL:

MARGARITA DE JESÚS QUEZADA ORTEGA
PROGRAMA DE MAESTRÍA EN TRABAJO SOCIAL

CIUDAD DE MÉXICO, MARZO 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Agradecimientos

Al Comité Académico del Programa de Maestría en Trabajo Social, por su lectura y comentarios.

A mis tutores, Dr. J. Carlos Aguado y especialmente a la Dra. Margarita de J. Quezada por su apoyo y guía para la construcción de esta tesis.

A los miembros de la comunidad Hña Hñu de La Casona y especialmente a esos jóvenes residentes que me compartieron parte de su realidad.

A mi familia, que siempre están ahí y especialmente a mi hermana Marysol, gracias por el apoyo incondicional y guía en este océano académico.

Al Colectivo Cultural Axolotl, con quienes comenzó la aventura de conocer (“entender”) a los pueblos originarios.

A Dhira e Iván, mis compañeros de vida y proyectos, gracias por absolutamente todo.

A Goyo, el mejor ser vivo que he conocido.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO UNO. Objeto de estudio. Residentes jóvenes hña hñu de la colonia Roma....	11
<i>Los Hña Hñu. Un grupo histórico en la Ciudad de México</i>	15
<i>Chapultepec 342. La Casona</i>	19
<i>Las juventudes hña hñu</i>	20
<i>Juventud del Valle de Mezquital</i>	24
<i>La juventud residente</i>	26
<i>Migración</i>	31
CAPÍTULO DOS. Identidad. Residentes en la colonia Roma.....	37
<i>Elementos de la Identidad</i>	37
<i>Definición de la identidad de los residentes hña hñu: lenguaje y territorio</i>	50
<i>Identidad juvenil y trabajo social</i>	53
<i>Consideraciones finales del capítulo</i>	57
CAPÍTULO TRES. La Casona. Socioterritorialidad en la Ciudad de México.....	60
<i>Espacio, región y territorio</i>	62
<i>Tiempo, espacio y territorio.</i>	66
<i>Paisajes</i>	67
<i>Identidad socioterritorial</i>	70
<i>Territorio 1. Santiago Mexquititlán, Amealco, Querétaro</i>	72
<i>Territorio 2. La Colonia Roma</i>	80
<i>Territorio 3. Predio Avenida Chapultepec 342 “La Casona”</i>	89
<i>Consideraciones finales del capítulo</i>	115

<i>CAPÍTULO CUATRO.</i> El mural como herramienta de reflexión y diálogo comunitario.	
Investigación Acción Participativa (IAP).....	119
<i>Cuestiones Previas</i>	124
<i>La investigación</i>	126
<i>Primera sesión</i>	131
<i>Segunda sesión</i>	135
<i>Tercera sesión</i>	136
<i>Cuarta sesión</i>	136
<i>Quinta sesión</i>	137
<i>Sexta sesión</i>	138
<i>Séptima y última sesión</i>	139
<i>Análisis e interpretación de datos</i>	147
<i>Consideraciones finales del capítulo</i>	151
<i>REFLEXIONES FINALES Y CONCLUSIONES</i>	154
<i>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS</i>	163

INTRODUCCIÓN

El fenómeno de la migración no es nuevo, desde tiempo atrás cientos de personas han sido desplazadas de sus territorios por razones políticas, económicas y sociales. En México y otros países de Latinoamérica, los grupos más afectados han sido los pueblos originarios cuyas tierras son ocupadas por grupos dominantes que a través de industrias y expansión de la masa poblacional han generado que cientos de personas tengan que “salir” a buscar otras alternativas para sobrevivir. En algunos casos, los pueblos que ocupan el territorio nacional han tenido que migrar a otros países en busca de mejores oportunidades económicas y de desarrollo. En otros casos, la migración se da al interior del país, específicamente hacia la capital, debido a que es ahí, donde generalmente se concentran la mayor parte de los recursos.

Cuando un grupo de personas se desplaza a otro lugar, no sólo modifica su contexto físico. El migrante debe adecuarse a nuevas redes de apoyo, personas en la convivencia diaria, alimentación, labores cotidianas y modos de relacionarse de acuerdo al nuevo sitio de residencia. En el caso de los pueblos originarios que migran a la ciudad, provenientes de un contexto rural, el cambio puede ser drástico. Estos migrantes se insertan a un estilo de vida más rápido, con una exposición mayor a estímulos sonoros y visuales, una mayor cantidad de interacciones con mayor número de personas y con modos de consumo diferentes.

Se podría pensar que las/os niños y adolescentes asimilan los cambios de manera más rápida y sencilla. Esto es porque, el vivir menos tiempo en su lugar de origen (en comparación con los adultos), los ayuda a una mejor adaptación al nuevo medio. Por otro lado, la creación de redes de apoyo de migrantes previos, facilita que generaciones posteriores se trasladen a los lugares nuevos. Si bien, migrar no necesariamente implica un rompimiento contundente con su lugar de origen, se debe considerar ¿qué pasa cuando el nuevo lugar de residencia te exige que olvides tu lengua, tus creencias, tu manera de ver el mundo para ser “aceptado”?

México, junto con otros países, ha adoptado una lógica nacionalista que implica la homologación de los grupos de habitantes, sin respetar ni valorar la riqueza de las múltiples

identidades. Por lo tanto, muchas de las políticas públicas encaminadas a la asistencia de grupos originarios, tenían como objetivo la enseñanza del español como idioma nacional, lo que llevó a interpretar el hablar alguna lengua indígena como un signo de retraso en la escala de la evolución social, sobre todo, en las capitales, donde se centra el poder y la mayor parte de las economías.

Las políticas públicas de homologación cultural han tenido efectos sobre las generaciones adultas. Las llamadas “Marías” en los años 60’s y 70’s fueron una especie de reflejo de la percepción que se construía de las mujeres pertenecientes a los pueblos originarios y que se encontraban en la Ciudad trabajando en el comercio informal o en casas realizando labores domésticas (Arizpe, 1979). El retrato social de estas mujeres fue construido con el perfil de ser un grupo que era constantemente perseguido por las autoridades por considerarlo ignorante, analfabeta y torpe al no poder comunicarse por no hablar español. Cabe preguntarse, ¿qué efecto tiene sobre el desarrollo de la identidad el hecho de llegar a un lugar donde pertenecer a una etnia o pueblo originario es mal visto, y es una señal de retraso y por consiguiente de exclusión?

El impacto de la exclusión social sobre la identidad de los miembros de estos grupos originarios se ve reflejado en las nuevas generaciones. Gran parte de la población residente de las ciudades, reservaron el uso de su lengua y otros tipos de prácticas culturales al espacio privado, en donde se encontraban con sus familias, parientes y miembros de la comunidad de origen. El uso de la lengua materna, no era “permitido” en espacios públicos, y así, la gente más joven, las/os niños redujeron su uso hasta el punto que, en la actualidad, la gran mayoría sólo entiende y habla algunas palabras en su lengua materna.

La presente investigación se enfoca en el desarrollo y transmisión de la identidad cultural en migrantes jóvenes en la Ciudad de México. En el año 2003, fue impulsado un proyecto de intervención interdisciplinaria enfocado a la revaloración de la lengua hña hñu, como parte de un programa enfocado a la enseñanza de los juegos tradicionales. Este proyecto fue implementado con un grupo migrante de Santiago Mexquititlán, Querétaro, habitantes del predio La Casona¹ ubicado en la colonia Roma en la Ciudad de México. Este

¹ Ubicado en Avenida Chapultepec núm. 342.

grupo es el foco de estudio de esta investigación.

El grupo de interés llegó a la Ciudad como parte de una ola migratoria en los años 70's junto con muchos otros grupos. Uno de los objetivos principales era mejorar su condición económica. Tras pasar varios años en la calle y otros más, en la gestión de servicios, logran establecerse de manera formal en un predio donde en la actualidad se encuentra una Unidad Habitacional. Pertenecen a la etnia hña hñu, provienen principalmente de la zona del Valle de Mezquital, este grupo en específico es originario de Santiago Mexquititlán, Amealco, Querétaro. Comparten un lugar en común en la Ciudad de México al que ellos nombran como *La Casona*, en donde 23 familias se vinculan a través de su historia y tradiciones comunes que les ayuda a incorporarse al ámbito urbano (Valverde, 2004).

Desde el establecimiento en La Casona, las personas miembros de las primeras generaciones reproducen prácticas propias de la identidad hña hñu, entre las cuales destacan el uso de la lengua y la celebración de fiestas. Desde este punto se parte del supuesto de que el predio funciona como un *territorio propio*, en el cual un grupo de migrantes se organiza y reproduce instituciones sociales tales como la familia y la religión. Estas instituciones representan sus mitos, tradición oral, historias y rituales, y por lo tanto, su identidad.

La generación de jóvenes en la cual enfocamos la presente tesis es la que denominaremos segunda generación o generación de residentes. La principal característica de este grupo era el haber nacido en Santiago Mexquititlán, haber vivido el proceso migratorio y finalmente, haber habitado el territorio de La Casona. Algunas/os residentes, vivieron el proceso de migración temporal, en donde el grupo aún no estaba establecido y la mayor parte del tiempo, las personas se encontraban habitando la calle. Algunos otros, no vivieron directamente este proceso, no obstante llegaron muy pequeños, cuando el predio de La Casona, acababa de ser tomado.

Pese a que la generación de residentes es más extensa, el estudio se enfocó en siete jóvenes de aproximadamente 20 años de edad, y cuatro jóvenes de cerca de los 15 años, quienes a lo largo del trabajo serán citados, por motivos éticos, con nombres que sustituyen

a los originales. Durante el trabajo de campo y el ejercicio de Investigación Acción Participativa (IAP)², se mencionan nombres de jóvenes con quienes no se tuvo demasiada interacción en el proceso de investigación; no obstante, durante la participación en alguna actividad, sus voces y actitudes, brindaron información valiosa en cuanto al tema.

La pregunta principal de este trabajo se centra en si ¿este lugar en la ciudad, permite a los migrantes (primera generación) transmitir su cultura e identidad a las nuevas generaciones (residentes)? Y si es así, nos interesa saber ¿cómo es que se reconfigura la identidad en esta generación? Para contestar estas preguntas, se emplearon dos metodologías cualitativas: el método etnográfico y la Investigación Acción Participativa (IAP). En la primera se utilizó la observación participante, recolecta de testimonios, notas de campo y la entrevista interactiva no estructurada y semi estructurada. En el caso de la Investigación Acción Participante, se llevó a cabo un ejercicio que consistió en la elaboración de un mural comunitario, con la intención de conocer los símbolos más significativos para las distintas generaciones habitantes de La Casona. El texto está estructurado de tal forma que primero se hace la exposición del objeto de estudio, en donde se presenta al grupo a quien va dirigida la tesis. Posteriormente se aborda la teoría relativa al fenómeno en cuestión y se analiza la metodología de la IAP como herramienta principal de investigación. Finalmente se presentan las conclusiones y aportaciones a las que se llegaron.

En el Capítulo Uno se hace una presentación del objeto de estudio: *Los residentes jóvenes hña hñu de la colonia Roma*. A partir de un breve análisis de quiénes son los hña hñus como pueblo originario y como grupo particular, los situamos como un ente histórico cuya trayectoria (como la de muchos otros pueblos) se matiza de exclusión y estigma, pero también de lucha, reivindicación y resistencia cultural constante. Caracterizamos al grupo a quien se dirige este estudio, dando un panorama que abarca desde su llegada a la Ciudad de México, las formas de organización y los miembros que componen la comunidad; desde la gente adulta, hasta el sector juvenil, con quienes se tuvo el contacto más cercano. Abordamos el concepto de juventud desde una perspectiva multidimensional, tomando en cuenta los diferentes contextos que conforman la identidad de un sujeto. En este capítulo se

² Consulte Capítulo Cuatro

describen los diferentes acontecimientos y escenarios que rodean a la juventud hña hñu del predio La Casona: la migración, redes de apoyo y convivencia, vislumbrando las diferentes condiciones que les dan el pueblo de origen y la ciudad.

En el Capítulo Dos *Identidad. Residentes en la colonia Roma*, se analiza la identidad de las y los jóvenes indígenas residentes desde una perspectiva dinámica, que junto a la multidimensionalidad del concepto de juventud, nos permite tener un panorama más amplio para la comprensión del fenómeno. Retomamos el concepto de *identidad* de Gilberto Giménez (2007) en donde se miran a los sujetos como receptores y reproductores de estructuras culturales, que pueden nutrir, transformar e impactar también la realidad. Asimismo, se retoma el concepto de *vida cotidiana* de Berger y Luckman (1999) para aproximarnos a la forma como los residentes hña hñus se relacionan con su cotidianidad urbana y la interacción que aún se tiene con su lugar de origen. Se considera al *otro* como parte fundamental de la construcción de la identidad, desde los primeros referentes como la familia hasta las interacciones que van haciendo a lo largo de la vida. La construcción de la identidad es un proceso dinámico, en donde cada interacción va dotando de atributos al individuo.

Finalmente, se adentra al concepto de juventudes como complemento para sentar las bases de un Trabajo Social Intercultural donde pueda entablarse un diálogo diferente de intervención desde el conocimiento pleno de los grupos como sujetos históricos.

En el Capítulo Tres *La Casona, Socioterritorialidad en la Ciudad de México* abordamos la importancia de contar con un espacio físico para la reproducción cultural en la Ciudad de México. El espacio y específicamente el territorio, es un elemento importante en la construcción de la identidad, ya que éste determina gran parte de las redes de convivencia además de representar un lugar simbólico tanto en el espacio público como en el privado. En este caso, el predio La Casona ha permitido que las primeras generaciones puedan estar cerca de sus familias y/o miembros de su pueblo de origen y así, reproducir prácticas como el uso de su lengua materna, además de algunos tipos de organización. En el caso de los jóvenes residentes se han creado otros tipos de arraigos que están definidos en su gran mayoría por los espacios que física y simbólicamente los rodean, el tiempo y el espacio son elementos claves para la construcción de una identidad territorial. En este

capítulo se analizan los tipos de arraigos, redes y lazos como elementos de referencia de la identidad socioterritorial. Como primer espacio o territorio se toma a Santiago Mexquititlán, posteriormente la Colonia Roma (la ciudad) y finalmente La Casona, el territorio inmediato. El análisis se hace a manera de línea de tiempo, sin embargo, es necesario remarcar que estos tres territorios están presentes la mayor parte del tiempo en el imaginario colectivo de nuestros sujetos de estudio.

En el Capítulo Cuatro *El mural como herramienta de reflexión y diálogo comunitario. Investigación Acción Participativa (IAP)* se hace la descripción y el análisis de un mural comunitario llevado a cabo con la metodología IAP. El objetivo fue abrir canales de diálogo entre las generaciones a través del trabajo en conjunto, el conocimiento y análisis de los símbolos más significativos a partir del territorio en la ciudad. Se eligió esta metodología debido a que entre sus cualidades principales, busca integrar de manera activa a los miembros de la comunidad, creando procesos transformadores desde la participación popular, punto central en el objetivo del Trabajo Social. En esta fase se retomaron elementos de los capítulos anteriores, debido a que durante la implementación de la metodología, se pudo dar cuenta del tipo de relaciones y estilos de vida que las y los residentes han construido hasta ahora con sus pares, con los otros miembros de la comunidad y con el contexto en general.

CAPÍTULO UNO

Objeto de estudio

Residentes jóvenes hñá hñu de la colonia Roma

Esta investigación tiene como objeto de estudio el grupo de residentes jóvenes indígenas hñá hñu que habitan en La Casona, un predio de la colonia Roma en la Ciudad de México. En particular está encaminada a comprender cómo se configura la identidad socioterritorial de estos jóvenes, que nacieron en Santiago Mexquititlán, Querétaro y migraron a la Ciudad de México, lugar donde construyen su cotidianeidad.

La migración a las grandes ciudades no es un fenómeno nuevo. Incluso, posterior a la ola de migración que se dio entre 1940 y 1970³, las y los habitantes de las diferentes zonas rurales se han desplazado a diversos lugares del país con el objetivo principal de mejorar sus condiciones de vida, con expectativas de un empleo mejor. Primordialmente en zonas rurales, las y los migrantes dejaron de cultivar sus tierras para cultivar la de otros. Los traslados masivos del campo a la ciudad disminuyeron paulatinamente entre los núcleos urbanos y las grandes zonas metropolitanas. Sin embargo, la intensidad de la migración rural a zonas urbanas se ha mantenido relativamente estable desde mediados del siglo XX. Un ejemplo se puede ubicar durante la segunda mitad de la década de 1950, en

³ Entre 1940 a 1970 ocurren varios fenómenos demográficos que impactaron de manera contundente a la economía del país. Gollás (2003), en su documento de trabajo sobre Crecimiento, desigualdad y pobreza, menciona que de 1895 a 1970 se dio una marcada aceleración demográfica, que fue seguida por un crecimiento geométrico promedio de 1.8% de habitantes al año.

Menciona que, a partir de 1900 tomó cerca de 55 años para que se duplicara el monto de la población que, posteriormente, volvió a duplicarse en 20 años entre 1950 y 1970, consecuencia de ser un periodo post revolucionario además de la drástica disminución de la mortalidad de 25 al millar en los años 20, a alrededor de 8 en 1975. La esperanza de vida al nacimiento aumentó, de 36 años en la población masculina y 37 en la femenina en 1930, a 60 y 64 años respectivamente en 1970.

Con lo anterior, el ritmo de expansión demográfica provocó desequilibrios en los mercados de trabajo y creó presiones adicionales sobre los recursos de capital y naturales del país. Para satisfacer la demanda de servicios médicos, educativos y habitacionales también se requirieron cambios en las políticas de asignación de recursos y de tecnología.

Para 1970 existían 5.8 millones de personas subocupadas, número que representaba el 44.8 por ciento de la fuerza de trabajo. En este período la ocupación creció menos que la fuerza de trabajo, y el desempleo encubierto, o subempleo, alcanzó, en algunos sectores como la agricultura, más del 60% de la población económicamente activa en esa actividad. Se puede mostrar que el sector industrial absorbió, en este periodo de crecimiento, relativamente poca mano de obra, y que el grueso del contingente de la migración rural- urbana se refugió en los servicios y en trabajos urbanos de baja productividad (Gollás, 2003).

donde sólo en la Ciudad de México y en el Estado de México, el flujo migratorio desde otros estados excedía a las 30 mil personas al año. Estos dos sitios históricamente han sido los lugares de llegada más comunes y de mayor atracción. Aunque, dicha migración fue disminuyendo con la apertura creciente de otras zonas de demanda laboral (Olivares, 2010).

El desplazamiento constante, ha hecho que las personas busquen nuevas formas de habitar otros lugares, en muchos casos en espacios ocupados y compartidos con parientes o vecinos de la comunidad de origen. Tal es el caso de la Ciudad de México, en donde se puede encontrar predios en diferentes puntos de la ciudad ocupados por mazahuas, otomíes o triquis. En estos espacios se organizan no sólo para demandar la necesidad de vivienda, sino también para resolver los problemas de la actividad económica que realizan, programar la visita a la comunidad los días de fiesta, la cooperación para el mejoramiento de la iglesia del pueblo y seguir manteniendo un vínculo comunitario (Banda y Martínez, 2006).

Para fines de este estudio distinguiremos a las y los habitantes entre migrantes y residentes. El término migrante se referirá a las personas del grupo que se desplazaron de su lugar de origen a la urbe y que su desarrollo de vida fue en Santiago Mexquititlán (primera generación); mientras que se nombrarán residentes a aquellas personas de generaciones que nacieron y crecieron en el espacio urbano; no obstante de contar con el referente de la comunidad de origen y realizar visitas esporádicas a ella (segunda generación).

Cabe señalar que el término migrante sólo se usa para hacer una distinción entre ambas generaciones. Ya que para quienes habitan en la ciudad y tienen vínculos de parentesco, afinidad y se identifican con un pueblo indígena, este término resulta ser peyorativo. Estos habitantes exigen ser calificados bajo el término *indígenas residentes*, apelando a un reclamo de satisfacción de derechos económicos, sociales y políticos (Banda y Martínez, 2006). Al referirse a las y los habitantes indígenas en la Ciudad de México como residentes, estos son considerados como sujetos de derechos colectivos e individuales. Es decir, como “ciudadanos” que pueden ejercer la participación en la vida política del país, pueden reproducir sus prácticas culturales, sus instituciones sociopolíticas y su identidad. Estos derechos incluyen desde la libertad de circulación o la libertad de

expresión hasta la libre asociación o la libre determinación de las comunidades deben ser garantizadas (CDHDF, 2007).

La relevancia de este estudio radica primero en que, analizar cómo se configura la identidad de las y los jóvenes residentes que viven en la urbe puede brindar una base de información para adentrarnos al tema de migración interna, con un enfoque intercultural desde el Trabajo Social. Además, el tema de la identidad por sí mismo, es primordial en las ciencias sociales y por tanto en esta disciplina. La importancia de reconocer y caracterizar la identidad es que por medio de ésta, el individuo se relaciona con *el otro*, en ella se reflejan las interacciones, cómo se percibe el mundo y cómo el individuo es percibido, lo que consecuentemente marca pautas de comportamiento. A su vez, estos comportamientos crean redes sociales específicas y estilos de vida. Conocer de manera profunda a este grupo indígena en la Ciudad, da la pauta para buscar y crear la mejor manera de construir conjuntamente el camino para su bienestar social. Una construcción que parte del involucramiento de las distintas generaciones de este predio, de comprender su cultura y su historia, y así comprender cuáles son sus problemáticas, pero también, sus potencialidades y recursos. Siempre con la idea del otro como sujeto activo interactuante y no sólo como el objeto de estudio, es decir, a través de la investigación trazar el camino para un Trabajo Social Intercultural.

Los espacios gestionados en la urbe son centrales para la producción y reproducción de la identidad indígena. Los lugares donde se vive y organizan colectivamente permiten establecer normas y valores que uniforman conductas y permiten alcanzar un fin común, lo que contribuye a su permanencia a través del tiempo. Por lo que, el análisis del espacio posibilita conocer los fenómenos que surgen en él, mediante la interacción entre sus adherentes. Además permite conocer como estas interacciones han ido cambiando a través del tiempo, con respecto a sus instituciones sociales tales como la familia y la religión, las cuales representan sus mitos, tradición oral, historias y rituales, y por lo tanto, su identidad.

Para recabar la información de la presente tesis, se utilizaron métodos cualitativos de investigación: el método etnográfico y la Investigación Acción Participativa (IAP). Por sus características, la etnografía, permite explicar un fenómeno cultural de manera densa

además que permite utilizar una serie de herramientas de recolección de datos adecuados para el contexto urbano, tales como:

- Observación participante
- Notas de campo
- Entrevista interactiva no estructurada y semi estructurada

El foco principal de la tesis es la juventud residente del predio La Casona por lo que la mayor parte de la información fue recabada con las y los jóvenes de la segunda generación. Como ya se mencionó esta generación comparte características migratorias y de residencia en la ciudad. Nacieron en Santiago Mexquititlán, migraron a la Ciudad de México y la mayor parte de su vida han vivido en la urbe. Parte de esta población juvenil dejó de visitar su lugar de origen, no obstante, lo conocen y recuerdan con añoranza. Para complementar la información, se registraron las voces y opiniones de la primera generación, es decir la de gente adulta. Mediante entrevistas informales y observación participante.

Para la recolección de datos primarios de los elementos de investigación, se utilizaron las siguientes herramientas:

- Observación participante

La observación participante fue de gran utilidad, debido a la dinámica relacional y estructural del grupo. Debido a que, las y los miembros se encuentran en constante movilidad por causa de sus actividades laborales en el comercio informal y/o limpiaparabrisas. Además de que la estructura del espacio hace que, muy constantemente, las personas se encuentran dentro de sus hogares. El nivel de esta herramienta fue la de *observador como participante*. Primero se estuvo desde el papel de observadora pero en un segundo momento se estuvo involucrada con la población durante la aplicación de la IAP.

- Notas de campo

Se realizaron a manera de relatos descriptivos, cuyo fin fue referir los hechos en el escenario, los personajes y/o actores, formas de interacción con el contexto inmediato (La Casona) y con la ciudad (La colonia Roma).

- Diarios de campo como herramienta de registro.
- Entrevistas interactivas no estructuradas y semi-estructuradas.

Esta herramienta fue utilizada con el fin de registrar las vivencias en la ciudad y en el lugar de origen. Se llevaron a cabo charlas de manera informal, en las cuales se indagó acerca de las prácticas culturales en La Casona, sus lugares de convivencia, la forma de relacionarse, etc. Se buscó provocar respuestas profundas en las y los participantes. Si bien no existió una pregunta exacta en este tipo de entrevista, cabe señalar que, las interacciones se dirigían a aspectos que daban indicio de la identidad de las y los jóvenes: fechas festivas, rituales, lazos comunitarios, uso de la lengua, lugar de origen, prácticas cotidianas, etc.

La entrevista recogía aspectos de la historia migratoria y por tanto de vida y cultural. La historia de vida se conoció mediante la recolección de datos con referencia a los principales acontecimientos en la vida de cada una de las entrevistadas y entrevistados. En el aspecto cultural, se intentó determinar el conocimiento compartido del grupo de migrantes de La Casona, como lo son: reglas, valores, expectativas, entre otros.

Por su parte, durante el método de Investigación Acción Participante (IAP), se complementó la información de la etnografía al poder generar información de primera mano a través de la integración de los miembros de la comunidad de manera más activa. Este método tiene como objetivo la creación de procesos transformadores desde la participación popular, en este caso, desde la elaboración de un mural. En esta investigación en particular se buscaba la participación intergeneracional. En el capítulo cuatro, *El mural como herramienta de recolección de información*, se explica con detalle el uso de este método.

Los Hña Hñu. Un grupo histórico en la Ciudad de México

Los otomíes, como se le denomina a la lengua y al grupo que la habla, son provenientes de Mesoamérica. En la actualidad, aún se encuentran en el Estado de México, Hidalgo, Querétaro, Puebla, Guanajuato, Tlaxcala, Veracruz y Michoacán. Este grupo junto con las lenguas mazahua, ocuilteca, matlatzinca, pame y chichimeca constituye la familia lingüística otopame (Hekking, 2002).

A través de la historia, los hablantes del otomí han tenido que enfrentarse a los aztecas, españoles y mestizos, hablantes del náhuatl y español, lenguas que pertenecen a otras familias lingüísticas. Desde que estos tres grupos comenzaron a dominar la región, siempre se ha hablado con burla y desprecio del otomí y continuamente se ha querido inculcar aspectos negativos sobre el grupo y sus hablantes (Wright y Charles, 1997 como se cita en Hekking, 2002). Dentro de estos aspectos negativos está el prejuicio de que el otomí es un dialecto que no cuenta con escritura propia. Este pueblo se autodenomina *hña hñu* y rechaza ser nombrado como otomí, principalmente los provenientes de la zona de Santiago Mexquititlán. El término otomí les resulta peyorativo y negativo. Según Jiménez Moreno (1939) la palabra “otomí” es de origen náhuatl, la lengua de sus anteriores opresores, significando “flechador de pájaros”. Por otro lado, Hekking (2002) menciona que la palabra “otomí” fue un vocablo de origen náhuatl derivado de otho ‘bui (con el significado de: “no está en ninguna parte”, “vagabundo”), una palabra con una connotación despectiva. Según este autor, los otomíes de Santiago Mexquititlán denominan a su lengua *hñaño* y a sí mismos *hñaño*⁴. Son palabras compuestas, cuyo morfema *hña* significa “hablar” y de cuyo último morfema no se sabe muy bien el significado. La *h-* o el primer morfema equivale al morfema español del participio pasado “-ado”, de modo que *hña* quiere decir “hablado” o “lengua”. La partícula *ño* podría ser una derivación de *xi ño*, palabras que significan «está bien» o «es bueno», por lo cual *hñaño* significaría «el que habla bien» y *hñaño* tendría el significado de «lo que se habla bien» (Hekking, 2002).

Marta Romer (2010), antropóloga que se ha dedicado al estudio de la migración interna indígena, menciona que el fenómeno de la migración en este grupo a la Ciudad de México, y en particular los provenientes de Santiago Mexquititlán, municipio de Amealco, Querétaro, comenzó en 1970 como parte de una migración temporal. En un principio se dedicaban principalmente a la mendicidad (Arizpe, 1979). Por su parte, Lourdes Arizpe (1979) se enfocó primordialmente al estudio del fenómeno de mujeres indígenas que se dedicaban a la venta callejera; a las cuales se les denominó por un tiempo “Las Marías”. Entre estas mujeres resaltaban las mujeres otomíes del municipio de Amealco, Querétaro. La autora señala que los migrantes de Santiago Mexquititlán, a diferencia de otros grupos

⁴ Cabe destacar, que la forma en la cual se escribe el grupo *hña hñu*, cambia dependiendo de la fuente consultada.

étnicos como los nahuas o los mazahuas, se dedicaban en su mayoría a la mendicidad. Las mujeres en particular vendían chicles y pedían limosna en las calles del sur de la Ciudad. Los hombres buscaban ocupaciones temporales, acordes con su estrategia de ganar más dinero en menos tiempo y regresar a la comunidad. Debido a ello desempeñaban trabajos informales en los mercados como La Merced y la Central de Abastos, como estibadores y cargadores o se dedicaban también a la mendicidad.

El flujo migratorio de Santiago Mexquititlán a la capital se aceleró a finales de la década de 1970. Impulsado por la falta de fuentes de trabajo en la región y la relativa cercanía de la capital a partir de la construcción de la carretera en 1978. La carretera acortó el tiempo de traslado, lo que permitió ir y venir con frecuencia. Al paso de los años, algunas familias optaron por la migración definitiva a la Ciudad de México, mientras que muchas otras seguían el patrón migratorio temporal. Cuando inició la ola migratoria, ya había grupos e incluso familias enteras de personas que llegaban a la ciudad de manera temporal para conseguir recursos y después de una estancia breve regresar a sus comunidades, hasta que la necesidad los obligaba a volver. Un gran número de familias otomíes, originarias de la comunidad Santiago Mexquititlán, siguieron este patrón por casi tres décadas (Romer, 2010).

Los migrantes hña hñu, en ese entonces tenían como característica principal que no se mezclaban con la población urbana (Romer, 2010). Era en su grupo de paisanos donde buscaban relaciones sociales, ayuda financiera y apoyo moral. Recíprocamente, al replegarse a su grupo, se separaban socialmente del resto de los estratos de la sociedad urbana. Arizpe (1979) concluye que a los otomíes no les interesaba la integración, respondían con rechazo al rechazo que recibían por parte de la sociedad urbana y en general se mostraban desconfiados y hostiles hacia la sociedad nacional.

En cuanto al espacio físico que ocupaban, Romer (2010) indica que a principios de la década de 1970, los migrantes de Santiago Mexquititlán se agrupan en diferentes colonias: cerca del puente de Nonoalco, sobre la avenida Taxqueña en Coyoacán, en Mixcoac y en Jamaica, entre otras zonas. Las familias que venían por cortas temporadas, rentaban espacios pagando por noche. Las que quisieron establecerse en la ciudad, habían

empezado a irse de “paracaidistas” en las colonias nuevas surgidas en las cercanías del Estadio Azteca.

En la ciudad tenían una rutina particular, mientras que los esposos trabajaban en alguna obra o en la Central de Abastos y dormían en su lugar de trabajo, sus esposas (con las hijas y los hijos) se dedicaban a la venta de dulces, chicles y artesanías o pedían limosna a los turistas en la Zona Rosa durante el día y hasta horas tardías en la noche (Romer, 2010). Otra forma de pernoctar, menciona Romer (2010) era en las entradas de edificios sobre cartones, tapándose con cobijas que durante el día guardaban debajo de las tapas del drenaje. Otro espacio donde solían quedarse mujeres con sus niños, era el camellón de la avenida Chapultepec, cerca de la estación del metro Insurgentes (muy cerca del ahora predio La Casona). Al reunir una cierta cantidad de dinero, después de 15 a 20 días, la familia regresaba a Santiago para volver nuevamente a la ciudad, en función de la necesidad de conseguir nuevos recursos.

Algunas familias de migrantes definitivos, se organizaron y compraron lotes en la periferia de la ciudad o los municipios conurbados; algunas otras aprovecharon la regularización de los terrenos donde vivían como paracaidistas para lograr una vivienda más estable (por ejemplo, en Santo Domingo, Coyoacán). Sin embargo, la mayoría de parejas y familias vivía en cuartos rentados o viviendas compartidas con otros familiares (Romer, 2010).

Para muchas familias de migrantes de Santiago Mexquititlán, en particular aquellas que anteriormente habían practicado la migración temporal, esta situación iba a transformarse después de 1990. Los temblores de 1985 dañaron numerosas viviendas en la colonia Roma y muchos predios permanecieron varios años bajo escombros, por lo que fueron ocupados por grupos de jóvenes que vivían en calle (Romer, 2010). Algunos migrantes otomíes que llevaban tiempo en la zona y la conocían, aprovecharon la oportunidad para tomar las casas abandonadas y tener un lugar donde resguardarse. Así empezó una nueva etapa en la vida urbana de más de ochenta familias hña hñu, la mayoría de Santiago Mexquititlán. Actualmente estas familias viven agrupadas en siete predios en la colonia Roma. Todos los predios están cerca de la Zona Rosa, la avenida Reforma y el

Centro Histórico (lugares considerados como turísticos e idóneos para la venta de dulces, artesanías y para pedir limosna) (Romer, 2010).

Chapultepec 342. La Casona

El predio La Casona, ocupado en la actualidad por el grupo hña hñu, fue parte de estos espacios abandonados debido al terremoto de 1985. El grupo decidió ocupar el lugar el 07 de junio de 1995, tras meses de permanecer en las calles (Valverde, 2009b). En el capítulo dos sobre identidad socioterritorial, se hablará a detalle sobre la historia del predio y como llegaron a la ocupación. En el predio habitan tres generaciones, la primera compuesta en su mayoría de adultos mujeres y hombres que van de los 40 años en adelante. Como hemos mencionado, esta generación se distingue por ser la que migró a la Ciudad de México. Algunas personas llegaron solas y otras con hijos pequeños que debían de cuidar. Las y los niños que llegaron a ese lugar (ahora jóvenes) constituyen la segunda generación. Llegaron cuando eran pequeños y crecieron la mayor parte del tiempo en este sitio. Por un tiempo, este grupo pernoctó en la calle y posteriormente, una mujer, madre de uno de los líderes actuales, propuso habitar un predio que estaba en condiciones de abandono por sus dueños originales, pero ocupado por jóvenes de la calle. En el lugar, formaron casas hechas de cartón y lámina.

Inicialmente continuaron con el patrón migratorio temporal: trabajar por un tiempo y regresar a Santiago Mexquititlán con motivo de la celebración de las fiestas propias del pueblo, como la fiesta patronal y día de los santos. Algunos que contaban con tierras para trabajar, regresaban en las fechas de siembra y posteriormente a cosechar; otras/os iban a ver a sus familiares y sus casas, ya que muchos miembros del grupo, en ese tiempo, mencionan haber tenido tierras para cosechar. Los ahora jóvenes, podían regresar a sus casas, convivir con familiares y amigos que seguían en el lugar de origen. Las personas adultas continuaban responsabilizándose de sus cargos dentro de la comunidad, tales como la mayordomía.

En la actualidad, pocos son lo que continúan visitando el pueblo de manera constante. Las salidas comunitarias con motivo de las festividades han dejado de realizarse principalmente, mencionan los habitantes, por razones económicas. Esto debido a que el

dinero que ganan está ahora destinado a la compra del terreno donde habitan para la gestión de la Unidad Habitacional. Otro tipo de salidas que se han dejado de llevar a cabo son las peregrinaciones que se realizaban dentro de la ciudad; tal es el caso de la visita al recinto de La Villa con motivo del 12 de Diciembre.

Este cese de visitas y convivencia comunitaria ha tenido como consecuencia que las y los jóvenes residentes no cuenten con el mismo lazo comunitario con los miembros de su comunidad de origen. Algunos adultos siguen yendo de manera intermitente a visitar a sus familiares o atender sus tierras si es el caso, la población infantil, regularmente acompaña a sus padres y madres al pueblo.

Las juventudes hña hñu

Las juventudes hña hñu, tanto en la Ciudad de México como en las zonas rurales, vivieron momentos históricos importantes en cuanto a la percepción de los pueblos originarios en México y en toda Latinoamérica. La generación que aquí se analiza, justamente es la que hereda los resultados de políticas públicas indigenistas⁵. En donde la idea de la construcción de una sola nación “reprime” a las y los integrantes de los pueblos originarios.

Las políticas indigenistas mexicanas del siglo XX estuvieron asentadas desde la propuesta del “integracionismo”: la teoría y práctica de la asimilación de los pueblos indígenas a la sociedad nacional (Díaz Polanco, 2003). Esta "integración" de los pueblos indígenas comenzó desde la conquista de México por parte de los españoles. Desde entonces se proclamó al castellano como lengua nacional. Posteriormente, con gobiernos interesados en la idea del fortalecimiento de una sola nación, se lanzan programas de alfabetización cuyo objetivo era la homologación de las culturas. Estas políticas hacen que los adultos de estos grupos eviten utilizar sus lenguas de origen y oculten sus costumbres y tradiciones tanto en contextos rurales como en los urbanos (Díaz Polanco, 2003).

⁵ El término indigenista se utiliza como una categoría teórico- política desde la perspectiva que plantea Héctor Díaz Polanco en su reflexión de Indigenismo y Diversidad Cultural (2003). Cuando se habla de indigenismo en América Latina y México se refiere a la teoría y la práctica de los Estados, orientados a desmantelar las estructuras socioculturales de los pueblos indígenas.

En México, Manuel Gamio, funcionario de la Inspección General de Monumentos Arqueológicos, publicó en 1916 su libro *Forjando Patria*. En esta obra propone que para poder crear una Cultura Nacional, era necesario superar la heterogeneidad étnica que impedía crear una nación consolidada. La diversidad se volvió un problema y la cultura indígena, señala Díaz Polanco (2003), parecía ser la máxima expresión de la heterogeneidad interna. Por lo tanto, estos pueblos debían ser sumados a la cultura nacional; pero no deberían incorporarse con todo su bagaje cultural. Debía de hacerse lo necesario para que al ser integrados, los indígenas dejaran de ser lo que son, abandonaran sus sistemas socioculturales y renunciaran a su identidad étnica. Todo con la finalidad de crear mejores condiciones de vida para este sector.

A mediados del siglo XX, posturas relativistas cuya propuesta era la construcción de los Estados nacionales a partir de un modelo universalista, logran tener popularidad y extienden sus influencias hasta la actualidad. Este tipo de posturas, dan lugar a unidades políticas que incluyeron diversos sistemas culturales. Por lo que se crean Naciones desde lo político, cuyos límites casi nunca respetaron las fronteras étnicas, ni las identidades históricamente conformadas (Díaz Polanco, 2003).

Los Estados- nación entonces, surgen con una gran contradicción que es la diversidad cultural en las sociedades (Díaz Polanco, 2003). Estos Estados son heterogéneos desde el punto de vista de la diversidad sociocultural. Por lo que una de las primeras políticas consistió en construir la homogeneidad entre los individuos y por tanto de los grupos y pueblos. Desde esta idea, prácticamente todos los Estados- Nación, desde Francia hasta México, desarrollaron un proceso de construcción nacional a partir de la búsqueda de la unidad sociocultural, de la unidad socioétnica.

En la última década del siglo XX una parte importante de los pueblos indígenas se organizan y se visibilizan. Teniendo como resultados la firma del Convenio 169 de la OIT en 1990. En 1992, se reconoció a México como nación pluricultural al modificarse el artículo VI de la Constitución (Díaz Polanco y Sánchez, 2002). Posteriormente, en 1994 con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se da la reivindicación y el “YA BASTA” de los pueblos originarios. Como resultado de este movimiento en 1996 se negocian los “Acuerdos de San Andrés”, entre autoridades del

Gobierno y el EZLN. Pero fue hasta el 2001, gracias a la movilización de los pueblos indígenas, que se da la legislación de estos Acuerdos. Con lo que se reformaron los artículos 1, 2, 4, 18 y 115 de la Constitución mexicana. A partir de 2003, el EZLN y el Congreso Nacional Indígena (CNI) iniciaron la puesta en práctica de los Acuerdos a lo largo de sus territorios, creando gobiernos indígenas autónomos en Chiapas, Michoacán y Oaxaca. Más recientemente, en 2007, México votó a favor de la Declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas (Mikkelsen, 2013).

Para el Gobierno, el cumplir con los pueblos indígenas no es el reconocerlos como pueblos capaces de decidir y participar en la vida política del país, sino crear programas de atención “especial” a la población indígena como resultado de políticas públicas nuevas. Por ejemplo, programas de becas para jóvenes estudiantes pertenecientes a alguna etnia, programas de vivienda, de ayuda y fomento para el campo, entre otros. Con esto no se atienden las necesidades reales de estos pueblos.

Es justamente esta generación de residentes jóvenes, en la cual se enfoca este trabajo, la que recibe un doble discurso por parte del Estado y de la sociedad en general. Por un lado está la exclusión y el desconocimiento de una nación pluricultural y por otro una “revaloración” de los pueblos. Con programas que tienen como base una discriminación positiva, por lo que la exclusión de sus integrantes, no desaparece.

La juventud es parte fundamental de este trabajo. Con el objetivo de ser congruentes con lo expuesto en párrafos anteriores, es necesario definir el concepto de juventud desde una perspectiva multicultural y no desde una lógica "occidental", homogeneizadora y de poder. La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, 2015) entiende como jóvenes a las personas con edades comprendidas entre los 15 y los 24 años de edad, que constituyen un grupo heterogéneo en constante evolución y que la experiencia de “ser joven”, varía mucho según las regiones del planeta e incluso dentro de un mismo país. Algunos países, como es el caso de México y Colombia, han ampliado este rango de edad, considerando al sector juvenil desde los 12 hasta los 29 años de edad (CEPAL, 2007). Por su parte, la Organización Iberoamericana de la Juventud (OIJ) conceptualiza a la juventud como una etapa de transición entre la niñez y la adultez, es

considerada una etapa preparatoria para la autonomía y conlleva una serie de procesos psicológicos y biológicos de cambios.

El sector juvenil, es un actor clave para los procesos históricos, siempre ha tenido un lugar importante en los acontecimientos de los países. Ya sea como sector “salvador” y “reivindicador” o como “chivo expiatorio”, síntomas de las circunstancias de los conflictos.

El ser joven o el concepto de juventud es una construcción social, histórica y cultural que no se reduce a un dato estadístico etario. Muy por el contrario, implica una definición social multidimensional que tiene una relación estrecha con la niñez y la adultez como referentes contrarios de afirmación. La juventud conlleva relaciones de poder, construcción genérica, étnica, generacional, posición social y de clase (Cortés, 2012).

Aun con estas delimitaciones, el concepto de juventud no es una categoría neutra y definida, sino que conlleva la diversidad y/o desigualdad como producto de las relaciones sociales y de poder históricamente constituidas en cada país y región. Dichas relaciones son usadas como herramientas para normar y regular las relaciones intergeneracionales. Como construcción socio-cultural también se refuerzan otras jerarquías de poder, asignaciones de estatus o diferencias de ingresos, como las de género, étnicas, sexuales y de clase. Que bajo mediante sistemas sociales complejos de diferenciación cultural justifican la subordinación y marginalidad constante de todos aquellos que no encajen al mandato social (Urteaga, 2009).

Entonces, hablar de juventud no sólo nos remite a un grupo etario, en vez de ello es un concepto que debe de contemplar las relaciones y que difícilmente puede situarse en un solo contexto histórico y sociocultural. Su función debe de ubicarse en contextos referenciales específicos como: clase, género, etnia, sexualidad, urbano, rural, regional, global, migración, generación, nacionalidad, política, moda, gustos musicales. En cada uno de estos contextos, el concepto de juventud toma una significación concreta. Por lo que debe de referirse a las *juventudes*, en plural para tomar en cuenta la diversidad de construcciones que esto conllevan (Urteaga, 2009).

Para el presente trabajo, por tanto, consideramos al grupo de residentes desde una perspectiva multidimensional, en la que diferentes contextos forman su identidad. Dentro de estos contextos está la acción social que lo remite a una postura racional y de decisión. Hasta un contexto simbólico en relación a la tradición, lo que lo ubica en una perspectiva histórica y cultural.

Juventud del Valle de Mezquital

En el Valle de Mezquital, lugar en donde se encuentra la localidad de Santiago Mexquititlán, la juventud hña hñu se asocia con una etapa de transición ligada a la soltería y a la ciudadanía en conjunto con la masculinidad, más que con la edad. La soltería implica que un sujeto, se encuentra “libre de responsabilidades familiares”, es decir, no se es padre o madre pero tampoco se es considerado como ciudadano. La ciudadanía se adquiere cuando se cumplen los 18 años de edad, era otorgada sólo a los varones y debe de estar acompañada con tener una familia. En la comunidad hña hñu deben de cumplirse las obligaciones y derechos que está impone como la faena (trabajo comunitario) o algún cargo en la comunidad. De esta forma la persona se gana el derecho y acceso a los servicios y bienes comunitarios, así como a la protección y membrecías comunitarias (Cortés, 2012).

Tanto para los hombres como para las mujeres, la juventud concluye cuando adquieren responsabilidades familiares. Además, en el caso de los hombres, el matrimonio les confiere la ciudadanía. Las mujeres en la comunidad hña hñu, no eran acreedoras de ciudadanía formal. No obstante, el fenómeno de la migración, ya sea el cambio de residencia o la partida de los varones, han hecho que el papel de la mujer en el Valle cambie. Actualmente las mujeres tienen una mayor participación en cargos comunitarios y en la toma de decisiones en el pueblo. También han cambiado su papel en el ámbito laboral y transmisión de conocimiento; de hecho, en la actualidad, es el sector que tiene un aporte mayor en el ámbito económico (Cortés, 2012).

La juventud residente indígena en la Ciudad de México no difiere en su totalidad con la juventud de su lugar de origen. Considerarlas completamente diferentes sería caer en pensamientos esencialistas, al creer que una comunidad rural se encuentra totalmente aislada. Las y los jóvenes del Valle mantienen el contacto con las y los miembros de la

comunidad que salen a otros lugares. También se informan a través de los medios de comunicación (televisión, radio, internet). De tal forma que las y los jóvenes están en contacto con hechos, situaciones y otros estilos de vida, no sólo de la urbe de la Ciudad de México sino del mundo.

Los lugares y actividades de las y los jóvenes hña hñu en el Valle del Mezquital no difieren mucho de otras comunidades. La juventud en el Valle generalmente se asocia con los espacios lúdicos y deportivos. Participan en la organización de la fiesta patronal, en grupos religiosos y coros de la iglesia, en los torneos deportivos, en los bailes, ayudan en la elaboración de las fiestas y las comidas familiares, apoyan en el trabajo de la milpa, “el negocio”, limpieza y alimentación de animales de traspatio, el cuidado de los hermanos menores y las labores de aseo de casa (Cortés, 2012). Las actividades se adecuan a los roles de género que históricamente se les han otorgado. Las mujeres se dedican a las tareas domésticas, mientras que los hombres se enfocan al trabajo de campo y son guiados para las funciones en los espacios públicos, tales como los cargos comunitarios. Los jóvenes varones, también tienen un papel fundamental en el desarrollo de la faena ya que ésta se presenta como la institución de compromiso y membrecía comunitaria. Por lo cual, este es un espacio primordial de formación y entrenamiento en las responsabilidades, obligaciones y derechos comunitarios. Desde el más viejo, hasta el más joven se involucran en tareas para el beneficio comunitario (Cortés, 2012).

La condición generacional o intergeneracional es una variable importante que define y condiciona la participación de los sujetos dentro de la comunidad. Las personas adultas son las que tienen la participación en los espacios de toma de decisiones debido a que es considerado un proceso gradual de acumulación de experiencia y de recursos (materiales y simbólicos). Las generaciones jóvenes y la condición de soltería son sinónimos que configuran una clase de edad social que permite o no el acceso a espacios o el ejercicio de la participación. En las comunidades hña hñu, la participación es un derecho que se gana, se tiene que trabajar en beneficio comunitario a través de los cargos comunitarios y faenas (Cortés, 2012).

El sentido y las formas de participación comunitarias se entremezclan con otras formas de participación, se resignifican y adaptan, pero también se reafirman ante

situaciones particulares de amenaza al sentido comunitario. Un ejemplo de ello son las elecciones, durante las cuales las comunidades entran al “juego” de intercambio clientelar con los partidos políticos. Sin embargo, si alguno de los partidos quisieran hacer cambios en la estructura interna de la comunidad, la comunidad automáticamente deja de colaborar con éste (Cortés, 2012).

La juventud residente

Como se menciona antes, la generación de jóvenes en la que se enfocó la presente tesis fue la que denominamos segunda generación o generación de residentes. La principal característica de este grupo es el haber nacido en Santiago Mexquititlán, haber vivido el proceso migratorio y finalmente, habitar el territorio de La Casona. Pese a que la generación de residentes es más extensa, el presente estudio se enfoca en siete jóvenes de aproximadamente 20 años de edad, y cuatro jóvenes cerca de los 15 años. A lo largo del trabajo estos individuos serán identificados, por motivos éticos, con nombres que sustituyen a los originales. En los reportes del trabajo de campo y del ejercicio de Investigación Acción Participativa (IAP)⁶, se mencionarán nombres de jóvenes con quienes no se tuvo demasiada interacción en el proceso de investigación, no obstante, durante la participación en alguna actividad, sus voces y actitudes, brindaron información valiosa en cuanto al tema.

Algunas/os residentes, vivieron el proceso de migración temporal, en donde el grupo aún no estaba establecido. Durante este periodo, la mayor parte del tiempo, las personas se encontraban habitando la calle. En cambio, otros de ellas/os no vivieron directamente este proceso, no obstante sí llegaron muy pequeños, cuando el predio de La Casona, acababa de ser tomado. La mayoría de las y los habitantes del lugar tienen algún tipo de vínculo entre sí, la mayoría son familiares. De hecho, el espacio de La Casona se encontraba distribuido por familias, las cuales eran divididas por un par de pasillos. En cada una de las casas vivía una familia, y aún es frecuente que en ciertas temporadas se sumen miembros provenientes de Santiago, ya sea por motivos familiares, de visita o para trabajar por alguna temporada.

⁶ Consulte Capítulo Cuatro

Desde su llegada y debido a sus particularidades, este grupo ha sido frecuentemente acompañado por instituciones académicas, de investigación, organizaciones privadas, civiles y religiosas principalmente de índole asistencial. Lo que ha tenido como resultado que éste y otros grupos con características similares, puedan acceder a programas gubernamentales de acceso a la vivienda, oportunidades educativas, formativas y en ocasiones, acompañamiento jurídico. Un ejemplo de ello es que después de un tiempo de la toma del predio, las y los niños en ese entonces asistieron a una de las pocas escuelas bilingües que existen a nivel primaria en la Ciudad de México, llamada “Alberto Correa”. Esta escuela atiende a población hablante de lengua otomí en el turno vespertino. Para el 2003, el 70% de la población escolar era originaria de esta etnia (Villanueva, 2009)⁷. En el 2005, de 160 alumnos que atendía la primaria en los diferentes grados, 110 eran hablantes de la lengua otomí (Villanueva, 2009).

La escuela, al estar inscrita en el Programa de Escuelas Interculturales y Bilingües (PEIB), recibía capacitación de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN). Esta capacitación constaba de la enseñanza de vocabulario básico sobre el otomí y cursos sobre interculturalidad. Entre las acciones específicas que se programaban estaba el realizar los honores a la bandera en lengua originaria. No obstante, los profesores a cargo de los diferentes grados de educación mencionaron no sentirse plenamente capacitados como profesores bilingües, ya que ninguno de ellas(os) era hablante de lengua hña hñu. Desde la perspectiva del profesorado, el nivel educativo de la escuela era bajo en comparación con otras escuelas con población no indígena. Debido a que los maestros trataron de adaptar los contenidos del programa al nivel educativo de los alumnos, a los cuales se les dificultaban conceptos propios de la lengua castellana. Mencionaron también, que existía un ausentismo elevado en las temporadas de cosecha y fiestas patronales y/o familiares del pueblo de origen de sus padres. Los profesores señalaron que la prioridad de los padres de las niñas/os es el sustento económico de la familia y la educación de sus hijos esta en segundo plano, por esa razón, pocos padres asistían y estaban al tanto de la educación de sus hijos (Villanueva, 2009).

⁷ Las entrevistas obtenidas con el personal de la Escuela Primaria “Alberto Correa”, fueron recabadas por la pedagoga Dhira C. Villanueva en el 2009, como parte de su proyecto de investigación para obtener el título de Licenciatura en Pedagogía.

Actualmente las y los jóvenes, principalmente las mujeres, continúan sus estudios a nivel secundaria además de apoyar en la economía familiar. Participan en la venta de productos de “novedad” y artesanías elaboradas por ellas mismas; otras se dedican sólo a esta última actividad. Por su parte, los jóvenes hombres, principalmente los de menor edad, continúan estudiando a nivel primaria y secundaria. Otros trabajan en el comercio informal apoyando en la elaboración y venta de artesanías, otros más como “chalanés” en empleos de albañilería y/o limpiando parabrisas. Durante el proceso de investigación, también pudimos conocer a dos jóvenes de aproximadamente 19 años, que continuaban su educación media superior y que al parecer, continuarían su preparación en el nivel superior. Cabe señalar que estas jóvenes seguían apoyando monetariamente a su familia mediante su trabajo.

El Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI, 2010) en su informe sobre población indígena menciona que justamente, las causas del rezago educativo de la población indígena incluyen, entre otros aspectos, el manejo de un idioma diferente del español. El rezago también se debe a la ausencia de un enfoque intercultural en los centros educativos en gran parte de las zonas indígenas, así como a la precariedad y marginación de sus pobladores. De cada 100 hablantes, 31 no tienen instrucción; 30 tienen algún grado de primaria, 18 la primaria completa, 12 tienen secundaria (completa o incompleta) y solamente ocho superan la educación básica. La mayoría de los jóvenes, no terminaron la educación primaria. Quizá una de las razones principales es que el sistema educativo por sí mismo, difiere de las necesidades y tiempos reales de los pueblos originarios. Pese a que el grupo habita en la ciudad, su lugar de referencia continúa siendo Santiago Mexquititlán (sobre todo en la población adulta), lo que hace que los miembros se organicen con relación a las fechas de siembra y cosecha o días festivos importantes en la comunidad de origen. Si bien, los contenidos educativos se tradujeron en lengua originaria, esto no es indicador de que fuesen transmitidos de forma adecuada al pensamiento de los residentes⁸ posiblemente provocó un mal entendimiento de ideas, poco rendimiento escolar y finalmente, la deserción. En este sentido, Díaz Polanco (2003) menciona que justamente

⁸ Es importante señalar que la transmisión adecuada al pensamiento de los pueblos originarios, se refiere a los tipos de procesos de pensamiento que se tienen cuando se habla en otro idioma o lengua; ya que cada lenguaje refleja una manera muy particular de percibir el mundo, lo que algunos autores suelen llamar *cosmovisión*.

el sistema educativo, no tiene el objetivo de impulsar las identidades indígenas en tanto su mantenimiento y florecimiento. Si no que el sistema parte de un proceso de castellanización que implica impartir educación a las y los niños indígenas en su propia lengua en sus primeros años; como preparación para iniciar luego la enseñanza bilingüe que concluirá en una instrucción al castellano. La lengua materna se usa sólo como una vía para la castellanización.

Algunos miembros de este grupo principalmente jóvenes varones, tienen algún tipo de adicción a sustancias ilegales como marihuana e inhalantes. Para algunos adultos, esta es una de las problemáticas principales de la juventud residente, no sólo de este predio, sino de manera generalizada en los otros predios. Este hábito quizá surgió cuando esta población llegó a la Ciudad de México y pernoctaban en calles de la colonia Roma y sus alrededores. Las y los jóvenes convivían no sólo con personas migrantes de otras etnias, sino con personas que vivían desde tiempo atrás en las calles, y que quizá, ingerían sustancias no legales como el llamado “activo”⁹ y la marihuana. El contacto cotidiano propició que el uso de las sustancias se extendiera a la población recién llegada. El contacto con población callejera fomentó redes de apoyo entre estas personas. Pese a que posteriormente el grupo hñu tuvo un terreno propio para habitar, los entonces niñas y niños mantuvieron la relación con esta población. Debido en parte, a las actividades económicas que llevan a cabo para su supervivencia, como lo es, el comercio informal y la limpieza de parabrisas.

Ingerir este tipo de sustancias, causó un fuerte impacto en las y los habitantes del predio. Algunos de los entonces niños decidieron continuar viviendo en las calles, otros tuvieron conflictos con la ley desde muy temprana edad y otros eran recluidos a instancias donde les brindaban programas de rehabilitación:

“A los 12 años, antes de los 12 años comencé a consumir droga porque un chavo me invitó y me llevó la curiosidad de saber a qué sabía y comencé a tomarla e inhalarla, no sé, me arrepiento, me arrepiento. Hay veces que me llegan a... cuando estoy drogándome se me va todo, me olvido de cosas, de varias cosas pero cuando ya se me baja, cuando ya

⁹ En aquel tiempo el llamado “activo” era la sustancia característica de las poblaciones callejeras, por ser de efecto rápido, bajo costo y fácil acceso.

estoy bien, me pongo a pensar en lo que hago, en lo malo que estoy haciendo, me siento mal en acordarme de mi mamá, me hace sentir más mal porque me acuerdo como era un niño bueno, diría mi mamá: niño bueno que le obedecía en todo, que estaba con ella en todo momento y fui creciendo y todo fue cambiando... así es...”

Joven hombre residente, 22 años.

Algo muy característico en los relatos de las y los jóvenes residentes, fue que tanto sus familias como ellos mismos, después de haber vivido un hecho considerado como grave, eran enviados a vivir por un tiempo al lugar de origen. Ocasionalmente se iban con la madre o se quedaban con algún familiar cercano. Los jóvenes en sus relatos mencionan que una vez en el pueblo dejaban de ingerir y se ponían a cosechar y ayudar a sus familias:

“Allá tenía varias novias (refiriéndose a Santiago) casi no he vivido aquí (en el predio) a los ocho años comencé a consumir y a vivir en las calles, y ya a los 10 años me anexaron pero después de dos años me escapé y busqué a mi hermano el más grande y él habló con mi mamá y pues me mandaron para el pueblo, para Santiago con mi hermana, ahí viví tres años junto con mi mamá. Cuando estaba allá, estudiaba y trabajaba un poco en la siembra, en el pueblo no me “enviciaba” pero cuando regresé al DF pues regresé al vicio y a las calles... Nos regresamos porque mi hermana se enojó con mi mamá y nos corrió... Me gusta más vivir en el DF, Santiago está bien, pero me gusta estar más aquí porque aquí crecí”.

Joven hombre residente, 21 años.

Las actividades y la forma de organización de las y los jóvenes pertenecientes a la etnia hñá hñu, variaron de manera significativa en la ciudad. Algunos miembros jóvenes de la comunidad se dieron cuenta de las responsabilidades, cargos y formaciones que ellos no podían cumplir debido al desplazamiento de su familia a la Ciudad de México. El lugar de origen, Santiago Mexquititlán, cuenta con una forma de organización que es funcional para

ese lugar en particular. Pero, cuando se pasó a otro espacio en donde el tiempo, las relaciones, los roles y en general la forma de ver el mundo eran diferentes, se tuvo que iniciar un proceso para adecuarse al nuevo contexto.

Migración

La migración es un fenómeno que implica el desplazamiento de una residencia a otra de una o varias personas, generalmente con el interés de mejorar su situación económica, así como su desarrollo personal y familiar (INEGI, 2010). Este fenómeno, no se da exclusivamente de un país a otro, sino que se da de igual manera dentro de uno mismo, ya sea de un estado a otro o del campo a la ciudad. Éste es el caso de los llamados pueblos originarios de otros estados que migran a la Ciudad de México.

Los desplazamientos de población indígena forman parte de un fenómeno económico, sociodemográfico y político más amplio. Que propicia que incluso los mestizos se sumen a las inmensas corrientes de migración. En ese sentido, la migración indígena y mestiza es hoy uno de los fenómenos nacionales más importantes y determinantes de la vida social del país. Los factores por los que se da la migración de los pueblos originarios son múltiples: el deterioro ecológico de los territorios que habitan, la presión demográfica de la tierra, el caciquismo, los conflictos políticos y sociales, la falta de acceso a una tecnología apropiada, así como los factores de orden económico (Rubio et al., 2000).

Existen diferentes momentos o tipos de migración: una primera etapa o migración temporal y una segunda etapa o migración definitiva (Melesio, 2006). La migración temporal o golondrina es la más común en los pueblos indígenas, está ligada al ciclo agrícola y se da en dos momentos. El primero después de la cosecha, según las regiones indígenas; es decir, cuando concluyen las ceremonias religiosas relacionadas con la agricultura. El segundo momento es después de la siembra. Por su lado la migración definitiva es poco significativa si se compara con la temporal. Por lo general la población se dirige a los centros turísticos de la costa y a las capitales estatales, donde se establecen colonias (barrios) que conforman algunos de los cinturones de miseria.

Históricamente, el fenómeno de movilización social ha tenido como resultado una composición étnica cambiante, que proviene de territorios indígenas. Hasta mediados del

siglo XIX, los grupos indígenas permanecían concentrados y compartían el territorio con diversos sectores sociales, particularmente con los mestizos. Muchos de estos territorios eran sus antiguas demarcaciones históricas que, por derecho, aun permanecían en su poder. Sin embargo, también existían los espacios comunitarios, donde estuvieron orillados a permanecer, ya sea por políticas gubernamentales o por una larga historia de fundaciones y reubicaciones (Rubio et al., 2000).

Desde la década de 1970, el flujo de migración interna a zonas urbanas se ha mantenido relativamente estable. Aunque el flujo hacia la Ciudad de México disminuyó después de la mitad del siglo XX. Un ejemplo de esto es que, durante la segunda mitad de la década de 1950, en la Ciudad de México y el Estado de México el flujo migratorio excedía a 30 mil personas. Estos eran los lugares de llegada más comunes y de mayor atracción para los habitantes de otros estados; dicha cantidad de migrantes fue disminuyendo con la apertura de otras zonas de demanda laboral creciente (Olivares Díaz, 2012). Las grandes ciudades, en especial la de México, es la receptora más importante de migrantes indígenas. En 1980 se registraron 323,000 hablantes de 39 lenguas indígenas; lo que significa que en esta ciudad se concentra el mayor número de esta población.

El Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas (2013) con datos del Instituto Nacional de Estadísticas, Geografía e Informática (INEGI, 2010) registra que en el año 2010 el total de población indígena en el país era de 15,703.474. Esta cifra resulta de sumar 6,695.228 hablantes de lenguas indígenas y niños de hasta 4 años que habitan en hogares cuya jefe de familia, habla alguna lengua indígena, más 9,008.246 personas del registro de población en hogares censales indígenas. Esta magnitud registrada ubica a México como el país de América con mayor cantidad de población indígena y de lenguas originarias habladas en su territorio, con un total de 68 lenguas y 364 variantes dialectales registradas (Mikkelsen, 2013).

En México, pueden ubicarse como *eminente indígena* 22,565 localidades. En las cuales residen 4 millones 450 mil personas con una proporción alta de población indígena. Por lo que puede afirmarse que están muy influenciadas por las culturas originarias. Aun con mayor influencia están 26,547 localidades reconocidas como

predominantemente indígenas, por contar con 50% o más de población que habla alguna lengua. Estas localidades albergan a 5 millones 437 mil personas (Mikkelsen, 2013).

La pobreza, la desigualdad y la marginación de las comunidades indígenas han obligado a muchos de sus pobladores a emigrar. Con la expectativa de mejores oportunidades, se trasladan a lugares donde domina el uso del español y la lengua autóctona¹⁰ es relegada con mayor probabilidad de olvido o negación. Aun cuando, es en la vida comunitaria donde se dan las condiciones favorables para el uso, transmisión y fortalecimiento de las lenguas indígenas (Mikkelsen, 2013).

Existen diferencias por entidad federativa en cuanto la ubicación preferentemente rural o preferentemente urbana de la población hablante de una lengua indígena; lo cual está relacionado con fenómenos migratorios. Mientras que en la mayoría de los estados de asentamiento histórico, los hablantes representan un alto porcentaje en su ubicación rural; en algunos estados, a los que presuntamente han migrado, los hablantes se ubican mayormente en localidades urbanas.

En el 2000, de cada 100 hablantes de una lengua indígena, 89 residen en su entidad de origen y 11 personas nacieron en un lugar distinto al de su residencia actual (Mikkelsen, 2013). Esto significa que en la primer década de este siglo, se incrementó la migración, ya que, en 1990 habían nacido en una entidad o país distinto 9.1% y en 2000 este porcentaje es de 11.5 por ciento. El 52.5% de los hablantes que emigran se concentra en la Ciudad de México, el Estado de México y Quintana Roo. En las dos primeras, principalmente estas personas provienen de distintas entidades; en el caso de Quintana Roo, 87% de los inmigrantes provienen del estado de Yucatán o de entidades vecinas o muy cercanas. Los estados que tiene mayor población hablante de lenguas indígenas son aquellos con desarrollo agroindustrial, principalmente del norte del país, así como algunos estados del centro. Sin embargo, en la mayor parte de estas entidades la concentración de los hablantes es reducido; la Ciudad de México y el Estado de México contienen la mayor concentración (Mikkelsen, 2013).

¹⁰ Este último caso limita la medición del fenómeno migratorio indígena exclusivamente por la vía censal; no obstante, los datos del censo, además de que son la única fuente de información estadística sobre el tema, son también el marco de referencia para la realización de estudios específicos.

La Ciudad de México constituye uno de los polos de atracción, donde los migrantes se establecen definitivamente. Dentro de las delegaciones también hay diferencias. En el 2002, las delegaciones en donde se encontraban más hablantes de lenguas indígenas eran Gustavo A. Madero, Cuauhtémoc, Iztapalapa, Miguel Hidalgo, Álvaro Obregón, Xochimilco y Milpa Alta (Sánchez, 2002).

Con respecto a la población juvenil, el porcentaje nacional de jóvenes de entre 6 y 14 años que hablan una lengua indígena y que saben leer y escribir, es de 72.3%. Que es más bajo que el de este grupo de edad de no hablantes de lenguas indígenas en el país, donde llega a 87.3%. No obstante, esta diferencia es menor que el rezago en alfabetismo del país. Lo que puede indicar, entre otros aspectos, que la población tiene actualmente mayor oportunidad de asistir a un centro educativo que en el pasado; no obstante que la educación no sea bilingüe (Mikkelsen, 2013).

La desigualdad social y económica que prevalece en México juega un papel relevante en la explicación del proceso migratorio. Las y los indígenas que optan por migrar a las zonas urbanas, obtienen empleos en fábricas, en la albañilería, en el servicio doméstico, elaborando y vendiendo artesanías en las ciudades y destinos turísticos. Sin embargo, debido a que algunos no hablan bien el español, continúan siendo discriminados y excluidos, sólo logran obtener recursos mínimos y desgraciadamente una gran parte termina en condiciones de callejerización¹¹.

Como se mencionó, la historia de migración del grupo hña hñu proveniente de Santiago Mexquititlán, comenzó desde 1970, propiciada por factores económicos. Inicialmente su estancia era de manera provisional, pero con el tiempo, pudieron establecerse en un espacio físico. El tiempo de estancia en la urbe permitió formar nuevas redes de apoyo con otros grupos y movimientos de residentes en la zona y en la Ciudad de México en general, además de instituciones de la sociedad civil y asistencia privada.

¹¹ Como proceso de callejerización se entiende el desarrollo del arraigo que niñas, niños y adolescentes van teniendo a las calles de la ciudad. Producto de un orden social que va más allá del margen familiar, e involucra desde el modelo económico hasta las visiones que prevalecen en torno al espacio de socialización de esta población: la calle (Gómez M. 2003).

La relación que mantienen los migrantes con la comunidad de origen se fue transformando con el tiempo. Las personas que habitaban La Casona se hacían presentes en algunas festividades religiosas como Semana Santa, la fiesta patronal del pueblo y Día de Muertos. Una gran mayoría fue perdiendo la relación con la actividad agrícola y sus compromisos con la comunidad. Sólo algunos pudieron conservar su parcela y cumplir con funciones que le confería la asamblea comunitaria, principalmente, debido a motivos económicos.

La relación entre la migración interna de grupos indígenas y la identidad y etnicidad, ha sido estudiada de manera constante en la academia (Arizpe, 1979). Entre estos estudios están los de Lourdes Arizpe (1979), quién relaciona la etnicidad y el cambio económico. Esta autora propone que en estos grupos, al aumentar la marginalidad ocupacional, aumenta también el grado de conservación de la identidad étnica. En contraste con una movilidad socioeconómica ascendente, en donde la identidad se va perdiendo. Sin embargo, Arizpe reconoce que el fenómeno tiene una mayor complejidad, ya que en la ciudad se da una reestructuración de relaciones y una modificación de la vida cotidiana y por tanto, del comportamiento social que no implica necesariamente, una pérdida de identidad.¹² El migrar involucra no sólo la movilización de los individuos o grupos, sino que también conlleva el traslado de sus símbolos, creencias y cultura al lugar de la nueva residencia. Por lo que no sólo se deja un lugar de manera física sino que también ocurre un fenómeno de reapropiación de un nuevo espacio, además del reconocimiento de nuevos actores y la creación de nuevas redes. El establecimiento en un lugar de manera prolongada, involucra la reconfiguración de aspectos cotidianos, que si bien con el tiempo se asimilan, involucran procesos de apropiación individual, y en este caso, colectivos (Giménez, 2009). El grupo hña hñu, que llegó a la urbe hace aproximadamente diez años, lo hizo con una cosmovisión que partía principalmente de un contexto rural e indígena, que pese a no ser ajeno a este país, tuvieron que luchar por un lugar que los excluía. Con el tiempo, el primer grupo que migró a la ahora Ciudad de México, encontró los recursos suficientes para poder establecerse en las calles y posteriormente en el predio en la colonia Roma. Lo que tuvo

¹² El término “pérdida de identidad” puede referirse a los cambios en ciertas actitudes y prácticas culturales pertenecientes a un grupo determinado. Para fines de este estudio se maneja el término de “configuración identitaria o étnica” ya que como veremos más adelante, la identidad nunca se pierde.

como resultado, el establecimiento formal de las y los miembros y por tanto, un incremento en el número de personas provenientes de Santiago que forman ya tres generaciones que viven su cotidianidad en la urbe pero desde una cosmovisión indígena hña hñu. Para los habitantes de la gran ciudad, todos los miembros del grupo son indígenas, y son tratados como tales (con las acepciones negativas y positivas que conlleva) y para los miembros del pueblo de origen, los migrantes son ciudadanos.

El término identidad se ha utilizado por las ciencias sociales con el fin de explicar las diferencias y las similitudes que las/os individuos y los distintos grupos tienen. La identidad en sus múltiples concepciones, ha tomado importancia porque intenta exponer las características por las cuales los sujetos pueden reconocerse en el tiempo, y a la vez distinguirse de los demás, sin perder la convicción de ser la misma persona pese a los cambios. La conformación de la identidad, es un proceso que se da desde los primeros años de vida e interacciones, y depende mucho de las pertenencias sociales con las que se cuenta (Giménez, 2009). El hablar de un grupo cuyas principales características los definen como indígenas, nos remiten a aspectos de una lengua, vestimenta y cosmovisión particular (entre otras cosas). En el siguiente capítulo se define el concepto de identidad que se aplicará en este estudio para el análisis del grupo de residentes hña hñu. En los capítulos posteriores se intentará conocer cómo se configura el proceso de distinción e identificación étnica en las y los jóvenes que residen en el predio denominado La Casona¹³ a partir del fenómeno migratorio y su residencia en la ciudad.

¹³ La Casona en tanto espacio físico y territorio será abordado en el Capítulo 3 Identidad Socioterritorial en donde se describe la distribución del espacio, los usos, la historia y actores.

CAPÍTULO DOS

Identidad

Residentes en la colonia Roma

La identidad puede definirse como un conjunto de atributos distintivos a un grupo en específico. Cuando se piensa en algún grupo en particular, por lo regular se remite a un estereotipo, que nos remonta estos factores distintivos. Estos atributos pueden ser rasgos físicos, modos de vestir, de hablar y de actuar. Que, a su vez, muestran del tipo de relaciones que tiene el grupo, los lugares a los que asisten y frecuentan, entre otras cosas.

La identidad, en tanto un proceso que implica la apropiación de significados, está íntimamente ligada con la cultura. Ya que es ésta última la que marca pautas de comportamiento, valores, tradiciones y normas socialmente establecidas que nos permite relacionarnos con el entorno y con los demás, partiendo de una misma realidad. El concepto de cultura ha sido a lo largo de los años, un tema importante para la investigación social y por tanto, motivo de diversas discusiones filosóficas y posturas en torno a su significado. Por lo que, a lo largo del capítulo se presentarán definiciones cuyos elementos permitirán adentrarse en el tema de la identidad y así tomar una definición que permita explicar el fenómeno de la identidad de los residentes en la colonia Roma.

Elementos de la Identidad

La cultura como parte estructural de la identidad

Como punto de partida se tiene la idea de que la cultura nos permite llevar a cabo una serie de prácticas aprendidas, simbolizadas y socializadas a lo largo del tiempo. En este sentido Gilberto Giménez (2007) menciona que la cultura:

“... es la *organización social del sentido*, interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas y objetivado en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados”.

(Giménez, 2007:56)

La definición anterior es útil porque involucra los sentidos interiorizados. Esto sitúa a la cultura como una serie de símbolos que los diferentes agentes de la sociedad son capaces de interiorizar, apropiarse y materializar en un tiempo y espacio determinado, lo que les permite hacer una representación de la realidad. La cultura entonces, es una construcción inmaterial y subjetivada que se materializa ya sea a través de objetos o prácticas culturales. Prácticas que reflejan la representación simbólica del exterior. Giménez (2007) nos muestra una definición que nos permite entender a la cultura de manera dinámica. Que parte de la representación que se forma desde las personas o grupos a partir de un estímulo o eventos comunes, siendo la cultura resultado de estos procesos. Así, la cultura se encuentra conformada por dos partes: una cultura material personalizada por la “cultura pública” y una parte interiorizada, simbolizada por representaciones sociales (Giménez, 2007).

Las estructuras materiales de la cultura son representadas, elaboradas y reelaboradas por las y los individuos de la sociedad. Por lo que podemos afirmar que la realidad es comprendida, interpretada y representada por los sujetos, lo que los coloca en una postura activa. Los actores no sólo reproducen lo que la cultura les impone, en vez de ello, producen e impactan también el sentido de estas estructuras de significación.

Entonces, la cultura como parte estructural de la identidad y viceversa, nos habla de que la identidad es dinámica a lo largo del tiempo y del contexto, debido a que ambas se están nutriendo de manera constante. En este sentido los fenómenos migratorios pueden impactar en la forma en que las prácticas culturales eran concebidas inicialmente por algunos grupos sociales en su lugar de origen. Debido a la movilidad de espacios desde donde el mundo era concebido de manera diferente.

Por lo anterior, tomaremos a la cultura como una serie de significados, cuyo sentido es interiorizado y por tanto apropiado por los individuos y grupos sociales, capaces de comprender y representar un sistema social. La cultura, concebida de esta manera, nos permite situar a las y los residentes hñá hñu en la Ciudad de México, como receptores de estructuras dominantes de un contexto urbano y también del pueblo de origen. En tanto que ellas/os son capaces de apropiarse, representar e impactar los sentidos de ambos contextos. Un ejemplo, es la manera en que el grupo ha hecho de las llamadas “artesanías” una forma

de interactuar con la cultura urbana dominante. En el pueblo de origen, las y los hña hñus, no se dedican hacer este tipo de trabajo, ellos siembran, cosechan, trabajan las parcelas. Fue en el proceso de migración y de interacción con los demás grupos migratorios y con miembros de Organizaciones No Gubernamentales (ONG's) donde hicieron de esta práctica una forma de vivir y adquirir recursos monetarios. En la actualidad, el grupo elabora mascararas de luchadores, gorritos de navidad, cuernos de reno, osos y muñequitas de trapo que son reconocidas como "muñecas otomíes". Estos elementos si bien no son propios de la cultura hña hñu, el grupo los ha interiorizado como productos que caracterizan a La Casona. Incluso al interior de la misma, la manera y el toque de cada una de estas artesanías, son rasgos que caracterizan a cada una de las familias.

La cotidianidad, la temporalidad y la percepción de la realidad en la estructuración de la identidad

La cultura entonces, se constituye por todo aquello que se encuentra en el día a día y que conforma nuestra realidad y cotidianidad. Las y los jóvenes residentes viven entre dos realidades que en ciertos momentos parecerían contraponerse. Por un lado la realidad de la ciudad, con estímulos claramente de ciudad; y por otro lado, la realidad pensada desde el pueblo, que se simboliza y actúa desde las costumbres, la vestimenta, y en algunos casos, la añoranza. Berger y Luckman (1999) llaman a esto, fenómeno de la *vida cotidiana*, haciendo referencia a lo que orienta la conducta en el cotidiano. Para estos autores, la vida cotidiana es la realidad por excelencia, llamándola "suprema realidad". Esta realidad difícilmente se podría ignorar debido a que es la realidad que se percibe, se interpreta y se ordena de modo coherente. De tal forma que se puede distinguir de otro tipo de realidades como, por ejemplo, la onírica; lo que permite interactuar con lo exterior de manera adecuada. Los fenómenos de la vida cotidiana, parecen ser independientes de la aprehensión de ellos mismos y la que se le impone. La realidad de la vida cotidiana se presenta ya objetivada, o sea, constituida por un orden de objetos que han sido designados como objetos, la realidad ya está dada (Berger y Luckman, 1999).

Los autores mencionan que la realidad de la vida cotidiana se organiza alrededor del "aquí" del cuerpo y el "ahora" del presente. Este "aquí y ahora" es el foco de atención que se presta a la realidad de la vida cotidiana. Lo que "aquí y ahora" se presenta, es lo

*realissimum*¹⁴ de la conciencia, en donde no sólo se remite a hechos presentes, sino que la vida cotidiana se experimenta en grados diferentes de proximidad, tanto espacial como temporal (Berger y Luckman, 1999). Es decir, lo más próximo es lo que se encuentra cercano a la corporeidad, el primer territorio con el que contamos y desde el cual construimos nuestra realidad más próxima; la que vivimos día a día. Lo demás sigue formando parte de nuestra realidad, pero no se tiene un nivel de interés pragmático o el nivel de interés es secundario. La tendencia a atender una situación o vivencia es menos intensa en las zonas que están más alejadas físicamente (Berger y Luckman, 1999).

En el caso de los residentes hñu hñus, la atención a la proximidad expuesta arriba, puede explicar en parte porque las personas y sobre todo el sector juvenil, van disminuyendo sus salidas con objetivo de regresar al lugar de origen. Esto es porque la realidad en la ciudad es la próxima y la apremiante. Esta realidad es suprema porque está repleta de rutinas, por ejemplo, ir a vender a los mismos lugares, asistir a la escuela, estar en los semáforos limpiando parabrisas, el convivir con las redes de amigos. En el predio de La Casona, se teje el entramado de relaciones con sus familiares más próximos, es ahí donde se crean nuevos y constantes retos cotidianos a resolver. En el predio es donde se dan las relaciones cara a cara, frente al otro, y también ahí, es donde pueden verse los cambios en las demás personas, se presencia esos cambios; esto no se puede apreciar en el pueblo de origen.

No es que se deje de tener interés en el pueblo, sólo que para algunos miembros, el no interactuar de manera constante con algunos elementos físicos (no así elementos simbólicos como el uso de la lengua) del lugar de origen, hace que se vuelvan secundarios.

La temporalidad es imprescindible en la vida cotidiana debido a que el tiempo individual propio, debe de sincronizarse y muchas veces adecuarse al tiempo del contexto (Berger y Luckman, 1999). Por ejemplo, la edad en que se ingresa al ámbito escolar o laboral, la edad que se contempla para iniciar una vida sexual o para tener descendencia. Posteriormente hay una temporalidad grande que define el macrocontexto histórico. En esta

¹⁴ Para los autores, el concepto de *en realissimum* desde el concepto Kantiano, es el ideal de la razón en cuanto representa la suprema condición material de todo lo existente. Representa un ser particular al que pertenece la existencia sin más (Berger y Luckman, 1999).

escala temporal mayor se viven, por ejemplo, el año y lugar donde nacimos, hechos y sucesos importantes en el país, gobiernos y tipos de políticas públicas que obedecen al mismo, etc.

Las y los hñã hñus en La Casona, se encuentran entre dos temporalidades debido a que la “suprema realidad” les marca momentos diferentes entre la ciudad y el lugar de origen. Tenemos entonces que, la mayor parte de la gente adulta continua con la temporalidad del pueblo de origen en cuanto al calendario patronal y de siembra. Estos eventos, en su momento, tuvieron consecuencias en el proceso escolar de las y los residentes en la Ciudad de México; ya que el calendario escolar en la ciudad se encuentra estructurado por los ciclos, días festivos y periodos de descanso propios de la ciudad.

Las temporalidades de los contextos conforman la biografía de cada sujeto, desde su historia y situación específica. En la vida cotidiana se interactúa de forma continua con los *otros* que contribuyen y conforman la “realidad suprema”. La interacción más importante en este caso son las denominadas “cara a cara” (Berger y Luckman, 1999). Debido a que ambos participantes se aparecen en un presente vívido, en donde hay una relación recíproca entre sus expresividades en el “aquí y ahora”. Lo que permite saber a todas cuentas que la otra persona es real. Los autores proponen que, en esta interacción es posible darse cuenta de la subjetividad del otro y viceversa. Ahora bien, la persona puede tener conciencia de lo que es ella misma a través de procesos autoreflexivos; pero estos procesos serán desde la apreciación de la persona que percibe lo que los otros piensan de ella, es decir, una autoconstrucción desde la *otredad*. Como veremos, esto es un proceso muy claro por el cual se conforma la identidad y los atributos de la misma. Lo que confirma que la manera en que se configura la identidad parte también de la vida cotidiana y la “realidad suprema” que se vive.

La identidad como constructo social además de individual

La realidad no es algo excepcionalmente personal, pese a que la construcción de la vida cotidiana es cimentada desde la conciencia personal, la realidad también debe establecerse desde los otros (Berger y Luckman, 1999). De tal forma que se puedan manejar “signos” y “significados” similares, entendibles para esos “otros” y “nosotros” que

permitan interactuar y socializar. El lenguaje común, por ejemplo, se usa para poder objetivar las experiencias tomando como referente la vida cotidiana. Es decir, las experiencias propias y la forma de ver el mundo se traducen a la “suprema realidad” de la vida cotidiana.

La identidad es forjada dentro de una cultura percibida, primeramente desde el seno familiar y específicamente con los progenitores. Román Adissi (2006) propone que es en la etapa de la niñez y mediante el Complejo de Edipo donde se da uno de los procesos de distinción de la identidad:

“En un primer momento del desarrollo psicosexual es necesario que los niños se identifiquen con sus progenitores, siendo este proceso el fundamento para la reestructuración del psiquismo. Posteriormente ese proceso identificatorio debe de ser reelaborado en la reedición en el complejo de Edipo [...]” (Adissi, 2006:44).

En el presente trabajo, no se profundizará en la postura del Complejo de Edipo como dispositivo cultural; sin embargo, es interesante mencionar como se construye la identidad en torno a la distinción con los primeros referentes culturales. En este rubro, los jóvenes como los residentes de origen hñã hñu significan las prácticas de sus progenitores y las incorporan a sus propias experiencias. Configurando así sus identidades, con base en la construcción de sus propias prácticas y como resultado de esta reproducción de significados de sus madres y padres.

En el proceso de la construcción de la identidad juega un papel importante los procesos de socialización primaria (con los padres y el contexto inmediato) y secundaria (escuelas y pares), además de la distinción entre agencias formales (padres, maestros y autoridades) y agencias difusas (celebraciones, medios de comunicación, celebridades). En este proceso de construcción de la identidad se da un aprendizaje constante. Debido a que, las personas con las que se tienen interacción constante se vuelven “modelos de la identidad”. Al percibir al *otro* se crean tipificaciones o representaciones que son formadas y actuadas desde y en las situaciones “cara a cara” y que determinan en gran parte, la forma de relación entre estos actores.

Inicialmente, comenta Giménez (2004), la identidad era concebida como un factor individual, cuyas características eran útiles para la distinción y adscripción con los demás. Sin embargo, propone que al ser la identidad un fenómeno social, no puede formarse en solitario; es decir, tiene que estar la interacción y la percepción del otro para que se puedan dar procesos distintivos. El concepto de identidad conlleva necesariamente una serie de atributos en juego, esto es, que se autoasignan como parte del reconocimiento con la *otredad*:

“... la identidad puede definirse como un proceso subjetivo (y frecuentemente autoreflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo” (Giménez, 2004:61).

Identificación y distinción a través de la identidad

La apropiación de significados culturales, entonces, remite forzosamente a hablar de identidad. Dado que ésta, es construida desde un proceso de dos vías que implica el reconocimiento y la distinción ante lo *otro*. Es la identidad, la que permite distinguirse de las demás personas desde la construcción de una representación de uno mismo.

Desde sus raíces, el término identidad proviene del latín *identitas* (Almudena, 2002). De la raíz *idem*, que significa *lo mismo*, y tiene dos significados básicos: el primero es un concepto de semejanza total, 'esto es idéntico a aquello'; el segundo es un concepto de distinción, que presume consistencia o continuidad a lo largo del tiempo. Es entonces que el concepto de identidad refiere un proceso de dos caras, en donde por un lado nos menciona aquello que es idéntico y por el otro lo que es distinto. Es entonces, que la identidad, presupone, una identificación con los demás, con el otro, y al mismo tiempo, requiere una distinción con este. Es decir, el reconocimiento propio se da a partir de que la capacidad de distinguirse de los demás. En ese sentido André Green (como se cita en Aguado y Portal, 1991) menciona que la identidad se conforma de tres caracteres solidarios: constancia, unidad y reconocimiento de lo mismo.

“La identidad está ligada a la noción de permanencia, de mantenimiento de puntos de referencia fijos, constantes, que escapan a los cambios que pueden afectar al sujeto y objeto en el curso del tiempo... la identidad aplica a la delimitación que asegura la existencia en estado separado, permitiendo circunscribir la unidad... indispensable a la capacidad de distinción...y por último, la identidad es una de las relaciones posibles entre dos elementos, a través de la cual se establece la semejanza absoluta que reina entre ellos, permitiendo reconocerlos como idénticos” (Green, 1981 como se cita en Aguado y Portal, 1991:32)

Es entonces que cuando se habla de identidad tanto en individuos como en los grupos sociales, se trata de un proceso de dos vías. Por un lado se encuentra la parte de la permanencia en el tiempo, desde puntos de referencia que confieren a la historia del grupo y que los conforman como unidad. Y por otro lado estas características les permiten delimitarse y distinguirse con los otros. Aguado y Portal (1992) mencionan que se entiende por identidad a:

“Un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad” (Aguado y Portal, 1992: 32).

Esta definición complementa y confirma la de Green (1981 como se cita en Aguado y Portal, 1991), en tanto que menciona que un grupo o un individuo, internaliza ciertas características que en su historia han sido significativas, de tal forma que son apropiadas. Ahora bien, lo que es interiorizado es el entorno inmediato y éste se encuentra repleto de símbolos de los cuales el grupo o individuos se van apropiando a lo largo de su existencia. Los símbolos van desde un nivel básico y “primitivo”, hasta procesos más desarrollados, como la interpretación y apropiación de nuestra realidad. Por lo que a partir de estas definiciones podemos conceptualizar a la *identidad como un proceso que conlleva características históricas, reconocimiento de uno mismo en el tiempo, de identificación y la distinción con el otro, que se construye a través de recibir, entender, reproducir y reconstruir la cultura.*

Según Giménez (2004), existen dos formas de atributos distintivos de la identidad: los de pertenencia y los particularizantes. Los primeros son características que identifican al individuo en grupos sociales específicos. Ejemplos de estos son la clase social, la etnicidad, los grupos etarios y las actividades territoriales. Los particularizantes dotan de unicidad al sujeto. Estos últimos, menciona el autor, se distinguen por ser: caracteriológicos, por su “estilo de vida”, red de relaciones, objetos entrañables y su biografía personal.

En el caso particular de las/os residentes hña hñu en la colonia Roma, sus atributos de pertenencia podrían clasificarlos claramente como parte de una etnia indígena. Ya que si bien, ellos no visten ropas características de su pueblo de origen, siguen haciendo uso de la lengua materna ocasionalmente para comunicarse con sus pares, padres o familiares. Además que su color de piel resalta de manera notoria en un contexto urbano de clase media alta, en donde la mayoría de la población es de tez clara. Además, sus actividades en el territorio, que son principalmente el comercio informal y la limpieza de parabrisas en algunas de las avenidas principales, contribuyen a la distinción de desigualdad en la que se encuentran inmersos.

La pertenencia social implica, al menos, compartir, aunque sea parcialmente, modelos culturales de los grupos o colectivos en cuestión. Para las y los residentes hña hñu los modelos culturales propios los distinguen en la colonia Roma como parte de un grupo indígena. La parte de pertenencia dota de características que van desde el reconocimiento de su grupo etario, es decir, ser reconocidos como jóvenes; posteriormente como jóvenes indígenas; y luego como jóvenes indígenas residiendo en la ciudad. Entendiendo que estas son realidades con sentidos diferentes, debido a que cada una se encuentra delimitada por creencias y practicas distintas.

Ahora bien, los atributos particularizantes, menciona Giménez (2004), están constituidos por:

- 1) Atributos caracteriológicos: hábitos, disposiciones, tendencias, actitudes y lo relativo a la imagen del cuerpo.
- 2) Por su estilo de vida: hábitos de consumo.

- 3) Por su red personal de “relaciones íntimas”: parientes cercanos, amigas/os, parejas, entre otras que funjan como operador de la diferenciación.
- 4) Por el conjunto de “objetos entrañables” que se poseen: apego afectivo a cierto conjunto de objetos entrañables.
- 5) Por su biografía personal: “historia de vida” y “relaciones íntimas”.

La migración hacia la ciudad implicó que, tanto los adultos como los entonces infantes, se adentraran en un contexto nuevo y diferente. Con el tiempo y el establecimiento de los miembros en un espacio físico y fijo estos se fueron desarrollando en la ciudad. En la ciudad la cotidianeidad y por lo tanto su identidad fue construida de manera diferente. Los pares no pertenecían solamente a la etnia, en vez de ello, comenzaron a formar redes con personas dentro o en proceso de callejerización. Con estas personas compartían el espacio público donde en primer lugar pernoctaban y en la cual llevan a cabo su actividad principal como vendedores de artesanías. En la actualidad, su cotidianeidad y forma de vida no son diferentes, continúan con la venta de artesanías o productos de temporada que ellos mismos elaboran, así como el trabajo informal como la albañilería y la práctica de limpia parabrisas. Estas actividades, dicen los adultos de la comunidad, han favorecido a que los jóvenes consuman sustancias adictivas como el llamado “activo”.

Ya se mencionó que la identidad no se puede concebir y construir sino es desde la *otredad*, de la percepción e identificación del otro. Desde un proceso de *reconocimiento*, en el cual, los agentes sociales luchan para que el otro los reconozca como ellos quieren ser reconocidos; y en todo caso también se adjudican (aunque sea de manera inconsciente) los atributos que la otredad les impone. Lo que se entiende como una lucha simbólica de identidades, un juego dinámico de distinción. Ante esto, Giménez (2002) menciona dos partes claves en este juego de la identidad: la “autoidentidad” y la “exoidentidad”.

Valoración social y atributos de la identidad

Gilberto Giménez (2002), nos habla de otra característica de la identidad, el valor, en tanto puede ser atribuido de forma positiva como negativa. Este valor conlleva una relación profunda con el otro, con el cómo se es percibido por los demás, a través de etiquetas que marcan las diferencias entre grupos o individuos. Al respecto, el autor menciona:

“... los actores sociales, tienden en primera estancia, a valorar positivamente su identidad, lo que tiene por consecuencia estimular la autoestima, la creatividad, el orgullo de pertenencia, la solidaridad grupal, la voluntad de autoestima y la capacidad de resistencia contra la penetración excesiva de elementos exteriores. Pero en muchos otros casos, se pueden tener también una representación negativa de la propia identidad, sea por que esta ha dejado de proporcionar el mínimo de ventajas y gratificaciones requerido para que pueda expresarse con éxito moderado en un determinado contexto social (Brath, 1976), sea por que el actor social ha introyectado los estereotipos o estigmas que le atribuyen” (Giménez, 2002:32).

Es entonces que, la identidad como proceso, conlleva también una carga atributiva y afectiva en tanto se le asigna un valor formulado desde la visión del otro; de construcción con el otro que implica relaciones de poder. Por lo que, se podría decir que los habitantes del predio La Casona, por una parte han significado su identidad a partir del valor que se han auto otorgado a partir del espacio propio, pero también del lugar donde se encuentran. En este caso, dentro de la ciudad con prácticas culturales diferentes, las cuales dominan en número y presencia social. Dentro de un territorio considerado de nivel económicamente alto (la colonia Roma) donde el grupo es valorado negativamente¹⁵.

En esta misma línea, Anthony Giddens (1995) menciona a la diada confianza-angustia como parte de la conformación de la identidad. En la que el manejo de estas dos emociones desde los primeros años de vida, influyen en la manera en como el individuo o el grupo manejan diferentes situaciones. Al respecto el autor afirma:

“La confianza básica, desarrollada por las atenciones afectuosas de los primeros cuidadores, vincula de manera decisiva la identidad del yo a nuestra estimación de los demás. La reciprocidad con los primeros cuidadores que supone la confianza básica es una socialidad fundamentalmente inconsciente

¹⁵ La concepción negativa estuvo basada en la exclusión que los pobladores de la colonia Roma, tiene para la población hña hñu. Dicho atributo fue compartido mediante un testimonio hecho por uno de los jóvenes residentes del predio.

que procede a la aparición de un "yo" y de un "mi" y es la base previa de cualquier diferenciación entre ambos" (Giddens, 1995:55).

La manera en cómo se percibe la realidad depende de la seguridad emocional proporcionada por la confianza básica, ya que ahí es donde se tienen los primeros indicios del mundo objetivo. El origen de la angustia es una amenaza a la integridad de la identidad. Esta angustia, tiene su origen en el proceso de identificación; en que se puede esperar del mundo externo y, por tanto, de lo que se puede esperar de los demás. La identidad del yo se construye en estas actividades reflejadas del individuo.

A diferencia del miedo, la angustia es emocional y no se manifiesta en algo concreto, mientras que el miedo es una respuesta a una amenaza específica (Giddens, 1995). Por su parte, la culpa es la manifestación provocada por las angustias; provocadas a su vez por el miedo a la transgresión a la identidad. La vergüenza, por su parte, es un estado de angustia público, la cual se encuentra relacionada con la integridad del yo; mientras que la culpa es un sentimiento de haber obrado mal. Ambas influyen fuertemente en la identidad personal. Ahora bien, el valor que se le atribuye a la identidad en tanto la seguridad, la vergüenza y la culpa, son mecanismos mediante los cuales este grupo hace una interpretación de la realidad.

La identidad como proceso de identificación y distinción se encuentra en constante juego con el otro y lo hace en distintos niveles de interacción: individual, grupal y comunitaria. Dichos niveles se encuentran regulados por mecanismos existenciales, el simbolismo y la seguridad ontológica, que bien elaborados, permiten al individuo relacionarse de forma armoniosa con su entorno social. Lo anterior puede sugerir que la identidad grupal de los residentes hñá hñu del predio La Casona conlleva un valor negativo; expuesto en el sentimiento de inseguridad y/o vergüenza que sienten por su distinción con grupos provenientes del contexto urbano. La discriminación histórica que los diferentes grupos indígenas de migrantes o incluso residentes históricos de la Ciudad de México han vivido, podría ser un factor importante en la conformación de la identidad de las hijas/os de indígenas que migran al interior de esta ciudad.

Dimensiones espacio temporales de la identidad

La identidad es la que da orden a esta serie de interacciones. No todos los miembros de un grupo determinado perciben la realidad de la misma manera, ya que como individuos pueden ordenar su realidad de manera distinta, al respecto Hernando Almudena (2002) menciona:

“... las diferencias que existen en el modo en que distintos grupos humanos perciben la realidad depende de la conjunción de dos tipos de factores: por un lado, el *orden* que atribuya a esos fenomenos de la naturaleza y, por otro, el modo de *representación* que utilice en esa ordenación” (Almudena, 2002:51).

Esta definición de percepcion de la realidad señala que el ser humano necesariamente tiene que dar un orden al mundo que le es próximo con el fin de poder interpretarlo y darle sentido. Esta ordenación nos menciona el autor, se realiza a traves de dos parámetros: el tiempo y el espacio; siendo éstos los mecanismos básicos por los que el ser humano organiza y selecciona las experiencias que le dan la realidad.

“la diferencia entre ellos [tiempo y espacio], es que el espacio pone en relación los hechos observables con referencias inmóviles, y el tiempo lo hacen con referencias móviles” (Almudena, 2002:52).

Con base en estos dos parámetros es como el sujeto se apropia de la cultura. El espacio se refiere a los usos que se le dan a un lugar determinado y cada uno de estos usos conlleva un significado determinado. El tiempo por su parte se refiere al movimiento de estos significados.

Todo grupo social construye y se apropia del tiempo y el espacio, modificándolos y construyéndose a sí mismos en el proceso, a partir de un capital cultural determinado (Aguado y Portal, 1991). Además, “el ordenamiento espacio/temporal va a determinar socialmente las formas de consumo: lugares y horarios de trabajo, de recreo, para rezar o para curarse” (Aguado y Portal, 1991:34). Es entonces, que el tiempo y el espacio son

cruciales para la reproducción material de las prácticas identitarias, en tanto definen acciones y con base a esto, brindan evidencias de la identidad.

La dimensión espacio temporal, se encuentra organizada culturalmente y ésta a su vez organiza la cultura, en las sociedades. El lugar que ocupan los grupos depende de un capital cultural desigual para cada uno (Aguado y Portal, 1991). No obstante el manejo de esta dimensión es parte del proceso y del reconocimiento de cada grupo e individuo y por lo tanto es también apropiado.

Definición de la identidad de los residentes hña hñu: lenguaje y territorio

La identidad enmarcada dentro de los procesos culturales permitió tener una visión dinámica y abierta sobre los procesos identitarios. Lo que nos salvaguarda de caer en posiciones esencialistas sobre la identidad y los grupos culturales. Y da pauta a la interrelación o juego de distintos niveles desde donde se construye el ser residentes hña hñu en la metrópoli. Es decir que, la construcción y reproducción de las identidades de la segunda generación están en movimiento constante a partir de distintos niveles de interacción.

Los residentes en este sentido, se definen a través de reconocimientos, que como se vio, no necesariamente tienen que ser la de sus progenitores o miembros del grupo étnico al cual pertenecen. Su identidad es un constructo que se va implantando a raíz de la percepción que tienen de ellos mismos, de su grupo étnico y del grupo urbano en el cual se desarrollan. Aunado a esto se encuentra el nivel nacional, que como país recrea una serie de condiciones espaciales que igualmente forman parte de la configuración de la identidad.

Por lo que, la identidad de los residentes de origen hña hñu debe verse en primer plano, fuera de perspectivas esencialistas en cuanto a su nivel de identidad étnica. Ya que, si bien pertenecen a un grupo indígena, eso no quiere decir que en la segunda generación o como individuos, lleven a cabo la reproducción de cosmovisiones y de prácticas ancestrales provenientes del grupo de origen. Como bien podría plantearse desde una posición de la esencia del hña hñu. Una posición esencialista en la cual es prácticamente obligatorio si se es indígena hablar una lengua o vestirse del modo tradicional para que el “otro” lo reconozca como tal. Cabe señalar que los miembros adultos del mismo grupo

perpetuan estas creencias esperando que las y los jóvenes asuman los atributos particularizantes de su etnia.

Es interesante analizar cómo dentro del mismo grupo se reproduce esta “lucha simbólica”. Según Giménez (2002) esta lucha parte del pasado con el fin de preservar su “identidad étnica” e impacta en el presente. Las y los jóvenes indígenas de Santiago Méxquititlan residentes en la ciudad tienen atributos como son ser “migrantes”, “residentes”, “consumidores de sustancias”, “pobres”, etc. Atributos que no comparten con los adultos del mismo grupo. Por lo que, debido a la estructura de las jerarquías comunitarias y sociales, se reproduce la interacción dominado-dominante entre las generaciones. En la que el dominado (los jóvenes) tienen que “asumir” las costumbres de sus antecesores que a su vez resisten y tratan de imponer sus intereses.

El lenguaje también, es un medio por el cual son transmitidos gran parte de los mensajes que construyen la identidad. Para Berger y Luckman (1999), el lenguaje tiene la capacidad de trascender el “aquí y ahora” hacia dimensiones espaciales, temporales y sociales. Por medio del lenguaje se puede trascender el espacio que separa la zona manipuladora de la del otro; se puede sincronizar la secuencia del tiempo biográfico con la del otro. Por tanto, el lenguaje es capaz de “hacer presente” una diversidad de objetos que se hallan ausentes – espacial, temporal y socialmente- del “aquí y el ahora”. Mediante el lenguaje puede presentarse un mundo entero por medio de la objetivación lingüística. En las relaciones sociales, “hace presentes” a los semejantes que están físicamente ausentes en ese momento y en el pasado.

El lenguaje usado en la vida cotidiana proporciona continuamente las objetivaciones indispensables y disponen el orden dentro del cual éste adquiere sentido. Todo lo que rodea al individuo es nombrado de un cierto modo, todo alrededor es parte de nuestra realidad subjetivada y nombrada. Como, por ejemplo, las pertenencias físicas, el tipo de relaciones con las que se cuenta, es decir, se nombra lo significativo y por tanto, el lenguaje marca la vida en sociedad.

Podemos analizar, por tanto, que las realidades del pueblo y de la ciudad tienen sus peculiaridades que podemos notar precisamente en las palabras que los residentes utilizan

para comunicarse. Pese a que la mayoría no habla bien el hña hñu, saben algunas frases y han comentado la diferencia entre el uso del hña hñu y el castellano; alegando que no se pueden traducir todas las palabras que se usan en la ciudad al hña hñu, y viceversa; simplemente porque éstas no existen en Santiago.

El hablar hña hñu en la ciudad, implica la elección de espacios para hacerlo, debido a la carga valorativa que conlleva, que las/os habitantes se comuniquen en su lengua de origen, depende de cómo haya significado el lugar y de sus interacciones diarias. Es probable que los miembros de la primera generación de La Casona significan al espacio en la ciudad como un lugar en el cual se establecieron solamente para llevar a cabo actividades económicas y de organización. Pero que también, les permite reproducir sus prácticas ancestrales al mismo tiempo que les brinda seguridad en la ciudad. Esto se refleja en las distintas actividades de mayordomía que aun se practican, pero principalmente por los viajes a Santiago Mexquititlán a la fiesta patronal, ya que es un momento de reunión y regreso a su lugar de origen.

Por otro lado, la segunda y tercera generación del grupo han pasado mayor tiempo inmersos en la ciudad. La segunda generación llegó a edad temprana y fue testigo de la apropiación de los diferentes predios que fueron habitando otros miembros del grupo provenientes de Santiago Mexquititlán. Con el tiempo gran parte de los miembros de esta generación han dejado de visitar su pueblo de origen, otros continúan en el predio y otras (os) se encuentran viviendo en otras partes de la ciudad. Prácticamente ellos crecieron en la ciudad, pero tuvieron una gran influencia por parte de los padres y miembros del grupo de origen. El espacio en La Casona probablemente significa para ellos un lugar que se apropiaron desde hace años para no vivir más en la calle, en el que crecieron, y crearon relaciones de significación con personas, tanto provenientes de Santiago Mexquititlán como habitantes de la ciudad. En la misma línea, podemos decir que la tercer generación nació dentro del tiempo en el cual las y los integrantes del grupo ya residían en el predio, de modo que ellas (os) pueden resignificar de manera distinta La Casona, como el lugar en donde nacieron, donde se encuentran sus padres, sus hermanos y familiares.

Identidad juvenil y trabajo social

Ahora bien, como se ha revisado en el presente capítulo, el hablar de *identidad*, implica adentrarse a un proceso de distinción y auto-reconocimiento desde *la otredad*. La definición de la identidad es un proceso de dos vías, en el que el individuo o grupo se identifica a través de la construcción de elementos que lo distinguen de los demás. Es en ese sentido que en la presente tesis se considera que las y los jóvenes no son un sector homogéneo. Desde esta perspectiva se acepta que hay muchas maneras de ser joven y entre ellas se encuentran el ser joven residente hña hñu en la Ciudad de México. Y esto a su vez permite un acercamiento adecuado desde la investigación y posteriormente la intervención desde el trabajo social.

Es necesario, adentrarnos en cómo surgen las expectativas que se les exigen a los jóvenes como resultado, en parte, de un proceso histórico de la construcción del concepto actual de juventud. La juventud como hoy la conocemos es propiamente una "invención" de la postguerra. Después de la segunda guerra mundial surgió un nuevo orden internacional y geografía política. Los vencedores accedieron a estándares inéditos de calidad vida e impusieron sus estilos y valores. Esta sociedad reivindicó la existencia de los niños y los jóvenes, como sujetos de derechos y, especialmente, en el caso de los jóvenes, como sujetos de consumo (Reguillo, 2000). Reguillo (2000) menciona que esta reivindicación unida al surgimiento de los derechos humanos comenzó una historia del cómo "ser" jóvenes "ideales"; en tanto a la música que debían de consumir, la forma de vestir, hasta cuándo debían de estudiar, etc. Si bien se reconoce que la juventud se encuentra enmarcada en diferentes contextos y que, tanto la edad para ser joven como sus hábitos de consumos son diferentes; se debe considerar cómo afectan las expectativas y el imaginario que se va construyendo a lo largo del tiempo para llegar a ser "la/el joven". Visibilizar a este sector poblacional, trajo consigo una serie de mandatos que se han ido fortaleciendo a lo largo de los años.

Los mandatos sociales que se le imponen al sector juvenil varían de generación tras generación; y van desde lo general hasta mandatos muy específicos dependiendo del sector en donde se vive. A través de estos, se espera a que se obtengan resultados; de no ser así, estos sectores son estigmatizados por el hecho de no haber cumplido con lo requerido.

Cajías (1996) reconoce diferentes tipos de estigmas que son resultado de los mandatos sociales no cumplidos. Las identidades juveniles, por sí mismas, conllevan un *estigma con destino focalizado* en donde las y los jóvenes, por el simple hecho de pertenecer a este sector, son actores principales de la vagancia, portadores de la violencia, y consumidores de sustancias ilegales. Otro tipo de estigma que distingue este autor es el provocado por las políticas del Estado. Las cuales no son generadas por el propio joven y su contexto sino que estos son receptores y actúan según las circunstancias que le determina las presiones del desarrollo social. Por ejemplo, si el desempleo es una problemática nacional por la falta de oportunidades, el joven que pasa un año buscando empleo es juzgado como si por el mismo, no quisiera laborar (Cajías, 1996).

Otro tipo de focalización, que es relevante para esta tesis, es en la que las y los jóvenes son señalados por alejarse de sus tradiciones y cultura. Esta se da en lugares con diversidad cultural y en donde las tradiciones y culturas son arrancadas por la modernidad (Cajías, 1996), como es el caso de los residentes en la Ciudad de México. Además del estigma que carga esta identidad juvenil *per se*, se añade la de su condición de ser el “otro” dentro de la ciudad.

De tal forma que, la juventud residente hña hñu que habita en el predio conocido como La Casona se enfrenta a distintos mandatos que, como jóvenes, se esperan que cumplan. Al migrar a la Ciudad de México, se insertaron a una cultura dominante que contaba con su propia concepción del ser joven y con ello, una serie de peticiones sociales que se esperaban y se siguen esperando de ellos. En la ciudad se espera que los jóvenes sean productivos en el sentido de contar con un trabajo remunerado. Además de que es muy importante el nivel escolar y conocimientos adicionales, ya que el contexto les requiere, no sólo hablar la lengua dominante (español) sino también tener y cursar la educación al menos básica. Por otro lado, los miembros de su propio grupo, también esperan que los jóvenes sean productivos, que trabajen y ayuden en el sustento familiar, que respeten a los mayores de la comunidad, que sean jóvenes "buenos", además de que (sobre todo en estas últimas generaciones) tengan presente el lugar de donde vienen y su origen de pueblo originario. En la juventud residente, muchos de estos mandatos no se han cumplido y con ello, se producen estigmas hacia esta población. Muchas de estas demandas, difícilmente

pueden ser resueltas de manera inmediata, y además están descontextualizadas ante la realidad que viven las y los jóvenes del predio. El desplazarse a la ciudad, implicó un proceso de incorporación que continúa. Lo que se esperaba de las y los jóvenes en el lugar de origen no es lo que se espera de la juventud en la ciudad, y esto a su vez es distinto a lo que los adultos del predio esperan de sus jóvenes.

El trabajo como fuerza creadora y formativa como se conocía en el pueblo, quizá perdió sentido al llegar a la ciudad y es parte del ajuste que aún continúan viviendo las y los jóvenes. La necesidad de encontrar una actividad que implique una formación y aplicación directa para ayudar a sus familias; no sólo hacer el trabajo por el trabajo mismo. En el pueblo de origen, el trabajo comunitario y realizar la faena era una forma de formarse y convertirse en ciudadano. Al llegar a la ciudad tuvieron que buscar nuevas formas de sustento que no implicaba una formación comunal e individual, por lo que las niñas/os no contaron con dicha enseñanza. Posteriormente, en el predio, existían muchos programas de índole asistencial, mismos que no requerían de un esfuerzo por parte de los miembros, e iban mermando la necesidad de crear sus propias alternativas de sobrevivencia, que sí tenían en el pueblo. En el pueblo las fuerzas creadoras de los jóvenes eran el sembrar y cosechar; y el sobrevivir implicaba un trabajo para obtener el sustento.

Con respecto a su modo de consumo, el migrar a otro sitio hace que se reafirmen y se nieguen aspectos de la propia cultura, pero también de la cultura dominante a la que la persona se adentra. De este modo, lo “moderno” no reemplaza lo tradicional, aunque esto último tampoco permanece sin alteraciones. El desplazarse impulsa tanto la adopción como el rechazo de algunos aspectos culturales; rompe prácticas tradicionales, pero recrea otras. En buena medida, selecciona, reinterpreta y refuncionaliza estratégicamente aspectos de la cultura original y de la cultura ajena que se hace propia. Por ello, los residentes (como veremos más adelante) adoptan símbolos propios de la ciudad que los identifican como jóvenes habitantes de esta, pero también otros símbolos que exaltan sus raíces de pueblo originario. La memoria colectiva se tiene todo el tiempo presente, aunque de manera inconsciente. Redescubrir el pasado, encontrar en él lo bueno y lo malo sin mitificarlo, es valorizarlo y significarlo como sujetos históricos. Es decir, aceptar que también se vuelve parte de la vida cotidiana (Cajías, 1996).

Para la construcción de la identidad, son importantes los espacios para desarrollar arraigos positivos en un lugar físico o imaginado, ya no solo para la reproducción cultural sino para situarse y construirse desde un lugar en el mundo. Es por eso que desde la perspectiva del Trabajo Social, el territorio y su significación conjunta muchos elementos de identidad, como la construcción de la realidad, que de otra forma se tendrían que estudiar de forma aislada. Todos estos elementos se conjuntan en el significado del territorio en la formación de la identidad, lo que permite caracterizar a los grupos y conocer sus problemáticas de una manera práctica.

La importancia de abordar el tema de identidad, y de identidad colectiva, es significativo también porque los programas que están destinados a atender una problemática específica, deben de hacerlo desde la pluralidad, desde la adscripción a la diferencia. En el caso específico de los pueblos indígenas, se debe romper con ese error histórico de invisibilizar a los pueblos, y en lugar de eso, contemplar la gamma de circunstancias que enmarcan su historia. Para el Trabajo Social, esto es importante con cualquier grupo que se vaya a atender ya que se debe de contar con una mirada más compleja desde donde trabajar situando al grupo como sujetos históricos

La identidad se va construyendo sobre las bases de las representaciones que hacen los demás del individuo o grupo (externa) y las que los individuos o grupos hacen de sí mismos (interna). Si de entrada, como investigadores o personas que intervienen de manera directa con el grupo de estudio, seguimos perpetuando una visión paternalista y de poder, lejos de empoderar a la población lo que se logra es reproducir una mirada asistencial, alejándonos de la interculturalidad.

Para concluir esta sección, es importante aclarar que si bien se mencionó el uso de sustancias adictivas por parte de las y los jóvenes residentes hña hu; eso no quiere decir que esta sea una característica de esta población. El ser joven indígena hña hñu no remite a adicciones, pero si debe de dejar claro que las adicciones han sido una actividad circunstancial y en gran parte de ello, se ha dado por la situación del contexto. Siguiendo el razonamiento expuesto aquí, un enfoque desde el Trabajo Social para atacar este problema no puede realizarse generalizando a esta población. Sino que primero hay que definir las particularidades de este grupo para reconocer la mejor forma de actuar. Es precisamente en

esto o en situaciones similares, donde definir la identidad de las y los jóvenes residentes puede ser de utilidad para el Trabajo Social.

Consideraciones finales del capítulo

Como se ha podido constatar en estos dos primeros capítulos, el grupo de residentes hña hñu comparte características migratorias con otros grupos provenientes de los pueblos originarios; que por diversas razones, decidieron abandonar sus pueblos de origen y partir a los centros urbanos en busca de una mejor “calidad de vida”. Esta migración ha tenido impacto sobre la identidad de estos grupos. Principalmente en los jóvenes residentes que llegaron siendo niños a la ciudad y que se identifican con dos culturas.

Las y los jóvenes residentes del predio localizado en Chapultepec 342, desde hace 20 años habitan este espacio en el cual pueden convivir día a día entre las y los miembros de su pueblo de origen y además interactuar con sus pares pertenecientes a la ciudad. A su llegada, las y los jóvenes residentes y el grupo hña hñu en general, se encontró con diferencias significativas en tanto la forma de habitar y entender el espacio y sus actores. Por ejemplo, en la ciudad, es delito que las y los niños trabajen para apoyar el sustento familiar, en el lugar de origen, esto es perfectamente normal además de que la actividad fortalece a los hombres y mujeres del lugar. Al mismo tiempo que es una forma de transferir conocimiento en cuanto a la siembra, cosecha y costumbres.

Las actividades laborales fueron una de las principales diferencias a las que se enfrentaron los migrantes y que secundariamente los expuso a la cultura de las calles de la ciudad. Lo que tuvo un efecto profundo en la identidad y actividades sobretodo de los jóvenes. En la ciudad el trabajo es diferente y debido a las características propias del grupo en el momento de la migración, sus actividades económicas estuvieron enfocadas a la venta irregular y la mendicidad por parte de algunas/os miembros. En el caso de los ahora jóvenes, fue una de las actividades en las que estuvieron presentes cuando eran niñas/os. El tipo de redes que desarrollaron en ese momento los hizo conocer y en algunos casos, adentrarse a nuevas prácticas de consumo con sustancias adictivas y algunos otros, caer en la callejerización, en la que continuaron pese a la habitación posterior del espacio de La Casona.

El cambio en las actividades laborales y la necesidad económica y de adaptación trajo cambios en los roles. En este contexto, las mujeres en la ciudad salen a las calles y trabajan. Algunos hombres laboran en la ciudad y eventualmente regresan al pueblo a trabajar sus tierras, otros caen también en las adicciones; sobre todo, en el alcoholismo que también es una práctica común en Santiago. Aunque el consumo de alcohol en la ciudad se potencializa o se ve de manera distinta llevando la carga negativa de las adicciones. En cuanto las y los jóvenes, algunos se casan a temprana edad en la ciudad, la mayoría con miembros de su pueblo de origen, que también migraron; otras/os continúan estudiando y apoyando en la economía de la casa. La manera, quizá, de cómo los roles han cambiado como resultado del desplazamiento sea una de las razones por las que comienzan a consumir sustancias adictivas. Cuando llegaron a la Ciudad de México, los papeles y responsabilidades de los jóvenes se fueron desdibujando, aquí no tenían objetivos y relaciones claras. Aunado a esto, los padres debido a las condiciones, en lugar de centrarse en la formación de sus hijas/os, se enfocaron a la resolución de necesidades básicas como la vivienda y la alimentación.

La educación también se modificó. Las y los niños del predio, asistían a las escuelas de la localidad, no obstante, la educación no parecía ser apremiante para los padres de familia. Ya que si bien, era importante que sus hijos pudiesen aprender el español como idioma principal, los tiempos seguían rigiéndose por el calendario festivo y de cosechas de Santiago Mexquititlán. Además, que para la familia era importante lograr el sustento económico y si las y los niños tenían que acompañarlos, lo hacían.

Parte importante de la identidad de cualquier pueblo es su lengua. Las y los jóvenes residentes utilizan principalmente su lengua de origen para poder interactuar con los miembros más viejos de la comunidad, pese a que por algún tiempo, eran justamente los miembros adultos del predio quienes no permitían el uso del hña hñu a los más jóvenes. Hoy por hoy, pese a la discriminación y exclusión por parte de los habitantes de la colonia Roma, muchos de las y los residentes, parecen haber reivindicado el valor hacia su identidad y con ello a su lengua. Por lo que se encuentran orgullosos de ser hña hñus.

Los residentes, tienen incorporados elementos identitarios del pueblo de origen y la ciudad, debido a esto, para la mirada de *los otros*, no pertenecen plenamente a ningún lugar.

Esto les ocasiona discriminación en ambos espacios. Entre la ciudad y el pueblo de origen, las ocupaciones son distintas y estas dependen de cómo es visto y formado al sujeto desde un contexto en particular. Las y los residentes no vivieron la “juventud” de Santiago, vivieron la de la ciudad en su mayoría y es por ello que cuando miembros de la generación regresa al pueblo, son descalificados y hasta desconocidos. Esto es porque ahora han integrado a su identidad características propias de la ciudad, como palabras, símbolos, hábitos de consumo y prácticas culturales distintas como el tipo de ropa y música. Algunos otros, con la oportunidad de visitar de manera frecuente o de residir un tiempo en el pueblo, llegaron a experimentar las actividades propias de la etapa como lo es el cosechar, sembrar y apoyar al sustento de la familia de manera diferente, actividades que algunos de los jóvenes recuerdan con añoranza y lo asocian con bienestar y calma.

El impacto sobre la identidad de los factores mencionados en los párrafos anteriores se aprecia sobretodo en la segunda generación. Habría que continuar la investigación con las generaciones posteriores, ya que miembros más pequeños (de otra generación) al parecer no cuentan con adicciones hasta el momento. La segunda generación es la que tiene añoranza por el pueblo; mucho más que las generaciones pequeñas, para las que ir al pueblo ya no tiene el mismo significado.

La incorporación de nuevos elementos a la identidad se ve afectada por la percepción de los otros sobre los residentes. En la ciudad y muchas partes del país, las identidades indígenas fueron definidas desde el poder, desde la discriminación, en donde la manera de exaltar al México indígena fue a través del turismo y el folclor; y el indígena vivo era desaparecido en su modelo de Estado-nación. Es así que la exoidentidad del grupo de residentes y del grupo en general fue construida desde una percepción negativa, desde atributos peyorativos, ser indígena era sinónimo de ignorante, primitivo, lo contrario al progreso.

CAPÍTULO TRES

La Casona

Socioterritorialidad en la Ciudad de México.

En los fenómenos migratorios, el lugar de asentamiento tiene un papel de suma importancia en la reproducción cultural. El contar con un espacio físico relativamente estable permite, en cierta medida, reproducir relaciones sociales y culturales; costumbres y creencias arraigadas en el lugar de origen y por tanto, sirve como base para la construcción de la identidad.

El análisis del espacio, como un espacio significado, nos permite conocer los fenómenos que surgen dentro y alrededor de él, mediante la interacción entre sus adherentes y su contexto inmediato. El significado que se le dé a un espacio físico es resultado de un proceso de apropiación. Tanto un individuo como un grupo que cuente con un espacio relativamente estable puede, con el tiempo, crear y fortalecer redes y arraigos afectivos, económicos, laborales y educativos. Estos elementos, como veremos más adelante, conforman un territorio o territorialidad.

Los espacios gestionados en las urbes son centrales para la producción y reproducción de la identidad indígena. La creación y evolución de estos espacios han jugado un papel preponderante en la historia de las comunidades indígenas migrantes en la Ciudad de México. Estos espacios tienen como características principales la conformación de grupos o colectivos, con normas y valores que uniformizan conductas; para alcanzar un fin común. Esta cooperación contribuye a su permanencia a través del tiempo.

La presencia y migración indígena en la Ciudad de México, ha llevado un proceso histórico de desplazamiento. Los migrantes se concentraban en el centro de la ciudad y fueron expandiéndose a los cuatro puntos cardinales; aunque en su mayoría se quedaron en el sur y en el poniente de la ciudad. En muchos casos se establecieron en espacios ocupados y compartidos con parientes o vecinos de la comunidad de origen. Así podemos encontrar predios en diferentes puntos de la ciudad ocupados por mazahuas, otomíes o triquis. En estos espacios se organizan para demandar la necesidad de vivienda, además de resolver los

problemas de la actividad económica que realizan, organizar la visita a la comunidad de origen los días de fiesta, responder ante la mayordomía y seguir manteniendo un vínculo comunitario. Es decir, en estos espacios se recrean todas las prácticas posibles de acuerdo a la tradición del grupo (Banda y Martínez, 2006).

El predio denominado como La Casona es un espacio físico en la Ciudad de México que es ocupado como vivienda por miembros de tres generaciones del grupo hña hñu. Al pasar el día a día, se ha vuelto un espacio donde son compartidas costumbres, tradiciones culturales y creencias religiosas que al pertenecer al mismo grupo étnico, resultan comunes y esenciales para la reproducción y cohesión cultural (Moreno, 2004). En este espacio también se llevan a cabo actividades de la vida cotidiana tales como: asistir a la escuela, laborar en las calles, consumir productos y publicidad propios de la ciudad y del contexto local de la Colonia Roma, realizar actos de organización y creación de demandas, entre otras cosas. Es decir, en este sitio sus habitantes construyen la cotidianidad en el contexto ciudadano. Desde la ocupación del predio en 1995, este grupo ha creado y generado redes de apoyo social, económico, laboral, formativo y hasta gubernamental. Esto ha propiciado que el espacio fuera transformado en una unidad habitacional con el fin de mejorar la calidad de vida de las familias hña hñu que lo ocupan; al proporcionarles un espacio habitacional con más servicios y recursos suficientes para vivir.

El territorio como espacio interiorizado y significado es importante en la construcción de la identidad y ésta a su vez determina en gran medida, los lugares que ocuparán en el espacio público y privado, así como sus redes de apoyo más cercanas. Es por eso que es relevante hablar de territorio con las y los jóvenes residentes de La Casona para abordar el tema de su identidad. El grado de identificación y los tipos de arraigos en la ciudad y con el pueblo de origen, podrán dar cuenta de la conformación de su identidad socioterritorial. Si bien hemos dicho que debido al tiempo y a la organización, la primera generación cuenta con una red de apoyo y logros claros; la generación de residentes, cuenta con otro tipo de redes, grupos de amigas/os, intereses, actividades de consumo, trabajos y simbolismos propios que reflejan la conformación de su identidad.

Espacio, región y territorio

Para las ciencias sociales es importante distinguir entre los conceptos de espacio, región y territorio. Si bien en los tres conceptos se ve involucrado un espacio físico, delimitado y relativamente estático, la manera en que éste es comprendido difiere en el simbolismo que se le atribuye. El concepto de espacio y territorio es abordado desde diversos enfoques que van desde planteamientos meramente geográficos hasta concepciones más sociales. En el primer caso la característica principal del territorio es la delimitación de un área desde una postura Estado- nación, entendida como una delimitación o una permanencia en cierto país. Por otro lado desde un enfoque social el territorio necesariamente implica lazos de tipo económico y emocional, asociados a un sentido de pertenencia y apropiación. Estos lazos y relaciones pueden ser predominantemente utilitarias y funcionales, o predominantemente simbólico-culturales (Giménez, 2005b; Llanos, 2013).

El *espacio* es un concepto abstracto que organiza y brinda sentido a las relaciones sociales, articula la relación de los seres humanos con su entorno natural. El espacio también es la categoría más abstracta que expresa la relación sociedad- naturaleza. Es un concepto que se utiliza para darle nombre al escenario de la vida, donde pasa absolutamente todo y engloba el proceso de reproducción, en las distintas sociedades del mundo (Gurevich, 2005). Por su parte, el concepto de *territorio* como espacio físico, debe distinguirse del de *región*. Ambos conceptos enlazan al espacio con referentes culturales; representan el espacio en donde los seres humanos, establecen sus relaciones en sus diferentes ámbitos sociales como el económico, político, cultural, familiar, comunitario, de ciudad o de sociedad. Pero en contraste, los conceptos difieren en la profundidad que confieren a esta relación entre individuo y espacio (Llanos, 2013). Así, el territorio es un concepto interdisciplinario que se conforma de la cultura, la identidad y el sentido de pertenencia. El territorio es otra forma de estudiar el espacio, al igual que la región, es un “recorte” del mismo pero el territorio, implica la multidimensionalidad.

Para Ramírez (2007) la distinción entre el espacio y territorio se encuentra relacionada con el grado de interiorización que el sujeto y/o una comunidad tiene con un espacio en particular:

“El espacio y el territorio no son idénticos. El primero refiere a una dimensión de nuestro universo y nuestra extensión en el mismo. Territorio tiene un sentido más *apropiativo* tanto etológico como político, haciendo referencia a un ejercicio de dominio, control y administración del mismo. Todos los territorios son espacios, pero no a la inversa.

El territorio puede representarse y practicarse a diversos niveles de complejidad e implicación personal/colectiva, pero de lo que no cabe duda es que toda relación territorial es socioculturalmente organizada, tanto ecológica, política, ritual y simbólicamente” (Ramírez, 2007:280).

Al igual que Llanos (2013), Ramírez (2007) menciona que si bien, una de las formas de estudiar al territorio es considerarlo como un mero instrumento nacionalista desde la perspectiva Estado- nación; también se ha estudiado como forma de apropiación simbólica de los grupos sociales, sobre todo étnicos. Bajo esa lógica de ideas, un territorio es considerado como el espacio físico que ocupa un pueblo o un grupo de individuos, y que es reconocido por otros como particular, como parte de una propiedad. Para hablar de un territorio simbólico, no necesariamente tiene que apreciarse o encontrarse de manera física para los extraños del mismo. Ya que éste, al estar simbolizado, se encuentra en la memoria colectiva de las y los miembros de la comunidad y se representa en diferentes formas de materialidad (Sánchez, 2002). Por su parte, Giménez (1996), menciona que el territorio, como nación, implica una distinción y definición del espacio con el cual se encuentran familiarizados; en estos casos la apropiación simbólica da sentido a la instrumental.

El territorio, entonces, tiene funciones importantes para cualquier grupo humano. Primero, desde el plano objetivo, constituye un espacio de adscripción de la cultura, en el que se distribuyen las instituciones y prácticas culturales especialmente localizadas. En segundo lugar, es un objeto de representación y de apego afectivo. En este sentido es el símbolo de pertenencia socioterritorial y, por tanto un símbolo de la identidad. Es decir, el espacio queda interiorizado por los sujetos (individuales y colectivos) e integrado a su propio sistema cultural. De una realidad “externa”, el territorio pasa a hacer una realidad “interna”, dicotomía que reproduce la distinción entre formas objetivas y subjetivas de la cultura (Romer, 2005).

El territorio, como concepto interdisciplinario y bajo la perspectiva social, contiene tres componentes: la apropiación de un espacio, el poder y la frontera. También, el territorio es asiento de relaciones sociales, fuente de identidad, procesos económicos, sentido de pertenencia, historia y otros rasgos que se desprenden de la vida social de las mujeres y hombres que viven en él. Lo importante en el estudio de los territorios es que estas relaciones siempre deben de estar vinculadas a la connotación espacial (Llanos, 2013). El territorio, desde esta perspectiva, se ha convertido en un referente identitario que otorga sentido de pertenencia a las y los actores, ya que en él, se desenvuelven sin número de relaciones sociales acercándolos a procesos globales.

Ahora bien, el territorio desde una dimensión simbólica, con los enfoques y representaciones globales actuales, se asume desvinculado de la identidad. Ya que no se cuenta con un territorio fijo, es decir, delimitado y claramente definido, en su lugar, se tendrían varias referencias territoriales a la vez. Lo que da como resultado una hibridación de referencias territoriales, significando así, una desterritorialización, al no contar con una referencia clara de territorio (Haesbaert, 2011).

Para Giménez (2005a), el territorio, entendido como espacio apropiado, es de naturaleza multiescalar. Es decir, puede ser aprehendido en diferentes niveles de la escala geográfica: local, regional, nacional, plurinacional y mundial. El nivel más elemental, menciona el autor, sería el de la casa-habitación debido a que es el territorio más íntimo e inmediato además de la prolongación territorial de nuestro cuerpo. Como territorio inmediato y a priori del ser humano, la casa desempeña una función indispensable de mediación entre el “yo” y el mundo exterior, entre nuestra interioridad y la exterioridad, entre “adentro” y “afuera”.

El siguiente nivel sería el de los “territorios próximos” (Hoerner, 1996 como se cita en Giménez, 2005a). Que podría entenderse como una extensión del nivel inmediato inferior como por ejemplo: el pueblo, el barrio, el municipio o la ciudad. Se trata del nivel local, que frecuentemente es objeto de afección y apego, ya que en él, nos desarrollamos diariamente y construimos lazos de relación. La función central de este nivel sería la organización “de una vida social de base: la seguridad, la educación, el mantenimiento de caminos y rutas, la solidaridad vecinal, las celebraciones y los entretenimientos” (Di Meo,

1998 como se cita en Giménez, 2005a). Después vendría el nivel de los “territorios intermediarios” entre lo local y el “vasto mundo” (Moles y Rohmer, 1998 como se cita en Giménez, 2005a), cuyo arquetipo sería la región. Este nivel es un espacio intermediario, no necesariamente contiguo, situado entre el área de las rutinas locales y el de las aventuras o migraciones a “tierras lejanas”.

El siguiente nivel escalar corresponde a los espacios del Estado-nación. En este caso predomina la dimensión político-jurídica del territorio, ya que éste se define ahora primariamente como un espacio de legitimidad del Estado-nación. No obstante, en este nivel, no se excluye la dimensión simbólico-cultural. Ya que, al igual que el territorio étnico, también el territorio nacional se concibe como un territorio-signo. Es decir, como un espacio cuasi-sagrado metonímicamente ligado a la comunidad nacional (Giménez, 2005a).

Entonces, en el territorio existen dos partes primordiales: una objetivizada, el espacio; y otra subjetivizada, compuesta por las redes y símbolos que han sido significados y por tanto interiorizados. La región puede ser apropiada subjetivamente como objeto de representación y de apego afectivo y, sobre todo, como símbolo de identidad socioterritorial (Giménez, 2005a). En este caso, los sujetos (individuales y colectivos) interiorizan el espacio regional integrándolo a su propio sistema cultural. Con lo anterior, se ha pasado de una realidad territorial “externa” y culturalmente marcada, a una realidad territorial “interna” e invisible. Esta segunda realidad resulta de la filtración de la primera, con la cual coexiste.

Por lo tanto, hablar de espacio y de territorio tiene su clara distinción en el nivel de arraigo que se tiene con un lugar en específico. En la presente tesis tomaremos ambos conceptos para hacer un recuento histórico del predio La Casona como base de la conformación de la identidad de las y los residentes hña hñu en la colonia Roma. Pero sin olvidar el territorio de sus padres, Santiago Mexquititlán, que si bien no continúa siendo visitado de manera constante, sigue siendo reconocido como su lugar de origen.

Tiempo, espacio y territorio.

Cuando se habla de territorio, va implícito el hablar de dos constantes en el término: el espacio y el tiempo. El primero, implica referencias mentales, una construcción concreta, material; además de una construcción y reproducción social que incluyen las dimensiones económicas, políticas, la cultural y la natural. El territorio entonces, sería una dimensión del espacio cuando el enfoque se concentra en relaciones de poder (Haesbaert, 2011). Para Haesbaert (2011), no se puede hablar de territorio sin hablar de poder; este concepto, implica el análisis de prácticas en el espacio, que abarcan desde las coercitivas y materiales, y las de carácter simbólico.

Actualmente, el territorio debe de ser concebido como producto del movimiento combinado de desterritorialización y de reterritorialización. Es decir, de las relaciones de poder construidas en y con el espacio, considerando a este como un constituyente, y no como algo que se pueda separar de las relaciones sociales. Entonces, el poder se toma al mismo tiempo en el sentido más concreto de dominación político-económica, como dominio funcional, y también de apropiación cultural en el sentido más simbólico (Haesbaert, 2011).

La constante del *tiempo*, es una dimensión simultánea al propio espacio. El tiempo no es una dimensión ajena a las acciones sociales. Éste se encuentra interiorizado en el espacio, en cada objeto y cada acción (Llanos, 2013). Es a través de las temporalidades que es posible analizar la continuidad o duración efímera de los acontecimientos sociales. Además, éstas muestran cómo los distintos acontecimientos transcurren bajo ritmos diferentes. La temporalidad, también permite comprender la o las historias de los grupos sociales.

La percepción del tiempo difiere entre los actores y para las diferentes colectividades. La diversidad cultural incide de manera importante para explicar las distintas concepciones de la temporalidad. Que a su vez orientan la acción social al interior de una sociedad o de un núcleo social determinado (Llanos, 2013). La dimensión temporal es diferente según el lugar donde se viva y de las características físicas y geográficas presentes (Llanos, 2013). El tiempo, entonces, puede ser percibido de manera lineal o

cíclica, cada una de estas percepciones tiene características importantes que rigen el día a día, al interior y exterior del sujeto.

El *tiempo* vivido de forma lineal organiza la vida social y política de las sociedades donde predomina el paradigma del progreso. Esta unidad lleva a la conformación de una historia que se vive con un sentido lineal y progresivo, como una acumulación de unidades temporales que se mide en años, meses, semanas, días, horas, minutos y segundos. De manera distinta, en las sociedades rurales o agrícolas, la noción del tiempo tiene un sentido circular o cíclico. Los actores en zonas rurales siempre conciben el retorno de los tiempos pasados además que el tiempo vital de las personas se armoniza con los tiempos del ciclo de producción agrícola. Por lo que su visión del cosmos cuenta con principio y fin pero está asociada con la idea del retorno (Haesbaert, 2011).

En una sociedad, las diversas nociones del tiempo dan pauta al encuentro y desencuentro de las historias que construyen los actores sociales. Cada una de ellas, puede comprenderse si se disecciona la relación que establecen los distintos componentes que integran las estructuras sociales, las cuales son creadas por la acción de los actores y que cobran sentido en su territorio (Llanos, 2013). Para Haesbaert (2013), es importante destacar la multiplicidad de espacio-tiempos en el mundo contemporáneo. Ya que en la actualidad, estamos viviendo al mismo tiempo conexiones instantáneas de circuitos globalizados y, por otro lado, el tiempo de grupos de personas inmersos en lugares recónditos.

Para las posturas académicas que parten desde la globalización, ya no es propio hablar de territorios, ya que se está entrando al mundo de las redes. Para Haesbaert (2013) los territorios pueden ser construidos también, mediante la articulación en red y por tanto, ser construidos en y por el movimiento. De hecho menciona que un movimiento que se repite también es una forma de territorialización, si se tiene el control de esa movilidad, un ejemplo de ello es la migración temporal.

Paisajes

Los paisajes representan un elemento importante de la territorialidad debido a que dan cuenta de la noción física y simbólica sobre una porción del territorio de manera local

y ocasionalmente regional. El paisaje conforma, una realidad perceptible (y en ocasiones tangible) que le da un sentido unificado al territorio. Es decir, que se construye una idea del tipo de paisaje que se observa, estos pueden ser del tipo urbanos, suburbanos o “rurbanos”, industriales, turísticos, entre otros. Pero también pueden ser de tipo imaginario (el Edén, el Dorado), real (la imagen sensorial, afectiva, simbólica y material de los territorios) o artístico (la pintura paisajística, la descripción del paisaje en la literatura, la descripción filmica del mismo) (Giménez, 2005a).

La principal función del paisaje en la territorialidad es el servir como símbolo metonímico del territorio no visible en su totalidad. El recordar un paisaje o tener la imagen mental de él, permite prestar atención a diferentes detalles; lo que permite marcar la diferenciación entre los otros paisajes, dotándolos de elementos propios y personalidad (Giménez, 2005a). Algunos de los paisajes, menciona Giménez (2005a) son utilizados como símbolos nacionalistas, es decir, se escogen o se construyen ciertos paisajes para que sea el paisaje significativo de alguna ciudad o entidad. Por tanto, en ocasiones se vuelven referentes de la identidad socio-territorial, por ejemplo, el Cerro de la Silla en Monterrey. No necesariamente se tiene que ser parte de esa nación o entidad para poder tener en mente, ese paisaje característico del sitio (Giménez, 2005a).

Por su parte, Ramírez (2007) menciona que la referencia de la tierra es mantenida y reavivada por medio de la memoria colectiva. Un paisaje se forma desde la memoria y por todos los miembros del grupo. En el que participan las objetivaciones –artefactos, representaciones, relaciones y sus revitalizaciones mediante conmemoraciones, rituales, prácticas cotidianas-. El espacio vivido y por vivir se convierte en patrimonio grupal, con el que el grupo mantiene relaciones metafóricas y metonímicas a la hora de construir su identidad.

Los paisajes, el espacio, el tiempo y las características simbólicas del territorio dan a la memoria colectiva un marco de referencia que tamiza prácticas vigentes. Esta distancia entre el suceso real y la significación cultural se consolida y se reproduce de generación en generación mediante mitos, tradición oral, historias escritas y rituales (Aguado y Portal, 1992). Entonces tenemos que, el territorio “original” puede formar parte del presente de las y los residentes a través de la memoria colectiva transmitida por miembros mayores de la

comunidad mediante la trasmisión de las manifestaciones culturales. No obstante de los pocos o nulos recuerdos de los jóvenes residentes del tiempo que vivieron en Santiago Mexquititlán.

Autores como Ramírez (2007), plantean la existencia de “límites” en cuanto a las prácticas de reproducción cultural dentro de los territorios. Al respecto, define distintas consideraciones sobre las relaciones y los límites:

“Distintas consideraciones sobre las relaciones y límites –y sus mediaciones- pueden ser redescritos experiencial y/o discursivamente en términos de diferencias étnicas. Algunas prácticas susceptibles de ser definidas como étnicas pueden realizarse en el ámbito privado, familiar, de lo doméstico, o de la sociabilidad más próxima; estas son una de las propuestas de multiculturalidad no pública. Estas diversas estructuraciones entre lo público y lo privado influyen en los diversos modos en que el grupo se articula con la sociedad más amplia, tanto en el terreno del reconocimiento de las identidades como en el de las ocupaciones de lugares en las estructuras socioeconómicas y políticas.

Usos y significados del espacio doméstico varían en gran manera entre distintos colectivos y grupos étnicos. Lugares que reconocemos como propios, lugares a los que los occidentales burgueses llamamos *hogar*, donde volver y relajar nuestros mecanismos de defensa, donde no tenemos que racionalizar discursivamente nuestros actos, dar explicaciones ni justificarnos, donde estamos solos o con la gente que conforma nuestro paisaje humano habitual y cotidiano [...].

Ocupaciones del espacio público son formas de visibilidad social, presencia, actividad, notoriedad, poder por lo que las personas y sus grupalidades se materializan físico-simbólicamente; para sí mismos y para los demás.

La visibilidad del *otro*, como ocupante y practicante de un espacio ya

semantizado o a semantizar por esa misma ocupación es un factor importante en la percepto-cognición de la diferencia y, por ende, de su elaboración étnica” (Ramírez, 2007:286-287).

Entonces, las referencias al territorio pueden manifestarse de manera privada y pública; y otras veces, solo pertenecen al discurso, aunque no con menos consecuencias y efectos (Ramírez, 2007).

La gente que habita en La Casona utiliza su lengua y reproduce parte de sus costumbres dentro de sus casas y en los patios. También, se organiza y lleva a cabo actividades dentro de este espacio, de forma que el mismo predio, sirve para delimitar algunas prácticas del grupo. Más adelante, por medio de los testimonios, veremos que si bien, el grupo tiene presencia en el espacio de la colonia Roma, sus prácticas culturales, son limitadas a permanecer en el predio; en parte por la presencia de otros actores en el contexto.

Identidad socioterritorial

Margarita de J. Quezada (2007) menciona que la identidad socioterritorial se concibe como una dimensión de la identidad personal, que se caracteriza por tomar como centro de referencia un territorio delimitado, donde tiene su asiento un conjunto de grupos sociales con los cuales se establecen y reconocen vínculos de pertenencia. En el caso de los migrantes, cambiar su lugar de residencia provoca un reacomodo simbólico y cultural en la relación que establecen con el territorio próximo y los vínculos que se entablan con la nueva comunidad en la que habitan.

Como se ha mencionado, para que el espacio se convierta en territorio tiene que tener un proceso de significación importante en tanto la reproducción cultural y de símbolos. Ya que si bien, al migrar las personas llevan consigo gran parte de los símbolos y signos del lugar de origen, el llegar a un lugar nuevo implica necesariamente una nueva construcción de relación, un ajuste con el entorno y sus actores además de elaborar nuevas redes. Estos procesos crean con el tiempo, una especie de "arraigo", es decir, un proceso y efecto a través del cual se establece una relación particular con el nuevo territorio (Quezada, 2007). Este "arraigo" está representado mediante lazos que se forman y hacen

que las relaciones continúen a lo largo del tiempo. Para la autora, el concepto de "arraigo" no es inherente al de "identidad socioterritorial", ya que, si bien el primero puede llevar al segundo, no necesariamente ocurre así, y por el contrario, uno puede obstaculizar el desarrollo del otro.

La formación de arraigos puede tener motivaciones diversas. Quezada (2007) reconoce tres:

- Por elección y decisión personal.
- Por circunstancias de la vida aceptadas con entusiasmo o resignación, las cuales no se han querido o podido modificar desde una decisión personal.
- Contra la propia elección y decisión personal, obligado por diversas situaciones externas.

Sabemos que los hñã hñu habitantes de la capital, cuentan con un espacio que, para algunas generaciones, puede nombrarse como territorio, debido a que cumple el plano objetivo. Dentro de él se llevan a cabo prácticas cotidianas y se reproducen instituciones familiares, religiosas y económicas del lugar de origen. Pero además, llevan a cabo su día a día en la ciudad por lo que, como se había mencionado, están inmersos en dos tipos de prácticas culturales, unas provenientes de Santiago Mexquititlán y otras de la Ciudad de México. La generación de residentes se encuentra en dos posibles territorios debido a que ambos están dotados de simbolismo. En este punto es importante analizar si el espacio de La Casona está interiorizado, de tal manera que funja como una base sólida de la identidad. De ser así, en vez de hablar de una desterritorialización, se puede reconocer la construcción de arraigos con varios territorios en esta generación y posiblemente en todas las generaciones en diferentes grados. En ese sentido, las y los jóvenes residentes del predio La Casona se adscribieron a los dos territorios de referencia. Por un lado se encuentra el territorio de origen de Santiago Mexquititlán, y por el otro, el territorio citadino, colocado dentro de una cultura dominante y limitante, diferente a su cosmovisión indígena, a su lengua materna, sus festividades y costumbres.

Para poder tener un análisis más amplio de lo que contextualiza a este grupo en tanto a su territorialidad, es conveniente retomar los tres elementos de referencia que las y

los residentes tienen en cuanto a su identidad socioterritorial. Para posteriormente analizar la identidad socioterritorial desde los elementos de arraigo que han construido en torno a ellos. Como primer espacio o territorio se tomará a Santiago Mexquititlán, posteriormente la Colonia Roma y finalmente a La Casona, el territorio inmediato. La separación se hace en forma de línea de tiempo para fines didácticos, sin embargo es necesario remarcar que estos tres territorios están presentes (de forma física o nemónica) la mayor parte del tiempo. Para definir la identidad socioterritorial también es necesario analizar si existe algún tipo de arraigo con el territorio desde la existencia de redes y lazos como elementos de permanencia en un lugar. A continuación se analizará el tipo de lazos para cada uno de los tres territorios que enmarcan la identidad residente indígena. La información que se tomó para el siguiente análisis forma parte de las entrevistas semi estructuradas que se hicieron a los residentes del predio y de los testimonios recabados en el trabajo etnográfico.

Territorio 1. Santiago Mexquititlán, Amealco, Querétaro

Lazo territorial (paisajes)

La localidad de Santiago Mexquititlán se encuentra dentro del municipio de Amealco, Querétaro. Es una comunidad hñá hñu-mestiza, cuenta con un asentamiento rural disperso y con una población alrededor de los 15 000 habitantes que se encuentra dividida en 6 barrios: Barrio 1 o Centro, Barrio 2, Barrio 3 o el Pastoreo, Barrio 4 o San Diego, Barrio 5 o Agostadero y Barrio 6 o San Felipe. Cada barrio cuenta con escuelas a nivel preescolar, primaria, secundaria y un video-bachillerato. Aproximadamente el 80% de la población, son hablantes de la lengua hñá hñu (Guerrero, 2009).

La palabra de Mexquititlán procede de la raíz náhuatl *mizquitl* o *mizquicahuitl*, "árbol de mezquite": ti: ligativo y tla que significa cerca de, junto a; lugar cerca de los mezquites. Santiago Mexquititlán se ubica entre el camino a Santa María Amealco y Temascalzingo. En este valle se siembra maíz, quelites, nopales, habas, frijoles y nabos. Es uno de los más antiguos asentamientos otomíes en la región (Valverde, 2009a).

La organización tradicional se basa en mayordomías y el sistema de capillas familiares continua vigente desde el siglo XVII. Este sistema consiste en que cada patrilinaje construye una capilla para honrar a sus antepasados. Cada capilla cuenta con su

santo protector y en Semana Santa son llevados a la iglesia central donde permanecen hasta el domingo de resurrección. Las celebraciones principales son el 25 de julio, día del santo principal, Semana Santa, el día de San Isidro, el día de Corpus y fin de año (Guerrero, 2009). La importancia de las capillas radica en que se encuentran relacionadas con el ciclo de festividades religiosas y por tanto, con el sistema de cargos y compadrazgo, que son importantes para el fomento de las relaciones personales dentro de los barrios (Valverde, 2004). En la jerarquía de cargos, existen los fiscales, a los cuales les corresponde la tarea de cobrar dinero a los comerciantes, a los encargados de los juegos mecánicos, a los encargados de las carpas de cerveza. Dichos recursos son utilizados para gastos del templo y festividades (pago de música y juegos pirotécnicos) (Valverde, 2004).

Lourdes Arizpe (1979), estudió el proceso de migración de los años 40's a los 70's, particularmente el de Santiago Mexquititlán. La autora explica que este es un proceso de larga duración impulsado por varios factores: el crecimiento demográfico, la poco equilibrada repartición de tierras en el Valle del Mezquital, la fiebre aftosa que acabó con el ganado de bueyes, además de la concentración del poder económico y político por parte de acaparadores e intermediarios. Esto hizo forzosa la migración estacional para los padres de familias indígenas. Para la tercera generación en los años 50's, la migración era de temporadas más largas, mientras los padres y algunos hermanos cultivaban la parcela. Para las hijas e hijos de esta tercera generación empezó a ser atractivo el salario de la capital, que se duplicaba. En los años 60's y 70's familias enteras empezaron a migrar de forma definitiva a la ciudad. Precisamente, una parte de esta generación que migró fueron los miembros adultos hña hñu de La Casona (Arizpe, 1979)

Como se mencionó en el Capítulo Uno, la migración hacia la ciudad fue inicialmente de tipo cíclico y posteriormente, con la invasión del predio La Casona, fue transformándose en temporal para finalizar en definitiva. Los ahora jóvenes residentes llegaron cuando eran niñas/os a este lugar, por lo que la mayor parte de su infancia se desarrolló en la ciudad; al respecto “Ricardo”, joven residente, comentó:

“Los primeros en llegar fueron mis padres. Yo y mis hermanas llegamos de Santiago de pequeños, sólo una hermana nació aquí (finada). Hay un grupo de niños que sí nació en el tiempo del predio cuando ya estábamos establecidos”.

Residente hombre, 21 años.

La generación de niñas y niños que vivieron la transición del pueblo a la ciudad fue impactada por el fenómeno de movilidad:

“No sé, nunca me hicieron la pregunta de cómo me sentí al estar aquí, solamente me vine, me trajeron y aquí me quedé. Aunque preferiría estar allá, vivir allá; porque pues no solamente es diferente, hay muchas diferencias de allá a acá. La comida es diferente, más nutritiva, más rica... Pero ya, porque no me gusta hablar del pueblo, porque me pongo triste”.

Residente hombre, 19 años.

La mayoría de las cosas que aún recordaban con añoranza las y los jóvenes del predio eran los paisajes y las redes con las que contaban en su lugar de origen, signo de territorialidad, de simbolismo hacia el lugar de origen:

“Cuando era chico, me gustaba vivir allá en Santiago porque, no sé, me gustaba lo que hacía mi papá, todo lo que es la... cuando iba a sembrar el maíz o cuando cosechaba. Me gustaba mojarme cuando era chico, llenarme de lodo, este... cuando era chico, lo más que me gustaba era hacer lo que hacía mi papá... siempre me... tenía una pala... y ahí me veía, escarbando, haciendo caminitos para que pasara el agua, o no sé... me gustaba todo lo que había allá, ahí fui al kínder... tenía varios amigos ahí, cuando me vine me sentía mal, me sentía raro de ir a otro lugar que no conocía... ver personas nuevas”.

Residente hombre, 19 años.

“Lo que recuerdo de mi pueblo... tengo pocos recuerdos de quiénes vivían: mis tíos, de cuando era chico tengo pocos recuerdos. Ahorita ya todo cambió pero pues había caminos, así (señala el suelo) de piedra, estaba la iglesia, un campo de futbol, todo era bonito ahí, se sentía bien, el aire es diferente que del que hay aquí en el DF”.

Residente hombre, 19 años.

Al hablar del pueblo, manifestaron tristeza y añoranza al asociar los paisajes y las actividades en el lugar de origen con tiempos mejores:

“Me pongo triste porque, no sé, me acuerdo de todo cuando era chico. Quisiera regresar a ese tiempo, quisiera volver a ser el mismo, porque soy un desmadre ahora”.

Residente hombre, 19 años.

Jóvenes que aún visitaban constantemente el pueblo, comentaron que les gustaría tener una vivienda allá, que les permitiera continuar con el regreso seguro y tener donde quedarse cuando decidieran ir al pueblo. No obstante, no sabían si se quedarían de forma permanente debido a las pocas oportunidades de trabajo:

“Pues me gustaría construir, vamos a construir con mi papá pero para irse a quedar no sé, es iniciar de cero, aquí ya tengo trabajo, pero tener una casa allá para quedarse a veces, me gustaría”.

Residente hombre, 21 años.

La madre de “Rodrigo”, la señora “Joana” comentó que a sus tres hijos les gustaba ir al pueblo pero que sólo él había mencionado que quiere vivir allá. Ella tenía 20 años viviendo en la ciudad, el mismo tiempo que llevaba casada con uno de los representantes y de tener a sus hijas(os), quienes nacieron en la Ciudad de México, creció en Santiago y algo que recordaba de allá es que a su consideración, no había grandes atractivos:

“Allá en el pueblo no hay nada y pues ellos, será cosa de que vivan allá, a ver si les gusta”.

Residente mujer. Primera generación.

Lazos culturales (tradiciones y fiestas)

Hasta hace cinco años aproximadamente, la comunidad se organizaba para asistir a las festividades significativas del pueblo tales como el Día de Todos los Santos (dos de noviembre) y la del Santo Patrono, San Santiago, llevada a cabo el 25 de julio. Esta última, considerada por sus habitantes, la más importante. Miembros del grupo hña hñu en La Casona narran la salida de varios camiones con dirección a Santiago Mexquititlán para celebrar la fiesta. Estos eran ocupados no sólo por los miembros del predio de Chapultepec 342, sino por miembros de otros predios, originarios del lugar.

En Santiago Mexquititlán, la fiesta se lleva a cabo en forma de peregrinación en cada uno de los barrios, las capillas son adornadas por flores y se realizan bailes para festejar. Las mujeres se visten con sus trajes típicos y realizan danzas, también hay un baile que realizan las niñas. Se comparte comida y bebida, las más comunes son pulque y cerveza. Una de las razones por la cual esta celebración es importante, es que en esta fecha algunos de los miembros que migran, regresan, ya sea para atender sus cargos en la comunidad o para ver y convivir con sus familiares y amigos.

La participación de los adultos y de los jóvenes es diferente, ya que los primeros aún tienen cargos de mayordomía y colaboran comprando flores entre otras cosas que se necesiten. Los jóvenes que asisten a la celebración se dedican a convivir con los familiares y otros jóvenes que viven en Santiago. Algunos van y buscan novia en el pueblo, otros se dedican a ingerir bebidas alcohólicas propias de la dinámica del lugar. Al respecto “Ricardo” comentó:

“Te puedo contar lo que yo hacía: llegábamos y como teníamos equipo de futbol aquí, de los chavos de Santiago pero que radican aquí en el Distrito, íbamos a competir contra los equipos de futbol de Santiago que están allá todo el tiempo, y pues nosotros llegábamos.

De aquí nos íbamos el 24 de Julio en la noche, en la madrugada, como cuatro de la mañana, para llegar el 25..., ahh no... ¡sí! nos íbamos el 25 y llegábamos ya amaneciendo. Pues llegábamos, desayunábamos, como hay feria pues hay puestos de comida, comíamos, descansábamos un rato, y como a 10, 11 pues ya íbamos a las canchas de futbol, jugábamos futbol hasta las dos o tres de la tarde, si llegaban a la final hasta las seis de la tarde, y si te quedabas en el camino como las tres, ya de ahí nos íbamos a la casa de cualquier compa que nos invitara, dejábamos las cosas, nos echábamos un bañito, nos poníamos bien “acá” guapos, y nos íbamos a la feria, y en la feria andar dando vueltas. La mayoría de la gente se la pasaba tomando pulque y cerveza, ya después de comer otra vez íbamos al baile, ya pues, ya íbamos al baile y después había la quema de cuetes, castillos, el torito y todo eso, pues era lo que hacíamos, lo rudo era en el baile, era para los más chavos, le ponían chido al alcohol, pues ya varios iban a la casa con sus chicas, y dos tres cosas, tenían broncas ahí, no sé se armaba “la chida”.

Residente hombre, 29 años.

Tanto el alcohol y el acto de beberlo es una actividad normalizada en la fiesta patronal, las y los adultos mayores hombres, mujeres adultas y jóvenes, lo consumen:

“En serio es una tradición, en la fiesta todos beben, las señoras, todos.

En la fiesta uno va a beber, a cotorrear, a convivir con los demás”.

Residente hombre, 29 años.

La fiesta dura alrededor de tres días, la llegada de las personas es el 24 de julio, el 25 es el día del festejo mayor y el 26 es el recalentado; en ocasiones dura hasta el día 27, dependiendo si son días laborales en la Ciudad o no.

Algunas de las personas que migran a otros espacios son discriminados por habitantes del pueblo, debido a que ya no son reconocidos por la falta de trato en la

cotidianidad. Otros mencionaron que los del pueblo decían que se “creen mucho” aludiendo a un cambio de actitud o los miembros más jóvenes de la comunidad no los conocen de manera física:

“Te encuentras a toda la familia que no has visto en un año, dos, tres años. Ya los encuentras y es lo más chido. O sea si llegas, ira, luego te discriminan, te dicen pinche chilanguito y quién sabe qué... que no sé que, ya sabes, pero nunca eres chilango, sino que eres del pueblo, eres de la raza”.

Residente hombre, 29 años.

Una de las festividades importantes era la que se llevaba el dos de noviembre que es el Día de Todos los Santos o Día de Muertos, debido a que se acostumbraba visitar a los familiares finados en los panteones de cada uno de los barrios. Las personas que aún seguían asistiendo al pueblo iban a colocar su ofrenda en la Capilla de su respectivo barrio. Algunos de los miembros se iban antes para participar en su colocación y los demás los alcanzaban en la fecha principal. Se aprovechaba para visitar a la familia que se encontraba en el lugar de origen:

“Mi papá y yo nos vamos el 27, después se van mi mamá y mis hermanas, no se van muchos de aquí, se van algunas familias pero casi no. Nosotros sí nos vamos cada año; por mi abuela y mi bisabuela que aún siguen la tradición. Llegamos el primero, desde un día antes llegan mi mamá y mis hermanas para preparar los tamales y el atole para la ofrenda; estas cosas no deben de faltar”.

Residente hombre, 21 años.

La celebración del Día de Muertos en Santiago Mexquititlán consiste en visitar los panteones y colocar flores, se ponen ofrendas en cada uno de los barrios y se reza.

“Se pone la ofrenda en la capilla del barrio, cada barrio tiene su capilla y ahí se hacen los rezos. Antes de eso, se va al panteón y se ponen las

flores, hay un panteón que comparten los barrios I, II, III y IV, el barrio V que está más alejado tiene su propio panteón y el barrio VI también tiene el suyo”.

Residente hombre, 21 años.

Al preguntarles a los jóvenes en dónde les gustaría ser enterrados, mencionaron que en Santiago Mexquititlán:

“A mí que me quemaran y mis cenizas que las tiraran en el pueblo, ira, que saquen el cofrecito, que lo rieguen, vámonos mijo, tú ya fuiste, eras y fuiste. Te tocó lo que te tocó sino no pues, no. Pero por el momento vamos a tener una buena tarde y mañana quién sabe lo que pase”.

Residente hombre, 29 años.

Lazos Familiares y Sentimentales (matrimonio, noviazgo y relaciones interpersonales)

Los jóvenes mencionaron que les gustaría casarse con alguna joven proveniente del pueblo ya que les parecían más trabajadoras. De hecho, las novias que habían tenido o tenían en ese momento vivían en el mismo predio o en algún otro de la colonia Roma que son de origen hña hñu. Algunos otros tenían una relación en su pueblo, lo que los hacía visitarlo constantemente:

“Las jóvenes de la ciudad son flojas, a mí no me gustan las güeras, sino las morenas, así de mi color y del pueblo... Yo voy a conseguir novia en Santiago porque ahí las mujeres son trabajadoras. Se paran a las cinco de la mañana a hacer tortillas y a traer el maíz, aquí en el predio se levantan a las 12:00 por las tortilla. Yo viviría en Santiago, me casaría y mis hijos nacerían allá porque yo nací ahí, me gustaría vivir en el pueblo sólo si me caso”.

Residente hombre, 19 años.

El querer tener un lazo tan significativo con alguna persona del pueblo quizá permitiría “asegurar” o “fortalecer” de manera simbólica su pertenencia al pueblo de origen. Además que, al igual que con el tema de las sustancias adictivas, hay jóvenes que tenían una representación positiva del pueblo, relacionando a este lugar con “lo bueno” “lo benéfico” con “la tranquilidad”, y a la ciudad con “las adicciones”, con “lo malo”, incluso con la desintegración familiar. Por eso para formar una familia, preferían (al menos en el discurso) buscar a una pareja del pueblo.

Territorio 2. La Colonia Roma

Descripción del espacio

La colonia Roma surge como una donación del propietario del Circo Teatro Orrín, Eduardo W. Orrín, en el año de 1904. Dos años atrás, este empresario había solicitado al ayuntamiento permiso para fraccionar unos predios denominados “Potreros de Romita” que estaban junto al pueblo denominado con el mismo nombre -estas propiedades formaban parte de la Hacienda de la Condesa- comprometiéndose a llevar trabajos de drenaje, pavimento, agua potable y construcción de banquetas, entre otros servicios. Además de ceder áreas para infraestructura educativa, de seguridad, recreativas, etc. (Perló, 1988).

La Roma Norte es delimitada en el año de 1904, algunos terrenos dan al norte a la calzada de Chapultepec y al oriente con la calzada de la Piedad (Av. Cuauhtémoc), al sur la avenida Jalisco (actualmente Álvaro Obregón) y al poniente la Av. Veracruz; y más tarde se amplía al sur. La idea inicial era crear bulevares parisinos grandes que se llamarían Orizaba, Veracruz y Jalisco. Estaban enfocados para ser casas campestres de la alta burguesía por lo que, los lotes eran de dimensiones grandes, entre mil y cinco mil metros cuadrados, con frentes de 20, 25 y hasta 37 metros por 52 y 60 metros de fondo. Espacios que estaban diseñados para grandes casas con jardines y caballerizas o edificios con departamentos (Perló, 1988).

La colonia Roma lleva en sus calles los nombres de las ciudades más importantes del país. El pueblo de la Romita estaba constituido por una enorme propiedad de inmensos terrenos que después de la llegada de los españoles, se conoció como “Potrero de Romita”. Este lugar fue habitado por personajes importantes como Hernán Cortés. De ese tiempo,

aun queda la Iglesia de La Ermita de Santa María de Natividad, levantada en 1537 donde se bautizaron a los primeros indígenas (Perló, 1988).

En la parte suroeste de la colonia Roma, tuvieron por mucho tiempo sus asentamientos grupos israelitas que de ahí partieron a colonizar Polanco donde establecieron uno de sus principales colegios. También grupos de libaneses se establecieron en la zona de la colonia Roma. Había una comunidad gitana que deambulaba por toda la colonia pero desaparecieron rápidamente.

Por los años 30's y los 40's en las calles de Zacatecas, Chiapas y Tonalá se encontraban miembros de la comunidad idish y árabe. Actualmente, la atmósfera de muchos patios de vecindad y edificios de apartamentos está más cerca de un bazar turco o de un ghetto europeo que de la Ciudad de México. Ya desde la década de los años veinte muchas familias de origen sirio-libanés y judío habían dejado el centro de la ciudad para trasladarse a la Roma y a la Hipódromo, pero es sólo hasta la siguiente década que se incrementa el éxodo (Perló, 1988).

Los arquitectos de la Colonia Roma destacaron por la elaboración de villas y palacios al estilo europeo. El Art Noveau también se ve presente en las edificaciones de las colonias Roma y Juárez. Otra de las corrientes muy notorias en la colonia Roma y que es consecuencia de la inversión en esta zona, es la arquitectura ecléctica que imitaba edificios de épocas remotas, mezclando elementos formales y ornamentales del gótico, renacimiento, árabe, etc. Este tipo de arquitectura fue traída a México desde Europa por arquitectos extranjeros o estudiantes que iban a ese continente (Perló, 1988).

Para los habitantes originales de la colonia que se componían de personas de mayor alcurnia y tradición, la llegada de migrantes provincianos y extranjeros era vista con curiosidad, pero también con cierto recelo. Eran percibidas como gente de costumbres distintas, y sobre todo de un nivel social inferior; dando la percepción de abaratar la colonia. La Roma estaba dejando de ser lo que había sido antes (Perló, 1988).

Uno de los fenómenos que impactó a la colonia sobre todo en la arquitectura, fue que durante la segunda guerra mundial, el gobierno de Manuel Ávila Camacho aplicó en la

Ciudad de México la congelación de las rentas, el presidente promulgó, a mediados de 1942, un decreto mediante el cual se prohibía el aumento de los arrendamientos en casas-habitación y locales destinados al comercio e industrias. El impacto que tuvo en la colonia Roma fue doble, comenta Perló (1988), por un lado, produjo el deterioro de numerosos edificios y ciertas zonas, puesto que los propietarios descuidaron casi por completo el mantenimiento de propiedades que les producían ganancias congeladas. Por otro lado, la medida favoreció el arraigo de un vasto sector de inquilinos que de otra manera hubieran tenido que abandonar la colonia debido a la alza de las rentas. Entre los sectores que se beneficiaron por el decreto se encontraban numerosos artesanos y pequeños comerciantes que ocupaban las accesorias en la parte baja de muchas casas-habitación y edificios de departamentos.

Sismo de 1985

Los sismos de 1985 tuvieron gran impacto en la Ciudad de México, y la colonia Roma no fue la excepción. En primer lugar, debido al terremoto y las constantes réplicas, fueron detenidas las construcciones de edificios altos destinados a ser oficinas, por lo que la gran mayoría de casas se quedaron para uso habitacional. También como consecuencia de estos movimientos telúricos, muchas casas y estructuras resultaron fuertemente dañadas por lo que fueron desalojadas y abandonadas por cuestiones de seguridad, dando como resultado, un proceso de deterioro de la colonia sufre.

En los años 90's empieza un proceso de rehabilitación de la zona, de manera externa e interna a la estructuras. Los nuevos arreglos, en su mayoría, son destinados al comercio, infraestructura religiosa (católicas y judías), infraestructura educativa, edificios destinados para vivienda y oficinas, y algunas casas oficiales se convierten en servicios, oficinas y comercios (Perló, 1988). Es en este contexto, en el que algunos grupos de personas en situación de calle y grupos de los pueblos originarios que habían decidido migrar y que no tenían un lugar donde vivir, deciden adentrarse a las casas que se encontraban abandonadas. Estos lugares les proveían de un lugar donde pernoctar, sin importar el peligro que conllevaba estar en inmuebles muy dañados por los sismos.

Hoy día, la colonia Roma es aún uno de los puntos turísticos por excelencia. En parte debido a sus diversas estructuras de estilos europeos, además de su oferta comercial en cuanto a bares, galerías de arte, restaurantes y cafés. Aún se conservan alrededor de 15,000 inmuebles convertidos en monumentos artísticos y pese que hay un número considerable de comercios en la zona, también existen inmuebles destinados a la habitación (Perló, 1988). El nivel de vida en la colonia es considerado como “medio alto”. En el lugar se observan personas extranjeras o descendientes de personajes con una alta cantidad de consumo. Las relaciones vecinales tienen poco contenido, no son prioritarias y su intensidad es superficial. Es un lugar, en donde se encuentra gente de los más diversos orígenes sociales, formaciones culturales y personalidades (Perló, 1988).

Lazos territoriales

Uno de los principales motivos de migración del grupo hña hñu fue el aspecto económico. La cosecha como su principal fuente de ingreso, ya no bastaba para subsidiar a las familias. No obstante de contar con el censo a los habitantes de La Casona que Valverde (2004) publicó; la información exacta del número de habitantes en el predio es variable debido a la llegada constante de miembros de nuevas generaciones a ese lugar:

“Yo no vivo aquí [...]. No, hace unos meses que me vine, vivía en Santiago [...] me vengo a veces, un año me quedo, me regreso y así. Mi abuela fue quien me trajo”.

Residente hombre, 21 años.

La migración temporal y definitiva (si acaso se consolida una fuente de ingreso en la ciudad o son aceptados por algún familiar ya establecido) sigue siendo un fenómeno constante. De hecho, cabe señalar que no hace mucho, miembros de la comunidad referían la toma de otro predio ubicado cerca de la colonia Roma.

Antes de construirse la Unidad Habitacional, la fachada del predio de La Casona, contrastaba a simple vista ante los edificios y hoteles que la rodeaban. El predio está cerca de la estación del metro Insurgentes, que es un lugar con gran afluencia de personas. A un costado del lugar de habitación, en el año 2013 estaba siendo construido un edificio de

aproximadamente diez pisos cuya infraestructura parecía ser destinada para un hotel. A los niños del predio, esto les parecía ser una estructura que afirmaba la desigualdad:

“Es un hotel para los gringos”.

Residente hombre, 14 años.

Para algunos miembros jóvenes de la comunidad, el referirse al *otro* como los “gringos” hace referencia a las personas “blancas” a los “güeritos”. Haciendo una clara distinción entre ellos (los hña hñus) y la *otredad*.

Durante el trabajo de campo, ocasionalmente al transitar con algunos residentes, se pudo observar que al caminar por las calles y al encontrarse con una persona de piel más clara, los niños más pequeños bajan la mirada. También al referirse a algunos de sus compañeros de escuela establecían marcadas distinciones:

“Todos los de aquí vamos a la Alberto Correa en la tarde, en la mañana van puros gringos, en la tarde van como 4 gringos nada más y nosotros”.

Residente hombre, 14 años.

En una interacción durante el proceso de etnografía fue notorio cuando “Isaac”, con quien estábamos bebiendo café en un establecimiento del lugar, intercambió miradas con un niño a los que llaman “güeritos”. Cuando “Isaac” estaba sentado el niño “güerito” lo miraba de manera constante y viceversa, hasta que el primero decidió bajar la mirada, al salir comentó con otro de los residentes más pequeños:

“Ése pinche chamaco “güero” que estaba ahí, se me quedaba viendo mucho (con tono de reclamo)”.

Residente hombre, 14 años.

Los jóvenes que se encontraban trabajando de limpiaparabrisas mencionaron ser constantemente acosados por el policía que cuida el restaurante Wings (ubicado en contra esquina de Av. Chapultepec) por lo que debían de cambiarse de esquina para trabajar:

“Cuando no nos vea aquí, vaya a la otra esquina, ahí estamos, aunque por ahora casi siempre estamos después de las seis, dependiendo si está o no el policía del Wings”.

Residente hombre, 19 años.

Los acosos hacia los jóvenes habían llegado a la agresión física y justamente, el día de la entrevista, el personal del Wings había retirado un altar que contenían los principales símbolos religiosos considerados por los jóvenes: el señor de Chalma, la virgen de Guadalupe y principalmente San Judas Tadeo.

Éste se encontraba en la Calle de Monterrey y Chapultepec, en donde los jóvenes trabajan limpiando parabrisas y regularmente consumen algún tipo de sustancia. Según los jóvenes residentes, este fue retirado debido a que para el gerente de dicho establecimiento, el altar daba mal aspecto.

“[...] los del Wings lo quitaron, fue el gerente, cuando lo empezamos a poner era de ladrillo pero que nos dicen que no podíamos y que lo quitan, así que mandamos a hacer esa estructura (una casita de lámina) y ahora nos los quitan, pero así les va a ir, con esas cosas no se deben de meter”.

Residente hombre, 18 años.

Ingesta de sustancias

Algunos de los jóvenes residentes hicieron mención de su estancia en tutelares de la Ciudad, principalmente debido a agresiones físicas a terceros y ocasionalmente por el delito de robo, del cual mencionaron que habían sido acusados de manera injusta. “Nicolás” residente de 19 años, mencionó que en una ocasión lo metieron una semana y media con otros seis jóvenes del predio:

“Estábamos allá abajo, en la Glorieta de Insurgentes, entre nosotros estaba una chava, igualmente del predio, la chava nos dijo que llegó un chavo bolero, se había querido pasar de listo, entonces nos pusimos locos y le fuimos a pegar, y nosotros todavía de tontos que nos quedamos ahí en la Glorieta, llegó la policía y todavía nos metimos solos a la patrulla, nos quedamos semana y media, salí un veintisiete pero no fueron por mí, llegó la familia de “X” y de los demás pero por mí no, hasta el veintiocho que fue mi hermano, ya hasta me iban a llevar a una casa hogar”.

Residente hombre, 19 años.

Como lo hemos mencionado en el Capítulo Uno, algunos miembros jóvenes de la comunidad hacían uso de sustancias adictivas. Uno de los puntos de reunión para esta práctica era el espacio para trabajar limpiando parabrisas:

“En algún tiempo ingerí drogas, muchos chavos del predio lo hacen. Se juntan a trabajar en un semáforo. Me asusta hacerme cocteles de marihuana, chochos y alcohol”.

“Ricardo”, 23 años.

Debido al contacto constante con instituciones de asistencia privada y de la sociedad civil, los jóvenes habían sido canalizados a diversos grupos para tratar la dependencia. Los programas consistían en tratamientos de terapia ocupacional a base de talleres de artesanías, deportes, reinserción escolar y canalización a casas de transición y tratamiento de adicciones. Algunos jóvenes que habían tenido este último tratamiento, no regresaban a sus casas o temían hacerlo por el riesgo de consumir nuevamente. Otra de las alternativas que las personas de la comunidad habían adoptado para cuidar a sus jóvenes del consumo era mandarlos a Santiago, lo que había ocasionado el cese del consumo allá y el reinicio cuando regresaban a la Ciudad.

Cuando algunos de los jóvenes habían decidido dejar o alejarse del consumo de sustancias, otros, que aún seguían consumiendo los habían excluido; debido a la creencia que al dejar de hacerlo, los hacen sentir superiores.

“No me llevo bien con los chavos que están en el semáforo trabajando, porque cuando andaba en el vicio nos hemos peleado”.

“Rubén”, 19 años.

En ocasiones, los miembros jóvenes eran excluidos por sus congéneres debido a las sustancias, ya sea que las consumían o dejaban de hacerlo. Dentro de la colonia Roma, el consumo de sustancias no legales ha sido un motivo por el cual la población es excluida del espacio físico. Pero también el simple hecho de ser parte de los pueblos originarios y utilizar una lengua distinta, ha sido pretexto para la discriminación:

“Pues sí ¿no? hasta yo, este, por hablar lengua ¿no? este, solo por ir con mi mamá, y pues mi mamá (pausa). En una ocasión mi mamá iba platicando con su amiga, iban hablando otomí y pues yo iba con mi mamá ¿no? estaba chico, este, pues si..., iban hablando ellas y pues ya pasaba la gente y sus comentarios de: “hay estos indios ¿qué hacen aquí? que se regresen a su pueblo” y así ¿no? y pues eso... eso pasó, y pues sí, creo que si hay mucha discriminación por la gente indígena”.

“Ricardo”, 23 años.

El ser indígena en la Ciudad de México, sobre todo años atrás, ha implicado la lucha de espacios y la reivindicación de la percepción que se tiene de los pueblos originarios y de sus miembros. Algunos de los ahora jóvenes han podido reivindicar su propia percepción e imagen con apoyo de las organizaciones, colectivos y redes con los que tienen contacto:

“Sí, ya después empecé a crecer y era peor ¿no? Sentía, si era más... más marcado por compañeros de la escuela... no sé, si era rudo tener que lidiar con eso ¿no? A veces te daba el “bajón” y decía: chales no, este. Pero ahorita ya es, bueno yo ya no lo veo como antes ¿no?, pues

me da igual ¿no? y me debería de sentir orgulloso, porque al menos yo sé que soy mexicano de corazón, ¡¡aaah!!, neto, y hay que gente que tal vez pretende ser mexicano y no sabe nada de su cultura, al menos yo tengo algo de qué hablar, que mi mamá es de Querétaro; sus tradiciones, no sé, que también mi papá tenía tradiciones de aztecas, él me contaba, y esas cosas se me quedaron como muy grabadas, a veces leo libros y recuerdo lo que me decía mi papá, y los libros concuerdan con lo que él me decía, mi papá: ¡ahh, esto me le dijo mi papá!, y lo dice el libro, ¡ahh, entonces es cierto!, y pues me siento chido, yo ya no tengo problemas con eso, digan lo que digan”.

“Ricardo”, 23 años.

Lazos económicos

La zona inmediata en donde viven los residentes, permite que gran parte de los miembros de la comunidad se dediquen al comercio informal de venta de dulces, artesanías compradas y elaboradas por ellos mismos y los llamados “productos de novedad”. El estar cerca de la Zona Rosa, Reforma y el Ángel de la Independencia incide directamente en la actividad de los habitantes del predio. Durante desfiles sobre la Avenida Reforma, el día del grito de la Independencia, algún partido de futbol significativo u otro evento de tipo festivo, las y los habitantes salen a vender su mercancía: adultos, padres y madres de familia, infantes, adolescentes y jóvenes, salen a las calles para apoyar a la economía familiar.

Otra parte de la población juvenil, se dedica a limpiar parabrisas en la esquina donde se encuentra La Casona o en ocasiones, muy cerca del lugar. Aunque algunos miembros, venden sus artesanías y/o productos también en otros mercados y/o tianguis ubicados en otras delegaciones o Estados; continúan vendiendo en la colonia Roma, a sabiendas que es un sitio con gran afluencia en ventas. Algunos miembros de la comunidad forman parte de grupos organizados de indígenas triquis y mazahuas que venden en el centro de la Ciudad y que gestionan espacios para la venta de artesanías, entre otro tipo de derechos y servicios.

Lazos de ayuda

Las y los habitantes de La Casona, han logrado construir redes de apoyo importantes para el desarrollo de su comunidad. Éstas van desde lazos con miembros y líderes de los predios contiguos ocupados por hñá hñus, que han servido como ejemplo para la gestión de servicios y proyectos de vivienda; hasta instituciones de asistencia de la Ciudad de México, Organizaciones No Gubernamentales (ONG'S), Instituciones de Asistencia Privada (IAP), grupos y colectivos de indígenas organizados, instituciones religiosas, entre otros.

Las y los jóvenes residentes han contado con apoyo, formación y asesoría por parte de ONG'S que trabajan de cerca el tema de la migración en la zona, procesos de callejerización, adicciones, alfabetización, cultura, talleres, deportes, etc. Parte de estos facilitadores se han consolidado como redes de amistad y colaborativas.

Territorio 3. Predio Avenida Chapultepec 342 "La Casona"

Lazos históricos

La Casona, como espacio físico, ha tenido distintas transformaciones en el tiempo. Desde ser una casa particular que sufrió daños en el terremoto de 1985, lo que fue motivo de abandono. Posteriormente fue habitada por grupos de personas que vivían en calle y ocupaban el lugar para dormir, guardar sus pertenencias y consumir algún tipo de sustancias adictivas. Casi de manera inmediata - el 07 de junio de 1995- fue ocupado por el grupo de personas provenientes de Santiago Mexquititlán de origen hñá hñu. Ambos grupos vivían en el espacio cuando éste se encontraba en condiciones deplorables y de escombros. Tras limpiar el terreno, este grupo "levantó" casas en el lugar, inicialmente provisionales ya que estaban construidas de material de cartón y láminas. Después éstas fueron mejoradas y ocupadas hasta el año 2015, cuando en este predio, se realizó el proyecto de construcción de viviendas. Este proyecto ha permitido que en la actualidad, en este predio se encuentre una Unidad Habitacional perteneciente al grupo originario hñá hñu.

Testimonios de jóvenes de la comunidad mencionan que, antes de entrar al predio el grupo compuesto por adultos y niñas(os) se quedaba a pernoctar en las calles. El predio ya se encontraba abandonado por sus dueños originales, pero poblado por otras personas que vivían temporalmente ahí:

“... era de unos borrachines que estaban ahí en el predio, la mamá de X¹⁶ fue a sacarlos, y les decía: órale, si no van a hacer nada de su vida, váyanse de aquí. Entonces los sacó y a nosotros nos dijo: ¿no quieren irse para allá? es mejor que estar en la calle”.

“Ricardo”, 23 años.

En un testimonio recogido por Moreno Mota (2004), se menciona que el lugar, ha sido denominado como La Casona debido a que antes de ocupar el predio, estaba habitado por un grupo de muchachos que trabajaban en las calles de la Zona Rosa, quienes le llamaban de esa manera. Uno de los representantes del grupo, conoció a estos muchachos y como sabían que el grupo trabajaba y vivía en las calles, le comentaron que en La Casona, había lugar para quedarse. Después de ocupar el predio, mencionan que el grupo de muchachos se fueron.

La casa de dos niveles que se encontraba en el predio, estaba en muy mal estado, con paredes y techo cuarteados. Al principio la ocuparon pocas personas, pero después llegaron varias familias más y empezaron a arreglar el espacio (Romer, 2010). Así, se pusieron a limpiar el predio durante un mes. En este periodo a dos integrantes del grupo, Telesforo Arroyo Mora y Juan Gabriel Domínguez, les cayó una barda encima y el primero muere casi de forma inmediata. Uno de los ahora líderes, comienza a organizar al grupo desde ese momento. Después del incidente, los funcionarios de la delegación, avisados del accidente, constataron que era necesario desalojar el lugar para emparejarlo y limpiarlo, pues los ocupantes corrían muchos riesgos. Mientras se hizo esto, llevaron a las 23 familias que residían ahí a un albergue cerca de la delegación. El actual líder del grupo comentó que:

¹⁶ Primer líder de la comunidad, actualmente miembro de la asamblea del grupo.

“A la gente no le gustaba este albergue, porque se levantaba a las cinco de la mañana y a lavar con agua fría a los niños, entonces dijimos: “no nos gusta, se pueden enfermar los niños”. Entonces nos mandaron ahí en Tepito; duramos dos años. Nos decían que nos iban a reubicar en un campamento, pero se tardó como dos años y nada; como vimos que ya estaba todo limpio y que en la Delegación no cumplen su palabra, decidimos que ya no había mucho riesgo y regresamos. Compramos una lona como de veinte metros para todas las familias. Duramos como un mes así, no teníamos dinero para comprar más, sólo para protegerse de la lluvia y en la noche. Después ya cada quien compró su madera y sus láminas y empezamos a hacer los cuartos, cada quien como pudo. Ya no regresó la Delegación para molestarnos” (testimonio recogido en Romer, 2010).

El predio La Casona fue el tercero de seis predios habitados por población indígena en la colonia Roma, el primero se encuentran en la calle de Guanajuato y el segundo sobre la avenida Chapultepec con número 380¹⁷. El impacto que tiene la población de origen hñu en la colonia Roma se ve reflejado en una de las pocas escuelas bilingües que existen a nivel primaria en la Ciudad de México llamada “Alberto Correa” (véase Capítulo Uno).

En el 2003 el Instituto Nacional de Vivienda (INVI) identifica cinco predios habitados por población hñu hñu, en la colonia Roma con un total de 116 familias.

- Guanajuato # 125. (55 familias)
- Zacatecas # 74 col. Roma. (18 familias)
- Avenida Chapultepec #342 col. Roma. (23 familias)
- Avenida Chapultepec #380 col Roma. (20 familias)
- Avenida Chapultepec #382 col. Roma. (20 familias)

¹⁷ Hasta el 2005, el Instituto Nacional de Vivienda (INVI) tenía registrados cuatro predios habitados por personas de origen otomí en la colonia Roma, en el 2011 ya había seis predios habitados por grupos provenientes de Santiago Mexquititlán.

El primer predio en organizarse, fue el ubicado en Guanajuato #125, siendo éste uno de los más impactantes debido a que sus habitantes se organizaron para demandar y gestionar un espacio de vivienda. El predio pertenecía a la Secretaría de Gobernación, y el 9 de septiembre de 1995, treinta y cinco familias lo invaden construyendo casas improvisadas de 4 x 3 con madera, cartón y láminas (Audefroy, 2005). Los vecinos de la colonia pidieron a las autoridades delegacionales se les expulsaran, argumentando que no eran el tipo de gente de la zona y rompían con el entorno, y que eran el motivo del incremento de la delincuencia en la zona. Las autoridades no intervinieron directamente y el 4 de abril de 1997 el predio es quemado. La versión que sostienen los habitantes otomíes es que desde un edificio aledaño les arrojaron el fuego (Audefroy, 2005).

El proceso de negociación sobre la propiedad del predio se rompe con el gobierno federal cuando se entera que el grupo está adherido a los reclamos zapatistas, encarcelando a uno de sus dirigentes Isaac Martínez. Posteriormente el INVI abona para la incorporación del inmueble y la construcción de viviendas, el cual fue inaugurado en el 2003 y en el 2004 recibió el premio nacional de vivienda (Audefroy, 2005).

En el predio ubicado en Avenida Chapultepec #342 (La Casona), se encuentran viviendo alrededor de 25 familias. Cabe mencionar que la población que habitan los cinco predios mencionados anteriormente, provienen de Santiago Mexquititlán, por lo que la gran mayoría de sus habitantes se conocen y realizan prácticas y festividades de manera organizada y conjunta. El INVI (2015) en el 2005 reconoce dos predios más con población hablante de lengua otomí en la Delegación Cuauhtémoc:

- Lucerna 39-bis, col. Juárez, del. Cuauhtémoc (9 familias).
- Sabino # 178 col. Santa María la Ribera (114 familias).

Este último predio, se encuentra habitado por población hablante de diferentes lenguas: mazahua, otomíes, nahuas y mixtecos; habría que corroborar si las y los habitantes de estos predios también provienen de Santiago Mexquititlán.

El proceso regulatorio de vivienda que siguió el predio en Chapultepec 342 fue:

- 1995, el predio de Chapultepec 342 fue invadido, por lo que mucho tiempo el predio estuvo habitado de manera ilegal.
- 2000, el Instituto Nacional de Vivienda (INVI), empezó a gestionar programas especiales, cuyo fin era regularizar los predios que habitaban diferentes grupos de migrantes e indígenas en el centro de la Ciudad.
- 2004, algunos de estos proyectos de vivienda, estaban a punto de gestionarse o ya se habían realizado. En el caso del predio de Chapultepec 342 aún no se contaba con proyecto alguno y estaba en proceso de legalización.
- 2011, ya se cuenta con un proyecto de vivienda gestionado por el INVI, en donde fueron contempladas las familias que residen en el predio actualmente.
- 2015, construcción y entrega de Unidad Habitacional para las y los miembros de Avenida Chapultepec 342.

Antes de la construcción de la Unidad Habitacional (U.H), la parte externa del predio La Casona se encontraba delimitada por una barda con pintura de color beige un tanto caída. En la entrada se encontraba un arco que rodea una puerta de metal que regularmente se encontraba abierta o semi-abierta para que sus habitantes pudieran entrar y salir libremente. Uno de los líderes comentó que, debido a los años de antigüedad de la fachada de La Casona, en la construcción de la U.H se iba a tratar de conservar el arco ya que tenía un gran valor histórico.



Arco de la fachada de La Casona. Fotografía propia de la investigación. 2014.



Fachada de La Casona. Fotografía propia de la investigación. 2014.



De izquierda a derecha: entrada al predio, lavaderos comunitarios, altar a la virgen de Guadalupe y baños comunitarios. Fotografía propia de la investigación. 2014.

El predio mide de 300 metros cuadrados. A lo largo del predio se encontraban distribuidas 23 casas provisionales. En la entrada, estaban localizados tres lavaderos, seguidos por un altar a la virgen de Guadalupe y los baños comunitarios. Los lavaderos comunitarios, era un espacio que regularmente se encontraba ocupado por las mujeres, jóvenes y niñas del lugar; ya sea lavando trastes y/o ropa de la familia. Este espacio representaba un lugar significativo en el predio, por la convivencia y por ser un lugar en donde podía conversarse ya sea de manera amable o de manera conflictiva.

Las viviendas estaban distribuidas en dos pasillos que conformaban cuatro hileras, a cada uno de los costados había cuartos al igual que en la parte de en medio, lo que fungía como división del espacio en dos partes.



Pasillo y viviendas del predio. Fotografía propia de la investigación. 2014.

Las casas se encontraban distribuidas por barrios pero principalmente por familias:

“[...] casi todos los de la familia están en este lado [lado derecho, de frente, del lado del tapanco]. “Esther” es mi prima, “X” y “Alejandra”. También de ese lado [se queda pensativo y dice], mmm, no, nada más los de esté lado”.

“Nicolás”, 19 años.

Cada familia contaba con un espacio aproximado de 2 x 2.5 m², el cual no tenía divisiones en su interior a menos que éstas fueran hechas por los habitantes de manera provisional con cobijas u otros materiales. El espacio era utilizado para cocinar, comer, dormir, y algunos los utilizaban para bañarse y como lugar para hacer sus artesanías. Los cuartos de algunas viviendas estaban contruidos por láminas de cartón y otros, tenían su estructura hecha de concreto y techos de lámina. Algunos pisos de las viviendas continuaban en obra negra, otros con aplanado y otros con loseta. Los materiales de los cuales estaba elaborada cada vivienda así como los acabados y muebles, dependían del poder adquisitivo de cada una de las familias que las habitaban. En algunas viviendas

podían observarse lavadoras de ropa, electrodomésticos y camas; mientras que en otras había cartones en el piso para dormir, pocos muebles y algunos enseres domésticos indispensables. Estas diferencias hablan de una cierta disparidad en los ingresos y en general de los niveles de vida de las familias (Romer, 2010).

El espacio contaba con espacios compartidos (comunitarios): baños, lavaderos, un cuarto de usos múltiples en el que se llevaban a cabo las asambleas del grupo, talleres, catequesis, cursos y que en su momento estuvo acondicionado como biblioteca comunitaria y taller de serigrafía y costura. Las viviendas contaban con luz eléctrica y estufas de gas (los tanques se encontraban fuera de cada casa), aunque cabe señalar que en ocasiones, algunas de las personas cocinaban con leña que hacían con muebles viejos y periódico. Las tomas para el agua se encontraban cerca de la entrada, donde estaban ubicados los lavaderos y los baños.

En la parte frontal de las casas existía un espacio libre que servía de paso y de patio para que las y los niños pequeños jugaran y convivieran. Al ser un espacio común, era proclive también para las riñas y conflictos entre los miembros pequeños de la comunidad. Junto al patio se encontraba el salón de usos múltiples en donde se realizaron talleres de capacitación en oficios, catequesis a los más pequeños y asambleas para tomar decisiones de forma comunal.

Existe una mesa directiva que representa a los habitantes y está compuesta por cinco hombres del predio. Cada mes, se llevan a cabo asambleas, o si existe un asunto importante para tratar, se convoca a los miembros de la comunidad.

Situación legal del predio

El predio de La Casona, al ser un espacio que fue abandonado y posteriormente invadido, ha tenido diferentes situaciones legales. Éstas van desde la recuperación del espacio por parte de la familia, negociaciones con los presuntos dueños, hasta la compra legal del terreno. Romer (2010) menciona que después de poco más de tres años de la invasión del lugar por parte del grupo, se presentó una persona como dueño del predio diciendo que tenía la intención de construir ahí. Agradeció a las familias que se lo cuidaran durante esos años y les ofreció dinero por el trabajo de limpieza realizado. Asimismo,

ofreció pagar la adquisición de un terreno para que pudieran salir del predio. Tras una primera negociación con el dicho dueño, el grupo permaneció dos años más llegando a una nueva negociación en donde se compró un terreno en Chimalhuacán. El precio de este iba a ser liquidado en unos años para que este grupo pudiera habitarlo. Es importante mencionar, que parte de las familias, no querían abandonar La Casona, debido a que cerca de ahí eran desarrolladas sus principales fuentes económicas, por ejemplo, la venta informal de productos elaborados por ellas/os mismas.

El grupo, estimulado por los logros de los habitantes del predio ubicado en Guanajuato, lograron la regularización del predio, además de quedarse con el terreno adquirido en Chimalhuacán. Posteriormente planearon obtener un proyecto de vivienda y un crédito para la construcción. Se encontraban bien informados acerca de las posibilidades de quedarse con el lugar, además de conocer los programas de vivienda del Instituto Nacional de Vivienda (INVI), por lo que desde ese entonces, empezaron a realizar los trámites (Romer, 2010).

En el desarrollo de este proceso de regularización de su vivienda, el grupo tomó decisiones con respecto al terreno adquirido en Chimalhuacán. Algunos consideraban conveniente venderlo para pagar el enganche para la construcción de una vivienda colectiva en el predio, mientras que otros preferían dividirlo en lotes y conservarlo para sus hijos. Si bien se trata de familias en su mayoría de muy bajo nivel de ingresos, el hecho de haber reunido \$100 000 pesos para el enganche de la compra del terreno en Chimalhuacán (\$4,347 por familia), y haber podido pagar las mensualidades del crédito, hablan de una cierta capacidad de ahorro, que contrasta con la imagen de marginalidad y gran pobreza que presentan muchas de estas familias. El terreno costó a cada familia alrededor de \$28, 000 pesos. Lo anterior explica el porqué de su interés por quedarse en la capital, donde creen tener más segura su fuente de ingresos (Romer, 2010).

Finalmente, este grupo decidió continuar y enfocarse en la compra y regulación del predio ocupado en la colonia Roma y así en el año 2011 se contó con un proyecto de vivienda gestionado con el INVI. Cuatro años después, en el 2015, se terminó la construcción de la Unidad Habitacional.

Mudanza

Como parte del desarrollo del proyecto de vivienda que se lleva a cabo con el Instituto Nacional de Vivienda (INVI), los miembros de la comunidad requirieron de la búsqueda de lugares alternativos para poder desplazarse mientras se llevaba a cabo la construcción en Chapultepec 342. Este proyecto llevaba gestionándose desde el año 2011 aproximadamente por lo que desde hace años, las y los habitantes se encontraban en constante expectativa. Ya para el 2012-2013 la desocupación del predio y la construcción de los nuevos departamentos se veía inminente por lo que se les preguntó a los jóvenes qué sentían y pensaban al respecto:

“Yo no quiero, si yo pudiera sólo tendría mi casita con láminas como la que tengo ¿para qué presumir? Lo importante es estar bien ¿o no?”.

“Nicolás”, 19 años.

Otros jóvenes se sentían a gusto con el posible cambio y lo relacionaban con el mejoramiento de las condiciones de vida en la ciudad:

“Bien. Yo sí estoy contento porque no puede ser que sigamos en esas condiciones, ya hay varios que han crecido así, mis papás, nosotros y ahora los más pequeños, ósea mis hijos pueden ver eso, y con los departamentos, me imagino que esto va a estar mejor, porque pues nuestros hijos vivirán también, podrían vivir en esas condiciones, a mí no me da pena, pero deberíamos tener un espacio mejor, tampoco es para creerse mucho”.

“Rodrigo”, 21 años.

En el año 2014, las y los habitantes de La Casona, dejaron el predio para que iniciara la construcción de la U.H. Al no encontrar un espacio lo suficientemente grande como para poder irse todo el grupo, algunas de las familias se quedaron en el terreno de Chimalhuacán y otras tantas con sus familiares en los diferentes predios que existen en la Ciudad. En el año 2015, se concluyeron las obras de construcción de la U. H. Algunos de

los miembros de la comunidad han regresado al nuevo espacio y lo habitan, otros han decidido continuar por un tiempo más en el terreno de Chimalhuacán.

Lazos Económicos

En su mayoría, los hombres adultos, se dedican al comercio informal. Algunos de ellos cuentan con puestos fijos de metal en distintos puntos de la colonia Roma, en los que venden dulces, refrescos y cigarrillos. A estas actividades se suman algunos hijos jóvenes quienes apoyan a sus padres a quedarse en el puesto. Otros venden dulces y “productos de novedad” como gorros de Santa Clos, muñecas de trapo conocidas como “otomíes” y máscaras de luchadores que cada una de las familias elaboran. El anterior es un punto interesante, debido a que por algún tiempo, los gorros de Santa Clos eran elaborados por toda la comunidad en el salón de usos múltiples, en tres máquinas eléctricas que consiguieron con financiamiento del Programa de Atención a Indígenas Migrantes en el D.F. (ahora Ciudad de México), del INI (Valverde, 2004). Para el año en que fue realizado el trabajo de campo (2014), las artesanías que se realizaban, eran elaboradas por familias, ya no de manera grupal, y en el salón de usos múltiples ya no eran visibles las máquinas de coser. Por el contrario, algunos miembros, comparaban de manera constante sus artesanías con las del resto de las familias.

“Estoy haciendo máscaras, es lo que estamos vendiendo ahorita, son mascaritas de luchador y las estamos vendiendo en Reforma. Sólo nosotros y otros (refiriéndose a otros miembros del predio) las hacemos. Estoy pensando hacerlas de los luchadores payasos para noviembre.

Para diciembre hacemos gorritos, cuernos de reno y osos y mi mamá hace muñecas pero no son como las que hacen todos, ella les pone como un canastito y sombrerito ¡las hace chido!; estoy hablando con mis tíos que venden en otro lado y les voy a preguntar si hacemos más para que se las lleve y vendamos más”.

“Rubén”, 19 años.

Las actividades de ventas de artesanías seguían el mismo patrón de repartición de tareas que tenían cuando comenzaron a elaborarlas. Los hombres jóvenes y adultos, en su mayoría eran los que realizan las máscaras de luchador y los gorros; las mujeres también cosían, pero muchas de ellas estaban enfocadas en la realización de “muñecas otomíes”. Estas eran vendidas en esquinas cercanas a La Casona, pero también en diferentes puntos de la ciudad como el Centro Histórico, así como en espacios donde ocurrían eventos, tales como desfiles, en donde gestionaban un espacio para poder venderlas.

Otras de sus actividades económicas comunes es la limpieza de parabrisas en las esquinas cercanas a Chapultepec. En su mayoría son los jóvenes hombres los que realizan esta actividad. También realizan trabajo de albañilería, el cual es llevado a cabo generalmente por los adultos de la comunidad. Aunque muchos de los jóvenes hombres saben el oficio, porque fueron enseñados por sus padres, no se dedican a éste. Las mujeres adultas, se dedican principalmente a comercializar sus artesanías y “productos de novedad”. Por su parte, las mujeres jóvenes se dedican a apoyar en la venta a sus familias y algunas continúan estudiando la secundaria y el nivel medio superior.



Muñeca de trapo. Elaborada por integrantes del predio La Casona. Foto propia de la investigación. 2014.

Lazos culturales (Tradiciones y festividades en La Casona)

Festividades asociadas a los jóvenes residentes

Los jóvenes residentes están comenzando a formar una cultura propia relacionada a la Ciudad de México. Existen festividades que los jóvenes han adquirido de la vivencia diaria, independientes de las fechas que son significativas por la generaciones más adultas. Entre las y los jóvenes residentes han adquirido importancia y significado, festividades propias de la Ciudad, como la visita al santuario del Señor de Chalma en Semana Santa y la del 28 de octubre a San Judas Tadeo.

La festividad del *Señor de Chalma* consiste en asistir a una peregrinación rumbo al Santuario del Señor de Chalma ubicado en la ladera de la barranca de Ocuilan al sur del Estado de México, casi en el límite con Morelos. Los jóvenes refirieron distintas fechas de visita entre las cuales se encuentra la Semana Santa. Esta peregrinación se relaciona con el pedir perdón y la realización de “mandas” para los jóvenes que tienen alguna adicción y/o han cometido algún tipo de delito. Desde años atrás, algunos jóvenes del predio habían hecho de la peregrinación una tradición, mencionando que algunos tenían más de tres años asistiendo con fe para que sean cuidados todo el año. La fecha es esperada y significativa para algunos jóvenes, planean juntar dinero para poder solventar los gastos que esta actividad les impone. Además extienden la invitación hacia otras personas que ellos consideren que lo necesiten:

“aaaah, tengo que juntar, quiero juntar como tres mil varos para ir porque la gente a veces nos dan comida pero nosotros tenemos que buscar en Chalma qué comer y pagar nuestro pasaje de regreso. Cuando llegamos a Chalma ayudamos a vender artesanía o “charoleamos”¹⁸”.

“Nicolás”, 19 años.

Para la gente adulta del predio, las visitas cargan con cierta representación negativa, debido a que muchos de los jóvenes que asisten consumen sustancias adictivas durante la

¹⁸ Con la palabra “charolear”, los jóvenes se refieren a pedir dinero a las personas que se encuentren en la peregrinación.

peregrinación. De hecho, algunos adultos asistieron alguna vez al Santuario pero mencionan no fue de su agrado.

La celebración principal de *San Judas Tadeo* se lleva a cabo el 28 de Octubre, fecha en la cual los jóvenes participan en una peregrinación hacia el templo de San Hipólito, ubicado en el Centro de la Ciudad. Sin embargo, el día 28 de cada mes asisten al santuario. Los jóvenes, llevan sus imágenes religiosas de San Judas Tadeo a bendecir, éstas son de distintos tamaños y están relacionadas con el tipo de mandas que hacen. Generalmente, las imágenes se encuentran dentro de sus casas pero, comentaron que más de una vez, las habían colocado en altares que hacen en sus puntos de trabajo informal, por ejemplo en la esquina de Av. Chapultepec donde limpian parabrisas.¹⁹ Los residentes mencionaron que otros predios de hña hñus de la zona, sí contaban con altares de San Judas, aunque no aclararon si estaban en la calle o dentro de sus predios.

Generalmente, son residentes hombres los que asisten al templo de San Hipólito. Sin embargo, hay jóvenes mujeres que han ido una vez y comentan que no van, no porque no les guste, sino porque sus padres, no las dejan asistir. En ocasiones, los residentes se organizan y se van en grupo con los jóvenes de los otros predios de hña hñus que se encuentran en la colonia Roma. Sin embargo, en su relato hacían mención de algunas peleas ocasionales entre ellos durante estas festividades.

Cabe señalar, que esta imagen es representativa para los jóvenes de tal forma que se ha vuelto un símbolo de distinción con los adultos del predio. Debido a que la primer generación, relacionan ésta práctica con el consumo de sustancias y la delincuencia por lo que no es aprobada (véase Capítulo Cuatro).

Festividades de todas las generaciones

Existen otras festividades en las que participan todas las generaciones del predio. El 12 de diciembre, el *Día de la virgen de Guadalupe*, es una festividad y símbolo importante incluso en la estructura física del lugar, ya que recordemos, una representación se encontraba a la entrada del mismo. Para algunas(os) de las y los jóvenes de La Casona, esta

¹⁹ Como se comentó líneas atrás, uno de estos altares fue retirado por empleados de un restaurante cercano, aludiendo que “afean” las calles.

fecha les era significativa; sin embargo, no todos participaban de forma activa. Según testimonios de las y los jóvenes, hace aproximadamente seis años, salían camiones con integrantes de todos los predios hña hñus de la colonia Roma que peregrinaban hacia La Villa.

En el predio de La Casona, hasta hace un año de realizada la investigación (2013), la representación de la virgen aún era adornada con flores y papeles de colores además de realizarse una misa para la celebración. Ya no se organizaban salidas comunitarias y muchos de los miembros de la comunidad, no sabían quién planearía la celebración en el predio:

“No, no hicimos nada, yo estaba trabajando. Sé que hubo una misa y oraron pero quién sabe quién lo organizo; hace como tres años [2011], aun salían camiones de aquí hacia La Villa, pero ahora no, todos se van a vender por que la situación está difícil, después de las cinco de la tarde no encuentras a nadie”.

Residente mujer, 27 años.

Algunos jóvenes residentes, principalmente los varones, seguían asistiendo a La Villa, llevaban su imagen a bendecir y en ocasiones peregrinaban con otros jóvenes de los predios de la Roma:

“Si no se hace nada, nosotros los chavos veremos qué hacemos, porque cada año nunca perdíamos esa tradición, siempre la festejábamos así todos, o si no va la Virgen toda la banda se iba caminando de aquí a La Villa y tienes un buen camino por delante”.

Residente hombre, 29 años.

Otra festividad general es el 25 de diciembre, *Navidad*, aunque por factores económicos el 24 y 25 del mes, son fechas utilizadas para trabajar. Particularmente el día 24 debido a que, por el contexto comercial, es cuando aumenta la proliferación de gente y se eleva la venta de artículos elaborados por los miembros de la comunidad, tales como los

cuernos de reno y gorros de Santa Clos. Ya entrada la noche, algunos cenan con su familia y al día siguiente conviven con los miembros de la familia que no llegaron durante la noche:

“Vamos a trabajar, todos se van a trabajar y ya en las noches cada quien cena con su familia en sus casas. [...] luego están el 25, se ponen a beber y a comer, ese día si están aquí”.

Residente hombre, 29 años.

“Cada quien estuvo con su familia, se veían mesas en distintas partes del predio, como por familia se pusieron a beber. Nosotros cenamos con mi mamá y después nos fuimos con mis tíos que viven en las casas de atrás”.

“Nicolás”, 19 años.

Si bien, es una fecha significativa para el grupo hña hñu, al organizar una pequeña cena y convivir entre familiares, dan cuenta a una incorporación de la festividad en el predio.

Acerca de la celebración de *Año Nuevo*, Valverde (2004) menciona que el 31 de diciembre, es una fecha significativa para la población hña hñu. En la que todos los miembros se reúnen, compraban algunas bebidas alcohólicas y contratan sonido. Sin embargo, las y los jóvenes mencionaron que no es una fecha en donde se haga algún tipo de festividad. Comentaron que al igual que el 24 de diciembre se puede organizar una cena o se van con los miembros de la familia que viven en la Roma. Ya que esta fecha es un día de trabajo importante en la Zona Rosa, por ser un lugar comercial y de consumo de alimentos y bebidas, toda la familia sale a trabajar.

Por último, el *Día de Reyes*, 6 de enero, no es una fecha celebrada por los habitantes del predio. Pero las niñas(os) de la comunidad la relacionan con la adquisición de juguetes y comida. Al predio llegan camionetas del gobierno de la Ciudad de México o de alguna Organización de Asistencia Privada que reparten juguetes y pollos rostizados a los niños y personas que así lo quieran.

Uso de la lengua materna

El uso de la lengua materna en el cotidiano, da constancia importante de la identidad y/o adscripción a una etnia. La lengua que utilizamos en el día a día, es indicador de la manera de pensar de un individuo y de un pueblo. La importancia del uso de la lengua demuestra cómo es que organizamos nuestro pensamiento.

En el predio La Casona, las personas adultas (primera generación) eran los que aún conservaban la lengua (la hablaban y la entendían); de hecho muchas de ellas(os) continuaban sin hablar español. Las y los jóvenes de la segunda generación mencionaron entender la lengua, la mayoría la hablaban. Una de las razones de esta reducción en el uso de su lengua es la discriminación en la Ciudad de México. Por lo que las familias decidieron no permitir que sus hijos hablaran su lengua en la calle y delimitaron su uso al espacio de La Casona o a las vistas en el pueblo. Como resultado de ello y debido al contacto con personas de otros pueblos originarios, algunos jóvenes mencionaron preferir otras lenguas como el náhuatl debido a que creen que eso sí es ser mexicanos. Sin embargo, al preguntarles sobre su palabra preferida en lengua, mencionan el hña hñu:

“Ahh..., en otomí hay una palabra que me gusta, que mi hermana la decía cuando era niña, decía *shaña*: *shaña* es como; greñuda, y nosotros le decíamos *shaña* a mi hermana porque se levantaba con el cabello muy desarreglado., y le decíamos ¡oye *shaña* ven pa'ca!, y mi hermano no decía bien *shaña* y decía *taña*, y pues me gusta, como lo decía mi hermanito, me gustó esa palabra, lo decía muy noble, muy tierno”.

“Ricardo” 23 años

Otros se sienten orgullosos de hablar el hña hñu y la transmiten a sus hijos para que la sepan y continúen la tradición:

“El tiempo que he estado aquí, pues he cambiado pero no he dejado de hablar el idioma de ahí de mi pueblo, no lo he dejado de hablar, lo sigo practicando”.

“Rubén”, 19 años

Al preguntarles el nombre de su lengua materna, refieren que hablan el hña hñu, que no es otomí:

“Es Hña Hñu porque es hñojã²⁰, sino no, no hablaría”.

Residente hombre, 29 años

“Es lo mismo, más que así se dice en el idioma, otomí en el idioma hña hñu se dice, se pronuncia hña hñu...”.

“Rubén”, 19 años

El uso de la lengua que regularmente se daba en el predio era para comunicarse entre las personas mayores, y llamarles la atención a las hijas (os). En este último uso, por lo regular se empleaban groserías.

Algunas personas cercanas a los jóvenes como novias y amigos les comentaban que su lengua era bonita. Lo que ha hecho que estos la revaloren y reivindiquen sus saberes y costumbres:

“... una novia que tenía, hablaba otomí y los dos hablamos en otomí, ahí me empezó a gustar, a mucha gente le gusta. Tengo una amiga que trabaja en la Glorieta y que siempre me pregunta cómo se dicen algunas cosas en la lengua, y me dice que mi idioma es muy bonito. Yo hablo otomí, me gusta y estoy orgulloso. Hablo poco, sé palabras, mi mamá si habla otomí y poco español, yo entiendo poco y le contesto diciendo nada más há (si) o nha (no), o contesto en español, me dice groserías. Casi

²⁰ Al preguntarle al residente, qué significaba la palabra que había mencionado, dijo que “bueno” y al no saber cómo se escribía esta palabra, para recuperar el testimonio fue consultado un diccionario de la lengua hña hñu del Valle del Mezquital de Hernández y Victoria (2010).

todos los de mi edad como “Rubén” o “Agustín”, lo entendemos pero no lo hablamos, sólo sabemos palabras”.

“Nicolás”, 19 años

Los niños más pequeños sólo saben palabras sueltas y groserías.

“Pues así, solo palabras y groserías, porque mi mamá me regaña con groserías en otomí para que los demás no entiendan”.

Residente hombre, 12 años

El uso de la lengua entonces, está destinado al ámbito privado, y pese a que los testimonios de las y los jóvenes se dirigieron a la revaloración, lo cierto es que son pocos los miembros que hablan y entienden en su totalidad la lengua. La constante fue que a menor edad, los miembros de La Casona manejaban menos palabras en hña hñu, situación que alarmaba a los miembros adultos de la comunidad.

Lazos familiares y sentimentales (matrimonio, noviazgo y relaciones interpersonales)

Como vimos en el Capítulo Uno, la edad en que las y los jóvenes de Santiago Mexquititlán en el Valle de Mezquital se casan es a los 17 años aproximadamente. Después de esto, adquieren responsabilidades y el estado de ciudadano. La mayoría de las y los jóvenes continúan con esa costumbre en la ciudad. Se casan entre los 17 a 19 años aproximadamente, aunque existen casos particulares para los cuales esa edad, les parece muy pronto para adquirir responsabilidades.

“No, estoy muy chico [18 años] aún me faltan vivir cosas y conocer, para qué me junto tan temprano si se aburren y por eso acaban separándose. Yo lo veo con mi hermana, se juntó joven, a los 19 años y ya se separó, porque se aburren”.

“Rodrigo”, 21 años

Incluso, ven las relaciones como algo más libre y sin un compromiso necesario, ideas que difieren en el pensamiento y costumbres de su pueblo de origen:

“No, alguna vez anduve con una triqui, bueno era mazahua que estaba en el predio de Bucareli, pero después ya no, y pues he tenido por ahí cosas con chavas, no necesariamente tienes que tener una relación ¿o sí?”.

“Rodrigo”, 21 años

Algo importante a resaltar es que, no importando la edad en que decidan casarse, generalmente lo hacen con algún miembro de los diferentes predios de residentes indígenas, ya sea del mismo Chapultepec 342 o de los demás predios en la colonia Roma, que en su mayoría provienen de Santiago Mexquititlán. Pero también con miembros de grupos mazahuas o triquis, manteniendo así un elemento importante de su identidad indígena; al respecto, uno de los jóvenes residentes mencionó:

“... me voy a casar con alguien del pueblo, las chavas de aquí [la Ciudad] son flojas, a mí no me gustan las güeras, me gustan morenas, de mi color y del pueblo. Yo me voy a conseguir una novia en Santiago porque ahí las mujeres son trabajadoras; se paran a las 5 de la mañana a hacer tortillas y a traer el maíz y aquí [refiriéndose al predio] se levantan a las 12:00 por las tortillas”.

“Nicolás”, 19 años

El matrimonio es un lazo significativo para las y los miembros del predio. Pese a los conflictos que puedan presentar entre familias, y lo lejanos que puedan estar de su lugar de origen, al menos desean y está en su imaginario, casarse con alguien de allá. Y así continuar con un lazo sentimental, afectivo y de permanencia en el tiempo con Santiago Mexquititlán.

La construcción de nuevos lazos. Unidad Habitacional en La Casona

Para el año 2016, muchos de los departamentos que conforman la Unidad Habitacional (U.H.) en el predio de Chapultepec 342 se encuentran habitados. Tanto la fachada como la estructura de las casas han cambiado de manera significativa. Ahora ya es un espacio que se mimetiza con el resto de los edificios en la colonia Roma.



Unidad Habitacional. Avenida Chapultepec 342. Fotografía propia de la investigación. 2016

Las puertas de la Unidad, ahora son de metal y aunque, continúan entreabiertas, ya no se observa gente a la entrada, ahora no existen los lavaderos comunitarios. El espacio cuenta con tres estructuras grandes con departamentos, cada una con 4 pisos y planta baja. Del lado derecho de la entrada se encuentra un salón amplio, con ventanas y algunos murales en su interior así como en una columna cercana a él. Uno de los jóvenes comentó que ese salón lo usaban para asambleas, pero que también lo ocupaban otras organizaciones civiles y colectivos. Al fondo se ven unas jardineras, un altar a la virgen de Guadalupe y una estructura para hacer temazcales²¹ que se acompañan de un par de baños, uno para mujeres y otro para hombres.

²¹ Un temazcal, es un baño de vapor empleado en la medicina tradicional y la cotidianidad de los pueblos del centro de México.



De izquierda a derecha: Altar a la virgen de Guadalupe; en el centro: baños; derecha; estructura para temazcal. Fotografía propia de la investigación. 2016.

Tanto el espacio del altar como del salón para asambleas, eran importantes y significativos para la comunidad del predio La Casona, dato que se comprueba al preservar ambos en la nueva Unidad Habitacional. En el caso específico del temazcal, uno de los jóvenes comentó que el objetivo de esa estructura es que se capacite a una mujer de la comunidad, al parecer la madre de uno de los líderes, para que pueda dar este servicio al resto de las y los integrantes, y a organizaciones civiles con algún costo.

La Unidad se veía bastante limpia y ordenada, no había nada que obstaculizara los espacios para estacionamientos. Excepto que al lado de una columna, había “carritos de mercado” que los miembros de la comunidad utilizan para transportar sus productos para la venta. Un joven de la comunidad mencionó que esos carritos habían sido foco de controversia con algunos miembros de la comunidad, ya que a algunos, les gustaría que

estos fueran retirados porque le daban mal aspecto al lugar. Otros más, alegaban que los necesitaban para su trabajo y que por el tamaño no pueden subirlos a sus departamentos.

En algunas columnas de los edificios, se encontraba pegada una hoja de papel que contenía el rol de limpieza del mes de las áreas comunes, tales como el estacionamiento.

En su mayoría, los departamentos se encontraban ocupados. No obstante algunos residentes hñu hñu continuaban en Chimalhuacán. Algunos departamentos han sido habilitados a manera de una pequeña tienda que vende productos básicos que necesita la gente de la U.H.



Carrito con productos para venta. Estacionamiento. Chapultepec 342. Fotografía propia de la investigación. 2016.



Estructura para temazcal, al fondo, departamentos de la U.H. Fotografía propia de la investigación. 2016.

Entonces, para sintetizar, los lazos que las y los miembros del grupo han conformado por territorio son los siguientes:

Territorio 1. Santiago Mexquititlán

- Lazos territoriales (paisajes)
- Lazos culturales (tradiciones y fiestas)
- Lazos familiares y sentimentales (matrimonio, noviazgo y relaciones interpersonales)

Territorio 2. Colonia Roma

- Lazos territoriales (exclusión y marginación)
- Lazos económicos
- Lazos de ayuda

Territorio 3. La Casona

- Lazos históricos
- Lazos económicos
- Lazos culturales (tradiciones y fiestas)

- Lazos familiares y sentimentales (matrimonio, noviazgo y relaciones interpersonales)

La construcción de distintos tipos de lazos en los territorios más significativos, da cuenta de qué tipos de relación han construido a lo largo del proceso de migración. Alrededor de Santiago Mexquititlán se han construido lazos emotivos importantes y que prácticamente son los mismos tipos de lazos que se han construido en La Casona. En ambos territorios, se han construido lazos territoriales, que van desde el recuerdo y añoranza de paisajes mnemónicos que recuerdan momentos gratos en el lugar de origen, así como experiencias no gratas como las adicciones en la Ciudad. Los territorios también comparten lazos culturales como atributos y prácticas culturales, que son reproducidas en el contexto citadino, pero son transformadas por los miembros más jóvenes de La Casona. Además incorporan otras nuevas como son símbolo de su identidad de residentes. Otro tipo de lazo que comparten ambos territorios es el familiar y sentimental, representado por querer llevar prácticas como el matrimonio con personas de su mismo grupo étnico.

El territorio de La Casona cuenta con dos lazos propios. Uno de estos es el lazo histórico que se remite a la historia migratoria hacia la Ciudad de México y cómo se han ido organizando para adquirir un terreno que, de ser “invadido” hoy es propiedad del grupo hña hñu. Como parte de esta historia, también se encuentran las adicciones de las y los jóvenes residentes. El segundo lazo es el económico, es en La Casona donde hacen sus artesanías y es el territorio cercano donde llevan a cabo su actividad económica más importante para muchos habitantes del lugar: el comercio informal. Ambos lazos, refuerzan el arraigo que sienten por La Casona y por tanto por la Ciudad. Este predio es símbolo de su lucha constante y su organización como grupo. Ese arraigo que sienten explica también por qué no se mudan por completo al terreno de Chimalhuacán pese a que algunos jóvenes, refirieron que les gustaba más aquel lugar.

El territorio de la colonia Roma cuenta con tres lazos importantes para la construcción de la identidad de los residentes. Los lazos de ayuda que han apoyado a reducir el impacto de la migración a la Ciudad en tanto a su formación escolar y talleres. El lazo económico que es uno de los más fuertes ya que la colonia Roma, representa un lugar en donde pueden brindar servicios y obtener un recurso económico rápido como, por

ejemplo, limpiar parabrisas. Y el tercer lazo, que es el territorial, está construido desde una perspectiva negativa en tanto está sostenido desde la exclusión y marginación por parte de los habitantes de la colonia.

Consideraciones finales del capítulo

Como se ha podido observar en el desarrollo del capítulo, el tema de la territorialidad es de gran importancia para la consolidación de la identidad sobre todo en los grupos que han migrado a otro espacio. Ya desde los estudios de Lourdes Arizpe (1986) sobre procesos migratorios en los años 80's, se resaltaron procesos de cambios de ciertas prácticas culturales en los grupos que cambian de residencia. Testimonio de esto es el libro fotográfico "Mazahuacholokatopunk" de Federico Gama de 2009, que registra a jóvenes residentes indígenas provenientes de diferentes estados de la República, quienes se conocen e integran en un solo grupo en la Ciudad de México. Las características de este grupo conforman una nueva identidad urbana, es decir, comparten sus prácticas culturales e identidades y se resignifican en un nuevo contexto.

La presencia de las y los residentes hña hñu que habitan en la colonia Roma, es notoria en los alrededores. Ellas y ellos se encuentran vendiendo sus artesanías, limpiando parabrisas en las avenidas de mayor afluencia, fuera de la estación del metro Insurgentes y vendiendo "productos de novedad" en fechas festivas. Son tan notorios que la gente que habita la colonia Roma incendió sus casas para que fueran a vivir a otro lado. Tienen tanto impacto que debido al número de predios en la zona, existe una escuela bilingüe para atender a las y los niños.

Ahora bien, las y los jóvenes residentes que habitan en el predio La Casona, incorporan en su día a día elementos de la cultura de la ciudad; pero también se consolidan otros como signo de resistencia y resignificación, tal es el caso de la lengua materna. El consumo cultural que se hace en la cotidianidad, impacta de mayor manera a las y los jóvenes, quienes viven entre dos localidades, cada una con sus exigencias particulares. Por un lado está el de seguir siendo una/un joven "buena" que ayuda a sus padres, que estudia, que valora sus raíces. Por otro lado, la ciudad exige trabajar en distintos campos, tener dinero, comprar ropa, olvidar tus raíces, negarlas y encajar en una cultura dominante.

Las y los jóvenes residentes en las que se enfoca la presente tesis, tuvieron la característica principal de llegar a la ciudad cuando eran pequeñas/os y vivieron el proceso de la consolidación del espacio actual, lo que hizo que por algún tiempo pernoctaran en la calle. El tiempo en la ciudad ha servido para que puedan crearse nuevas redes de apoyo y de socialización. Los estudios de Martha Romer (2010) y Lourdes Arizpe (1979) mencionan la formación de grupos de migrantes que llegaban a la Ciudad de México, en donde los hñá hñus se mostraban “apartados” y un tanto “apáticos” en cuanto a la relación con los demás. El grupo de Chapultepec pudo contar con las redes adecuadas que apoyaron a consolidar un espacio para vivir, ya no sólo un terreno, sino que pudieron concretar un proyecto de vivienda con una institución gubernamental.

La juventud residente ha aprendido en el día a día a incorporarse al contexto de la ciudad. De tal forma que parte de los símbolos que los diferencian de la población adulta hñá hñu son adquiridos de la ciudad, como por ejemplo, el culto al Señor de Chalma y a San Judas Tadeo. Sin embargo, esta generación aún sigue teniendo presente a su pueblo de origen, Santiago Mexquititlán, como referente importante en la conformación de la identidad. De hecho, se puede hablar de una añoranza hacia el lugar de origen, sus paisajes, sus olores, sus sabores; pese a que muchos de ellos han regresado de jóvenes, los recuerdos que más refieren son de cuando eran pequeños.

Las y los jóvenes residentes han crecido entre la multiculturalidad. Cuando llegaron a la ciudad tuvieron que enfrentarse a un nuevo contexto en el cual ya no estaban toda su familia y sus amigos. Por lo que tuvieron que intentar adaptarse a las nuevas situaciones, el vivir un tiempo en el pueblo y otro tanto en la ciudad, enfrentarse con una nueva lengua y forma de pensar, sin dejar atrás lo que vivieron en su lugar de origen.

El pueblo, continua vigente en la memoria colectiva de los habitantes de La Casona y del grupo de residentes, convirtiéndolo en un territorio simbólico que en ocasiones se torna imaginado. Lo que implica que no necesariamente tiene que ser apreciable físicamente. En vez de ello, el territorio se representa en diferentes formas de materialidad como lo son las artesanías de muñequitas, los símbolos religiosos y fiestas que se reproducen en el nuevo territorio, La Casona. En Santiago Mexquititlán existen aún lazos familiares, emotivos y mnemónicos que hacen que las y los jóvenes quieran regresar a vivir

a su pueblo de origen, para consolidar una familia o estar tranquilos. La motivación de la migración en el caso de las y los residentes, en un principio fue contra su propia elección, fueron obligados por distintas razones, sin embargo, en la actualidad tienen la oportunidad de elegir su residencia.

Partiendo desde la territorialidad a nivel multiescalar en los diferentes niveles de la escala geográfica, esta generación no vive en un único territorio. La Casona estaría al nivel más elemental que es el de la casa, en este caso es el territorio más próximo, la extensión territorial del cuerpo. El siguiente nivel que es el de “territorios próximos”, la extensión del nivel inmediato, es la colonia Roma que es el nivel local. Los “territorios intermediarios” en este caso, están representados por el espacio entre Santiago y la Ciudad, debido a que éste no es contiguo y se encuentra situado entre el territorio local y las “tierras lejanas”. El siguiente que es el de Estado-nación, es el que delimita territorialmente, y en el caso de algunas/os residentes de La Casona es uno de los niveles en el cual se adscriben como sinónimo de su identidad étnica. Es decir, se reconocen como “mexicanos” en un mayor grado que el resto de las y los habitantes del predio. Lo anterior como parte de resignificar su identidad atribuyendo un valor positivo y superior con respecto a la cultura dominante.

Debido a que entonces, en el territorio existe la parte física y simbólica interiorizada por redes y reconocimiento, puede decirse que La Casona ha sido interiorizada en la generación de jóvenes. Ya que estos son y se reconocen a través de este espacio, con una carga valorativa quizá negativa para muchos. Por otro lado, La Casona se reconoce por los habitantes de la colonia Roma como un espacio en donde se encuentran los *otros*, los “indígenas”, “los que asaltan”. Y en el pueblo son identificados como “los de la ciudad”, “los que se fueron del pueblo”, “los que se creen mucho”.

Vale la pena reflexionar si los espacios personales en La Casona como contexto inmediato, su uso y la distribución del espacio reflejaban las condiciones de pobreza y hacinamiento; o son evidencia de la reproducción cultural de su lugar de origen. Ya que, Lourdes Arizpe (1979) menciona que una de las características de las viviendas en Santiago Mexquititlán es contar con un solo cuarto, sin divisiones, que es usado para cocinar y dormir; características compartidas con las viviendas en La Casona. La descripción del espacio de vivienda va más allá de una lógica occidental en donde su

distribución está diseñada para vivir en la individualidad y en espacios cerrados que favorecen el aislamiento.

Como puede observarse en las fotografías, la nueva construcción en el predio está compuesta de edificios que se distribuyen dentro del terreno y los departamentos están dispuestos a lo largo de estos edificios. Existen áreas comunes como el salón donde realizaban las asambleas y el altar a la virgen de Guadalupe. Las personas se encuentran comúnmente dentro de sus apartamentos, algunos pueden verse desde el estacionamiento pero son pocas personas las que permanecen cerca de la entrada del predio, de hecho, este parece ser sólo un lugar de tránsito. El estar ahora en departamentos individuales cambia la forma de vivir de las y los miembros del grupo en cuanto al espacio. Sería interesante también registrar de qué manera impacta esto a las relaciones entre los miembros de la comunidad. Si perjudica o favorece de algún modo los lazos comunitarios, y si cambia la mirada de los miembros hacia la comunidad de origen.

Los residentes del predio La Casona se encuentran inmersos en una cultura predominantemente urbana, que constituye su cotidianeidad. No obstante, no podemos afirmar que esta generación rechaza las prácticas ancestrales de su grupo étnico de forma consciente. En vez de ello, se podría hablar de recontextualización de estas prácticas en el contexto urbano.

Para finalizar, en la historia migratoria de las y los jóvenes hña hñu residentes existen arraigos muy significativos. Estos dan cuenta del papel que los diferentes territorios y actores, “juegan” en la construcción de su identidad. En este sentido, tener una mirada desde el Trabajo Social podría servir como una base sumamente significativa para crear un programa de intervención que parta de una mirada intercultural.

CAPÍTULO CUATRO

El mural como herramienta de reflexión y diálogo comunitario

Investigación Acción Participativa (IAP)

La elaboración de un mural comunitario tuvo como objetivo inducir un diálogo intergeneracional a través de la sensibilización, reflexión y concienciación en torno al tema de la identidad y los símbolos propios de la comunidad hña hñu. Analizar los símbolos que caracterizan a los miembros permite reconocer los elementos del entorno urbano que se han incorporado a las creencias y prácticas del grupo de origen. Creencias y prácticas que les son transmitidas de manera cotidiana en el predio La Casona y que además distinguen a la población residente de otras juventudes en la ciudad. Esta actividad también permitió observar el tipo de relaciones intergeneracionales que se construyen en la comunidad inmediata (grupo étnico) y en el contexto de la colonia Roma.

Para poder alcanzar el objetivo anterior se utilizó el método de Investigación Acción Participativa (IAP). Este método tiene la cualidad de integrar de manera activa a los miembros de la comunidad, creando procesos transformadores desde la participación popular. Por esta razón, se buscó que la elaboración del mural fuese una actividad que integrará a la comunidad hña hñu; es decir, que tanto los jóvenes y adultos participaran en la planeación, la elaboración, la reflexión y el análisis de la información sobre la identidad residente. Este método permitió acceder a un análisis profundo de los símbolos de las y los jóvenes y la población adulta del predio. Así mismo, la participación activa de la propia comunidad brindó información importante en torno a la cotidianeidad de sus relaciones.

La decisión de implementar una IAP se basó en que es un método de investigación cualitativo, característicamente utilizado en la disciplina de Trabajo Social. El método de la IAP permite hacer investigación social de una manera flexible, ya que no se designa una operabilidad de procedimientos. Esto permite que surjan ciertas peculiaridades como resultado de la participación de la gente y de los fines que persigue la investigación. La participación directa de los investigadores en las actividades de la investigación da una particularidad y una peculiaridad a la IAP, que no tienen las formas tradicionales de investigación social. Todo esto hace que a la IAP permita poder hacer propuestas de

intervención desde los requerimientos del contexto, intereses y necesidades específicas de la población. En este sentido, Ander- Egg (1990:8) comenta:

“Desde una perspectiva general, se trata de una metodología que mezcla los enfoques dialécticos y sistémicos que, a su vez, privilegia el uso de los métodos cualitativos sobre los cuantitativos. Desde el momento en que la IAP, como un aspecto sustancial de su enfoque operativo, tiene en cuenta los intereses, modo de ver los problemas y los cambios de situación que la gente desea, esto le otorga una significación y un estilo diferente de los métodos clásicos de investigación”.

La IAP surgió en los años 70's, en un clima de auge de las luchas populares y con el fracaso de los métodos clásicos de investigación social. Sin embargo, sus precedentes se hallan en el concepto de “investigación-acción” acuñado por Kurt Lewin en 1944, entendido como un proceso participativo y democrático llevado a cabo con la propia población local, de recogida de información, análisis, conceptualización, planificación, ejecución y evaluación. Se trataba de una propuesta que rompía con el mito de la investigación estática y defendía que el conocimiento se podía llevar a la esfera de la práctica, que se podían lograr de forma simultánea avances teóricos, concienciación y cambios sociales (Del Castillo y Corredor, 2011).

Estas formulaciones fueron retomadas a fines de los años 60's en Latinoamérica, por diferentes iniciativas y enfoques comprometidos en la lucha contra la pobreza y la desigualdad social. Fue clave para ello el brasileño Paulo Freire y su obra, *La pedagogía de los oprimidos*, de 1968, en la que argumenta que los pobres están capacitados para analizar su propia realidad. En consecuencia, se asume que la identificación y consolidación de los conocimientos y capacidades que poseen los pobres pueden utilizarse como herramientas para su propio empoderamiento. Esta perspectiva contribuyó a una reconceptualización del Trabajo Social con los sectores vulnerables, así como a una expansión de la educación de adultos y la educación popular (Del Castillo y Corredor, 2011).

Posteriormente, en 1977, varios enfoques partidarios de combinar la reflexión con la acción transformadora confluyeron en el Simposio Mundial sobre Investigación-Acción y

Análisis Científico celebrado en Cartagena, Colombia. Fue a partir de este encuentro cuando comenzó el desarrollo de la IAP como un método de investigación participativa. Ahora bien, aunque el carácter participativo estaba implícito en esas formulaciones, parece que no fue hasta mediados de los años 80's cuando al concepto investigación-acción se le añade el de "participación" y se utiliza claramente el término IAP.

Según Selener (1997), la IAP es un proceso por el cual miembros de un grupo colectan y analizan información, actuando sobre sus problemas con el propósito de encontrarles soluciones y promover transformaciones políticas y sociales. Ese método, al poner a los miembros de la comunidad como actores principales, rompe con la diada clásica investigador/investigado en donde se reproducen estructuras de poder notablemente jerárquicas.

Para Ander Egg (1990), éste y otros métodos cuyo objetivo sea la acción social participativa, debe de tomar en cuenta un estudio previo y conciencia de la realidad:

"... que la gente tenga intervención en el estudio de su realidad, en la elaboración de un diagnóstico de situación, en la programación de lo que se decide realizar y en la forma de llevarlo a cabo. Mejor todavía, si la gente, reflexionando acerca de sus propias acciones, evalúa sus actividades" (Ander Egg, 1990:5).

Según Contreras (2002) existen tres elementos que son centrales en la IAP:

- a) Ser un método para el cambio;
- b) Fomentar la participación y autodeterminación de las personas que la utilizan;
- c) Ser la expresión de la relación dialéctica entre conocimientos y acción;

Por lo que, los tres elementos constitutivos de este método definen parte de los objetivos que se buscan a través de su implementación:

- *Investigación*: procedimiento reflexivo, sistemático, controlado y crítico que tiene por finalidad estudiar algún aspecto de la realidad, con una expresa finalidad práctica;
- *Acción*: forma de realizar el estudio de un modo de intervención y donde el propósito de la investigación se encuentra orientado a la acción, siendo ella a su vez fuente de conocimiento;
- *Participación*: actividad en cuyo proceso están involucrados tanto los investigadores (equipo técnico o agentes externos), como las gentes destinatarias.

Ander Egg, (1990) plantea como necesarias, cinco fases y un conjunto de cuestiones previas del proceso de la IAP, las cuales van, desde la detección de las problemáticas, hasta el análisis de las acciones por parte de los miembros de la comunidad:

a) Cuestiones previas que hay que resolver antes de aplicar la IAP

- El origen de la demanda.
- Detectar y caracterizar a los protagonistas potenciales.
- La constitución del equipo de trabajo.
- Pautas para tener en cuenta en la instrumentalización de los métodos de intervención social.

1.- La investigación

- a. Algunas pautas o sugerencias para la realización del estudio.
- b. Elaboración del diseño de la investigación.
- c. Técnicas o procedimientos que se utilizarán para recoger datos y obtener información.
- d. Trabajo de campo: recolección de datos e información.
- e. Ordenación y clasificación de la información.
- f. Análisis e interpretación de los datos.

g. Redacción de un informe preliminar.

h. Socialización de la información. Discusión de los resultados y redacción del informe final.

2. Elaboración del diagnóstico

- Dos ideas básicas acerca de la elaboración de un diagnóstico social.
- Qué implica un diagnóstico social desde el punto de vista técnico y desde la perspectiva de la gente.

3. Elaboración de un programa o proyecto

- Pautas para elaborar un programa o proyecto.
- Para sistematizar el sentido común y la capacidad operativa.
- Resolución de problemas y toma de decisiones.

4. Desarrollo de las actividades: puesta en marcha de proyectos y/o programas

- Para mejorar y potenciar la capacidad ejecutiva de los participantes que forman parte del equipo de trabajo.
- El trabajo en equipo.
- Formación de los equipos y/o grupos responsables de las actividades.

5. Control operacional realizado mediante la acción-reflexión- acción acerca de lo que se está haciendo

Con base en el esquema anterior, se diseñaron las etapas de la aplicación de la IAP en la comunidad residente hña hñu de La Casona. Si bien no fueron desarrolladas cada una de las etapas en su totalidad, sí se tomaron las más pertinentes para el desarrollo de la acción llevada a cabo con las y los residentes hña hñu. A continuación se presenta el diseño de la IAP implementado en este trabajo.

Cuestiones Previas

El origen de la demanda

Para planear la actividad cuyo fin fue la elaboración de un mural participativo en la comunidad, se realizó un trabajo etnográfico previo en el cual se tuvo relación constante con las y los miembros del grupo, especialmente con la población juvenil. En dicha interacción se pudieron percibir habilidades e intereses hacia el dibujo y el *graffitti*.

La demanda propia de la juventud residente fue la apertura de espacios de expresión en su comunidad. Ya que, en torno al trabajo etnográfico, se pudo percibir la “exclusión” simbólica que las y los jóvenes viven en su contexto inmediato. Prueba de ello es la dificultad que se tuvo de localizar a esta población en sus espacios de vivienda.

Una vez identificada la demanda se propuso la actividad a la comunidad. Para Ander Egg (1990), la negociación en esta fase es crucial, ya que esto permite que una vez hecha la demanda pueda aplicarse el método de IAP:

“...el origen de la demanda es un factor condicionante de las posibilidades de aplicar la IAP aprovechando todas sus potencialidades. De ahí la importancia de que, en estas tareas previas, se realicen negociaciones. A veces se hace la demanda de un trabajo, pero no se menciona la utilización de un procedimiento metodológico como el de la IAP. En este caso, si el profesional o el equipo contratado deciden realizar el trabajo utilizando este método, debe quedar expresado en el acuerdo o contrato que se deriva de las negociaciones” (Ander Egg, 1990:65). Como resultado de la propuesta de la elaboración de un mural y la disposición del grupo de residentes de llevarlo a cabo, se notificó a uno de los líderes para su aprobación en un ejercicio de asamblea, misma que fue aprobado meses después. Al exponer la propuesta al líder de la comunidad, enfatizó la importancia de la participación no sólo de las y los jóvenes residentes de La Casona, sino también de la población adulta del lugar. Ya que, si bien el tema fue enfocado a los símbolos de identidad de las y los residentes, el líder sugirió que también se plasmaran, los símbolos de la generación de adultos, mismos que se discutirían en asamblea.

Protagonistas potenciales

El objetivo principal de esta tarea fue que las y los integrantes de la comunidad tuvieran una participación activa, no sólo en los elementos de composición del mural, sino también en la elaboración del mismo. Para lo cual, se identificó a los participantes potenciales, de tal forma que plasmaran en la pared exterior del territorio -fachada hacia la Avenida Chapultepec- algo que reflejará su identidad como residentes jóvenes hña hñu.

Al respecto, Ander Egg (1990) comenta que para decidir la participación desde una iniciativa de una organización, o en este caso de la investigación, se debe de elegir desde el interés del ejercicio hasta el reconocimiento de ciertas habilidades:

“Cuando se trata de programas institucionales que deciden involucrar a los destinatarios, dándoles protagonismo en la realización, habrá que descubrir e identificar quiénes (entre la población destinataria del programa) van a participar. Con esto no se quiere decir en modo alguno que se excluya a determinadas personas o grupos, sino que se parte de una realidad: no todos quieren participar (ni se puede imponer la participación); consecuentemente, hay que saber quiénes participarán al menos, al comienzo de las actividades; luego, con casi toda seguridad, se irán incorporado otras personas y, probablemente, algunos grupos y asociaciones” (Ander Egg, 1990:66).

Ahora bien, en la investigación participativa, existen dos clases de agentes: los externos y los involucrados, quienes son las personas a las cuales, mediante el trabajo, se resuelve alguna necesidad; o cuyo problema se pretende atender. Para Ander Egg (1990) hay que tomar en cuenta la siguiente clasificación:

- Los beneficiarios potenciales: las minorías activas, los grupos de incidencia y los líderes;
- Los afectados, entre los que hay que diferenciar:
 - simpatizantes potenciales (los que suponen que lo que se quiere hacer los va a beneficiar);
 - Oponentes potenciales (los que suponen que lo que se quiere hacer los puede perjudicar), y

- Los indiferentes.

Para el desarrollo del mural comunitario y el análisis posterior de símbolos, inicialmente se tomaron como beneficiarios potenciales a la generación de residentes hña hñus. Consecutivamente se incluyeron a las personas adultas, que si bien, no se pudo hacer el trabajo de análisis directo con este sector, por medio del líder se llevó a cabo una participación indirecta.

Con respecto a la clasificación de los afectados, si bien, Ander Egg (1990) hace una separación clara en cuanto a su participación, en la experiencia se pudo observar que las y los participantes juegan distintos roles durante el desarrollo de la IAP. Debido a que, como veremos más adelante, las y los simpatizantes de la iniciativa, en un principio jóvenes residentes y el líder de contacto, tenían un interés potencial; dicho interés se fue desdibujando en el transcurso de la elaboración del trabajo, debido al tiempo que éste requería.

Pautas para tener en cuenta en la instrumentalización de los métodos de intervención social

En la IAP se debe de tener muy presente el alcance del objetivo de la propuesta y las metas que desean alcanzar de ella. Se parte de que, una propuesta mediante este método, debe de hacer una perfecta articulación entre teoría, investigación y la práctica para que puedan vislumbrarse los alcances y poder distinguir entre lo “deseable”, lo “probable” y lo “posible” de la propuesta. Además de tomarse en cuenta la *multidimensionalidad* y la *policausalidad* que acontece en la realidad (Ander Egg, 1990).

La investigación

Para adentrarnos en la investigación propiamente se debe de iniciar con la identificación de una problemática de la cual se detona una acción. En la comunidad hña hñu, son perceptibles dos tipos de problemáticas que afectan a la población juvenil: una es la exclusión simbólica y territorial hacia los residentes de La Casona, no sólo por parte de la población de la colonia Roma, sino también de las personas adultas de la comunidad; y la otra es el consumo de sustancias adictivas que fue percibido frecuentemente durante el

proceso etnográfico y que además, los participantes (adultos y jóvenes) lo mencionaron como principal problemática de los jóvenes que habitan La Casona.

a. Algunas pautas y sugerencias para la realización del estudio

Para Ander Egg (1990) la finalidad principal de la IAP es la acción con la participación activa de la gente con el propósito de resolver los problemas de la misma a nivel local. En la propuesta del mural comunitario, si bien no se iba a lograr la resolución de la problemática de los jóvenes residentes, el objetivo principal fue contribuir a una sensibilización que surgiera de una reflexión sobre la identidad. Y que dicha reflexión pudiera facilitar un diálogo intergeneracional, a través del reconocimiento de los símbolos propios de los jóvenes y de los adultos de la comunidad.

b. Elaboración del diseño de la investigación

Ander Egg (1990) menciona que, el diseño de una investigación (ya se trate de la IAP o de una investigación clásica) consiste en establecer los pasos, las decisiones, actividades y las tareas que se han de realizar para llevar a cabo el estudio/investigación. Este diseño expresa los lineamientos generales del modelo de investigación y puede considerarse como la “lógica de la formulación”, es decir, un esquema racional de pasos y propósitos que se mueven en el plano teórico. Posteriormente, este diseño debe aplicarse y confrontarse con una realidad concreta y con todos los elementos aleatorios que la hacen permanentemente cambiante. Esta confrontación del diseño con la realidad constituye la “lógica de la realización”.

Una vez que se consideró que se tenían los elementos suficientes para poder elaborar una propuesta de ejercicio basado en el método de IAP, se elaboró una actividad que permitió tener una reflexión con el sector juvenil partiendo de sus intereses y habilidades. Se pensó en la realización de un mural con la técnica de *graffitti* como dispositivo de convocatoria con las y los residentes, debido a las siguientes características:

- a) Las y los jóvenes que viven en La Casona tienen intereses y producciones culturales relacionadas con la cultura urbana, tal es el caso del *graffitti*.

- b) La expresión gráfica mediante un análisis previo, apoya a que se concreten ideas y posibilita un tipo de diálogo más profundo con las juventudes.

El graffiti sirvió de “frente blanco” para el acercamiento a las y los residentes debido a las características de esta actividad. El graffiti es considerado, desde algunos enfoques, como una actividad clandestina y propia de las juventudes “excluidas”. Por otro lado, al ser una actividad que se caracteriza como “marca” de territorio y de identidad grupal, los jóvenes se mostraron interesados de manera inmediata. Además, algunos miembros del grupo desarrollaron habilidades de dibujo en talleres proporcionados por algunas organizaciones no gubernamentales. Y por último, los jóvenes elaboran artesanías para aportar a la economía familiar, por lo que no son ajenos a las prácticas manuales.

La propuesta del mural como un dispositivo tuvo como *objetivo la reflexión comunitaria en torno al tema de la conformación de la identidad socioterritorial de las y los jóvenes residentes de La Casona, fomentando un espacio para la sensibilización intergeneracional en el predio*. El lugar de la elaboración del mural, fue la parte exterior del predio, debido a que para fines del ejercicio, la barda contaba con visibilidad para que pudiese ser apreciado por todos los habitantes de la colonia Roma y la propia comunidad hña hña. Desafortunadamente el mural no pudo terminarse por razones que se exponen posteriormente.

Identificación de necesidades básicas, problemas y centros de interés

Para esta fase, ya se habían hecho explícitas las problemáticas y necesidades de la comunidad en cuanto al consumo de sustancias adictivas en la población juvenil. Esto permitió que durante las sesiones de trabajo, se les solicitara a las y los jóvenes no consumir ninguna sustancia, hecho que fue relativamente fácil debido a que por lo general, no lo hacen dentro de La Casona. Es importante señalar en este punto que existen prácticas, como el consumo de drogas, que están “permitidas” en la calle. Los jóvenes interactúan de manera diferente en el contexto de la calle. Ése es otro territorio, en el cual se les permite el consumo y en ocasiones, se les exige; incluso algunos de los residentes en la actualidad son “excluidos” del espacio público por sus pares que sí hacen uso de las sustancias. Si bien la comunidad y hasta los mismos jóvenes parecen detectar la problemática de la ingesta por

parte de este sector; al parecer, no tienen muy claro cuáles son las acciones y caminos a seguir para resolverlo. Además del consumo de sustancias, la comunidad mencionó que existen otras problemáticas relacionadas de alguna forma con las juventudes. Nos manifestaron su preocupación de que no hubiese ninguna organización que trabajara “algo” con los jóvenes.

Para que el método y el proceso de una investigación involucren de forma activa a las personas en el reconocimiento de las problemáticas, de manera consciente y profunda, deben de contemplarse dos puntos importantes (Ander Egg, 1990):

- Para implementar medidas de cara a resolver sus problemas (al menos algunos de ellos), es necesario hacer un esfuerzo para conocer de una manera más profunda y sistematizada cuáles son esos problemas (que evidentemente les parecen obvios porque los sufren), y que para ello hay que recurrir a la realización de estudios empíricos;
- Su participación en el estudio es necesaria e importante para tales propósitos y, además, para adquirir una mayor capacitación para jugar un rol protagónico en los procesos de transformación social.

Durante el trabajo del mural comunitario las y los jóvenes tenían clara su participación protagónica en la elaboración del mural. Por otro lado, las personas adultas, principalmente las mujeres, a las cuales el líder de la comunidad nombraba como “las compañeras”, no tuvieron una participación directa. Debido a que el líder era quién informaba de las decisiones que se habían tomado en asamblea.

Se requiere de un esfuerzo para llegar a un entendimiento más profundo de las problemáticas por parte de los protagonistas. En este sentido, desde el ejercicio de análisis de símbolos, los miembros de las dos generaciones, no dieron la apertura para un diálogo conjunto. Ambas generaciones mencionaban sus intereses pero no daban los espacios de reunión para poder llegar a acuerdos. Por lo que en algún punto de la intervención, se trastocó la relación intergeneracional entre el representante de la primera generación y los residentes.

Formulación del problema y delimitación del campo de estudio

En la IAP, una vez que se conoce la demanda de las personas, se puede continuar con la realización de la tarea. Sin dejar de lado lo que ha sido uno de los principios básicos de la estrategia de la acción comunitaria: lo que primero mueve las voluntades y las energías de la gente, y lo que moviliza a la población, es la satisfacción de sus necesidades primarias, de sus problemas y de todo aquello que haga a su realización personal, familiar, grupal o comunitaria. Casi siempre las motivaciones movilizadoras se dan en ese orden. Con la población hña hñu, se partió desde las necesidades detectadas y declaradas por parte de los miembros de la comunidad: reducir el nivel de ingesta de sustancias adictivas, sobre todo en las y los jóvenes; y la participación de las juventudes residentes (posteriormente estas fases serán desglosadas).

c. Técnicas o procedimientos que se utilizaron para recoger datos y obtener información

Para recolectar la información, se utilizó, la técnica de entrevistas libres durante las sesiones de trabajo y la elaboración del mural comunitario. Ésta técnica permitió abrir canales de comunicación con el sector al dejarlos hablar de manera libre de temas significativos para ellos como lo son los problemas con la policía, las adicciones, las peregrinaciones y el acoso en las calles. El mural se hizo a nivel comunitario, para poder recoger las voces de todos los actores que pudiesen estar interesados en la actividad.

El registro etnográfico también fue útil para la recolección de datos del contexto, de los acontecimientos, las formas de relación y el recogimiento de las voces de los diferentes actores de la comunidad. Como lo hemos mencionado en el desarrollo del presente trabajo, se hizo un reconocimiento del espacio y de actores alrededor de seis meses atrás, el cual consistió en contactar e interactuar con las y los miembros de las tres generaciones detectadas en La Casona, sus lugares de trabajo, sus lugares de recreación, sus viviendas y su contexto inmediato en la ciudad, es decir, la colonia Roma. La información también se obtuvo mediante informantes claves en el contexto, sobre todo jóvenes con los que ya se tenían contacto desde hace tiempo y que accedían a hacer entrevistas más formales y en la actividad de IAP servían como guías y en ocasiones como contacto con los demás participantes.

Como primer momento, se llevó a cabo un ejercicio de convocación a los residentes de La Casona a manera de asamblea, en el cual se invirtieron un par de meses, debido en parte, a la disparidad de horarios ya que algunos de ellos regularmente se encontraban trabajando en el comercio informal y no cuentan con un horario fijo. En este primer ejercicio, se tuvo la intención de la creación de actividades y el compromiso de parte de las y los jóvenes residentes. El ejercicio de asamblea, se llevó a cabo en el lugar dentro de La Casona que está destinado para ello, el salón de usos múltiples. Posterior a ésta, se llevaron a cabo otras sesiones de trabajo en las que se elaboró el mural.

Asambleas

Según Ander Egg (1990) las asambleas, en cuanto a reuniones numerosas de personas que son convocadas con un fin determinado, es un procedimiento que, en determinados proyectos, puede ser necesario para llevar a cabo todo el proceso de la IAP. Las asambleas son especialmente necesarias cuando las situaciones problema que se quieren resolver implican a muchas personas. Para este último caso, las asambleas pueden aplicarse cuando se encuentran realizando un estudio y sirve para recolectar la información de los participantes en torno a la problemática que se trabajará, saber la percepción que se tiene de los mismos y las posibles soluciones. La asamblea, menciona el autor, puede usarse para sensibilizar a la población en algún tema específico.

Otra forma de aplicar la herramienta de asamblea es cuando se elaboran los proyectos o se programan actividades y puede servir para saber las expectativas, posibles soluciones y priorización de los problemas. La asamblea, como parte del respeto a la forma de reunión y tradiciones del grupo, se consideró para la recolección de información y la organización de las sesiones posteriores con el grupo residente.

Primera sesión

- Sesión reflexiva con las preguntas: ¿qué es lo que me caracteriza como joven indígena en la ciudad? ¿cuáles son mis símbolos de identidad?

La primera sesión tuvo como objetivo, exponer al grupo los motivos e intereses del trabajo del mural colectivo, ya que si bien, se les había mencionado de manera individual,

se hizo una sesión en forma de asamblea para informar y tomar decisiones en cuanto a los símbolos que para ellos significaba ser joven hña hñu residente. Esta forma de reflexión fue contemplada, debido a que el reunirse para tomar decisiones (asamblea) es una práctica propia de la colectividad de los grupos originarios y en el caso específico de este grupo, se llevaba a cabo en un lugar destinado para tal motivo (salón de usos múltiples). En este punto, cabe señalar que si bien, no se participó en la asamblea que se llevó a cabo para la reflexión de los símbolos con las mujeres del predio, uno de los líderes de La Casona, compartió los acuerdos tomados para el mural.

En el primer ejercicio de reflexión para saber cómo es que ellos respondían a las preguntas *¿Quién eres? ¿Qué es lo que me caracteriza como joven indígena en la ciudad? ¿Cuáles son mis símbolos de identidad?*, asistieron seis jóvenes: dos mujeres y cuatro hombres pertenecientes a la segunda generación (17 años aproximadamente) así como cuatro jóvenes más, una mujer y tres hombres, aproximadamente de 12 años y menores a esta edad²². Después de un percance con miembros más jóvenes de la comunidad (niñas y niños) que intentaban entrar al salón de usos múltiples donde se llevan a cabo asambleas, la mayoría de jóvenes respondieron que eran hña hñus, lo cual nos da un primer indicio de cómo el grupo etario se autoidentifica y reconoce.

Ante la pregunta de *¿qué es lo que los identifica como jóvenes hña hñu que viven en la Ciudad, en la Roma y en La Casona?* Respondieron como una serie de pertenencias culturales:

- Una muñeca de trapo, característica de grupos otomí y artesanía que elaboran en mayor medida las mujeres de La Casona para su comercialización.
- El número 342 y el nombre de *La Casona*.
- Un Santiago, santo principal del lugar de origen, mencionando su importancia desde el reconocimiento grupal: “porque todos venimos de ahí”.
- Un San Judas Tadeo, debido a que reflejan sus actuales creencias.

²² Es pertinente mencionar que si bien, la convocación se hizo solamente con las y los jóvenes de la segunda generación del predio, fue complicado comentarle a las niñas y niños más pequeñas que no podían participar, por lo que se encontraban durante las sesiones. Lo anterior, pasaba de manera constante, lo que provocaba que algunas sesiones fueran complicadas de realizar y en algunos casos, canceladas.

Una vez terminada la reflexión, se mostró una película de la técnica de mural, pero fue complicado debido a que las y los niños que se encontraban afuera del salón, entraban e interrumpían la proyección. Se quedó la tarea de hacer bocetos o buscar imágenes de las cosas que han mencionado, y se les comunicó que la próxima vez se llevarán válvulas y latas de aerosol para practicar.

d. Trabajo de campo: recolección de datos e información

Para el trabajo de campo, se diseñó una estrategia para que jóvenes residentes pudiesen participar y al mismo tiempo se pudiese recoger información. Al respecto, Ander Egg (1990) menciona la importancia de identificar y planear tareas de acuerdo a los datos que se quieren obtener. Al respecto, el autor da una lista de información apremiante y aspectos que deben de tomarse en cuenta:

- Recopilación de datos sobre el terreno (datos primarios).
- Identificación y recolección de datos ya disponibles (datos secundarios) para su posterior utilización, en función del estudio que se quiere realizar.
- Toma de decisiones acerca de las siguientes cuestiones:
 - Lugar o sectores donde se aplicarán las diferentes técnicas.
 - Momento cuando se realizará la recogida de datos (determinar especialmente las fechas de iniciación).
 - Duración del trabajo de campo (tiempo previsto para esta fase del trabajo).
 - Número de personas que se requerirán para cada una de las actividades.
 - Distribución de tareas y responsabilidades.
 - Lugar y tiempo de entrenamiento de las personas que realizarán el trabajo de campo.
 - Elementos de apoyo necesarios (transporte, contactos previos, búsqueda de direcciones y concreción de entrevistas, autorizaciones, preparación de impresos, etc.).

En este sentido, el plan de acción diseñado desde la lógica de la IAP fue el siguiente:

- Convocatoria a las y los jóvenes residentes de la segunda generación, cuya característica fue el tener en el momento del estudio, 15 años en adelante además de haber nacido en el lugar de origen (Santiago Mexquititlán) y haber crecido en el contexto urbano.
- Presentación del proyecto.
- Sesión reflexiva con la estructura de asamblea con las preguntas:
¿Qué es lo que me caracteriza como joven indígena en la ciudad?
¿Cuáles son mis símbolos de identidad?
- Sesión de propuestas por parte de los jóvenes y elaboración de bocetos o recopilación de fotografías.
- Sesiones de práctica con aerosoles.
- Sesiones de trabajo.
- Sesión de elaboración del mural.
- Ejercicio de reflexión del proceso de elaboración.

La invitación personal a los miembros de la segunda generación, se hizo de manera constante a lo largo de aproximadamente tres meses. Este periodo fue extenso debido a que, por sus actividades económicas, los miembros se encontraban en horarios distintos en el territorio. Incluso, algunos de ellos sólo podían ser localizados en la esquina donde limpian parabrisas y venden artesanías con sus familiares.

e. Ordenación y clasificación de la información

Posterior a las sesiones de trabajo, se ordenó el material agrupándolo en categorías según los temas y hechos observables recurrentes durante las sesiones:

- Relación entre miembros de La Casona
- Relación entre pares
- Relación en la Colonia Roma
- Actividad laboral
- Relación con su lugar de origen
- Símbolos intergeneracionales

Cabe mencionar, que si bien, para el análisis de la información se hacen este tipo de agrupaciones, éstas no necesariamente aparecen en su totalidad en cada una de las sesiones realizadas.

Segunda sesión

Relación con su lugar de origen

Pasaron varios meses entre la primera y la segunda sesión, debido a que algunos jóvenes y el líder de la comunidad, mencionaron que fueron a Santiago Mexquititlán ya que era tiempo de cosecha y debían de regresar a trabajar o atender a los peones. Otros fueron a visitar a algunas personas enfermas.

Relación con la colonia Roma

En un principio, la mayoría de los pobladores de La Casona se dedicaban al comercio informal en las calles de la colonia Roma. Por su parte, algunos de las y los jóvenes residentes, trabajan en los alrededores de la misma y otros trabajan en mercados o tianguis, lo que implica que deben de cambiar de lugares de venta en los diferentes días de la semana. Debido a esto, la segunda sesión, fue postergada en repetidas ocasiones, ya que no todos los jóvenes asistían por cuestiones laborales.

Cabe señalar que durante las sesiones que fueron canceladas, se llevó a cabo observación participante en el predio de La Casona. Así mismo, se realizaron entrevistas informales con algunos jóvenes que se encontraban en el territorio o en su lugar de trabajo (esquina donde limpian parabrisas).

Símbolos Intergeneracionales

En el transcurso de una visita, llegaron “Agustín” y “Nicolás” y comentaron acerca de la tardanza de la elaboración del mural, y ratificaron su interés y creencias por la imagen de San Judas Tadeo; además de las peregrinaciones que realizaban a Chalma, lugar al que llevaban visitando más de tres años. Durante esa visita, también hicieron referencia acerca de las incidencias en Centros de Tutela para jóvenes, mencionando, quiénes de los jóvenes del predio habían estado ahí y el motivo. En esta sesión, se les reiteró a los jóvenes que se encontraban, del compromiso de los bocetos y de sus ideas.

Tercera sesión

Símbolos Intergeneracionales

En esta sesión, se reconoció uno de los símbolos de identidad de los jóvenes. Se encontró a uno de los jóvenes y a su pareja: “Rubén” y “Alejandra”. El primero nos dio su boceto que era el dibujo de una muñeca de trapo, característica de la etnia hña hñu en la ciudad. Nuevamente no se encontraban todos los jóvenes pero hubo intercambio con este sector y con la gente adulta.

Relación entre los miembros de La Casona

Se encontró al líder de la comunidad el cual comunicó la participación de las mujeres adultas del predio, “las *compañeras*”. En esa ocasión, el líder comentó que uno de los elementos identitarios importante que consideraba era la *iglesia del pueblo* pero que durante la asamblea, se había quedado el tema como reflexión y se discutiría en la próxima reunión.

Cuarta sesión

En esta sesión se llevaron latas de aerosol para hacer un primer ejercicio del mural, haciendo hincapié en la importancia y el cuidado de los trazos y de no pintar en otros sitios que no fueran los lugares asignados para la práctica.

Relación entre pares

Llegaron la mayoría de las y los jóvenes, tanto mujeres como hombres y comenzaron a sacar las latas de aerosol y a practicar elaborando líneas; así como los niños más pequeños que, al darse cuenta que la actividad sólo eran para los jóvenes, se disgustaron y comenzaron a tomar latas y a guardarlas en otros sitios. Dichos acontecimientos, provocaron que los miembros más jóvenes tomaran y escondieran las latas de pintura. Las y los jóvenes que estaban dispuestos a realizar el mural, se mostraron enfadados y dejaron de participar. Entraban y salían del predio como si estuviesen esperando que se pudiese trabajar. Uno de los adolescentes que se encontraba desde el inicio del trabajo, “Isaac”, escondía las latas con algo de pena, después de que le dijimos

que el material era para ellos pero había que tener orden, él parecía que comprendía la situación, no obstante, decidió entrar al predio junto con los niños más pequeños.

Los jóvenes parecían molestos e hicieron comentarios como:

“¿Ya ve? Con ellos nunca se puede hacer nada” o “ya me voy a trabajar”.

Joven residente, 19 años.

Se decidió guardar la pintura y el resto del material, ya que no había condiciones para continuar. Tres de los jóvenes que iniciaron el proceso del mural se acercaron posteriormente y observaron unas imágenes en la computadora sobre “esténciles” y algunos *graffitis*.

Cabe mencionar que si bien, era notorio el alboroto que había resultado de la práctica con las latas de aerosol, muy cerca de los lavaderos (espacio comunal) y de la puerta de acceso, ninguna persona adulta que pasaba por ahí, hizo el esfuerzo de apoyar tranquilizando a las y los niños.

Quinta sesión

La relación entre miembros de La Casona

Se regresó al predio, una semana después del primer ejercicio con las latas, y al llegar, era notorio que en una de las paredes de la parte exterior del predio habían marcado con aerosol, el nombre de La Casona. Fue evidente que el nombre lo había escrito uno de los jóvenes ya que uno de los bocetos contaba con el mismo tipo de letra.

Nuevamente, no estaba ninguno de las y los jóvenes del grupo de trabajo. Solamente se encontraban los niños y los adolescentes del lugar, entre ellos “Isaac” quién en un principio se torno distante, no miraba a los ojos, como si estuviera apenado por lo sucedido la sesión anterior. Esta vez no se acercaron tan rápidamente como las visitas anteriores, se esperó un momento junto a los lavaderos y después de un rato se acercó “Eduardo”, quien comentó que fue “Isaac” uno de los que habían tomado las latas y que “Rubén” fue quién pintó en la pared. Ese día, no llegó ninguno de las y los jóvenes que participaban en el ejercicio.



Pared externa de La Casona. Fotografía propia de la investigación. 2014.

Sexta sesión

Relación entre los miembros de La Casona

Pasaron dos meses (septiembre y octubre) para que se reanudaran las visitas a La Casona debido a la dificultad de poder contactar al líder con el que se tenía el acuerdo de elaboración del mural. Estos meses son considerados como de temporada de venta, debido a las actividades festivas que se realizan en Avenida Reforma y Zona Rosa, lugares claves para sus actividades económicas.

Símbolos Intergeneracionales

Se localizó al líder y se calendarizó un día para la realización del mural para lo cual, se hizo nuevamente la distribución del espacio (la pared externa) y los símbolos que se iban a plasmar, acordando lo siguiente:

- Una muñeca de trapo con trencitas a la cual llaman muñeca otomí ya que ésta representa las artesanías que elaboran las mujeres en el predio.
- El santo patrono de Santiago Mexquititlán, “Santiaguito” por ser el cuidador del lugar de donde la mayor parte de la población que habita La Casona, es originaria.

- San Judas Tadeo, por ser característico de los jóvenes en La Casona, especialmente de los jóvenes hombres.
- El nombre y número de La Casona, por ser la manera en la cual se reconocen entre los distintos predios de la colonia Roma.

Se acordó con las y los jóvenes que estaban presentes, que ellos serían los responsables de buscar una escalera para poder pintar y brindarían herramientas como brochas; lo anterior para promover su involucramiento nuevamente en la actividad.

Séptima y última sesión

Elaboración del mural

Si bien, se sabía que las y los jóvenes no habían realizado una verdadera práctica de lo que iban a realizar, se planeó llevar a otro joven que había realizado murales en otros territorios, la idea general es que se hiciera el mural con apoyo de las y los residentes, es decir, que el joven que elaboraba los graffitis, pudiera trazar las líneas y los jóvenes de la comunidad, apoyaran a terminarlos.

Relación entre los miembros de La Casona

Se llegó al predio a las 14:30 hrs, como se había acordado. En el espacio se encontraba “Nico”, el cual comentó que pensó que ya no llegaríamos. Después de saludarlo se le pidió que por favor le hablara a los otros, que consiguiera agua y una escalera para poder empezar a pintar.

En el camino se encontraba la señora “Joana”, esposa del líder “Xavier”, nos saludamos. Llevaba en la espalda a su hijo pequeño en un rebozo e iba con una señora mayor, al saludarla, se le preguntó si iba a trabajar, ella comentó, que iba a ir a vender en la Plaza de la Constitución en el Zócalo de la Ciudad, porque los dejaron ponerse debido a las fechas.

“Nico” y “Rubén” llegaron para empezar el mural. Afuera del predio, tirado en la calle, podía verse el altar de San Judas que estaba en la esquina en donde limpian parabrisas, el altar se encontraba sin vidrio, desordenado y la imagen que tenía dentro, rota.

Relación entre pares

Posteriormente, salieron “Alejandra”, “Esther” y los niños pequeños a pintar, entre ellos “Carlos”. Se les recordaron los símbolos que se elaborarían, pero esta vez, todos mencionaban ideas distintas. Decían que no sabían qué pintar y enseñaban fotografías que tenían en sus celulares como de animación japonesa. Se les recordaron los símbolos que ya se había acordado con el líder (“Xavier”) y con ellas y ellos; ante la situación, se acordó que la primera imagen a elaborar fuera un San Judas Tadeo.

Las y los presentes comenzaron a pintar y al ver que no alcanzaría la pintura “Rubén” se molestó e hizo expresiones como:

“¿Ves?, ¡cómo no hacen nada bien, ya quedó peor la pared!”.

Se comenzó a pintar y a buscar una escalera para poder llegar hasta la parte superior de la barda. “Rubén” comenzó a buscar y pedir entre las casas contiguas una, pero nadie tenía. Por lo que fue a la construcción de junto y pidió una escalera, la cual era demasiado alta y se dificultaba pintar.

Al regresar “Rubén” notó que el joven que elaboraba el grafiti había hecho la imagen en otro lado al que él había propuesto, mencionó:

“¡¡Nooooo, ahí nooo, era arriba!! ¡¿Ya ves?! ¡¡¡Ahí no!!!”

Al darse cuenta que nadie más hizo o dijo una expresión de reclamo, mostró otro tipo de disposición y comentó:

“Vamos a ver cómo lo hace, cómo le sale- con un tono retador continúa viendo y dice – ya me animé, pero ¿qué hago?”

Nuevamente se mencionaron las propuestas y se compartieron los bocetos, “Rubén” dudó y comenzó a preguntarle a una de las jóvenes que salió a observar -¿Qué hago? ¿Qué quieres que haga?- Se terminó de hacer la imagen y “Rubén” comenzó a hacer la muñeca de trapo otomí, pero se le escurrió la pintura al hacer la cara y terminó por no gustarle, por lo que tapó su dibujo inicial con más pintura.

Símbolos intergeneracionales

Mientras se elaboraba la imagen, salieron varias personas, entre ellas un joven llamado “Sebastián” de 27 años. Una característica peculiar de este joven es su peinado en “dreadlocks²³”, se acercó y le preguntó al joven que pintaba si le podía tomar una foto, él accedió. “Sebastián” entró por su cámara, salió después de unos minutos y le dijo al joven - ¿puedes hacer un señor de Chalma de este lado- señalando el muro de la izquierda, el joven le dijo que sí, pero que necesitaba tener una imagen, “Sebastián” afirmó y entró a su casa.

La imagen de San Judas como detonante, hizo que dos jóvenes mujeres como de 23 años aproximadamente se acercaran. Ellas mencionaron que los días 28 de cada mes, muchos de los jóvenes del predio iban a la peregrinación al Templo de San Hipólito, templo del Santo; y que ocasionalmente, colgaban avisos invitando a los miembros del predio a sumarse, situación que se repetía con el Señor de Chalma.

“Trinidad” (20 años) aprobó la propuesta del mural, haciendo comentarios favorables. Ella estaba estudiando el nivel medio superior en el Instituto Politécnico Nacional, cursando la carrera de administración. Como algunos de los jóvenes del predio, ella se dedicaba a la escuela además de ayudar al sustento familiar con la venta de productos de “novedad”, comentó no asistir a ninguna peregrinación debido a que sus padres no la dejaban por el consumo de sustancias que se da rumbo a los templos.

Salió un adulto del predio, habitante que no era originario de Santiago Mexquititlán, él era proveniente de Oaxaca y esposo de una mujer que sí es de Santiago Mexquititlán; al ver la imagen mencionó:

“Espero que lo respeten, porque luego no lo hacen”.

Habitante del predio La Casona.

Durante la plática llegó el líder “Xavier” desaprobando el mural:

²³ Forma de tener el cabello propio de la cultura e identidad reggae, que consiste en no peinarse y tener un tipo “enredado”. El término “dreadlocks” viene de un movimiento de guerreros que juraron no cortar hasta que Haile Selassie, el emperador de Etiopía en esos tiempos, fuera liberado del exilio, después de conducir la resistencia contra la invasión italiana. El pelo de los guerreros se enredó y comenzó a cerrarse con el tiempo. Como los guerreros con el cabello enredado fueron “temidos” (dreaded en inglés), el término “dreadlocks” se popularizó.

– ¡Nooooooo! eso no, por eso le comenté que habría que ponernos de acuerdo ¡eso noo!-.

Al igual que al grupo de residentes, nuevamente se le recordó que la idea inicial fue que se hiciera un mural con los jóvenes, de lo que a ellos les significaba ser joven y que en esa línea de ideas, los jóvenes habían decidido eso, entre los símbolos que él había comentado, y dice

“[...] es que el San Judas no, habíamos quedado en que era algo del pueblo, [...] es que con el San Judas es como si sólo fuera de los jóvenes. Nos estamos dejando llevar por ellos, eso no tiene que ver, y se debe de incluir a toda la comunidad, [...] ya hablé con unas compañeras, mencionaron que a ellas les gustaría que estuviese la danza que hacen en el pueblo, yo les podría dar fotos para que se basen en ellas”.

Líder de La Casona.

Se le mencionaron los otros símbolos que faltaban en el mural: un “Santiaguito”, una muñeca de trapo otomí que estaba haciendo “Rubén” y comenta:

“[...] bueno, terminen ese lado, pero el otro déjenmelo, sólo píntenlo de blanco, [...] pues terminen ese lado y ya nos ponemos de acuerdo con el otro”.

Líder de La Casona.

Símbolos intergeneracionales

“Trinidad”, quien escuchó la conversación, comentó:

“No le hagas caso, él nunca está contento, nada le parece, a nadie le cae bien, [...] estaba bien el San Judas, él no va a querer que se ponga lo que queremos, él sólo quiere que pongan árboles y cosas del pueblo”.

Las y los jóvenes que estuvieron presentes se ven desconcertados y se desaniman en la elaboración del mural:

“[...] ¿no le gustó? Ya no voy a hacer la muñeca ¡no me gustó!, [...] lo voy a borrar”.

“Rubén”, 19 años.

Salió nuevamente “Sebastián” a ver el mural y mencionó que le había gustado, y preguntó si se iba a hacer el Sr. de Chalma, le comentamos que se iba a terminar la muñeca, se iba a pintar el fondo de la pared y se iba a hablar con todos para ver que se quería hacer, él preguntó: – ¿qué dijo “Xavier”? ¿Ya no se va a hacer el pueblito atrás? Y se le comentó que primero se platicaría entre todos la idea, hizo una cara pensativa y dijo –pues sí, entre todos lo platicamos-.

“Sebastián” y “Esther” fueron a comprar más pintura para la pared, platicué con “Sebastián” y preguntó si era del Centro Colibrí, una organización civil que los apoya, a lo que le respondí que no, que era independiente y que estaba elaborando mi tesis, le pregunté a qué se dedicaba él y me dijo – yo doy talleres de artesanías en el Centro Colibrí, doy talleres hasta “Neza”-.

Él era del pueblo y tenía mucho tiempo viviendo en la ciudad pero casi no se encontraba en el predio y era familiar del líder al que no le agradó el graffiti, al respecto mencionó:

“[...] mmmm, es que él prefiere las cosas del pueblo, la iglesia, la siembra la cosecha... yo creo que el señor de Chalma sí le hubiera gustado, pero sí es mejor que lo platiquemos entre todos”, “[...] mmmm, sí, sí ha ido [refiriéndose a las peregrinajes], va a Chalma y ha ido a San Judas, pero como que no le gusta San Judas porque como ha visto que los chavos siempre van consumiendo “activo”, no le gusta”.

“Sebastián”. Joven residente de la comunidad.

"Sebastián" vendía en la plancha del zócalo, por temporada y los artículos que comercializaba eran diademas con luces:

"[...] las diademas con luces se venden bien, vendo hasta las 11 de la noche en el asta bandera", "[...] no, ella [la esposa del líder, Xavier] está con una lideresa mazahua, ella se tiende en el suelo con todas sus cosas, yo estoy en un pedazo y estoy con otro líder que me deja poner en el tianguis que está por el metro Hidalgo, ahí me cobra 50 pesos y vendo pulseras y artesanías, y en el Zócalo me cobra 200 pesos, los domingos no voy porque casi no se vende".

Sebastián". Joven residente de la comunidad.

Relaciones intergeneracionales, símbolos y relación con el lugar de origen

"Esther" guió por otro camino que dijo que era más corto para llegar al predio, y cuando nos quedamos un poco atrás comentó:

"– yo creo que quiere que pongamos su cara en la pared- le pregunté a quién se refería y dijo – pues quién va ser... "Xavier".

De regreso al predio, se habló con los jóvenes, se explicó la situación y se les comentó que habría que tapar lo pintado para que después se hiciera otra cosa y algunos dijeron – no, al menos que se quede el San Judas. Ese está bien- quienes comenzaron a pintar fue "Rubén", "Esther", "Alejandra" y "Nico", y "Rubén" dijo – el San Judas también, no me gustó-. Les dije que era su decisión, así que comenzaron a preguntarse entre ellos y "Alejandra" comenzó a taparlo con pintura. Llegó el joven al que le decían "Gabriel", primo de "Nico" y "Agustín", y preguntó:

"¿Por qué quitaron el San Judas?" "[...] pero, ¿toda la pintura que se gastó? Él sólo va a querer que se hagan maíces y cosas del pueblo, no lo que nosotros queramos ¡cómo me cae mal ese wuey! ya lo tengo en mi lista, un día va a aparecer por ahí" "[...] a mí me hubiera gustado algo

de nosotros, más mexicano como un Quetzalcóatl, una pirámide, yaaaa, ¿el pueblo qué?”.

Joven de la comunidad.

Entre las molestias, comentarios y pinta de la barda, fueron llegando el resto de los residentes entre ellos “Jair” como de 25 años, quien también estaba molesto porque se cubrió la imagen. Él comenzó a preparar una estopa para consumir activo, a lo que se unieron “Nico”, “Gabriel” y otro joven del predio que llegaba de limpiar parabrisas. Una vez que habían llegado todos los jóvenes que limpiaban parabrisas, preguntaron qué había pasado con el altar que tenían en la esquina. “Gabriel” respondió:

“[...] los del Wings lo quitaron, fue el gerente, cuando lo empezamos a poner era de ladrillo pero que nos dicen que no podíamos y que lo quitan, así que mandamos a hacer esa estructura (una casita de lámina) y ahora nos los quitan, pero así les va a ir, con esas cosas no se deben de meter”.

Mientras hablaban, pasaron dos jóvenes como de 28 años, vestidos tipo sport, saludaron y se acercaron a platicar con uno de los jóvenes residentes, mientras charlaban ellos también comenzaron a inhalar de la estopa que tenía el joven del predio, después de un rato de platicar e inhalar, los jóvenes visitantes se fueron.

“Jair” comenzó a pintar, él y “Rubén” terminaron de tapar el mural. En algún momento “Rubén” se molestó porque no se iba a pintar en la parte posterior debido a que no había pintura y dijo:

“[...] hay, no se te vaya a acabar tu pintura ¿cuánto cuesta? Yo la compro, yo te doy” “[...] ¿cuánto te costó? a ver, ve por una”

Se mostraba bastante molesto con la situación, al poco rato se guardó su dinero y continuó pintando. Posterior a eso, “Rubén” tiró la pintura por un accidente, y los demás jóvenes terminaron pintando con lo que pudieron rescatar del suelo.

Algunos jóvenes que se encontraban mirando y consumiendo, se dedicaban a decir “piropos” a las mujeres que pasaban por delante de su casa, decían cosas como – Cuidado, no te vayas a manchar tus lindos zapatos– o –tenga cuidado, no pase por aquí porque hay pintura fresca– a una joven que iba pasando con su novio le gritaron –socio, no se vayan a ensuciar– o decían expresiones en voz alta para que las mujeres que iban pasando, escucharan – mira, ahí va mi novia–. Es importante señalar que este tipo de interacción con el entorno y entre pares, parecían ser usuales cuando se reunían fuera del predio.

Estábamos a punto de terminar cuando llegó “Xavier” y se sorprendió de que ya no estuviera el mural. Le comenté que había sido decisión de los jóvenes quitarlo y dijo:

“Sí, es que habíamos comentado desde hace días con las compañeras que se podría distribuir la pared y comenzar desde unas mazorcas, pasando por el pueblo y lo que se hace allá como lo del baile de las compañeras, poner la iglesia, luego un Santiaguito, un señor de Chalma y ya al final un San Judas, para que no se deseche la idea de los jóvenes”.

Líder de la comunidad.

Comentó que la fachada se iba a quedar, que aunque se construyeran los edificios, la fachada iba a permanecer porque ya los había visitado el INAH y le dijeron que, debido a su antigüedad, podría ser considerada patrimonio cultural.

Al finalizar la plática, “Rubén” se acercó, escuchó y dijo:

“Sí, yo decía que se podían hacer unas flores, como un marco de flores alrededor del mural, y poner desde el pueblo”.

“Rubén”, 19 años.

Se reanudó el acuerdo de poder discutirlo nuevamente en asamblea, convocando a todos los miembros de la comunidad y reconstruir una idea en general de todo el mural; se fijó hora y fecha y se encargó al joven “Rubén” convocar a las y los jóvenes que participaban. Esta asamblea nunca se llevó a cabo por lo que el mural no se concluyó.

Al preguntar al líder quiénes de los jóvenes estaban participando dijo:

“[...] sí, bueno hay que convocar, yo les mando mensaje”, “[...] al menos las compañeras, los chavos que han estado participando y yo y ustedes nos reunimos para que lo armemos ¿Quiénes son los que han estado participando?” posterior a la pregunta hace comentarios de desaprobación: “Noo, pero quiénes han estado asistiendo cuando se quedan de ver para trabajar — bueno, cuente con ellos para la reunión”

Líder de la comunidad.

Una vez terminada la plática, me di cuenta que el resto de los residentes escuchaban atentos la conversación y se encontraban callados, me miraban y sonreían, “Gabriel” y “Nico” dijeron: –se pasa, toda la pintura que ya se gastó, no está bien–. Todos ayudaron a limpiar y al final todos se fueron. Los únicos que se despidieron fueron “Esther”, “Alejandra” y “Nico”, este último me encaminó y pregunté: ¿qué vas a hacer el 31?, respondió –no sé, cotorrear con la banda, pero lo primero es conseguir una chica–. Le pregunte si se va a ir al pueblo a conseguir una y dijo –no, pero ya sé quién– se rio y nos despedimos.

f. Análisis e interpretación de datos

El análisis de los datos se hace para tener una comprensión más profunda de los resultados. En este análisis se abordan aspectos, fenómenos, hechos y elementos integrantes que nos dan una evaluación de la situación. Para Ander Egg (1990), la interpretación de datos siempre tiene que surgir del análisis y la síntesis de los mismos:

“Se trata de poner hechos, datos, fenómenos, problemas, etc., dentro de una perspectiva de contextos, de relaciones mutuas, de comprensión global de las múltiples propiedades, de modo que permita profundizar la comprensión de "por qué pasa lo que está pasando". Es muy importante que en esta fase el equipo promotor o los agentes externos tengan que hacer un mayor aporte de elementos teóricos, para ayudar a la gente a relacionar problemas y contextualizarlos dentro de la totalidad de la que forman parte. Este aporte

teórico-interpretativo tiene por finalidad que la gente tenga elementos para juzgar "por qué pasan las cosas que pasan" (Ander Egg, 1990:20).

Para capturar lo anterior, el autor recomienda elaborar un informe preliminar para que éste sea mostrado a la comunidad donde se hizo la intervención y sea revisado y nutrido por la misma. Además de hacer una evaluación mediante asambleas y grupos de trabajo; para que haya una comprensión común de los resultados y así se pueda comenzar la elaboración del diagnóstico.

En este trabajo, no se llegó a hacer un informe preliminar, debido a que no se concluyó el mural porque fue imposible contactar nuevamente al líder de La Casona, con quien se había hecho la gestión del espacio para el mural. No obstante, nos parece importante hacer algún tipo de contribución al finalizar la presentación del trabajo y hacer una exposición de los resultados a las y los representantes de la mesa directiva del Grupo Otomí Zona Rosa A.C, es decir, los representantes del grupo hña hñu de La Casona.

A continuación se analizan los resultados de este capítulo, desde la perspectiva de las categorías de análisis en las que se agruparon los datos de las sesiones.

Relación entre los miembros de La Casona

Durante la realización de la IAP pudo observarse la relación que se tiene con el lugar de donde habitan. La Casona, considerada como un espacio, como un lugar de vivienda, es funcional. Pero a la población residente difícilmente se le podía localizar en el lugar, al menos en horas hábiles durante el día. La mayoría se encontraba en su lugar de trabajo, si bien algunos estaban en la esquina de Avenida Chapultepec limpiando parabrisas, otros, en especial las mujeres jóvenes, trabajaban en lugares más lejanos, sobre todo en tianguis o bazares.

Relación con la Colonia Roma

Durante el ejercicio de la IAP, se notó una relación poco cordial con el contexto inmediato, es decir, de la gente que habita el predio con la gente de la Colonia Roma, sobre todo la más cercana a La Casona. Tal es el caso de los jóvenes que trabajaban de limpiaparabrisas, e intentaron poner un altar con sus símbolos religiosos sobre Avenida

Chapultepec y el cual fue retirado por empleados del restaurante Wings. Es importante analizar que cuando fue retirado el altar y los restos dejados a la puerta de la Casona, los jóvenes lo tomaron como una ofensa a sus creencias, manifestadas en los símbolos que se encontraban en el altar. Lo cual se pudo notar en frases como:

“Ahora si los van a asaltar, no les pasaba nada porque estaban cuidándolos”

Joven de la comunidad.

Lo que sucedió después nos habla de la parte re-afirmativa de la identidad, ya que después de unos días que fue retirado el altar, la estructura y los símbolos continuaban en la calle, en mal estado. En ocasiones los mismos jóvenes, pasaban y pateaban la estructura. Quitar la estructura, fue una forma simbólica de excluirlos del espacio público y éstos, al no poder hacer nada, y pese a defenderse inicialmente de esta exclusión, terminaron por aceptarla y finalmente acatarla.

Su relación con el espacio físico, con el territorio, es diferenciado por el tipo de conductas que manifiestan en los diferentes contextos. En la calle actúan de forma distinta que dentro de La Casona, donde se encuentran los demás miembros de la comunidad, sus familiares e infantes. Dentro del predio, es sabido que algunos jóvenes tienen problemas de consumo de sustancias adictivas, sin embargo, al parecer no lo hacen dentro de La Casona; las reglas, sus reglas no lo permiten.

Símbolos intergeneracionales

Como grupo residente, estuvieron de acuerdo en proponer los símbolos que los representaban:

- Una muñeca de trapo, característica del grupo y artesanía que elaboran en mayor medida las mujeres de La Casona para su comercialización.
- El número 342 y el nombre de *La Casona*.
- Un Santiago, santo principal del lugar de origen, mencionando su importancia desde el reconocimiento grupal: porque todos venimos de ahí.

- Un San Judas, debido a que reflejan sus creencias actuales.

En sesiones posteriores, las y los jóvenes agregaron otros símbolos que representaban sus creencias como el Señor de Chalma. Además de otros símbolos que, para ellos, representaban aún más el ser mexicano, tal es el caso de la propuesta de un Quetzalcóatl.

Escoger estos símbolos, da cuenta de que su identidad se entiende desde imágenes religiosas que los cuidan y que son característicos de la juventud urbana como lo es la imagen de San Judas Tadeo. Este símbolo es desaprobado por algunos adultos del lugar, ya que sus procesiones son relacionadas con el consumo de sustancias. Por tanto, en la realización del mural, su sola imagen fue descartada por el líder, mencionando que si se dejaba de esa forma sólo sería un mural de los jóvenes.

En el caso de la muñeca otomí, reconocen su trabajo manual así como los símbolos que los representan, y con ello, quizá la importancia de las mujeres en su comunidad, ya que es una artesanía elaborada por la población femenina adulta.

El nombre de La Casona y el 342, número de casa donde habitan, representa un símbolo de la ciudad, donde viven, donde reconstruyen y construyen su día a día junto con sus familias, provenientes de Santiago Mexquititlán, representado por el Santo Patrono Santiago, símbolo considerado en el mural:

“Un Santiaguito porque todos venimos de ahí”

Joven residente.

Existen brechas entre los miembros de las distintas generaciones de La Casona. De los adultos con los jóvenes residentes, y de estos últimos para con la población infantil. Al ser desaprobada la imagen de San Judas Tadeo, el símbolo que como después pudimos constatar es uno de los más importantes para los jóvenes de La Casona, las y los jóvenes no se tornaron sorprendidos de la reacción del líder, en vez de ello, hicieron comentarios como:

“Sí, a él no le gusta nada, nunca le van a dar gusto”

Mujer joven de la comunidad

Los símbolos que las mujeres adultas del predio propusieron para estar en el mural: la iglesia, su danza y el San Santiago, no fueron aceptados fácilmente por el grupo de residentes y pese a que no dieron una negativa directa, mencionaron sentirse no escuchados y por tanto, no tomados en cuenta.

Relación con el lugar de origen

Las y los jóvenes hablan con cierta añoranza de Santiago Mexquititlán. Reconocen que las y los que habitan son provenientes de este lugar y que a muchos de ellas y ellos les gustaría regresar a vivir de manera permanente allá. Sin embargo, al ver que sus propios símbolos eran “excluidos” nuevamente, mencionaron cosas como:

“Quiere puras cosas del pueblo, puros árboles, la iglesia

¿Eso qué? Eso ya pasó”

Mujer joven residente

Hay una falta de reconocimiento hacia la población residente y exclusión de sus símbolos de manera notoria en el espacio público (La Roma) y el privado (La Casona). Esto hace que esta población busque otro tipo de reconocimiento y, en cierta medida, una reafirmación de su identidad. Y por consiguiente, se contraponga de manera indirecta a ciertas costumbres del pueblo de origen.

Consideraciones finales del capítulo

El método de la IAP es una herramienta para la investigación social que como lo hemos mencionado, sirve para propiciar procesos de reflexión y análisis en las comunidades donde se lleva a cabo. En el caso de la comunidad hña hñu se realizó el ejercicio con el objetivo principal de propiciar el diálogo entre las generaciones con una meta en común: la elaboración de un mural comunitario que plasmara las identidades de sus miembros, el cual estaría localizado en la parte exterior de su residencia.

El proceso de la IAP duró aproximadamente siete meses, principalmente por una discontinuidad en las sesiones de reflexión y elaboración del mural. La diferencia de horarios en el trabajo remunerado de cada uno de los miembros (tanto residentes adultos como jóvenes) provocó que fuese difícil coincidir en las sesiones y por tanto, pudiesen cumplirse los acuerdos. Otra causa de la extensión en el tiempo de elaboración del mural, probablemente fue una detección superficial de la problemática real de los miembros del grupo. Así como la incapacidad de los integrantes adultos del predio de realizar un ejercicio de diálogo directo con las y los jóvenes.

Ante el proceso de la IAP se pudieron observar actitudes en los actores, quienes se tornaban demandantes y exigentes, y que ocasionalmente caían en peticiones de tipo asistencial y en la pasividad. Es importante analizar cómo estas actitudes se observaron en diferentes generaciones del predio, mucho más notorias en la niñez y adolescencia, pero también reflejadas en la población adulta. Esperaban que se realizara el mural de forma satisfactoria sin un verdadero involucramiento y responsabilidad en el proceso.

Es evidente, que el grupo hña hñu cuenta con las habilidades y capacidades para la organización y la gestión. Un ejemplo claro es el proceso tan largo que han llevado en la demanda de vivienda y que en la actualidad ha tenido como resultado la posesión de dos terrenos: el predio de Chimalhuacán, la mayoría de las personas del grupo, cuentan con una vivienda; y el de la Colonia Roma, contando en este último, con la entrega de la Unidad Habitacional. Por lo que es importante reflexionar si la falta de participación constante en el mural comunitario fue resultado de una implementación apresurada del método, o de factores como la brecha entre generaciones de la comunidad, la falta de diálogo y escucha entre los residentes mayores y jóvenes. Quizá, un proceso que sensibilice por separado a cada una de las generaciones con respecto a lo que implica ser joven y adulto residente en la Ciudad de México y posteriormente en la Colonia Roma propicie un trabajo intercultural dentro de la misma población indígena.

La juventud en sí misma, pasa por momentos de definición y distinción con el *otro*. En este proceso de buscarse y definir su identidad, hacen una “separación” con lo que representa una autoridad, como por ejemplo sus referentes más cercanos. En este caso la autoridad más cercana era el líder de la comunidad, de quién no perciben una total

aceptación. En el ejercicio del mural, al ser él quién impusiera símbolos considerados del pueblo de origen, se creó un rechazo automático por parte del sector residente.

El involucrar de manera activa a las personas foco de nuestra investigación e intervención, brindó la posibilidad de un diálogo incluyente. Esta actividad incluyente pudo interesar a los jóvenes de tal forma que, aun cuando el objetivo inicial de hacer un mural no fue realizado, algunos de los jóvenes han plasmado algunos símbolos, como la muñeca otomí, en los departamentos nuevos que sustituyeron a las casas de lámina.

Se abre la reflexión de que ya que existen siete predios hñá hñus en el contexto de la Colonia Roma, los símbolos aquí expuestos, no necesariamente se extienden a las juventudes de estos lugares, pese a que sus miembros tienen características comunes como lo es la historia migratoria. No obstante, existen particularidades en los grupos, como el tiempo de estancia en la ciudad.

REFLEXIONES FINALES Y CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo se pudo conocer a uno de los muchos grupos pertenecientes a los pueblos originarios que habitan en la Ciudad de México. Su historia, sus actores, sus pertenencias culturales, sus atributos y sus arraigos forman parte de una identidad que se desarrolla predominantemente en la ciudad. Una de las aportaciones más importantes de esta tesis, es su contribución a visibilizar al grupo hña hñu, principalmente a las y los residentes jóvenes, que habitan dentro de la colonia Roma. Quizá de ahora en adelante, las y los lectores de esta tesis y/o escuchas de su presentación, prestarán atención a los miembros de este grupo que resiste culturalmente y se organiza de manera constante para tener una mejor vida en la ciudad.

Diferencias entre el lugar de origen y la ciudad: consecuencias e implicaciones

Como parte de las reflexiones finales de los temas que se abordaron, resaltaremos la diferencia entre los papeles que juegan las y los jóvenes en el Valle del Mezquital y en la ciudad. Una de estas diferencias es que, en el Valle se cuenta con ciclos de desarrollo claros, que deben cumplirse para poder acceder a la adultez. La etapa adulta es considerada como un estado de madurez y sobre todo, de responsabilidad; previo a esta etapa, notamos que la participación de las y los jóvenes se asocia principalmente a cuestiones lúdicas. Sobre este tema, recordemos que un joven residente, comentó en una de las entrevistas que al asistir a la fiesta del pueblo, una de las principales actividades festivas era participar en los partidos de fútbol. Los equipos eran divididos entre los jóvenes del pueblo y los que radicaban en la ciudad.

Otra de las diferencias consiste en que, en el Valle del Mezquital las tareas de cada sector y género están bien definidas. Por ejemplo las mujeres se dedican principalmente a las tareas domésticas y los hombres al trabajo en el campo, además que es común que sean ellos los que cuenten posteriormente con algún cargo en la comunidad. En cambio, en el predio ubicado en la colonia Roma, las mujeres y hombres jóvenes realizan prácticamente las mismas actividades: apoyar en el sustento familiar mediante la elaboración y venta de artesanías, otros tantos se dedican al comercio y trabajo informal. Tanto hombres como mujeres deben salir a ganarse el sustento de alguna u otra manera; muy pocas son las

familias que continúan con el patrón de roles del pueblo, debido a que la organización del lugar de origen no es funcional en la Ciudad.

El trabajo y la vida en comunidad, importante para los pueblos originarios, son esenciales en el lugar de origen pero no así en la ciudad, lo cual tiene consecuencias en los lazos comunitarios. En el pueblo, la realización de la actividad en beneficio comunitario “la faena” es llevada a cabo desde los miembros más viejos, hasta los más jóvenes. En el predio La Casona, pese a que es notoria su organización, al parecer no existe ninguna práctica constante que implique este compromiso con la comunidad. Las decisiones, por lo general, son tomadas desde la asamblea y los trabajos son gestionados por ellos. Existen tareas en las cuales participan las personas de la comunidad, por ejemplo, actividades que se generaron por la construcción de la U.H, o arreglos generales en el predio, pero no son tareas permanentes, por lo que la convivencia es limitada. En el pueblo de origen, el trabajo comunitario ayuda al fortalecimiento de redes y lazos, en la ciudad, con el ritmo de vida acelerado y tiempos desincronizados entre los habitantes, este tipo de actividades han sido reducidas y como consecuencia de ello, los lazos comunitarios se han trastocado, lo que se refleja en la poca o nula organización de celebraciones significativas en el predio.

La forma en el cómo se gana el derecho a participar en la comunidad es otra de las diferencias importantes entre el lugar de origen y la ciudad. En las comunidades hña hñu, la participación es un derecho que se gana a través del trabajo en beneficio comunitario por medio de los cargos y faenas. En la ciudad, no hay una implicación clara que indique que las y los jóvenes pueden ser más participativos dentro de la comunidad, no existe una línea clara en la que éstos puedan ser considerados miembros activos. Quizá esto explique el porqué del “desencanto” y la falta de sorpresa en la actividad del mural cuando no fueron respetados sus símbolos. Quizá, la comunidad piensa de manera inconsciente que las y los jóvenes, no están listos para tomar ese tipo de decisiones, y aunado a eso, se involucra el consumo de sustancias adictivas en algunos de ellos.

Las diferencias entre ambos contextos generan una crisis de identidad en la juventud. La comunidad hña hñu, a lo largo del tiempo como residentes de la ciudad, se ha ido adaptando a las diversas situaciones asociadas a la migración. Entre estas adaptaciones se encuentran los cambios de roles y por tanto de actividades; lo que ha generado un

desdibujamiento de los actores comunitarios tradicionales: la madre en el hogar, el padre trabajador del campo, la/el joven aprendiz de roles. Esto genera una crisis de identidad en la juventud residente, que implica confusión, pero también reivindicación y revaloración de prácticas ancestrales en su nuevo contexto ciudadano.

La identidad de las y los jóvenes hña hñu residentes de la ciudad

La *identidad*, que es el punto central de la tesis, es un tema de estudio importante en el ámbito social. Cuando se habla de identidad siempre se habla de *alteridad*, del *otro* con el que interactúa. Así pues, la identidad es relevante al concebir al ser humano como sujeto de acción y de *interacción* continua en cualquier contexto. La identidad, como hemos podido observar, no parte de una categoría en cero o vacía, en vez de ello es una mezcla de experiencias, situaciones y relaciones con los *otros*.

Las identidades son dinámicas, recreadas continuamente en la acción y en la expresión de éstas. En su dinamismo, las identidades dan cuenta de relaciones, lugares, contextos, espacios y tiempos históricos definidos. Cuando se habla de la multiplicidad de las pertenencias, en conceptos como la multiterritorialidad, se interpreta a las/os sujetos y colectivos desde sus diferentes facetas, contextos, territorios y partes significativas que forman su identidad. En el caso del grupo hña hñu de la ciudad, su identidad está constituida no sólo desde distintos sistemas sociales, sino también culturales.

Considerar sólo una faceta de su identidad es dejar de reconocer las pertenencias y la historia que cada sujeto y grupo lleva consigo. La identidad también se “juega” en el día a día, y se adecua al contexto en donde esté. Con lo anterior, queremos decir que, las y los residentes no tienen que hablar o comportarse como se espera que lo haga un “indígena” (desde la concepción esencialista) sólo porque la cultura dominante así lo espera y lo promueve desde una lógica de poder. Si bien, no se puede hablar de una separación de la identidad, sí hay un juego de roles que dependen de las múltiples relaciones que se tienen.

La identidad de las y los residentes que habitan el predio en la colonia Roma se ha construido desde el ejercicio de poder a nivel de Estado, bajo el discurso de que los pueblos originarios son considerados los dominados. Como resultado, las y los residentes se auto

adscriben en una valoración negativa en tanto a su identidad indígena, se sienten y se notan desde una figura que es discriminada y excluida. No obstante, este valor puede cambiar con el tiempo, y al respecto son importantes las opiniones que justamente tiene esta generación en tanto su identidad. En la actualidad, las y los jóvenes dicen sentirse orgullosos de quiénes son, de su lengua y de su pasado. Parte de esta actitud se debe a la participación política que ha tenido el grupo en el contexto de la colonia Roma; el conformarse como Asociación Civil, el contacto y apoyo de ONG's, participar en grupos indígenas organizados, haber estado adheridos en su momento al EZLN y hasta el momento, poder concretar el proyecto de vivienda con el INVI.

Las y los miembros de este grupo no son pasivos ante las circunstancias de la ciudad. Muy por el contrario, han tenido la capacidad de entender el “juego” del valor de las identidades y de las multiplicidades. Este entendimiento implica que, en ocasiones, puede ser conveniente continuar con el valor negativo y estigmático para poder adaptarlo a los fines que convengan a los miembros. Lo cual es promovido por algunos programas gubernamentales de índole asistencialista, que no tienen mayor objetivo que la perpetuación de un estigma y de la figura dominado- dominador.

Cuando se habla de identidad en los pueblos indígenas, se tiene que tomar en cuenta la colectividad, es decir, la identidad social. En la cosmovisión indígena, el grupo se ve como un todo que vela por el bien de todos sus miembros, por lo que suelen desplazarse en colectivo. Las y los miembros hña hñu de la Zona Rosa llegaron en grupo a la Ciudad de México, pernoctaban en la calle, se apropiaron del predio y se organizaron para la mejora de vivienda en colectividad. Actualmente, cuentan con una asamblea que los representa, se reúnen temporalmente para la toma de decisiones y en los momentos que han tenido que salir del predio (por razones ajenas al grupo) se han organizado y reagrupado.

La formación y reconfiguración de la identidad es un juego entre los componentes del auto reconocimiento y el reconocimiento con los otros, que van cambiando según las exigencias de la sociedad, las cuales varían dependiendo de los actores y los lugares en donde se encuentren. Por ejemplo, las exigencias que la sociedad hace a los migrantes no son las mismas en el lugar de origen que en la ciudad. A los pueblos originarios se les “obliga” a preservarse como “indígenas”, con el “folklor” y pobreza que la cultura

dominante ha construido a lo largo de los años, se les exige de manera simbólica contar con atributos “permanentes en el tiempo”. Con esto, no queremos decir que sea poco importante tener una lengua o vestimenta como pertenencias culturales, pero tampoco tendrían que ser determinantes para que un miembro sea reconocido como tal.

El ser joven, ser indígena y ser pobre, de entrada, dan una serie de atributos a este sector que estigmatiza y marca estilos de vida; y que muchos de las y los jóvenes viven como mandato que deben cumplir. Recordemos que la identidad, como lo menciona Giménez (2004), es el resultado de una lucha simbólica que parte desde el pasado y que su fin es el de preservar la identidad mediante un proceso donde intervienen dos agentes: el dominante, en este caso la cultura occidental; y el dominado que asimila desde una postura subversiva, en este caso las y los miembros hña hñus residentes. Si bien, el grupo ha asimilado pensamientos y hábitos de consumo propios de la cultura dominante, por ejemplo el uso de sustancias adictivas, también han revalorado sus repertorios culturales que permiten trazar sus fronteras identitarias como pueblo originario.

Territorio y otros símbolos de identidad para la juventud hña hñu de La Casona

Los símbolos significativos de los residentes como reflejo de su identidad, indican una fidelidad hacia su lugar de origen, Santiago Mexquititlán. Pero también señalan incorporación y nuevos arraigos en la ciudad, como reflejo de su estancia, de la convivencia del día a día y el tipo de relaciones y redes con las que cuentan. Estos símbolos funcionan como objetos de identificación intergeneracional entre los adultos y jóvenes del predio, a su vez que muestran una brecha entre ambas generaciones.

Las pertenencias culturales que caracterizan al grupo, tales como la lengua materna, se usan principalmente en el ámbito personal y privado. Por ejemplo, el hña hñu se habla dentro de La Casona, en su pueblo de origen y en espacios interpersonales. Su uso tiene por objetivos: comunicar, educar, reprender, y en ocasiones, es signo de confidencialidad; por ejemplo, en situaciones en donde no desean que entiendan su conversación. El continuo uso de la lengua materna es un reflejo de su adscripción a la etnia hña hñu y de la resistencia de este grupo para preservar sus prácticas culturales. Pese a que la generación de residentes sabe y utiliza un menor número de palabras, esto no es indicador de pérdida de identidad.

El espacio, como territorio, es un elemento importante en la construcción de la identidad, ya que da seguridad y representa un lugar simbólico tanto en el espacio público como en el privado. Para los individuos como para las colectividades, es necesario un espacio físico que los delimite para su auto organización ya que la experiencia que se da en ellos, se encuentra medida por los modos y tipos de relación que se tienen con el espacio, desde el grado más básico, que es la relación de nuestro cuerpo/espacio, hasta grados más complejos de pertenencia con un lugar de reconocimiento exterior.

Las y los residentes se desarrollan principalmente en tres territorios: Santiago Mexquititlán, la ciudad (la urbe) y La Casona. Estos han sido organizados con relación a sus vivencias y evaluaciones que han formulado con respecto a ellos. Los sentimientos, asociaciones de bienestar, recuerdos, deseos y redes interpersonales que algunos residentes muestran con relación al territorio de Santiago Mexquititlán, dan cuenta de la significación que le tienen al lugar de origen, aún cuando no hayan pasado demasiado tiempo en él, gran parte de esa evaluación positiva ha sido transmitida por los miembros adultos de la comunidad, a manera de paisajes, con toda la carga emocional que esto implica.

El grupo de residentes tiene depositado en el lugar de origen, parte de su imaginaria sobre un pasado de acontecimientos mayoritariamente gratos, eventos que forman un paisaje social y emocional. Santiago Mexquititlán es mantenida y revivida por la memoria colectiva. Sus objetivaciones, como las representaciones que se tienen, relaciones y ritualizaciones son llevadas a la ciudad como un paisaje que incorpora la experiencia, valores, sentimientos y sensaciones, de los sujetos personales y colectivos. El espacio vivido y los espacios nuevos como La Casona, se convierten en patrimonio cultural con lo que el grupo mantiene relaciones metonímicas en el momento de la construcción de la identidad. La referencia a un territorio puede ser exclusivamente perteneciente al discurso, sin embargo, no deja de tener impacto, como una especie de comunidad imaginada.

Los territorios van acompañados de actores que también influyen en el modo y los tipos de relaciones que convergen de ellos, las redes sociales que se tejen en los diferentes contextos contribuyen en la conformación de la identidad. Para los residentes indígenas, existen tres tipos de actores que forman parte de sus contextos inmediatos y por tanto, influyen en la conformación de la identidad: los miembros adultos del predio, los pares

urbanos y los miembros de su pueblo de origen. Es interesante observar que, como actores de proximidad, en ocasiones crean ambientes de rechazo, generan ambivalencia y un sentimiento de no-pertenencia en el proceso de identidad de las y los jóvenes.

Comentarios sobre los métodos de investigación social empleados

Los métodos de obtención de información, tales como las técnicas de entrevista semiestructurada y la recolección de testimonios orales, permitieron recolectar información confiable para la presente investigación. La entrevista como forma de guía semi estructurada fue útil para obtener información precisa sobre momentos claves de la vida de los residentes: la historia migratoria, la vida en la ciudad, los recuerdos y vivencias en el lugar de origen, así como su experiencia personal en otros aspectos.

Por su parte, los testimonios recolectados, permitieron obtener información no estructurada del día a día que ayudó a contextualizar comportamientos y prácticas que enmarcan la vida actual en la ciudad. Ambas técnicas son ricas fuentes de información para la investigación social. Ya que contienen evocaciones y recuerdos de cómo los individuos, en este caso miembros del grupo hña hñu, vivieron y sintieron ciertos hechos y acontecimientos claves. Lo cual ayuda a entender la conformación de su identidad.

La aplicación de la Investigación Acción Participativa fue una experiencia de gran aprendizaje y fue útil para acercarnos de manera no clásica al grupo de estudio. Con este método se responde a la crítica a la vieja escuela de investigación, enfocada en ir a “investigar” al *otro* olvidando la interacción y detonación de procesos. El ejercicio de la IAP permitió la creación de lazos cercanos con los miembros de la comunidad en la cual intervenimos y analizamos. Se generó una relación de ganar-ganar desde la comunidad/academia en donde pudieron identificar como grupo, sus principales problemáticas. El llevar a cabo este tipo de metodologías implica un trabajo continuo, tiempo y compromiso entre los actores involucrados, por lo que se debe de partir del interés y procesos que la propia comunidad tiene.

La aplicación más extensa de este método en la investigación y diagnóstico, contribuiría a considerar y re pensar los programas de apoyo a poblaciones con carencias,

como es el caso de los pueblos indígenas residentes. De tal forma que los programas de apoyo que recibieran estuvieran encaminados a lograr empoderamiento y la potencialización de habilidades. Enfocados inicialmente desde una perspectiva multicultural en miras de una perspectiva intercultural, no sólo de las instancias de gobierno, sino desde la Academia y la Sociedad Civil.

La IAP hace aportaciones a la comunidad y a la investigación. Por un lado, este método implica dotar a los miembros de la comunidad de herramientas para la reflexión de sus propias problemáticas. Le da voz a la propia comunidad y los “mueve” de manera simbólica del lugar que históricamente se le ha dado a la población indígena desde una postura de poder. Por otro lado, la aportación de la IAP, desde la perspectiva del Trabajo Social, es crear procesos emancipatorios, de diálogo y de convivencia distinta como primer paso para la interculturalidad. La metodología nos permite “jugar” con otros tipos de actividades, por ejemplo en este caso fue un mural comunitario que nos permitió, desde la herramienta del graffitti, acercarnos con los residentes.

Recomendaciones en relación al trabajo social con la comunidad hña hñu y otros grupos indígenas de la ciudad

En el ejercicio del Trabajo Social Intercultural es primordial entender a los individuos de una comunidad, con el objetivo de lograr el bienestar social desde el desarrollo de las potencialidades de cada ser humano a través de fomentar la concientización y participación social. El uso de las técnicas empleadas en esta investigación permitió obtener datos desde una fuente de primera mano, desde la vida cotidiana y de su contexto. Lo que brindó una fuente de datos indispensable para la investigación y el diagnóstico social.

Si bien, el quehacer del Trabajo Social está encaminado a la intervención en problemáticas sociales, guiado por la construcción de una vida digna que establece modelos ideales de individuos, de familia y quizá, hasta de comunidad que se basa en una homologación de un modelo de bienestar social; entender a cada grupo e individuos desde sus particularidades culturales, brinda un acercamiento distinto en las intervenciones

sociales, con base en comprender las diferencias históricas y en este caso, étnicas de los grupos e individuos.

Abordar las problemáticas sociales desde una perspectiva intercultural, dará la pauta para entender y atender de una manera más integral a grupos de los pueblos originarios, como el que se trató en la presente tesis. Tan solo en la colonia Roma, existen seis predios más de grupos de hña hñus con características similares, por lo que es necesario visibilizar a estos grupos y sus particularidades de manera real y extraerlos del paisaje urbano cotidiano como actores empobrecidos y carentes.

La interculturalidad implica hacer presente el momento de confrontación entre dos culturas diferentes, donde se permite un espacio de diálogo con ese otro diferente cuyo fin es identificar las razones del comportamiento de la *otredad*; sin que esto implique el aceptar, mimetizarse o justificar sus acciones. Si partimos desde un acercamiento con *el otro* desde la visión de un Trabajo Social Intercultural, podríamos obtener intervenciones más eficientes y duraderas. Intervenciones en las que se perciban a las y los miembros de los grupos como sujetos de acción, que pueden empoderarse y decidir, para así romper con la visión asistencial y de poder hacia los pueblos indígenas. Si somos conscientes de las diferencias culturales, de lo que implica un intercambio cultural y si sabemos realmente quiénes son esos otros a los que van dirigidas nuestras acciones, entonces pueden vislumbrarse sus verdaderas necesidades, que quizá difieren de las necesidades supuestas por los investigadores o, en el caso de programas de apoyo, por el Estado.

México ha sido declarado un país multicultural, por lo que es necesario repensar el modo en el que nos acercamos a los pueblos originarios. En este sentido, otra de las contribuciones importantes de la presente tesis fue, justamente, desarrollar un encuentro de investigación en donde los miembros del grupo fueran participantes activos. Partiendo desde lo que ellas y ellos identificaban como problemática y creando condiciones para el análisis y reflexión encaminados al empoderamiento del grupo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adissi, Y. R. (2006). *La sexualidad y el vinculo amoroso. Descubrimiento y el desarrollo de la obra de Sigmund Freud*. Argentina: Lugar editorial.
- Aguado, J. C., & Portal, M. A. (1991). Tiempo, espacio e identidad social. *Alteridades*, 1(2), 31-41.
- Aguado, J. C., Portal, M. A. (1992). Identidad, ideología y ritual: Un análisis antropológico en los campos de educación y salud. Cd. de México, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Ander-Egg, E. (1990) Repensando la investigación-acción-participativa: Comentarios, críticas y sugerencias. Bilbao, España: Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco.
- Almudena, H. (2002). *Arqueología de la identidad*. Madrid, España: Akal.
- Arizpe, L. (1979). *Indígenas en la Ciudad de México: El caso de las "Marías"*. Cd. de México, México: SEP Diana.
- Arizpe, L. (1986). Las mujeres campesinas y la crisis agraria en América Latina. *Nueva Antropología*, 8, 57-65.
- Audefroy, J. (2005). El Mejoramiento de la Vivienda Indígena en la Ciudad de México. *Revista INVI*, 20(53), 154-180.
- Banda González, O. & Martínez Atilano, I. (2006). Residentes indígenas y espacio territorial. En: Yañez, P., Molina, V., & González, O. (Coord.), *El triple desafío. Derechos, instituciones y políticas para la Ciudad Pluricultural* (pp. 285-291). Cd. de México, México: UACM/Dirección General de Equidad y Desarrollo Social.
- Berger, P., & Luckmann, T. (1999). *La construcción social de la realidad* (16° ed.). Buenos Aires, Argentina: Amorrotur Editores.

- Cajías, H. J. (1996). Estigma e identidad, una aproximación a la cuestión juvenil. *Revista Iberoamericana de la Juventud*, 1.
- Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal (CDHDF). (2007). *Informe especial sobre los derechos de las comunidades indígenas residentes en la ciudad de México 2006-2007*. Cd. de México, México: CDHDF.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). (2007). *La juventud en Latinoamérica. Tendencias y Urgencias* (2da ed.). Buenos Aires, Argentina: CEPAL.
- Contreras, R. (2000). La investigación Acción Participativa (IAP): Revisando sus metodologías y potencialidades. En: Durston, J & Miranda, F. (Comp.), *Experiencias y metodologías de la investigación participativa*. (pp. 9-14). Santiago de Chile, Chile: División de Desarrollo Social.
- Cortés, D. (2012). La participación de los jóvenes hñá hñu en contextos migratorios ¿continuidad, flexibilidad y transformación de estructuras comunitarias?. En: París Pombo, M. D. (Coord.), *Migrantes, desplazados, braceros y deportados. Experiencias migratorias y prácticas políticas* (pp. 73-105). Cd. de México, México: El Colegio de la Frontera Norte, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, UAM-Xochimilco.
- Del Castillo L. A., & Corredor Barón, Y. (2011). *Investigación social I*. Bogotá, Colombia: Corporación Universitaria minuto de dios. Uniminuto.
- Díaz Polanco, H., & Sánchez, C. (2002). *México diverso: el debate por la autonomía*. Cd. de México, México: Siglo xxi.
- Díaz Polanco, H. (2003). *Indigenismo y diversidad cultural*. Cd. de México, México: Universidad de la Ciudad de México.
- Gamma, F. (2009). *Mazahuacholokatopunks: desdibujando los orígenes*. Cd. de México, México: Instituto Mexicano de la juventud.

Giddens, A. (1995). *Modernidad e identidad del Yo. El Yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona, España: Península.

Giménez, G. (1996). Territorio y cultura. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 2(4), 9-30.

Giménez, G. (2002). Paradigmas de la identidad. En: A. Chihu Amparán, A. *Sociología de la identidad*. (pp. 45-46). Cd. de México, México: Miguel Angel Porrúa Grupo Editorial, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

Giménez G. (2004). *Cultura e identidades*. México. IIS (inédito)

Giménez, G. (2005a). Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural. *Trayectorias*, 7(17), 8-24.

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60722197004>

Giménez, G. (2005b). *Teoría y análisis de la cultura. Vol. II.* . Cd. de México, México: Consejo Nacional para las culturas y las artes.

Giménez, G. (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. Cd. de México, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

Giménez, G. (2009). *Identidades Sociales*. Cd. de México, México: Consejo Nacional para las culturas y las artes/ Instituto Mexiquense de Cultura.

Gollás, M. (2003). *México, crecimiento con desigualdad y pobreza: de la sustitución de importaciones a los tratados de libre comercio con quien se deje*. Cd. de México, México: Centro de Estudios Económicos, El Colegio de México.

Gómez Plata, M. (2003). Callejerización: glosario de violencia. *El Cotidiano*, 19(121), 44-53.

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32512105>

- Guerrero Galván, A. (2009). Otho 'bui. Migrantes otomíes en la Ciudad de México. *Lengua y migración*, 1(2), 39-56.
- Gurevich, R. (2005). *Sociedades y territorios en tiempos contemporáneos. Una introducción a la enseñanza de la Geografía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización: del "fin de los territorios" a la Multiterritorialidad*. Cd. de México, México: Siglo XXI Editores.
- Hekking, E. (2002). Desplazamiento, pérdida y perspectivas para la revitalización del hñãñho. *Estudios de Cultura Otopame*, 3, 221-248.
- Hernández Cruz, L. & Victoria Torquemada, M. (2010). *Diccionario del hñãñhu (otomí) del Valle del Mezquital, estado de Hidalgo* (2da ed.). Cd. de México, México: Instituto Lingüístico de Verano, A.C.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). (2010). *La Población Indígena en México*. Cd. de México, México.
- Instituto Nacional de Vivienda (INVI). (2015). URL: www.invi.df.gob.mx/ consultado el 15 octubre del 2015.
- Jiménez Moreno, W. (1939). Origen y significación del nombre otomí. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 3, 62-68.
- Llanos Hernández, L. (2013). *Territorio y apropiación del espacio social en las tierras indias de Chiapas. Rupturas y continuidades en los procesos de cambio social*. Chapingo, México: Universidad Autónoma de Chapingo.
- Melesio, M. (2006). *Migración Indígena y Derechos Humanos (Jornaleros Agrícolas en México)*. Comisión Nacional de Derechos Humanos.

Disponible en:

http://www.cdi.gob.mx/sicopi/migracion_ago2006/3_marisol_melesio_nolasco.pdf

Mikkelsen, C. (Ed.). (2013). El mundo indígena 2013. Lima, Perú: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

Disponible en: http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/0614_EB-EL_MUNDO_INDIGENA_2013.pdf

Moreno Mota, M. (2004). *Papel de las mujeres ñaãhuo de “La Casona” y Santiago Mexquititlán en la organización social y reproducción cultural*. Cd. de México, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Olivares Díaz, M. A. (2010). Migración y presencia indígena en la Ciudad de México. En: Aresti de la Torre, L. (Coord.). *Mujer y migración: Los costos emocionales* (pp. 293-314). Cd. de México, México: Universidad Autónoma de Nuevo León / Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco / Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo.

Perló Cohen, M. (1988). Historias de la Roma. Microhistoria de la ciudad de México. *Historias*. 19, 159-172.

Disponible en: http://www.estudioshistoricos.inah.gob.mx/revistaHistorias/wp-content/uploads/historias_19_159-172.pdf

Quezada, M. (2007). Migración, arraigo y apropiación del espacio en la recomposición de identidades socioterritoriales. *Cultura y representaciones sociales*, 2(3), 35-67.

Ramírez Goicoechea, E. (2007). *Etnicidad, identidad y migraciones. Teorías, conceptos y experiencia*. Madrid, España: Editorial universitaria Ramón Areces.

Reguillo R. (2000). *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. *Enciclopedia Latinoamericana de sociocultura y comunicación*. Bogotá, Colombia: Grupo Editorial Norma.

Romer, M. (2005). Persistencia y pérdida de la identidad étnica en la generación de los hijos de inmigrantes indígenas en el área metropolitana en México. En: Yanes, P., Molina., V., & González, O. (Coord.), *Urbi indiano, la larga marcha a la ciudad*

diversa. Cd. de México, México: UACM/Dirección General de Equidad y Desarrollo Social.

Romer, M. (2010). La lucha por el espacio urbano: un caso otomí en la ciudad de México. *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, (88), 78-86.

Rubio, M. Á., Millán, S. & Gutiérrez, J. (Coords.). (2000). La migración indígena en México, *Estado del Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas de México, Serie: Migración Indígena*. Cd. de México, México: Instituto Nacional Indigenista y Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Sánchez, M. (2002). *Migración indígena a centros urbanos*. Foro Invisibilidad y conciencia: Migración interna de niñas y niños jornaleros agrícolas en México.

Disponible en: http://www.uam.mx/cdi/pdf/eventos/invisibilidad/mig_indigena.pdf

Selener, J. D. (1997). *Participatory Action Research and Social Change: Approaches and Critique*. Nueva York, E.U.A.; Cornell University.

UNESCO. (2015). *La UNESCO: trabajando con y para los jóvenes*.

URL: <http://www.unesco.org/new/es/popular-topics/youth/> consultado el 13 de octubre del 2015.

Urteaga, M. (Coord.). (2009). *Diario de campo No. 56. Juventudes, culturas, identidades y tribus juveniles en el México contemporáneo*. Cd. de México, México: INAH.

Valverde López, A. (2004). *Los ñaño del predio "La Casona" en la colonia Roma - historia, espacios rituales, fiestas y vida urbana*. Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Valverde López, A. (2009a). Santiago Mexquititlán: un pueblo de indios, siglos XVI-XVIII. *Dimensión Antropológica*, 45, 7-44.

Disponible en: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=3082>

Valverde López, A. (2009b). Los otomíes de "La Casona" en la colonia Roma. *Revista de historia y ciencias sociales*, 75, 117-142.

Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/3191/319127433006.pdf>

Villanueva, D. (2009). Colegio de Pedagogía. UNAM (inédito)

FUENTES

Testimonios y entrevistas de los jóvenes residentes.

Testimonios y entrevistas de directivos de la escuela primaria "Alberto Correa".