

Análisis etnológico de la proxemia de un grupo otomí migrante a la Ciudad de México*

JOSÉ CARLOS AGUADO VÁZQUEZ**

Abstract

ETHNOLOGIC ANALYSIS OF PROXEMICS OF A MIGRANT OTOMI GROUP IN MEXICO CITY. *An analysis of proxemics of the place inhabited by an Otomi group located in Colonia Roma, in Mexico City. This research allows the observation of the cultural conflicts which this community faces when having to live in an architectural space conceived by urban-western references. In order to understand this thoroughly, an analysis of the conflict of identity of this migrant group is added.*

Key words: urban space, Otomi community, intercultural conflict, identity

Resumen

Se presenta un análisis proxémico del lugar habitado por un grupo otomí radicado en la colonia Roma de la Ciudad de México. La investigación permite observar los conflictos culturales a los que se enfrenta esta comunidad al tener que habitar en un espacio arquitectónico pensado desde los referentes urbano-occidentales. Para que esto pueda ser comprendido a fondo se inserta en un análisis del conflicto de identidad de este grupo migrante.

Palabras clave: espacio urbano, comunidad otomí, conflicto intercultural, identidad

Introducción

Todo análisis próxemico requiere, a mi juicio, un marco etnológico consistente. Por ello, aunque en esta oportunidad presentamos los referentes espaciales y su significación, éstos han sido interpretados a la luz del material etnográfico que hemos recopilado a lo largo de tres años¹ con una metodología de investigación original que permite elaborar un diagnóstico psicoantropológico: *psicocomunidad*.² Hemos podido documentar una crisis de identidad del grupo que nos ocupa y que se expresa en sus formas de relacionarse con el espacio. Aunque en esta ocasión nos enfocaremos en el análisis próxemico, la interpretación final del material se hará desde la perspectiva del proceso identitario intercultural.

* Artículo recibido el 18/06/16 y aceptado el 16/10/16.

** Escuela Nacional de Antropología e Historia. Periférico Sur y Zapote s/n, col. Isidro Fabela, 14030, Ciudad de México <c_aguado54@hotmail.com>.

¹ Una primera comunicación en torno a esta investigación fue presentada en las Séptimas Jornadas sobre Etnografía y Métodos Cualitativos realizadas en Buenos Aires, Argentina, del 12 al 18 de agosto de 2013: "Psicocomunidad, una metodología de desarrollo comunitario útil para la investigación etnológica. Análisis de un caso en una comunidad ñaño en la Ciudad de México".

² Psicocomunidad es una metodología de investigación que integra un enfoque psicodinámico con el análisis etnológico (véase nota anterior). Existe una versión publicada en *Memorias del XIII Congreso AMPAG. Transformaciones en la Teoría y Técnica Psicoanalítica Grupal. Del Mundo Interno a la Intersubjetividad*, octubre de 2013, México, editadas por la Asociación Mexicana de Psicoterapia Analítica de Grupo y la Universidad Intercontinental.

Comprendo *identidad* como 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: 47). Desde este enfoque, un análisis antropológico de la identidad implica el estudio y comprensión de las prácticas sociales de identificación, lo que nos lleva, necesariamente, a revisar diversos niveles de identidad: nacional, de clase, étnico, de género, de generación, etcétera. En este caso analizamos sobre todo los niveles étnico, de género y de generación en relación con los referentes básicos tiempo-espacio que, no sobra decir, son los fundantes de una identidad.³ Los referentes temporo-espaciales constituyen el punto de partida de la identidad en razón de que el ser humano se construye en función de una apropiación de su hábitat y a la vez se define por dicha apropiación, como lo desarrollo a continuación.

En esta línea, el análisis proxémico es la comprensión-explicación del sentido que un grupo humano construye en el espacio. Es el conjunto de identificaciones que se vinculan al espacio físico-simbólico y que le dan sentido de pertenencia al grupo y al sujeto.

Parto de la hipótesis de que los grupos migrantes ponen en tensión su identidad como una consecuencia necesaria del cambio de hábitat. Me explico: las migraciones exigen un gran esfuerzo de adaptación por parte de los grupos humanos involucrados. Cambiar de hábitat supone apropiarse del nuevo espacio de tal forma que, en estas condiciones, pueda garantizarse la reproducción del grupo. Tal reproducción parte de la subsistencia orgánica, pero requiere también garantizar la reproducción cultural. Es decir, un grupo humano necesita recrear las condiciones que le permitan sostener su identidad en circunstancias diversas.



Niñas otomíes de Santiago Mexquititlán, junio de 2015
Foto de Mariana García Portal

³ Al respecto puede revisarse Aguado y Portal (1992).

Somos una especie migrante desde los orígenes. Una especie que, en mi opinión, logró la sobrevivencia gracias a esta cualidad que fue siempre acompañada de una gran presión adaptativa, la cual es a su vez el dispositivo que permitió generar estrategias de acoplamiento (grupo-entorno) extragenéticas. Maturana y Varela proponen el concepto de acoplamiento estructural para esta relación grupo-entorno; en el caso de los homínidos, este acoplamiento implica también uno lingüístico:

Podemos imaginar a estos homínidos tempranos como seres que vivían en pequeños grupos, familias extendidas, en constante movimiento por la sabana [...] Se alimentaban sobre todo de lo que recolectaban, como semillas duras –nueces, bellotas–, pero también de caza ocasional. Como su andar era bípedal, tenían las manos libres para acarrear esos alimentos por largos trechos a su grupo de base, y no se veían obligados a llevarlos en el aparato digestivo, como todo el resto del reino animal.

Los hallazgos fósiles indican que su conducta acarreadora era parte integral en la conformación de una vida social en la que hembra y macho, unidos por una sexualidad permanente y no estacional como en otros primates, compartían alimentos y cooperaban en la crianza de los jóvenes, en el dominio de las estrechas coordinaciones conductuales aprendidas (lingüísticas) que se dan en la continua cooperación de una familia extendida [2003: 145].

Esta referencia me es útil asimismo para señalar los recursos (culturales) que los grupos migrantes ponen en juego para adaptarse al cambio: en primer término el grupo, la familia o la comunidad de pertenencia; en relación con ello una conducta de cooperación que entraña comunicación (lingüística), y una determinada vinculación hombre-mujer.

El acoplamiento lingüístico es el generado/generador de la cultura. En términos espaciales o proxémicos, constituye el hábitat significado al que pertenecemos. Por ende, toda apropiación espacial del ser humano es un acoplamiento lingüístico. Las relaciones de sentido entre un grupo humano y su espacio son dialécticas a la vez que el espacio significado constituye un hábitat particular del grupo; la identidad del grupo reproduce una particular proxémica. En palabras de Edward Hall:

el hombre ha creado una nueva dimensión, la dimensión cultural, en la que la proxémica es sólo una parte. La relación entre el hombre y la dimensión cultural es tal

que tanto el hombre como su medio ambiente participan en un moldeamiento mutuo. El hombre está ahora en condiciones de crear realmente todo el mundo en que vive, [...] Y al crear ese mundo está en verdad determinando la *clase de organismo* que será [...] significa que, en un sentido muy hondo, nuestras ciudades están creando diferentes tipos de personas en sus barrios de miseria, sus hospitales para enfermos mentales, sus prisiones y suburbios [2001: 10; el énfasis es del original].

Con el tiempo, esta condición migrante consolidó las capacidades culturales de adaptación a muy diversos entornos ecológicos. Dicho proceso complejo permitió al mismo tiempo multiplicar las formas de integración y sustento –diferentes hábitats– y mantener la identidad del grupo en distintos ambientes.

Esto implica una contradicción: por un lado, una tendencia reproductiva, conservadora de la identidad del grupo y, por lo tanto, de su cultura, y, por otro, una fuerza diversificadora de posibles prácticas productivas transformadoras del entorno (*praxis*). Esta contradicción, siempre presente, ha sido fuente de tensión y es también el origen del desarrollo cultural-cerebral de nuestra especie.⁴

Los grupos migrantes mexicanos indígenas que se enfrentan a espacios urbanos con determinadas condiciones de ordenamiento social se ven presionados, para adaptarse, a modificar su identidad étnica. Los otomíes se han caracterizado por su gran capacidad de adaptación a la ciudad. Muchas veces se mimetizan mezclándose y pasando desapercibidos como grupo cultural específico. Este proceso es una forma de utilizar a la identidad como estrategia de resistencia.

Al respecto, existe una rica bibliografía: Ramírez Goicoechea (2007), Guber (2008), López Aguilar (2002), Martínez (2007), Molinar y Herrera (2005), Moreno Mota (2004), Oehmichen (2005), Prieto y Utrilla (2006), Romer (2005), Soustelle (1993), Valverde López (2004), Villegas Molina (2005), Quezada Ramírez (2000). En particular sobre indígenas en el medio urbano son de interés las memorias del coloquio Los Indígenas en el Medio Urbano: Desafíos Metodológicos de la Investigación sobre la Movilidad –realizado en Viena en 2012–, publicadas en *Cahiers DIALOG* por Marie France Labrecque y Cristina Oehmichen. Aunque la bibliografía es extensa no mencionaré otros textos por cuestiones de espacio. Sin embargo, el trabajo de analizar la proxémica desde el proceso de identidad que hemos realizado es propio de nuestro enfoque y representa nuestro aporte al tema.

⁴ Roger Bartra desarrolla una tesis sobre la relación cerebro/cultura muy sugerente en *Antropología del cerebro* (2007).

Antecedentes

El caso que analizamos lo constituye una comunidad ñãño originaria del estado de Querétaro (en su mayoría de Santiago Mexquititlán) que habita en unos condominios verticales de la colonia Roma, en la Ciudad de México, y donde ha radicado alrededor de tres décadas. Al inicio los migrantes ñãño se asentaron en los camellones de la calle de Chapultepec, después invadieron un predio, propiedad del gobierno, en donde se autoconstruyeron 35 casas improvisadas con cartón y madera. La peculiaridad de este grupo es que las primeras migraciones fueron de mujeres solas, lo cual se explica porque al presentar problemas de sustento en su comunidad de origen son las mujeres las que buscan mercados para colocar su artesanía y extender su práctica tradicional de comerciantes. Los hombres, en cambio, tratan de resolver el problema con la actividad agrícola tradicional y es hasta que esta se agota que migran. Esta condición migrante femenina ha generado que, cuando llegan los hombres, ellas ya resolvieron su hábitat y su sustento básico de tal forma que se han constituido en las *jefas* de familia, dejando poco espacio al rol tradicional masculino.

En 1998 sucedió un siniestro y se quemaron 34 casas en su totalidad, por ello los habitantes constituyeron una asociación civil y, con apoyo de organizaciones no gubernamentales y en consonancia con el movimiento indígena zapatista, emprendieron una lucha en la que se enfrentaron al gobierno federal. Éste los acusó de despojo y encarceló a sus líderes. Después pudieron gestionar con el gobierno del Distrito Federal, a través de la delegación, la construcción definitiva de sus viviendas:

luego del temblor de 1985 llegaron las primeras cinco familias de la comunidad. Vivían en la glorieta de Insurgentes, prácticamente a la intemperie.

Conocieron el predio, que estaba baldío, lleno de escombros y era habitado –según cuenta Brígida– por “puros marihuanos”, y poco a poco se asentaron más familias.

Los migrantes otomíes se adhirieron entonces a algunas organizaciones políticas vinculadas con la izquierda y posteriormente formaron la asociación civil Coordinación Indígena Otomí, que hasta la fecha funciona, y que fue la que gestionó los créditos con el Instituto de Vivienda local y llevó la negociación con el gobierno federal [Excélsior, 9 de agosto de 2012].



Espacio interior del condominio habitado por otomíes, col. Roma, Ciudad de México, mayo de 2016
Foto de Mariana García Portal



Condominio habitado por otomíes en la col. Roma, Ciudad de México, mayo de 2016
Foto de Ernesto Calixto Urquiza

Primero les construyeron unas viviendas de lámina de metal y después la unidad habitacional en la que viven actualmente y que recibió el Premio Nacional de Vivienda 2004, por su diseño y construcción, y fue inaugurada el 23 de noviembre de 2003 (*El Universal*, 13 de octubre de 2004 [versión digital]; *Excélsior*, 9 de agosto de 2012).

Descripción espacial y análisis proxémico de la comunidad

Esta unidad habitacional consta de seis edificios, cada uno con cuatro pisos y en cada piso dos departamentos, lo que hace un total de 47 viviendas y un espacio para ludoteca. Los departamentos cuentan con sala comedor, cocina y baño y una o dos habitaciones. Los más grandes son de 60 metros cuadrados. Los edificios se identifican con nombres escritos en ñáñho con significados como *sol*, *arco iris*, *luna*, *lluvia*, y con letras (A y B). Aunque se reporta un total de 47 familias, la verdad es que hay viviendas en las que habitan varias familias o familias extensas que hacen que el espacio sea con frecuencia insuficiente.

La unidad fue premiada porque respondía adecuadamente a las necesidades de una familia nuclear tipo urbana. Incluso se organizaron talleres para que los propios otomíes diseñaran sus casas (de ahí los nombres en su lengua original). Sin embargo, no responde a las necesidades de una comunidad otomí de origen campesino. A continuación desarrollaré esta

proposición. Primero enumero los puntos sobre los que elaboro mi análisis y después integro una interpretación-explicación etnológica:

1. El grupo ñáñho que investigamos, de origen campesino, viene de una organización espacial muy diferente. Las casas en Santiago Mexquititlán están dispersas habiendo entre una y otra distancias de 100, 200 o más metros, de modo que no se aprecia un pueblo típico. En esta distribución espacial los niños deambulan desde muy pequeños entre las casas y el campo, por ello los habitantes de la unidad dicen que en la comunidad original “los niños eran libres”. En el conjunto habitacional urbano la organización es vertical (cuatro pisos) con pasillos en los que los niños deambulan de un departamento a otro y de un edificio a otro. Sin embargo, esto genera mayores fricciones entre los vecinos y ciertos riesgos para los niños –caídas, exposición a sustancias tóxicas o a objetos punzocortantes que se encuentran en las bolsas de basura, etcétera.
2. A diferencia del lugar de origen, tanto las madres como los padres tienen que salir durante el día para buscar fuentes de sustento. Las madres venden productos artesanales y dulces en distintas calles de la ciudad y los padres se ocupan como albañiles o empleados, si tienen suerte y encuentran trabajo, cuando no, andan limpiando parabrisas o acomodando vehículos en la calle.



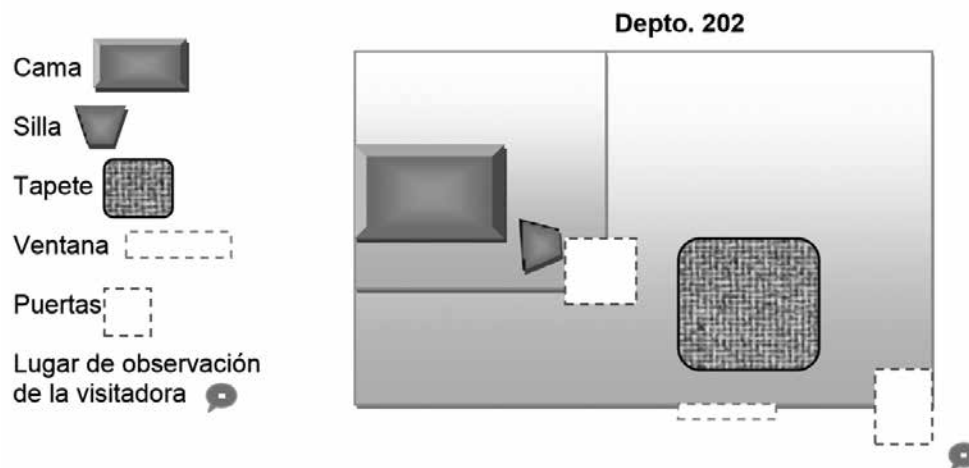
Patio interior del condominio habitado por otomíes en la col. Roma, Ciudad de México, mayo de 2016
Foto de Mariana García Portal

De cualquier manera, los niños pasan muchas horas solos en la unidad habitacional. No hay entonces presencia adulta que los contenga. Esto origina una práctica de cuidado infantil en la que las niñas mayores cuidan a los niños(as) menores, no siempre con buenos resultados. Son particularmente las niñas quienes asumen esa función siguiendo el rol femenino aprendido de sus madres. Pudimos observar por ejemplo niñas de 6 años cuidando a hermanos de 2.

3. La familia otomí tiene por costumbre construir artesanías de forma colectiva familiar, por lo cual resulta indispensable un lugar en el hogar para dicha actividad. En la unidad habitacional que estamos tratando, destinan para ello la sala, el comedor o incluso alguna habitación. También son comerciantes por tradición: encontramos una tienda, en la que se venden dulces y abarrotes, en el comedor del departamento.
4. Un grupo de origen campesino y con una tradición migrante tiene entre sus prácticas recibir visitantes, tanto familiares como amistades, que se quedan por temporadas largas. Esto hace que en un departamento podamos encontrar en cierto momento dos o tres familias compartiendo el espacio (que es limitado), lo que hace que todos los espacios se adapten como dormitorios durante la noche. En un departamento de 60

metros cuadrados hallamos 15 personas viviendo. La organización espacial de un departamento urbano en el que hay un espacio para el comedor, otro para la sala y unas habitaciones aparte no resulta funcional para el estilo de vida otomí.

5. En los espacios colectivos en los que todos transitan o conviven existen motivos de tensión frecuentes entre los vecinos. Por ejemplo, es común ver a algún joven tirado en el pasillo afectado por el consumo de inhalantes, pero también a algunos niños o jóvenes tirados en el jardín de enfrente por la misma razón. Esto ha originado fricción al interior de la unidad habitacional y tensión con los residentes de alrededor. Al principio los vecinos de la zona pusieron una queja solicitando expulsar a los habitantes otomíes de ahí (Martínez Ruiz, 2003), lo cual se corresponde con la idea, expresada por algunos habitantes de la comunidad, de que alguien de afuera les incendió sus primeras viviendas.
6. Para algunos habitantes, el cambio de viviendas provisionales a departamentos ha ocasionado una pérdida en términos proxémicos: “pero yo creo que a pesar de que creen que ahora estamos mejor, yo creo que estamos peor, antes me gustaban más las casitas de lámina porque teníamos nuestro terreno, en cambio ahora como



Recámara
Elaborado por Janeth Rojas

que no".⁵ Es decir, la valoración del terreno, del espacio horizontal, de los espacios compartidos es mayor que aquella de los espacios unifamiliares diferenciados y orientados en sentido vertical.

7. En la organización al interior de la vivienda se pueden apreciar, por ejemplo, literas en el espacio que estaría destinado a la sala. En otros casos vemos un tapete que se utiliza para sentarse y compartir en círculo e incluso para comer. En alguna otra una mesa y pocas sillas (tres o cuatro). Es raro el departamento que tiene una sala. Son espacios multifuncionales, es decir, no especializados que en el día fungen como lugar para compartir, recibir visitas, comer, elaborar artesanía, dormir la siesta, y en la noche como dormitorios. Esta organización del espacio, propia de los sectores populares, en particular los de origen campesino, se ve claramente en el consumo espacial de esta unidad habitacional.⁶
8. Pudimos constatar que una familia extensa que se pudo hacer de dos departamentos designó uno para puro dormitorio y el otro para las actividades propias del día, reproduciendo en parte la organización espacial original de su pueblo. Lo que salta a la vista es que las distancias de los departamentos resultan muy disminu-

das con relación a la proxémica propia de su lugar de origen en el que hay grandes espacios. Es posible que por ello encontramos en un departamento que quitaron las puertas del interior y mantienen la puerta del departamento abierta sólo con la separación de una cortina.

9. Los jóvenes en particular del sexo masculino salen a la calle ya sea a trabajar como *limpiaparabrisas*⁷ o a deambular con sus amigos, mientras que las jóvenes acompañan a sus madres a la venta de dulces y muñecas o se quedan a cargo del hogar y los hermanos menores. Esto puede explicar, en parte, por qué el problema de las adicciones a sustancias psicotrópicas afecta predominantemente a jóvenes masculinos.

Interpretación-explicación proxémica

Las relaciones de significado en el espacio contienen referentes básicos de la identidad étnica, por lo que los cambios proxémicos imponen modificaciones, ajustes o adecuaciones de la identidad del grupo. Como cité al inicio, la definición de proxémica alude a las relaciones de significado cultural del espacio (véase Hall, 2001: 125). Sin embargo, los movimientos en el espacio –que son movimientos de significado– no

⁵ Entrevista realizada por el grupo de trabajo de Psicocomunidad coordinado por el doctor José Carlos Aguado Vázquez, México, 2012.

⁶ En una investigación efectuada en colaboración con María Ana Portal pudimos caracterizar esta forma de apropiación espacial en Santo Domingo de los Reyes Coyoacán (véase Aguado y Portal, 1992).

⁷ En la Ciudad de México es común observar personas en los semáforos tratando de obtener alguna contribución monetaria a cambio de limpiar el parabrisas de los coches en alto.

se pueden comprender cabalmente si no incluimos la dimensión tiempo. Sostenemos que tiempo y espacio son los dos referentes primarios de la identidad de los grupos sociales (y del individuo) (véase Aguado y Portal, 1992: 67).

El espacio habitacional es el lugar por excelencia en el que se reproducen prácticas y rituales cotidianos. Para el grupo que analizamos, las prácticas habituales como comer, conversar, dormir, asearse, incluso trabajar en la artesanía o en la costura se realizan en el espacio familiar, dentro del hogar. La estructura del espacio impone modificaciones a dichas prácticas. Por ejemplo, la tradición familiar es comer juntos en casa, a la misma hora, atendidos por la madre de familia, o comer en el campo directamente en la huerta. Esto incluye familias extensas en las que el ritual cotidiano de la comida es un momento de compartir, conversar y enterarse de lo que sucede con todos los miembros de la familia y de la comunidad. En las condiciones actuales, el ritual cotidiano de comer ha sido afectado de varias formas:

- a) En primer término, el espacio resulta insuficiente cuando la familia es muy numerosa (por ejemplo 15 integrantes) o cuando hay invitados (lo que es muy frecuente). Por ello, en alguna casa, como se dijo, encontramos un espacio sin muebles y sólo con un petate que hace las veces de sala o comedor, según el caso.
- b) La condición económica en la urbe les ha generado la necesidad de que la madre salga a realizar la venta de los productos elaborados. Esto le consume muchas horas del día, lo que hace que llegue por la tarde-noche a cocinar. En general los niños menores ya comieron atendidos por una hermana mayor.
- c) Hacer de comer es una práctica que se aprende primero en casa con mamá, pero de recién casadas las mujeres jóvenes complementan su aprendizaje con la suegra, para quien en estos espacios no hay lugar suficiente, por lo cual está ausente o se queda temporadas cortas. Lo anterior también tiene implicaciones en la educación de los niños y, en última instancia, en la conservación de la tradición cultural patrilocal.
- d) Encontramos en algunos jóvenes (hombres) una experiencia de abandono que manifiestan alrededor de no tomar los alimentos con la familia y particularmente con su madre. El informante con el que conversamos al respecto era adicto a los inhalantes. En este caso la madre, preocupada por la salud de su hijo, decidió regresar a hacerle de comer y pasar ese momento con él.
- e) Cuando la familia puede compartir alimentos es frecuente que falten miembros de la misma, muy comúnmente el padre, que pasa temporadas largas fuera del hogar cuando logra obtener trabajo. También ubicamos padres con problemas de alcoholismo, lo que genera ausencias prolongadas –como dije antes, no es raro encontrar familias en las que la mujer está sola a su cargo.

Por todo ello, los momentos de compartir y conversar, de informarse o recrear las tradiciones a través de la tradición oral han ido disminuyendo. Asimismo, dormir es una práctica cotidiana que al igual se ha modificado de distintas maneras:

- a) Los espacios restringidos del departamento se convierten de noche en dormitorios colectivos. Hay un hacinamiento obligado que tiene varias implicaciones:
 - La intimidad y el pudor sufren afectaciones obvias que tocaremos más adelante.
 - Cuando algún miembro de la familia está enfermo es muy fácil el contagio.
- b) Los tiempos de dormir también han cambiado radicalmente. Los miembros de la familia tienden a despertarse más tarde (entre 10 y 11 de la mañana), puesto que por lo regular las madres llegan tarde y cansadas a hacer de comer y se duermen muy noche, en tanto los hijos se quedan hasta altas horas de la noche en la internet o en la televisión, lo cual ha modificado toda la rutina familiar. En el pueblo de origen se dormían temprano (7 u 8 de la noche) y se despertaban al alba.

Otra práctica cotidiana que ha tenido afectaciones proxémicas es la sexualidad. Los otomíes aprecian la práctica frecuente de la sexualidad como algo muy importante. En las condiciones espaciales del departamento es casi imposible mantener la intimidad sin la presencia de otros miembros de la familia (padres, hijos, suegra) o incluso amigos y visitantes. Esto genera, sin duda, conflictos de pareja y familiares. Hemos observado que a menudo las parejas se distancian, se separan y forman nuevas parejas, un fenómeno *muy urbano*. Es, sin embargo, una situación de difícil acceso que requiere de un estudio más amplio.

Por su parte, la higiene y disposición de excretas se ve alterada por el hecho de que hay un solo baño para un gran número de personas. Los tiempos de uso tienen que ser turnados, afectando el autocuidado y la higiene cotidiana. En el pueblo de origen la

disposición de excretas podía realizarse en cualquier rincón del campo y es una región con mucha agua. También afecta la higiene y el autocuidado el hecho de que los niños se pasan muchas horas sin presencia adulta, particularmente de la madre. Por ello tienen que resolver sus necesidades de disposición de excretas solos o auxiliados por una hermana mayor.

En tanto, la disposición y manejo de residuos orgánicos e inorgánicos (basura) es similar al manejo que se hace en el campo. Podemos observar bolsas de basura en los pasillos, afuera de los departamentos. Varias de éstas se usan para obtener algunos recursos económicos como complemento del ingreso familiar, lo que ha ocasionado conflicto entre vecinos, pues para los habitantes no otomíes esto es señal de suciedad y motivo de rechazo.

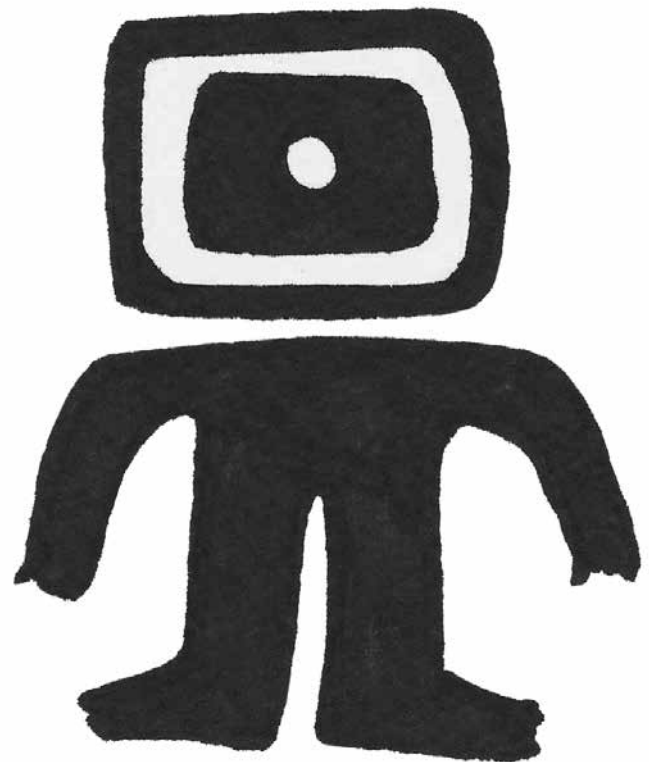
Si observamos el espacio en términos más amplios, extendiéndolo a la urbe podemos decir que la relación de los otomíes con la ciudad ha generado una respuesta defensiva que los ha llevado a ir abandonando su lengua y su vestido. Me explico: los grupos migrantes otomíes han sido rechazados y discriminados por los habitantes de la ciudad, frente a lo cual han optado por vestirse como cualquier ciudadano de la urbe, usando menos sus trajes tradicionales, además de que han aprendido a comunicarse en castellano. Ahora podemos observar que los niños pequeños no hablan y frecuentemente no entienden el ñãñho, los jóvenes que lo entienden casi no lo hablan y son sólo los viejos los que lo practican de manera cotidiana. Esto causa un desfase generacional en donde podemos apreciar a abuelos que no se entienden con los nietos.

Empero, lo anterior presenta tendencias en sentido contrario que permitirían recuperar su lengua. Existen adultos preocupados por conservar su cultura y su lengua original; adultos que reivindican con orgullo (dicen vergüenza) preservar su lengua y sus tradiciones. Por ejemplo, mantienen la práctica ritual asociada a las festividades religiosas de su pueblo: el santo patrón y la virgen de Guadalupe son motivo de celebración tradicional ya sea en su pueblo de origen o en la ciudad, aunque al igual la práctica de la artesanía que realizan como fuente de sustento constituye un referente de identidad étnica y de género (femenino).

Algunos miembros de la comunidad otomí de la Roma participan activamente en movimientos de reivindicación étnico-política (Ejército Zapatista de Liberación Nacional, Congreso Nacional Indígena, etcétera), lo que suscita una verdadera lucha de reivindicación identitaria. Su forma tradicional de tomar decisiones colectivas se ha resignificado pero se mantiene la representación pública masculina con una participación femenina muy relevante en las asambleas.

Como mencioné en un trabajo previo (Aguado *et al.*, 2013), los ajustes de este grupo étnico han implicado una cierta asimetría entre lo masculino y lo femenino. En el pueblo de origen, los hombres tenían una fuerte presencia a través de su contribución económica y de su participación como representantes de la familia (público-político). En la ciudad, las mujeres han tenido que soportar la mayor carga económica porque el sustento principal se obtiene de las actividades tradicionalmente femeninas: costura, artesanías y venta de dulces. Los hombres de la familia han perdido peso económico, ha disminuido su presencia en casa y aunque mantienen la representatividad de la familia hacia fuera esto ha generado un desequilibrio en la pareja que se traduce en conflicto, ruptura, divorcio y la formación de familias reconstituidas. Como analizamos en el trabajo señalado, los jóvenes hombres pierden sentido de pertenencia y recurren al consumo de drogas con frecuencia (mariguana, solventes e incluso cocaína). Las jóvenes mujeres, por el contrario, raramente consumen estupefacientes dado su rol de soporte en el hogar. De cualquier modo, ya podemos observar tanto hombres como mujeres (más mujeres) que estudian hasta el nivel superior.

A manera de conclusión puedo apuntar que la experiencia de este grupo ñãñho es un buen ejemplo de cómo los migrantes indígenas en la Ciudad de México tienen que sortear dificultades del medio que van de lo físico-material a lo económico-social-político en



condiciones de difícil resolución; tienen que conservar su identidad étnica, reproducir su cultura, adaptarse a un entorno extraño y no pocas veces hostil, y mantener su integridad psíquica. Este grupo ha conseguido adaptarse y, en cierto sentido, es un grupo exitoso (lograron ganar una lucha por la reivindicación de su predio y la construcción de sus departamentos), aunque con algunos costos culturales (que ya hemos señalado). En el nivel de cohesión comunitaria encontramos que, después del movimiento, este grupo indígena se escindió en dos partes motivado por el conflicto entre sus líderes.

Interpretación-explicación conclusión

En síntesis, consideramos que la comunidad vive una crisis de identidad⁸ como consecuencia de este proceso de ajuste que ha implicado una migración reciente y sus modificaciones proxémicas. Esta crisis, de largo alcance, afecta los niveles de identidad: étnico, de género, de generación, de clase y político (local y nacional). A continuación puntualizo los conflictos relativos a dichos niveles de identidad:⁹

1. Nivel étnico. Es el nivel que ordena la crisis por ser el elemento emergente frente a la ciudad (la diferencia que se reconoce). En el caso de estos otomíes, existen claras referencias de sostén de sus tradiciones a través de los rituales tradicionales: festividades, ceremonias tradicionales como matrimonio, enterramiento, rituales curativos, relación con el lugar de origen, elaboración de artesanías, además de la práctica de la lengua ñáñho. También encontramos reivindicaciones políticas con contenido étnico que abordaré en el punto correspondiente a política. A la vez observamos tendencias contrarias que implican cierto desdibujamiento de la identidad ñáñho: “soy un poquito otomí”, “yo no soy otomí, mis padres sí”. Aunque hay habitantes que hablan y comprenden el ñáñho, las generaciones más jóvenes tienden a no hablarlo e incluso a no entenderlo.

Los habitantes mantienen sus vínculos parentales con la comunidad original y los cultivan

asistiendo e involucrándose en las festividades y ceremonias tradicionales. Sin embargo, la falta de recursos y tiempo ha afectado esta relación. Asimismo, algunos pobladores han cambiado de religión y ahora son protestantes (testigos de Jehová) o practican otras variantes religiosas como la veneración de la Santa Muerte, lo que implica una relación diferente con las festividades religiosas tradicionales católicas.

La *ancestralidad*,¹⁰ indispensable para este nivel de identidad, se ha afectado en la relación con los referentes parentales mitificados. Podemos observar sus relaciones con el panteón, los rituales ceremoniales y las generaciones anteriores con cierto grado de conflicto que abundará en el nivel de generación.

Respecto a la corporeidad, las técnicas habituales como sentarse pueden reproducirse en la ciudad pero con costos sociales de rechazo y estigmatización. Los otomíes se sienten más cómodos en el suelo y eso en la ciudad se ve como un gesto de incivilidad, lo cual entraña rechazo y estigmatización. Sus marcajes corporales por ejemplo en los jóvenes tienden a ser similares a otros jóvenes urbanos: tatuajes, aretes, corte de pelo, arreglo de ropa, etcétera. Esto crea cierto conflicto con los padres y los abuelos.

2. Nivel de clase. Como mencioné antes, es un grupo campesino que tiene que modificar su medio de subsistencia incluyéndose en el proletariado o en el lumpenproletariado al llegar a la ciudad, principalmente los hombres adultos. La desocupación urbana representa un problema que agrava el conflicto.
3. Nivel de género. La relación masculino-femenino se ha alterado. Las mujeres tienden a ser las proveedoras a la vez que tratan de mantener su rol tradicional, mientras que los hombres pierden posición social al no contribuir como antes al sustento familiar. La posición social de representantes del grupo frente a la sociedad en general se mantiene, pero ha tenido afectaciones por la crisis política que abordaré en el punto correspondiente. Además, el contacto con las prácticas urbanas y con la escuela ha modificado el rol tradicional de la mujer generando

⁸ Utilizamos el término crisis como lo propone Erik Erikson (1978). En este caso hablamos de una búsqueda que conlleva cambio y rescate.

⁹ La crisis de identidad como tal la pudimos reconocer en el último trabajo de campo que terminamos en noviembre de 2015.

¹⁰ Ancestralidad es un concepto que propongo para comprender una estructura universal generada por la cultura y que consiste en la mistificación de los ancestros como referente de identidad. Esta estructura comprende la autoridad cultural o pedagógica que es indispensable en la reproducción de la cultura.

una búsqueda de equidad masculino-femenino. El cortejo y sus rituales se transforman de acuerdo a la usanza urbana y las parejas suelen vincularse más tarde: en el lugar de origen lo habitual es alrededor de los 15 años, pero en la ciudad esto se ha ido prolongando. Los hombres jóvenes en particular tienden a madurar más tardíamente, como sucede en la ciudad, y por ello retrasan su momento de independencia familiar y de matrimonio, lo cual está originando problemas de orden económico y psicosocial al ser jóvenes dependientes que no estudian ni trabajan (otro factor que favorece el consumo de psicotrónicos).

4. Nivel de generación. Está afectado en primer término porque los abuelos generalmente se quedaron en el pueblo de origen y por ello la convivencia con las otras generaciones es menor. También porque los jóvenes incorporan hábitos y costumbres urbanos que producen cierto rechazo de los mayores. Mencioné que la suegra, cuyo papel en este grupo étnico es clave para la crianza de los hijos en las parejas jóvenes, se encuentra ausente o sólo llega de visita por cortas temporadas.
5. Nivel político. En el ámbito nacional, la relación entre el grupo otomí y el Estado se expresó a través de una lucha reivindicativa y de contenido social y político. El grupo se vinculó con otros grupos indígenas (zapatistas) y organizaciones no gubernamentales para consolidar su lucha social. Sin embargo, la emergencia política de dichos grupos disminuyó en efervescencia a la vez que ellos lograron sus reivindicaciones particulares. Esto motivó una natural desmovilización que suscitó cierto conflicto en el grupo. La unión frente a las demandas colectivas se debilita y emergen las divisiones internas. Pudimos constatar una problemática social mediada por la envidia que atraviesa toda la unidad habitacional. El resultado es una fractura de la comunidad representada en la división de líderes cabeza de familia. Un ejemplo de las consecuencias de este problema en lo local es la ludoteca. Cuando ellos ganan la lucha por la vivienda logran que se les otorgue un departamento para ludoteca: un espacio destinado a la recreación y aprendizaje de los niños, a la realización de actividades educativas y culturales, etcétera. La encargada de administrar ese espacio es la esposa del líder del movimiento. Sin embargo, además del conflicto no resuelto entre líderes, el líder se separa de su mujer y ella,

aunque es otomí, es originaria del Estado de México y no de Santiago Mexquititlán, lo que hace que otras familias cuestionen su autoridad como administradora del lugar.

Esta crisis se manifiesta con claridad en el ordenamiento familiar tradicional en el que se ha perdido la estructura patrilocal (asistencia de la suegra a la madre) en la crianza de los hijos y, particularmente significativo, se han afectado las prácticas tradicionales de puericultura. Los niños se encuentran a menudo sin presencia adulta. Podemos observar una infancia que se aprecia vulnerable frente a un medio social que no le es favorable. En términos psicosociales, hablamos de abandono. En la comunidad original campesina, los niños son acompañados por diversos adultos de la familia extensa e incluso por vecinos, lo cual posibilita una determinada seguridad y educación que no depende sólo de los padres.

Así, la dinámica comunitaria se ve afectada en la vida cotidiana. Por ejemplo, existe un sector de los habitantes que no quiere pagar los servicios o no coopera para la manutención del inmueble, etcétera. Esto nos da pie para otra reflexión: el sentido comunitario se ha afectado también porque el espacio no favorece la integración social. No hay espacios colectivos que permitan la convivencia amplia ni espacios sociales que propicien la resolución de los conflictos.

Las crisis de desarrollo en el sentido psicosocial son momentos de cambio, momentos *ipse* en el sentido de Ricoeur. Por ello son tiempos en los que la colectividad requiere resignificar su mismidad (Ricoeur, 1996). Este proceso conlleva una revisión de la historia y una búsqueda que permita adecuar la identidad a las nuevas condiciones de existencia. Todo este proceso lo vemos en nuestras comunidades indígenas y es también un fenómeno universal. Como señalé al inicio, la migración obliga a los pueblos a probar sus capacidades de adaptación y ejerce en sí misma una presión que exige utilizar todos los recursos étnicos previos y generar nuevas salidas. Necesitamos una mayor distancia histórica para ponderar estos fenómenos que nos permiten comprender mejor la dinámica de la cultura en general, además de a los grupos indígenas de nuestro país.

Me pregunto si tal cambio global de lo rural a lo urbano estará produciendo en las comunidades (indígenas o no) presiones proxémicas que implican ajustes a la identidad de los pueblos con algunos costos tanto para la cultura como para la calidad de vida. Desde esta perspectiva, el caso aquí presentado es ejemplo de una condición universal de los grupos migrantes en un mundo globalizado.

Fuentes

- AGUADO, JOSÉ CARLOS Y MARÍA ANA PORTAL
1991 "Tiempo, espacio e identidad social", en *Alteridades*, año 1, núm. 2, Departamento de Antropología-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, pp. 31-41.
- AGUADO, JOSÉ CARLOS
Y MARÍA ANA PORTAL
1992 *Identidad, ideología y ritual*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 241 pp.
- AGUADO, JOSÉ CARLOS ET AL.
2013 "Psicocomunidad, una metodología de desarrollo comunitario útil para la investigación etnológica. Análisis de un caso en una comunidad ñaño en la Ciudad de México", comunicación presentada en las *Séptimas Jornadas sobre Etnografía y Métodos Cualitativos*, 12-18 de agosto, Buenos Aires.
- BARTRA, ROGER
2007 *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*, Fondo de Cultura Económica, México, 236 pp.
- ERIKSON, ERIK
1978 *Infancia y sociedad*, Hormé, Buenos Aires, 382 pp.
- GUBER, ROSANA
2008 *El salvaje metropolitano*, Paidós, Buenos Aires, 220 pp.
- HALL, EDWARD
2001 *La dimensión oculta*, Siglo XXI Editores, México, 255 pp.
- LABRECQUE, MARIE FRANCE
Y CRISTINA OEHMICHEN (EDS.)
2013 *Cahiers DIALOG*, núm. 2013-02. *Actas del coloquio. Los Indígenas en el Medio Urbano: Desafíos Metodológicos de la Investigación sobre la Movilidad*, Red de Investigación y de Conocimientos Relativos a los Pueblos Indígenas/ Institut National de la Recherche Scientifique, Montreal, 39 pp.
- LÓPEZ AGUILAR, FERNANDO
2002 "El espacio hñahñu: el impacto de la conquista en la comunidad indígena", en Rosa Brambila (coord.), *Episodios novohispanos de la historia otomí*, Instituto Mexiquense de Cultura (Biblioteca de los Pueblos Indígenas), Toluca, pp. 209-236.
- MARTÍNEZ, REGINA
2007 *Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Publicaciones de la Casa Chata), México, 290 pp.
- MARTÍNEZ RUIZ, DIANA TAMARA
2003 "La construcción de imaginarios en las identidades de migrantes otomíes en la ciudad de México", tesis de maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 150 pp.
- MATURANA, HUMBERTO
Y FRANCISCO VARELA
2003 *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*, Lumen/Editorial Universitaria, Buenos Aires, 172 pp.
- MOLINAR, PATRICIA
Y MARTHA HERRERA
2005 *Mujer otomí, la jornada interminable de una vida alfombradamente áspera*, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 145 pp.
- MORENO MOTA, M.
2004 *Papel de las mujeres hñahñu de "La Casona" y Santiago Mexquititlán en la organización social y reproducción cultural*, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- OEHMICHEN, CRISTINA
2005 *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*, Instituto de Investigaciones Antropológicas y Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 437 pp.
- PRIETO, DIEGO
Y BEATRIZ UTRILLA (COORDS.)
2006 *Ya hñini ya já'itho Maxei, los pueblos indios de Querétaro*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 325 pp.
- QUEZADA RAMÍREZ, MARÍA FÉLIX
2000 *La migración hñahñu del Valle del Mezquital, estado de Hidalgo*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 180 pp.
- RAMÍREZ GOICOECHEA, EUGENIA
2007 *Etnicidad, identidad y migraciones*, Editorial Universitaria Ramón Acereces, Madrid, 608 pp.
- RICOEUR, PAUL
1996 *Sí mismo como Otro*, Siglo XXI Editores, México, 415 pp.
- ROMER, MARTA
2005 "Persistencia y pérdida de la identidad étnica en la generación de los hijos de inmigrantes indígenas en el Área Metropolitana de la Ciudad de México", en Pablo Yanes, Virginia Molina y Óscar González, *Urbi indiano. La larga marcha a la ciudad diversa*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, pp. 227-248.
- SOUSTELLE, JACQUES
1993 *La familia otomí-pame del centro de México*, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, 621 pp. [1937].
- VALVERDE LÓPEZ, ADRIÁN
2004 *Los ñaño del predio "La Casona". Espacios rituales, fiesta y vida urbana*, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 150 pp.
- VILLEGAS MOLINA, MARÍA ELENA (COORD.)
2005 *Estudios antropológicos de los pueblos otomíes y chichimecas de Querétaro*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 160 pp.