

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial

Del 3 de abril de 1981



“DE LA MARGINACIÓN A LA REBELDÍA. LA LUCHA POR VIVIENDA Y LA 'ZAPATIZACIÓN' DE LOS OTOMÍES RESIDENTES EN LA CIUDAD DE MÉXICO”

TESIS

Que para obtener el grado de

DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

P r e s e n t a

PETRAS HARUAN LAGO ANTONELLI

Director: Dr. Alessandro Questa Rebolledo

Lectores: Dr. Carlos Arturo Hernández Dávila

Dr. Emiliano Zolla Márquez

Ciudad de México, 2025.

DEDICATORIAS

A mis padres, Ana Helena y Wilson

A mi hermana, Pamela

A mis padrinos, Rosa Maria, *in memoriam* y Antonio Cândido, *in memoriam*

A la Comunidad Otomí residente en la Ciudad de México, por su lucha, resistencia y rebeldía

A los insurgentes zapatistas del sureste mexicano

EPÍGRAFE

Debemos aprender a despertarnos de nuevo y mantenernos despiertos, no con ayuda mecánica, sino por la infinita expectación del amanecer, que no nos abandona ni en el sueño más profundo. No conozco ningún hecho más alentador que la incuestionable habilidad del hombre para elevar su vida por medio de un esfuerzo consciente. Ser capaz de pintar un cuadro en particular o esculpir una estatua es algo, así como embellecer ciertos objetos, pero resulta mucho más glorioso esculpir y pintar la atmósfera y el medio mismo a través del cual miramos, lo que podemos hacer moralmente. Afectar a la cualidad del día: esa es la mayor de las artes. Todo hombre está encargado de hacer su vida, incluso en sus detalles, digna de la contemplación de su hora más elevada y crítica. Si rechazamos o más bien agotamos la escasa información recibida, los oráculos nos dirán claramente cómo puede hacerse.

Henry David Thoreau *in* Walden

AGRADECIMIENTOS

Comenzaré esta sección de agradecimientos con una profunda y sincera disculpa, pues no será posible nombrar a todas las personas que, de alguna manera, estuvieron involucradas en los diversos procesos que hicieron posible la realización de este trabajo. Deseo expresar mi pesar por la inevitable injusticia que cometeré en las siguientes líneas al no mencionar nominalmente a cada individuo que, con pleno derecho, debería figurar en la lista de personas que colaboraron en la ejecución de este proyecto. Con esta aclaración, espero que todos aquellos que me apoyaron y estuvieron presentes durante el largo período de dedicación que requirió la elaboración de este trabajo se sientan cordialmente reconocidos como parte fundamental e imprescindible de todo el proceso.

En primer lugar, deseo expresar mi profundo agradecimiento al Dr. Alessandro Questa, mi tutor, quien estuvo presente en absolutamente todas las etapas de este proyecto personal para obtener el grado de doctor. Alessandro participó como miembro evaluador en el proceso de selección de nuevos ingresantes al Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidad Iberoamericana en 2019, año en el que presenté mi anteproyecto para postular a una plaza en dicho programa. Una vez finalizadas todas las fases del proceso selectivo, en el que afortunadamente fui aceptado, Alessandro Questa tuvo la amabilidad de aceptar ser mi tutor de tesis, asumiendo la responsabilidad de coordinar mi investigación. Quiero expresar mi profunda gratitud al Dr. Questa por todas las extensas conversaciones, orientaciones y correcciones, que sin duda me han ayudado a convertirme en un profesional más completo y competente.

Agradezco con igual sinceridad y respeto a todo el cuerpo docente del programa de posgrado en Antropología Social de la Universidad Iberoamericana, quienes fueron de suma importancia para mi formación académica: la Dra. Areli Ramírez, el Dr. Roger Magazine, el Dr. Alejandro Agudo, el Dr. Yerko Castro, la Dra. Anne Johnson, el Dr. David Robichaux, la Dra. Carmen Bueno y el Dr. Emiliano Zolla. Asimismo, extendiendo mi

agradecimiento a los profesores de otros departamentos que estuvieron presentes en momentos cruciales: Luz María y José Samuel. Muchas gracias a todos estos profesionales que, de una u otra manera, contribuyeron a que este trabajo pudiera ser concluido.

Deseo agradecer de manera muy especial y afectuosa a mis colegas, quienes, al igual que yo, se encontraban en la condición de aspirantes a los títulos de maestría y doctorado en el mismo programa de posgrado. Aprecio profundamente a aquellos con quienes compartí clases, quienes fueron lectores críticos de mis avances textuales, quienes realizaron valiosas contribuciones a mi investigación y quienes, de igual manera, me brindaron la oportunidad de leerlos y compartir sus experiencias como investigadores. Muchas gracias a Oscar Ulloa, Jorge Negroe, Celia González, David González, Adrián Fundora, Cristina Parra, Susana Naranjo, Mariana Bribiesca, Solange Bonilla, Tobías García, Samantha Lucci, Alejandra Quintana y Jorge Martínez.

Para concluir los agradecimientos a quienes forman parte del ámbito académico, quiero expresar mi gratitud a todos aquellos que trabajan en los bastidores institucionales. Aquí cometo la primera injusticia al no poder nombrar a cada uno de ellos. Mi más sincero agradecimiento a todo el personal de limpieza, cocineros, secretarios, agentes de seguridad, choferes, jardineros, pintores, auxiliares, administradores y a todos aquellos que ocupan cargos que muchas veces ni siquiera conocemos, pero que son fundamentales para que la universidad exista y funcione.

No puedo ignorar el hecho de que, en algún momento, fui un navegante que llegó a tierras desconocidas. La condición de extranjero impone numerosos desafíos y obstáculos a quienes deciden dejar atrás sus afectos para perseguir sus sueños en otras geografías. No es tarea fácil distanciarse de los seres queridos, de amistades de toda la vida y de recuerdos entrañables para comenzar una nueva vida social. Es precisamente por ello que las nuevas amistades y afectos resultan fundamentales para que nosotros, los migrantes, logremos integrarnos y sentirnos acogidos. Afortunadamente, desde mi llegada a México, tuve la fortuna de conocer a personas que, en su momento, fueron esenciales para dar sentido a mi

vida en este país. Aquí cometeré la segunda injusticia, pero de manera simbólica deseo nombrar a algunos individuos que fueron verdaderos pilares en mi existencia. Muchas gracias por su acogida y por ser mi primer contacto con mi nueva vida en México: Samira Díaz, Deisy León, Carolina Vences y Mary. Agradezco a otros amigos mexicanos y extranjeros que de igual manera fueron fundamentales en mi vida en la Ciudad de México: Carlos Dávila, Jean, Betsy, João, Andressa, “Pepe”, “MJ”, Gabriela, Enrique, Luis y tantos otros.

Quiero expresar mi más profundo agradecimiento a quienes se han convertido en grandes amigos y compañeros en esta travesía. Muchas de estas personas no solo son protagonistas y colaboradores de este trabajo, sino también su razón de ser.

Agradezco a la Comunidad Otomí residente en la Ciudad de México por haberme acogido no como un investigador, sino como un amigo y compañero. Cometeré una injusticia al no poder nombrar a todos los miembros que, de una u otra manera, participaron en esta investigación. Sin embargo, por diversas razones, considero importante mencionar a algunas personas por quienes siento una profunda admiración y respeto, y con quienes he construido lazos de amistad más sólidos. Mi más sincero agradecimiento a Filiberto, Antonia, Rosalva, Anselma, Bibiana, Joaquina, Júlio, “Bambino”, Paschoal, Iriviana, “Boni”, Perfecto, “Rochi”, Álvaro, Julieta, Cristina, Faustino, Elsa, “Gordo”, Manuel, Ignacia, Mariana, Cayetano, Margarita, Isabel, Israel, Armando, Claudia, Elvira, Victoria, Sara y Angelika. Asimismo, extendiendo mi gratitud a los niños y niñas de la comunidad por la confianza y el cariño que me han brindado.

Agradezco también a los miembros (y algunos exmiembros) de la Coordinación Metropolitana Anticapitalista y Antipatriarcal (CMAA) por abrirme sus puertas y permitirme acceder a la organización, lo que no solo proporcionó el contexto necesario para la realización de esta investigación, sino que también me dejó aprendizajes que llevaré conmigo toda la vida. Agradezco a todos los integrantes de la organización y, en especial, a

Diego García, Diana Arredondo, Sandra Suaste, Luis Suaste, Monserrat Suaste, Edgar, "Gato", Román Sánchez (†), Lluvia, John Pablo y Marcos Ik.

Mi reconocimiento también para los colectivos que conocí de cerca y que están comprometidos con la lucha de los pueblos indígenas de México: Café Zapata Vive, Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ), Regeneración Radio, Pueblos Unidos de la Región Cholulteca y los Volcanes, Resistencia Chinampera, Asamblea Nacional por el Agua y la Vida (ANAVI), Casa del Pueblo *Tlamachtiloyan* de Atlapulco y *Altepelmecalli*. Estos colectivos realizan un trabajo admirable, digno de reconocimiento por su esfuerzo en preservar la dignidad y la subsistencia de los pueblos indígenas mexicanos.

Agradezco también a los compañeros miembros del Congreso Nacional Indígena (CNI), del Consejo Indígena de Gobierno (CIG) y del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que con sus palabras y acciones inspiran a miles de personas por todo el planeta. Gracias por brindarme momentos y enseñanzas inolvidables.

A quienes permanecen en Brasil, pero que, a la distancia, han seguido presentes en cada momento, también les expreso mi gratitud. Amigos de toda la vida que han acompañado mis pasos desde siempre: Jonathas Peschiera, Felipe "Phill" y Rafael "Rili", gracias por todos estos años de amistad. Mención especial merece mi excompañera Amanda Villa, quien caminó a mi lado durante muchos años, pero que las circunstancias imponderables de la vida separaron nuestros caminos. Gracias por apoyarme siempre en esta "aventura mexicana".

En el ámbito familiar, es imprescindible expresar mi agradecimiento a mis padres, Ana Helena y Wilson, quienes siempre han estado a mi lado brindándome su apoyo incondicional en los aspectos emocional, afectivo, psicológico y material. Todo que hice fue con y por ustedes. A mis padrinos, Antonio Cándido (†) y Rosa María (†), quienes, de igual manera, jamás me abandonaron. Siento orgullo en considerarlos mis segundos padres.

A mi querida hermana Pamela, con quien comparto el amor por la vida y los peluches. A todos ellos, mi más profundo y afectuoso agradecimiento; nada tendría sentido sin ustedes.

Por último, deseo agradecer a la Universidad Iberoamericana, institución que me recibió y me ofreció un entorno de excelencia académica, permitiendo que mi formación se sustentara en bases sólidas. Asimismo, agradezco a la agencia de fomento SECIHTI (antes CONAHCYT) por brindarme el apoyo financiero que fue crucial para mi permanencia en México.

A todas aquellas personas que, por razones de espacio, no han sido mencionadas, pero que sin duda merecían figurar en esta lista, les expreso mi más profundo agradecimiento y mis sinceras disculpas. Ustedes saben que han sido fundamentales en este camino.

Muito Obrigado/Muchas Gracias/Jämädi.

ÍNDICE

DEDICATORIAS.....	ii
EPÍGRAFE	iii
AGRADECIMIENTOS.....	iv
ÍNDICE.....	ix
ÍNDICE DE FIGURAS	xi
LISTA DE ABREVIATURAS Y SIGLAS.....	xiii
INTRODUCCIÓN.....	xv
I. REGRESO A MÉXICO, PANDEMIA, FRACASOS Y BÚSQUEDA DE ALTERNATIVAS	xv
II. CONOCIENDO LA TOMA DEL INSTITUTO NACIONAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (INPI)	xxii
III. LA TOMA DEL INSTITUTO NACIONAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (INPI) COMO OBJETO DE INVESTIGACIÓN	xxxvii
Capítulo 1: Introducción histórica a la Comunidad Otomí residente en la Ciudad de México	1
1.1 BREVE RETROSPECTIVA HISTÓRICA.....	5
1.2 CASA, CALLE Y TERRENOS OCUPADOS.....	15
1.2.1 FAVELIZACIÓN – COLONIAS PARACAIDISTAS Y CIUDADES PERDIDAS	22
1.2.2 TERRITORIOS OCUPADOS COMO ESPACIOS DE LA “CALLE”	34
1.2.3 TERRITORIOS OCUPADOS COMO ESPACIOS DE LA “CASA”.....	45
1.2.4 RACISMO ESTRUCTURAL EN MÉXICO.....	54
REFLEXIONES CAPITULARES	68
Capítulo 2: Antecedentes de la toma de las instalaciones del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas	73
2.1 EL LEVANTAMIENTO ZAPATISTA Y LOS ACUERDOS DE SAN ANDRÉS LARRAÍNZA.....	80
2.2 LA UPREZ, EL EZLN Y LOS OTOMÍES RESIDENTES EN LA CIUDAD DE MÉXICO	89
2.3 DIEGO GARCÍA BAUTISTA Y LA UPREZ-BJ.....	92
REFLEXIONES CAPITULARES	120
Capítulo 3: Zapatización Otomí	122
3.1 DISCIPLINA Y EXPERIENCIA	142
3.2 EDUCACIÓN Y EJEMPLO	146
3.2.1 LA EXTEMPORÁNEA	150

3.3	ARTE Y ESTÉTICA.....	158
3.3.1	SUBJETIVACIÓN Y PERFORMANCE.....	166
3.3.2	SUBJETIVACIÓN OTOMÍ – EL <i>ETHOS</i> OTOMÍ ZAPATISTA.....	176
	REFLEXIONES CAPITULARES	188
Capítulo 4: El edificio del INPI como territorio recuperado y trinchera política.....		194
4.1	DE ORGANISMO FEDERAL A ESPACIO COMUNITARIO – LA TRANSFORMACIÓN DEL INPI.....	209
4.2	TERRITORIALIZACIÓN	233
	REFLEXIONES CAPITULARES	245
Capítulo 5: La “Otomización del Zapatismo”		249
5.1	<i>ALTEPELMECALLI</i>	252
5.2	<i>TLAMACHTILOYAN</i> DE ATLAPULCO	257
5.3	CUANDO EL ZAPATISMO DESAPARECE	261
5.4	<i>EPPUR SI MUOVE</i>	268
Capítulo 6: Conclusiones y consideraciones finales.....		278
6.1	IMPONDERABLES AFORTUNADOS	284
6.2	RESCATAR EL PASADO Y CONSTRUIR EL FUTURO.....	290
Epílogo		295
Anexos:.....		296
Cuaderno de fotografías.....		305
Referencias bibliográficas		315

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Carteles de los encuentros de mujeres del Congreso Nacional Indígena – CIG	xxiv
Figura 2. La entrada el edificio tomado y la mujer indígena Otomí que la custodiaba.....	xxvi
Figura 3. Sirviendo comida a las mujeres del evento, momento capturado por Adolfo .	xxviii
Figura 4. Barricada en la Avenida México-Coyoacán	xxxii
Figura 5. Mapa de la distribución de la población Otomí según el Atlas de los Pueblos indígenas de México	9
Figura 6. Mapa de la distribución de la población otomí migrante en México según el Atlas de los Pueblos indígenas de México.....	10
Figura 7. Grafitis en la fachada del edificio tomado	20
Figura 8. Escombros de las casas otomíes en el terreno Londres 7 después del desalojo de 2018	30
Figura 9. Cubetas utilizadas para almacenar agua en Zacatecas 74	40
Figura 10. Familia Mariano come al lado de su puesto de ventas.....	48
Figura 11. Familia Otomí prepara manzanas enchamoyadas en el terreno de Guanajuato 200	52
Figura 12. Llegada de exiliados españoles a México durante la Guerra Civil Española (1936-1939)	108
Figura 13. Fachada Exterior de la cafetería Café Zapata Vive (Nueva sede)	112
Figura 14. Vista interior de las dos plantas de la entrada de la cafetería Café Zapata Vive (Nueva sede).....	113
Figura 15. Carteles del encuentro Metropolitano	116
Figura 16. Pareja Otomí alterna el uso del rebozo, prenda típicamente femenina, para cargar el bebé.....	142
Figura 17. Carteles: Jueves de Reflexión (izq.), Foro (der.)	148
Figura 18. Escuelita Autónoma Otomí.....	150
Figura 19. Comunidad Otomí recibe a los miembros de la Extemporánea en la Ciudad de México.....	155

Figura 20. Comunicado-Poesía publicado tras la marcha zapatista silenciosa en 2012.....	163
Figura 21. Otomíes utilizando paliacates en el evento del 3er Aniversario de la Toma del INPI	173
Figura 22. Hombres Otomíes con las playeras personalizadas de la comunidad	180
Figura 23. Paliacate Otomí para la celebración del 4º Aniversario de la Casa de los Pueblos y Comunidades Indígenas Samir Flores Soberanes.....	181
Figura 24. Manta producida por los Otomíes para el acto contra la violencia hacia las comunidades Zapatistas	188
Figura 25. Fachada original del edificio del INPI	202
Figura 26. Área del estacionamiento en planta baja.....	204
Figura 27. Parte del acervo de arte indígena que se encuentra dentro del edificio del Instituto Nacional de los Pueblos indígenas (INPI).....	208
Figura 28. Entrada de las instalaciones del INPI momentos después de la toma.....	211
Figura 29. Adelfo Regino Montes durante una de las mesas de diálogo con la comunidad Otomí	216
Figura 30. Imagen de divulgación de la inauguración del taller de muñecas.....	219
Figura 31. Divulgación de la “Lele en Resistencia e Rebeldía”	220
Figura 32. Comales, horno de leña contruidos por los Otomíes	221
Figura 33. Lavabos contruidos en la cocina comunitaria.....	222
Figura 34. Salón de eventos.....	224
Figura 35. Cartel oficial de la convocatoria de la Asamblea del CNI en 2022	229
Figura 36. Día del Niño Rebelde realizado por la Comunidad Otomí	271
Figura 37. El Subcomandante Insurgente Marcos recibe la delegación Otomí.....	275
Figura 38. Conferencia de prensa para celebrar la expropiación del terreno de Zacatecas 74	277
Figura 39. Davi Kopenawa y mujeres Otomíes.....	288

LISTA DE ABREVIATURAS Y SIGLAS

ACGAZ – Asambleas de Colectivos de Gobiernos Autónomos Zapatistas
ANAVI – Asamblea Nacional por el Agua y la Vida
CCRI-CG del EZLN Comité Clandestino Revolucionario Indígena – Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional
CDI – Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
CDMX – Ciudad de México
CGAZ – Colectivos de Gobiernos Autónomos Zapatistas
CIG – Consejo Indígena de Gobierno
CMAA – Coordinación Metropolitana Anticapitalista y Antipatriarcal
CND – Convención Nacional Democrática
CNDH – Comisión Nacional de Derechos Humanos
CNI – Congreso Nacional Indígena
COCOPA – Comisión de Concordia y Pacificación
CONAI – Comisión Nacional de Intermediación
CONAMUP – Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular
DAAI – Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas
DGAJ – Dirección General de Asuntos Indígenas
EZLN – Ejército Zapatista de Liberación Nacional
GAL – Gobierno autónomo Local
JBG – Junta de Buen Gobierno
INAH – Instituto Nacional de Antropología e Historia
INEGI – Instituto Nacional de Estadística y Geografía
INI – Instituto Nacional Indigenista
INPI – Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas
LC23S – Liga Comunista 23 de septiembre
MAREZ – Municipio Autónomo Rebelde Zapatista

MUP – Movimiento Popular Urbano

SEP – Secretaría de Educación Pública

UNICAMP – Universidad Estadual de Campinas

UPREZ – Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata

UPREZ-BJ – Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez

INTRODUCCIÓN

i. Regreso a México, pandemia, fracasos y búsqueda de alternativas

El 1 de julio de 2019, abordé un avión con destino a Ciudad de México para formalizar mi ingreso al programa de doctorado de la Universidad Iberoamericana (IBERO). En este momento me desbordaba felicidad y satisfacción, ya que desde 2016, cuando terminé mi trabajo de campo en Yucatán para mi investigación de maestría, soñaba con regresar a tierras mexicanas. Mi relación con México comenzó de una manera muy curiosa, precisamente durante el período en el que estaba por terminar mi carrera en Ciencias Sociales en la Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP) y decidí matricularme en la maestría de la misma institución. En ese momento me encontraba bastante indeciso sobre qué temas me gustaría trabajar en la investigación de posgrado, por lo que hice algunos intentos torpes y fallidos de escribir proyectos sobre temáticas que en realidad me despertaban poco o ningún entusiasmo.

Durante este período de incertidumbre e indecisión que atravesaba, durante una visita a una librería de mi ciudad, me llamó la atención una obra que se encontraba en una sesión de rebajas. El libro de color verde oscuro, de grandes dimensiones, mostraba en su portada lo que parecía ser una máscara y tenía un título provocativo: “*The Maya – Divine kings of the rainforest*”¹, y eso fue suficiente para que tomara la decisión de comprarlo. Durante unas semanas me entretuvo bastante el contenido de la obra recién adquirida, pues en ese momento contaba con un conocimiento muy limitado sobre la etnología y el indigenismo mexicano, que no iba más allá de los clichés y visiones estereotipadas sobre comunidades que construyeron pirámides y espectacularizaban sacrificios de seres humanos. Más que una sobria introducción a temas antropológicos y etnológicos mexicanos, la lectura de esta obra despertó en mí un profundo interés por este campo de

¹ Nikolai Grube (2006)

investigación, y tardó mucho tiempo para que mi proyecto de investigación se convirtiera en un borrador sobre la alteridad indígena en México.

En ese momento, aunque estaba muy decidido a continuar con el emprendimiento de realizar una investigación sobre temas mexicanos, visitar México parecía un deseo muy lejano, mi total desconocimiento sobre la dinámica académica de ese país y una perspectiva negativa sobre un posible financiamiento me hizo pensar que tal vez mi maestría se limitaría a disertar sobre análisis teóricos y bibliográficos, acercándose peligrosamente a una “antropología a distancia”. Afortunadamente, después de lograr el ingreso al *Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas* (PPGAS IFCH – UNICAMP) tuve la oportunidad de participar como pionero en el programa de la *Cátedra Roberto Cardoso de Oliveira*, que a través de un vínculo institucional me envió a la capital mexicana como estudiante invitado en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Esta oportunidad única fue aprovechada para realizar mi trabajo de campo en México, haciendo posible mi investigación que, hasta la fecha, constituye uno de los pocos trabajos académicos sobre temas mesoamericanos realizados desde una institución brasileña.

Este viaje cambió el rumbo de mi carrera académica, pues fue durante mi estancia en México que desarrollé un aprecio especial por la Antropología mexicana, con sus más variados temas de interés, que para mí se presentaban como un vasto universo a ser explorado, bastante distinto del contexto de mi formación como investigador. Durante seis meses realicé mi trabajo de campo, actividad esencial para la ejecución de mi tesis de maestría, pero al mismo tiempo, desarrollé una admiración única por las dinámicas sociales del país que decidí conocer y estudiar. En poco tiempo sentí que México había generado en mí un cariño muy especial, al punto que al finalizar mis actividades académicas ya tenía bastante claro que había decidido regresar a este país en un futuro no muy distante.

La decisión de continuar mi carrera académica a través de un doctorado en México ya la había tomado de concluir mi maestría en Antropología Social, por lo que cuando

finalmente obtuve el título de maestro, comencé inmediatamente a buscar las convocatorias de doctorados en instituciones mexicanas. Armado con un conocimiento más amplio sobre las líneas de investigación existentes en México, decidí escribir un proyecto sobre un tema del que tomé conciencia durante mi trabajo etnográfico para mi proyecto de maestría. Mi proyecto preliminar de investigación doctoral, aprobado por el programa de posgrado de la Universidad Iberoamericana y el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT), trataba sobre un grupo de mujeres tejedoras de la etnia maya Kaqchikel que realizan trabajos de reapropiación cultural de sus conocimientos tradicionales a través de la formación de grupos comunitarios que tienen como objetivo organizar colectivos de producción textil para proteger las economías indígenas locales de la reproducción no autorizada de su patrimonio material por parte de empresas y corporaciones. Esta organización civil de mujeres Kaqchikeles denominada Asociación Femenina para el Desarrollo de Sacatepéquez (AFEDES) está ubicada en el municipio guatemalteco de Santiago Sacatepéquez, y paulatinamente ha ido ampliando su radio de acción a municipios y comunidades vecinas, llevando propuestas de acciones y estrategias económicas a las poblaciones indígenas vulnerables y marginadas. El movimiento se constituye y se define públicamente como:

Somos una organización de mujeres indígenas que buscan el *Utz' K'aslemal* (vida en plenitud) a través de la reflexión y formación política que promueve las formas propias de organización, producción de alimentos, indumentaria maya y sistemas de salud ancestral desde la cosmovisión de pueblos indígenas, para contribuir a la eliminación de todas las formas de opresión hacia nosotras y nuestros pueblos.

Nuestra razón de lucha política es:

Que las mujeres vivamos una vida libre de violencia

Que mujeres y hombres tengamos las mismas oportunidades

Que no haya racismo ni discriminación étnica, de clase y de género

Construir modos de vida alternativos al actual modelo económico capitalista que empobrece a las mujeres

Proteger y defender nuestra soberanía y autonomía ante la invasión y expropiación de territorios, conocimientos y prácticas ancestrales²

² <https://mujeresdeafedes.wordpress.com/>

Como ya había establecido contacto previo con la organización, en 2019 confirmé con una de las coordinadoras, Angelina Aspuac, que pronto llegaría a Guatemala para iniciar un diálogo con las integrantes de la Asociación Femenina para el Desarrollo de Sacatepéquez (AFEDDES). Sin embargo, nosotros como antropólogos, que en las palabras de Malinowski (1984), no tenemos control sobre los “imponderables de la vida real”, estamos sujetos a los cambios drásticos que nos remodelan, y en este sentido, el destino de esta investigación fue sellado por el advenimiento de la pandemia del SARS-CoV-2 que acometió el planeta. La repentina emergencia sanitaria que vimos alastrarse como una ola de desesperación y desesperanza, nos dio una perspectiva de la muerte inminente, y nos arrojó en una especie de *katechon*, en el que la masa humana sólo podía mirar resignada y especular si finalmente sería este el fin del mundo (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

Ante el cierre de las fronteras de casi todos los países, una medida desesperada para detener la calamidad que se avecinaba, la movilidad humana en todo el mundo no había sido tan limitada desde el período anterior a las revoluciones industriales de los siglos XVIII y XIX. Ya viviendo en México, fui testigo de una verdadera estampida humana de extranjeros y mexicanos que vivían en la capital, que regresaban a sus familias para enfrentar juntos la calamidad que inevitablemente llegaría. Personalmente, por distintas razones, me encontraba entre los raros casos de extranjeros que decidieron permanecer en tierras mexicanas, aislados de familiares y viejos amigos.

El primer caso confirmado de SARS-CoV-2 en México fue detectado el 27 de febrero de 2020, finalmente la pandemia había llegado al país. En poco tiempo los casos se multiplicaron, las políticas de restricción sanitaria se intensificaron y el *lockdown* de los espacios públicos se convirtió en una realidad ineludible. Durante meses estuve solo en un departamento, acompañando las noticias, esperando alguna perspectiva de mejora en la trágica situación. Muchas veces he pensado si afrontar la pandemia del SARS-CoV-2 en un país extranjero, lejos de familiares y viejos amigos, había sido una decisión acertada de mi parte. Cada día, hipótesis trágicas invadían mis pensamientos: “¿y si me contagio?”, “¿y si

no hay vacantes en un hospital cuando necesite?”, “¿y si necesito ayuda para algo?”. Por otro lado, el ascenso al poder ejecutivo de mi país de una extrema derecha abyecta, negacionista y anticiencia, que se negaba a tomar las medidas de emergencia recomendadas por todos los organismos de salud del planeta, y acarretó en la muerte de cientos de miles de personas por la simple inacción del Estado, me hizo pensar que tal vez tenía más posibilidades de sobrevivir en México.

Los largos meses de pandemia impactaron severamente la vida social, que poco a poco fue desapareciendo de los espacios públicos, y, junto con ella, me di cuenta de que mi investigación también se desvanecía. La imposibilidad de viajar a Guatemala para comenzar mi trabajo de campo me llevó a cuestionar la viabilidad de esta investigación doctoral. Inicialmente decidí aguardar lo más posible, esperando que una cura milagrosa terminara con la pandemia, que todo volviera a la normalidad y que yo pudiera continuar con mi doctorado. El fin, o al menos el principio del fin, de la pandemia tomó más tiempo que los plazos impuestos por la agenda institucional a la que yo estaba sometido, y con mucho pesar tuve que aceptar que no podría ir a Guatemala. Resignado frente a una situación que no podría controlar, vi que mi proyecto de investigación finalmente podría considerarse un fracaso.

Durante unos meses estuve inmerso en una mezcla de indignación y falta de perspectiva, ya que ver mi proyecto de investigación hundirse me dejó profundamente frustrado y pasé por un período de reflexión, preguntándome cuál sería la salida para mi situación. Había una pandemia en curso, estaba solo en un país extranjero, sin un proyecto de investigación y durante un tiempo me sentí decepcionado por la situación en la que me encontraba. Las sesiones remotas de los seminarios de tesis, una dinámica colectiva en la que los compañeros doctorantes se reúnen para acompañar, comentar y ayudarse mutuamente en el proceso de investigación, fueron espacios importantes para mí para superar la resignación, estoy verdaderamente agradecido por los consejos y sugerencias proporcionados a mí en estos espacios.

En los primeros meses de 2021, aún a falta de un proyecto de investigación, asesorado por mis compañeros de doctorado y mi tutor de tesis, el Dr. Alessandro Questa, hice una incursión experimental en un establecimiento comercial llamado “Café Zapata Vive” con el objetivo de “buscar potenciales temas y problemáticas”. Sabía que este lugar de alguna manera dialogaba con el Movimiento Zapatista y mi conocido interés personal por el tema hizo que mis compañeros me animaran a buscar algo relacionado con este campo temático. Sin saber muy bien lo que buscaba y mucho menos lo que encontraría, mi primera visita tuvo como objetivo conocer el lugar y observar el entorno.

El establecimiento en cuestión es una cafetería que funciona en un inmueble que obviamente fue construido para ser residencia, pero fue adaptado para servir como estructura para la actividad comercial. El Café Zapata Vive está ubicado en una calle tranquila y poco transitada de la colonia Iztapalapa, lugar altamente estigmatizado por la mala reputación que le dan sus índices de criminalidad. Al llegar al lugar el ambiente me pareció bastante acogedor, la entrada principal, que en algún momento fue la cochera de la propiedad, formaba un pasillo en el que se distribuían pequeñas mesas de madera acompañando el flujo de las paredes, a unos pasos de la entrada, se encontraba lo que supongo que un día fue la sala de visitas de la residencia, pero que se había convertido en recepción y barra de la cafetería. Cómodos sillones precedían una exhibición de bebidas y comidas, en las repisas detrás de la barra se podía observar pequeños botes de cristal llenos de hierbas para té y otros productos que se utiliza en la preparación de *drinks*, el aroma de café fresco completaba la atmósfera local. Si los detalles se hubieran terminado, el local no sería distinto de un café como cualquier otro de los innumerables que se pueden encontrar en las calles de la capital mexicana.

Sin embargo, desde la fachada exterior ya se puede ver que no se trata de una cafetería cualquiera. La pared exterior, pintada de negro, muestra una enorme figura de Emiliano Zapata con las palabras “Café Zapata Vive”, sobre la entrada principal las siglas

“UPREZ”³ seguidas de la frase “Abajo y a la Izquierda”, sugiere el sesgo político del lugar. La sugerencia de la fachada se ve confirmada por la estética del interior del café, carteles, pinturas y mantas que muestran a indígenas encapuchados o con los famosos paliacates rojos, milicianos armados en formación militar, así como figuras emblemáticas y conocidas en territorio mexicano como la Comandanta Ramona y obviamente el Subcomandante Marcos, no dejan dudas que este es un espacio que opera más allá de la venta de bebidas calientes. Una mirada más detallada a los productos vendidos nos permite sacar conclusiones más interesantes sobre este lugar, decenas de pequeñas artesanías claramente indígenas, y para ojos más expertos, evidentemente chiapanecas, donde abundan los diseños y bordados de “pasamontañas”, estrellas rojas, caracoles y hombrecitos portando pequeños rifles⁴, aclaran que estamos en un lugar donde el Movimiento Zapatista está presente de alguna manera.

Es inequívoco que casi todos estos detalles y sus implicaciones se me escaparon en mi primera visita al lugar, en mi inexperiencia con el tema pude discernir muy pocas señales de que había grandes engranajes detrás del pequeño café de Izatapalapa. En esta incursión experimental intenté, muy humildemente, observar el lugar, las personas que lo frecuentaban, los funcionarios que ahí trabajaban, y traté de captar detalles de la dinámica local con la intención de que algo me generara un *insight* que pudiera utilizar para desarrollar alguna propuesta de investigación. Yo seguía lleno de frustración y desesperación por no tener un objeto etnográfico definido, pero decidí disfrutar el momento en este “café zapatista”, porque, aunque el lugar gritaba que condescendía con la causa de los insurgentes indígenas chiapanecos, nada estaba muy claro en este ínterin.

Afortunadamente, la realidad de los sistemas sociales, para bien o para mal, son procesos complejos, compuestos de múltiples variables que generan múltiples resultados impredecibles y el desafío del antropólogo parece ser aprovechar estas oleadas de eventos y utilizarlas a su favor (STRATHERN, 1999). Entre un pedido y otro, el mesero del café, un

³ Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata.

⁴ Símbolos e imágenes que se volvieron parte de la semiótica del Movimiento Zapatista a lo largo de los años.

señor que creo que tiene entre 50 y 60 años, que se presentó como Adolfo, comentó mi acento, indagó sobre mi origen, y al enterarse de mi nacionalidad brasileña, mostró bastante interés en temas muy específicos hasta el punto que en un momento me pidió permiso para sentarse conmigo para platicar. El principal tema de interés para este señor parecía ser los movimientos populares existentes en Brasil, particularmente el Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), que por unos minutos fue el tema del que hablamos. Después de adquirir cierta confianza, este señor tocó un tema que cambiaría por completo el rumbo de mi doctorado, cambió su tono de voz y, con expresión de quien confiesa un secreto, me preguntó si yo había escuchado sobre el “edificio tomado del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI)”.

ii. Conociendo la toma del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI)

De hecho, meses antes yo había visto algo en las noticias sobre una supuesta ocupación de un edificio federal por parte de un grupo de personas, y la pregunta del mesero me hizo recordar ese acontecimiento, sin embargo, mis conocimientos sobre adviento terminaban ahí. Adolfo continuó con el tema y comentó que (después de 4 meses) el edificio seguía bajo el control de los “compañeros”, término que utilizó repetidamente para referirse a varias personas que mencionó en sus declaraciones. Sin saber muy bien de qué se trataba, hice algunas preguntas, y hoy creo que no fueron las más adecuadas, para demostrar interés por el hecho que describía. Recuerdo que en ese momento se cruzaba mucha información y yo me esforzaba por conectar datos que parecían dispersos, Adolfo hablaba muy firme sobre zapatistas, migrantes de Querétaro, lucha por la vivienda, territorios autónomos en Chiapas y otros temas que terminaron por formar en mi mente un torbellino de ideas que desde mi perspectiva tenían poca o ninguna relación aparente.

En medio de este inesperado flujo de información, Adolfo comentó que pronto habría un evento abierto al público en el espacio ocupado, y me preguntó si yo estaría interesado en conocer el lugar. Sin embargo, complementó su invitación explicando que dicho evento, por tratarse de una reunión de organizaciones femeninas, una eventual visita

estaría limitada a las partes externas del edificio, o a un posible (si fuera mi interés) apoyo como mano de obra en la infraestructura del evento. En ese momento yo realmente me encontraba muy lejos de cualquier comprensión de los datos que me presentaron y de la dimensión de la invitación que me hizo Adolfo, sin embargo, el deseo de encontrar un nuevo tema de investigación para continuar mi doctorado, objetivo principal de mi visita a la cafetería en que me encontraba, me hizo embarcar en las posibilidades que se presentaban.

El evento al que se refería Adolfo, que se convirtió en mi primer contacto con el espacio que se volvería el tema central de esta investigación, fue el “Tercer Encuentro Nacional de Mujeres del Congreso Nacional Indígena – CIG⁵” que se llevaría a cabo los días 6 y 7 de marzo, en las dependencias del edificio tomado.

⁵ El “Primer Encuentro Nacional de Mujeres del Congreso Nacional Indígena – CIG” tuvo lugar en San Lorenzo Nenamicoyan – Estado de México entre los días 28 y 29 de julio de 2018; y el “Segundo Encuentro Nacional de Mujeres del Congreso Nacional Indígena – CIG” tuvo lugar en el Municipio de Pajapan – Veracruz entre los días 27 y 28 de julio de 2019 (<http://www.congresonacionalindigena.org>).

Figura 1. Carteles de los encuentros de mujeres del Congreso Nacional Indígena – CIG



Fuente: <http://www.congresonacionalindigena.org> (edición por el autor)

Como había decidido visitar el edificio tomado en los días del evento mencionado por Adolfo, tuve unos pocos días para prepararme, y de hecho pude preparar muy poco para mi primera incursión, ya que ni siquiera sabía lo que iba a encontrar, así que me limité a buscar más información en portales de noticias sobre el supuesto edificio tomado lo que me brindó muy pocos detalles. El día previsto para el evento, salí de mi casa por la mañana, ya que quería llegar temprano, con el objetivo de presenciar lo más posible los hechos que sucederían. Al llegar al edificio, ubicado en Avenida México-Coyoacán, número 343, en la colonia Xoco, me topé con un edificio verdaderamente imponente, de siete pisos y un anexo lateral que ocupa toda la esquina y se eleva sobre la avenida entre edificios residenciales relativamente lujosos. La proximidad al centro histórico de Coyoacán y a la Cineteca Nacional (situada a menos de 50 metros) confirma que la región es un lugar frecuentado por clases un poco más privilegiadas, y goza de altos niveles de seguridad, garantizados por la presencia efectiva, y fácilmente observable, de las autoridades públicas

y también de los servicios de seguridad privados. Sin embargo, la fachada del edificio, ya bastante modificada, y algo diferente del entorno, no dejaba dudas de que el lugar era un espacio tomado por fuerzas sociales ajenas a esta región.

Las paredes que probablemente eran monocromáticas, comunes en los edificios gubernamentales y probablemente fueron diseñadas para transmitir un aura de sobriedad al edificio federal, fue sustituida por la embriagadora cantidad de colores e imágenes que se proyectaban a lo largo del edificio. Graffitis, murales, carteles y grandes mantas presentaban una amplia gama de temas sociales como: las desapariciones forzadas, los derechos indígenas, la igualdad de género y, evidentemente, el Movimiento Zapatista. Luego de embriagarme con la contundente comunicación visual, me acerqué a la entrada principal del edificio, la cual estaba tapizada por carteles e imágenes de personas encapuchadas y me dirigí a la persona que parecía custodiar la entrada para saber si sería posible acceder al edificio.

La figura en cuestión era una señora, claramente indígena, que supongo tendría entre 60 y 70 años, vestía falda blanca, una especie de poncho bordado (*mahue*) y un paliacate rojo que le cubría el rostro. Cortésmente le expliqué por qué estaba allí, basando mis argumentos en la invitación que me hizo Adolfo, sugiriendo que estaría dispuesto a ayudar en cualquier actividad que fuera necesaria a cambio de poder ingresar al lugar. La señora, con una mirada muy sospechosa, tomó un pequeño radio y dijo unas palabras, alguien respondió a su llamada, ella asintió un par de veces con la cabeza, apagó el radio y me dio una respuesta tajante: “no puedes entrar”. Sin mucha margen de negociación, acepté resignadamente y me senté a unos metros de la entrada, pensando en la posibilidad de que en algún momento podría llegar a ver Adolfo, que seguramente era mi única esperanza de entrar en el edificio. Pasaron algunas horas, yo pude acompañar el flujo continuo de gente ingresaba al edificio mientras yo seguía sentado en la banqueta siempre bajo la mirada atenta y suspicaz de la señora que hacía guardia.

Figura 2. La entrada el edificio tomado y la mujer indígena Otomí que la custodiaba



Fuente: archivo personal, 2021

Ya había dado por hecho que ese día no entraría al edificio ocupado, el flujo de gente disminuyó, las actividades, cualesquiera que fueran, probablemente ya se estarían realizando, y yo seguía afuera. En algún momento, un rayo de esperanza iluminó mi perspectiva de acceder al espacio, un rostro familiar apareció en la puerta, era Adolfo, se asomó, sonrió y me hizo una señal con la mano a que me acercara.

Ante la presencia de Adolfo, las pesadas puertas metálicas se abrieron y en cuestión de segundos yo estaba dentro del edificio, crucé un tipo de recepción, entré a un pasillo angosto a la izquierda y emergí a un gran espacio amplio y techado. En realidad, se trataba de un estacionamiento, al menos en el diseño original del edificio, porque en aquel momento estaba muy claro que en este lugar funcionaba una cocina. Decenas de mesas y sillas estaban dispuestas como los comedores de las plazas comerciales, había puestos de trabajo donde pequeños grupos de personas preparaban alimentos, como nopales, pechuga

de pollo y verduras. Contra las paredes había una secuencia de estufas y parrillas, y también se podía ver que se habían instalado estantes para acomodar cacerolas, ollas y trastes.

Adolfo parecía muy animado con mi presencia, y me presentaba a todas las personas dentro del edificio, y noté que cuando se refería a mí, decía que yo era un “compañero de Brasil que vino a apoyar”. Una vez dentro del espacio y ya “presentando” a las personas allí, Adolfo me preguntó delicadamente si me gustaría sumarme al trabajo, un poco confundido y sin saber de qué se trataba, simplemente dije que sí. Adolfo me explicó que el evento era un encuentro exclusivo para organizaciones femeninas vinculadas de alguna manera al Congreso Nacional Indígena (CNI), por lo que la participación masculina estaría restringida a velar por el buen funcionamiento de la infraestructura, es decir, limpieza, alimentación, seguridad y temas relacionados. Aclarado este punto, a los pocos segundos yo ya me encontraba con una escoba en las manos barriendo el estacionamiento de la cocina, actividad que me llevó bastante tiempo dado el tamaño del lugar que me habían asignado, y una vez que concluí mi tarea, fue rápidamente asignado a otras actividades. Me pasé el día haciendo labores manuales, además de barrer, ayudé con la preparación de la comida, la limpieza de las mesas, el lavado de trastes, recogí la basura, cargué botellas y garrafones de agua a los pisos superiores, y esta misma dinámica se repitió al día siguiente.

Figura 3. Sirviendo comida a las mujeres del evento, momento capturado por Adolfo



Acervo de Imágenes Comunidad Otomí

La dinámica del primer día fue bastante condiciente con las típicas primeras incursiones en campos etnográficos, (aunque no estaba seguro si allí nacería un nuevo tema de investigación), hubo poca comunicación y me sentí observado en cada uno de mis movimientos. Por el lugar circulaba una gran cantidad de personas, muchas de ellas vestidas con trajes y vestimentas tradicionales que en realidad me permitían sacar pocas conclusiones, debido a mi limitado conocimiento sobre la diversidad estética que se presentaba ante mí. Puedo decir que la primera experiencia básicamente me sirvió para conocer la etnia e identificar, al menos, la vestimenta tradicional de los anfitriones que eran Otomíes⁶.

⁶ Otomí es un exónimo de origen Náhuatl, incorporado por la lengua española hablada en México, explicado a detalle más adelante.

Me presenté a las puertas del edificio de la misma manera el segundo día del evento, y esta vez no tuve problemas para entrar, y pronto que llegué a la cocina me asignaron diversas tareas manuales. Las actividades se repitieron como el día anterior, con una pequeña pero importante diferencia: en la hora de la comida, el primer día comí solo sentado en una banca afuera del edificio, mientras que el segundo día fui invitado por un grupo de hombres Otomíes (ya podía identificarlos) a sentar a la mesa con ellos. Era un grupo de aproximadamente 10 jóvenes, supongo que, entre 18 y 30 años, quienes rápidamente me hicieron decenas de preguntas sobre mi origen, mi nacionalidad, motivos por los que estaba allí y muchas otras que intenté responder de la manera menos comprometedora posible. Al final del día, muchos de ellos ya me llamaban por mi nombre, y los jóvenes con los que almorcé me incluyeron en algunas bromas y chistes que, como extranjero, entendía muy poco.

Terminado el evento, regresé a mi casa y comencé a depurar la información y los acontecimientos de los últimos dos días, había mucho en qué pensar y, sin embargo, muchos vacíos que llenar: “¿Quiénes son estas personas y por qué están en este edificio?”, “¿Cuál es la relación con los zapatistas de Chiapas”, “¿Cuáles son las agendas políticas de este grupo específico?”, entre muchas otras preguntas que inundaron mis pensamientos en los días siguientes. Las indagaciones que surgieron tras mi visita al espacio tomado por los Otomíes despertaron en mí la esperanza de que allí podría encontrar algo que podía transformar en un nuevo proyecto de investigación doctoral. Con esto en mente, decidí que intentaría acercarme, ya no a través de la cafetería Café Zapata Vive, sino directamente con los indígenas que pasaron a residir en las instalaciones del organismo indigenista federal.

Durante los siguientes días visité varias veces el lugar con la intención de establecer algún tipo de diálogo con la comunidad que allí se encontraba, obviamente el contexto era bastante distinto, pues ya no había ningún evento realizándose, un flujo bastante tímido de gente contrastaba con mi primera experiencia. En el exterior se colocaba cada día una gran mesa en la que se exponían todo tipo de productos, como playeras, paquetes de café, bolsas, artesanías y muchas muñecas *Lele*, de las que me tomaré el tiempo para hablar más

adelante. Confieso que me sentí un poco frustrado porque tales incursiones se reducían a conversaciones muy lacónicas y poco fructíferas con las personas responsables de los productos a la venta en la parte externa del edificio. Ocasionalmente reconocía algún rostro que había visto durante el evento de mujeres, pero solamente pasaban por mí, entraban, salían y me saludaban sin mucho interés. La profunda indiferencia de los Otomíes hacia mi presencia me recordó el término que usaron Margareth Mead y Gregory Bateson para describir la indiferencia de los balineses: “alejados⁷”. La sensación que yo tenía es que los Otomíes sí me reconocían, pero optaban por mantener una distancia segura, y eso significaba prácticamente ignorar mi existencia.

Clifford Geertz (1973) nos cuenta su experiencia en Bali y cómo sus supuestos interlocutores lo hicieron sentir sistemáticamente invisible, ignorado e insignificante, y explica como esto un drama que se repite rutinariamente en el trabajo etnográfico. Entrar en un contexto social “ajeno” es un desafío que requiere que nosotros, como antropólogos, busquemos una manera de superar las barreras sociales que se imponen entre el investigador y el otro. Geertz afirma que el “acuerdo y la armonía” entre el antropólogo y su campo pueden surgir de situaciones caóticas que de alguna manera acercan estos dos universos.

En la experiencia de Geertz, asistir a un evento considerado ilegal en el país, pero muy popular entre los balineses –las peleas de gallos– generó una ocasión muy inusual cuando las autoridades aparecieron para dispersar el evento y se pusieron a perseguir a los participantes. La situación se salió de control cuando, en medio de la confusión, el antropólogo y su esposa fueron tomados como partícipes de la actividad ilícita, resultando en una serie de hechos que pusieron al antropólogo en una situación delicada con relación a la legislación local. El punto interesante de todo esto ocurre cuando la población local se solidariza con la pareja extranjera, y en un primer momento les ayuda a salir de la situación molesta, y posteriormente el adviento se vuelve un tipo de broma local, permitiendo al

⁷ G. Bateson y M. Mead, *Balinese Character a Photographic Analysis* (New York, 1942).

antropólogo rasgar el velo de la indiferencia balinesa y ser percibido como potencial interlocutor (GEERTZ, 1973).

Respetando las debidas proporciones, me encontraba en una situación similar, pues durante días sentí que sería difícil lograr un acercamiento más sensible con la comunidad Otomí que ocupaba el edificio federal. El hecho de concluir, por razones obvias, que se trataba de un grupo organizado bajo la bandera del Movimiento Zapatista, que en términos amplios se refiere a una guerrilla armada en el sureste de México, me causaba la impresión de que habría un tipo de hermetismo intencionado por razones de seguridad, estrategia, etc. Un poco frustrado, pero convencido de que podía sacar provecho de este contexto en el que me acercaba, estuve alrededor de un mes a las puertas del edificio tomado y efectivamente continuaba sin avances sustanciales. Me consolaba saber que los encargados de la tiendita de artesanías ya sabían mi nombre y me contaban historias aleatorias de sus vidas. En una de estas conversaciones superficiales me enteré de que habían “perfiles oficiales de la toma del INPI” en algunas redes sociales, los cuales empecé a seguir y acompañar las publicaciones diarias, y eso se mostró una decisión muy acertada.

El 12 de abril, en las primeras horas de la mañana, a través de publicaciones recientes en dichos perfiles, me enteré sobre lo que parecía ser una manifestación pública afuera del edificio tomado. Sin mucha información sobre el incidente, rápidamente me trasladé para allá para presenciar lo que estaba sucediendo. Caminando sobre la avenida, algunas manzanas antes de llegar al edificio tomado, ya se podía ver un gran revuelo por la calle: numerosos vehículos policiales y agentes de tráfico estaban presentes, el flujo de vehículos por la avenida parecía interrumpido, vehículos se movían en sentido contrario, algunas personas platicaban con los agentes de seguridad, un verdadero caos típicamente urbano.

En cuestión de minutos me di cuenta que los Otomíes habían bloqueado completamente la avenida México-Coyoacán, al acercarme pude ver que había muchos obstáculos en medio de la avenida, barreras viales, barriles metálicos, una gran cantidad de

ceniza, que aún ardía, de la cual se elevaba una espesa nube de humo. Una pancarta gigante, que se extendía de lado a lado de la avenida llevaba las palabras: “Nuestros sueños no camben em sus urnas, tampoco nuestras pesadillas, tampoco nuestro@s muertos”. A unos metros de la pancarta pesadas rodajas de troncos de madera mostraban la frase “EZLN va a Europa”, y una mega pinta sobre el asfalto decía “RESISTENCIA Y REBELDÍA”. Por segunda vez vi a un gran número de Otomíes concentrados, pero esta vez en los exteriores del edificio, algunos caminando, otros centinelas al borde del bloqueo, un megáfono pasaba de mano en mano y se gritaban consignas... Definitivamente algo interesante estaba pasando y era una buena oportunidad para mi supuesto proyecto de investigación.

Figura 4. Barricada en la Avenida México-Coyoacán



Fuente: archivo personal, 2021.

Mi acercamiento fue bastante cauteloso, ya que el ambiente era de tensión, llegué a un lado del bloqueo y me acerqué a un grupo de mujeres Otomíes que se encontraban

sentadas en una banqueta, busqué rostros conocidos, como los encargados del puesto de ventas, con quienes yo ya tenía una cierta intimidad, para iniciar una conversación. Después de algunos minutos ya estaba sentado entre mujeres y niños Otomíes, aprovechando la oportunidad para hacer algunas preguntas sobre el bloqueo. En estas breves conversaciones me fue explicado que el bloqueo era una forma de presionar a los organismos gubernamentales por supuestas negociaciones de proyectos de vivienda, y que probablemente duraría unos días o hasta que hubiera alguna señal positiva por parte de dichas autoridades. Permanecí por horas sentado con las mujeres, que también me hicieron muchas preguntas, relacionadas a cuestiones más personales como: “¿Eres casado?”, “¿Tienes hijos?”, “¿En qué trabajas?”. Por la tarde regresé a mi casa ya decidido a volver al bloqueo por la mañana de próximo día.

El segundo día la dinámica que encontré fue exactamente la misma, miembros de la comunidad alternaban la posición de centinelas frente a las barricadas que impedían el paso de los automóviles, un gran número de personas permanecía afuera del edificio ejecutando una serie de actividades como bordar, pintar pancartas, cuidar los niños, jugar futbol, e incluso se sirvió comida en una mesa acomodada en medio de la avenida bloqueada. Ese día repetí la dinámica del día anterior, llegué temprano, me acerqué, me senté con unas mujeres y no parecía que pasaría nada muy diferente a lo que yo ya había visto antes, así que seguí buscando la manera para fortalecer los lazos de amistad.

Todo seguía con bastante calma, con tensiones ocasionales cuando se acercaba alguna ambulancia y luego los Otomíes movían partes de las barricadas, despejando el camino para los vehículos de emergencias. De repente, en horas de la tarde, se presentó una situación insólita, hombres de la comunidad pidieron apoyo del lado opuesto al que yo estaba, en mi esfuerzo por entender los motivos del alboroto, me di cuenta que algunas mujeres se dirigían a mí diciendo: “¡Vete! ¡Están llamando los hombres!”, impulsado por una mezcla de curiosidad y evidente presión de las mujeres Otomíes, me levanté y me dirigí apresuradamente hacia donde todos estaban concentrados. Al llegar al otro lado del bloqueo, me encontré con una escena de conflicto que supuestamente se había intensificado

rápidamente cuando un grupo de automóviles intentó empujar las barricadas para abrir el paso. Mientras tanto, los Otomíes gritaban que retrocediesen, agentes de seguridad pública se acercaron y los ánimos de todos los involucrados estaban bastante alterados. Por mi parte, me encontré bastante atónito, sin saber cómo proceder, y casi obligado, dado que físicamente estaba “del lado” de los Otomíes, me uní a quienes usaban sus propios cuerpos como barricada frente a los enfurecidos conductores. Después de todo, ¿qué yo podría hacer?

Durante un tiempo la situación no mejoró, de hecho, empeoró mucho, más conductores se sumaron a la presión para quitar las barricadas, los Otomíes gritaban consignas y algunos autos comenzaron a ser dañados con palos y piedras, levanté los puños, intenté repetir las consignas, incluso sin saberlas, e hice señales a los conductores para que se alejaran. Los motores de los autos rugían, amenazando peligrosamente con avanzar por encima de personas y barreras, los Otomíes golpeaban las ventanas de los autos, pidiendo a los conductores que dieran media vuelta. En algún momento me di cuenta que había una niña Otomí llorando a mi lado, la tomé en mis brazos y la alejé del conflicto entregándola a unas mujeres a una distancia segura. Regresé al ojo de la tormenta, los hombres y mujeres Otomíes con el rostro cubierto por paliacates se posicionaron en formación defensiva detrás de las barricadas, los autos al parecer desistieron poco a poco en sus intentos de romper el bloqueo y los agentes de seguridad pública sólo estaban mediando para que la situación no terminara con heridos. Unos barriles metálicos fueron rápidamente llenados de madera y prendidos fuego, con el objetivo de hacer más infranqueable la barricada. En medio del caos, un hombre Otomí se me acercó y tácitamente me dio una orden directa: “¡Tu! “Cuida la entrada de las ambulancias!””, refiriéndose a la parte que se quitaba para que estos vehículos pudieran pasar, sin cuestionar me posicioné donde me asignó de manera tan contundente. El conflicto gradualmente se deshizo, los vehículos no pudieron avanzar, las barricadas fueron reforzadas y más personas se pusieron a vigilarlas.

Supuse que, si yo quería establecer un contacto positivo con estas personas, era importante aprovechar el espacio que me daban, y durante los cuatro días de bloqueo estuve

vigilando sistemáticamente la “entrada de las ambulancias”. Inicialmente no lo percibí, pero el conflicto en el que participé, casi que de manera obligada, me abrió una puerta a la comunidad Otomí, el hecho de haber sido “un aliado” en un momento de crisis fue efectivamente un parteaguas.

Después del fatídico conflicto, hubo un aumento sustancial, si no total, en el interés de la comunidad Otomí por mi presencia, e incluso fui blanco de bromas sobre mi reacción visiblemente aturrida en el contexto del enfrentamiento entre Otomíes y conductores: “Tuviste miedo, ¿verdad?”. De un día para otro, los miembros de la comunidad pasaron de una total indiferencia a un interés activo por mí, se acercaban a preguntarme sobre la situación a que había pasado, aunque sin gran intimidad, ya podía ver sonrisas e intentos de diálogo jocoso, y me sentía bastante acogido cuando se referían a mí como “el compañero brasileño”.

Retomando al ejemplo de la experiencia de Clifford Geertz (1974), creo poder decir con relativa tranquilidad que los primeros pasos de mi ingreso al campo se dieron a través de una situación análoga a la que le ocurrió al antropólogo estadounidense en Bali, es decir, un evento inusual, completamente fuera de mi control, que me obligó a actuar de manera improvisada, despertó un sentimiento de camaradería y empatía que no estaba planeado. Puedo decir que el conflicto en el que estuve involucrado en las barricadas Otomíes fue mi “pelea de gallos en Bali”, ya que el advenimiento me abrió un camino para acceder al afecto de estas personas. Súbitamente me había convertido en alguien que compartía un evento en común con la comunidad, y este evento fue mencionado y recordado en encuentros que siguieron durante un largo período. Al igual que para Geertz, el campo se transformó drásticamente a partir de la experiencia compartida con mis interlocutores.

En la tarde del cuarto día, mi primera conexión exitosa con los Otomíes fue coronada por el hecho de que momentos antes de desbloquear la avenida, debido al avance de las negociaciones con el gobierno de la Ciudad de México, hubo una convocatoria

general a una reunión interna para informar sobre los acontecimientos que seguirían y, para mi sorpresa, fui invitado.

Una vez más entré al edificio ocupado, nuevamente me dirigieron a la cocina ubicada en el estacionamiento, donde ya estaba dispuesto un gran círculo de sillas, en las que la gente se sentaba a medida que llegaba. Apenas se sentaron todos, o casi todos porque había gente haciendo guardia en el bloqueo, comenzó la reunión, y el primer tema que se trató fue precisamente sobre las negociaciones de expropiación y también la construcción de edificios populares. De hecho, esta información fue lo máximo que pude absorber desde mi limitado conocimiento del contexto y las demandas del grupo que tenía ante mí, y no es exagerado decir que casi todo lo dicho me sirvió de muy poco para sacar conclusiones satisfactorias.

Inmerso en un mar de informaciones que eran aventadas por las múltiples voces que se manifestaban en la reunión, pude experimentar a lo que Roy Wagner (1975) describió como la “ceguera” causada a los antropólogos en el campo, no por la ausencia, sino por el exceso de elementos para ver. Los términos, nombres, fechas y topónimos mencionados parecían ser parte de una historia larga, con muchos detalles no mencionados en el momento en que estuve presente. Sintiéndome bastante desinformado y fuera de lugar, intenté memorizar las referencias que me parecían importantes, pero estaba consciente de que el hecho de estar allí era más importante que cualquier dato que pudiera extraer de esta primera participación en una reunión interna.

La asamblea duró poco más de una hora, y cuando finalizó, tal como se había acordado momentos antes, prácticamente todos los individuos salieron del edificio para finalmente desbloquear la avenida. En cuestión de minutos, todas las barreras, tambores, maderas, láminas y demás objetos que formaban las barricadas fueron recogidos y el tránsito por la avenida pudo fluir con normalidad. Una vez más regresé a casa con más preguntas que respuestas sobre el lugar que había visitado, aunque consciente de los desafíos y dificultades que representaría acercarme a estas personas, en ese momento sentí

la certeza de haber encontrado un nuevo campo de investigación. Durante los siguientes días, semanas, meses y años, intenté comprender las dinámicas sociales que existen en este espacio a través de la participación efectiva en la vida cotidiana de este grupo de personas. La dedicación casi exclusiva a participar en actividades, eventos, marchas, mítines (sic), festivales, acciones dislocadas, asambleas, foros, etc., me permitió, con el tiempo, trazar un mapa mental de la compleja constelación de individuos y colectivos presentes en este contexto. Mi presencia inexorable también facilitó la solidificación de lazos de confianza, otorgándome acceso a personas, lugares y datos que de otro modo habrían estado altamente proscritos. Esta investigación es producto de un largo período de convivencia en espacios frecuentados por los Otomíes que tomaron las instalaciones del Instituto Nacional de los Pueblos indígenas (INPI).

iii. La toma del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) como objeto de investigación

Desde el inicio, la toma del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) y su conformación como un "espacio fabricado" se han revelado como un formidable artefacto de observación de las formas de habitar el mundo. Los Otomíes que han protagonizado la apropiación y resignificación de este espacio poseen una larga historia de marginalización y segregación dentro del tejido social de la Ciudad de México, lo que ha condicionado sus estrategias de resistencia y permanencia en el entorno urbano. Bajo una mirada más cuidadosa, se hace evidente que la ocupación del INPI no se trata simplemente de un acto de protesta, sino también un ejercicio de reconstrucción del espacio como hogar, un proceso que excede la mera habitabilidad física y se inscribe en una dimensión ontológica más amplia.

Siguiendo la perspectiva de Tim Ingold (2000) sobre el habitar, podemos entender esta toma como la manifestación de un modo específico de estar en el mundo. Retomando

las reflexiones de Heidegger en "Building Dwelling Thinking"⁸, Ingold destaca que habitar no se reduce a residir en una estructura preexistente, pero también que implica la creación y transformación constante del entorno a partir de la interacción con él. La relación entre construir y habitar no es de medios y fines, sino una interdependencia en la que el acto de construir es ya una forma de habitar. En este sentido, la toma del INPI por parte de la comunidad otomí desafía la función institucional del edificio y lo resignifica como un territorio vivo, tejido por la presencia, la memoria y la acción colectiva.

Además de ser un espacio de habitación, el INPI se ha convertido en un punto neurálgico de articulación comunitaria y política. En su apropiación, la comunidad otomí reclama su derecho a la vivienda y establece un espacio de encuentro y organización donde convergen diversas luchas indígenas y populares. Es en esta intersección donde el habitar se entrelaza con la resistencia, mostrando que la construcción de un hogar trasciende el acto material, y se vuelve un ejercicio político y colectivo de autodefinición y lucha por la dignidad. En esta investigación, abordo el edificio tomado y resignificado como un dispositivo catalizador de transformaciones dentro de la comunidad. Más que un mero refugio, este espacio se erige como un escenario donde se tejen procesos de autotransformación, resistencia y reconfiguración identitaria. Su centralidad en estas dinámicas lo convierte en una ventana privilegiada para observar cómo, en este contexto particular, convergen y se recombinan diversos elementos: el zapatismo, las utopías sociales, las luchas urbanas y las identidades indígenas. Desde esta perspectiva, el estudio de este espacio permite rastrear las formas en que distintas tradiciones de lucha se entrelazan, cómo se reconfiguran las nociones de comunidad y autonomía, y de qué manera la acción directa sobre el territorio opera como un mecanismo de reapropiación del presente y proyección de futuros posibles.

Después de mi extenso trabajo de campo junto a este grupo de Otomíes migrantes, pude compilar en esta investigación mis impresiones, conclusiones, inquietudes y

⁸ Heidegger, 1971.

posiblemente muchas equivocaciones (des)controladas⁹ causadas por un etnocentrismo involuntario desde mi posición de antropólogo extranjero. El objetivo fundamental fue explorar los datos obtenidos a través de la etnografía de esta “nueva comunidad Otomí”, formada por los individuos que tomaron y pasaron a residir en las instalaciones del organismo indigenista federal mexicano, con el fin de trazar un cuadro esquemático de los hechos antes y después de la toma.

Para realizar esta tarea, organicé los datos obtenidos de forma lógica, de modo que el lector pueda comprender los fundamentos históricos del tema, el papel de personajes e instituciones involucradas en el proceso que culminó en la toma permanente del edificio del Instituto Nacional de los Pueblos indígenas (INPI) en la Ciudad de México.

En el primer capítulo, luego de una breve exégesis sobre la historia de los Otomíes, en la que presento datos estadísticos, particularidades lingüísticas y geográficas de la etnia, propongo una visión general del contexto contemporáneo y los problemas que enfrenta este grupo específico de migrantes indígenas que residen parcial o totalmente en la capital mexicana. El principal objetivo de este primer acercamiento es contextualizar al lector sobre la realidad que enfrentan los Otomíes en su comunidad de origen – Santiago Mexquititlán, Municipio de Amealco de Bonfil (Querétaro de Arteaga) – para comprender cómo el agravamiento de las dificultades socioeconómicas y una falta de políticas públicas eficientes alimentan la desesperanza de recuperar la estabilidad en su propia tierra, provocando el éxodo forzoso de esta población que busca en la migración la solución para sus problemas. Los grandes centros urbanos parecen ser una alternativa prometedora para quienes ya no tienen casi nada, sin embargo, vivir como indígena, o campesino migrante, en la metrópolis es una tarea ardua, ya que otras dinámicas se presentan como nuevas dificultades. El contexto de una lógica de consumo más intensa ofrece oportunidades, pero requiere que estas poblaciones migrantes se adapten para obtener recursos y trazar estrategias para sostenerse en el entorno urbano. Recuerdo haber escuchado una historia en

⁹ Ver Viveiros de Castro (2019)

la que un amigo migrante decía: “En el pueblo, cuando no tenemos nada que vender, podemos subir al cerro a buscar leña, hongos y frutas... Aquí en la ciudad no podemos, si no conseguimos productos para vender, no tenemos nada”.

El alto valor de la tierra también resulta ser un desafío para los migrantes que llegan con recursos limitados. Este factor, combinado con un flujo migratorio continuo que es antagónico con la eficiencia de las políticas de vivienda, crea la crisis inmobiliaria crónica que se vive en la Ciudad de México. Miles de migrantes de todas partes de la república se suman a los Otomíes como población en situación de vulnerabilidad habitacional o, en casos extremos, el desamparo total de la situación de calle. Esta precariedad sistemática de las condiciones de vida de los migrantes (y otros sectores empobrecidos de la población urbana) conduce al surgimiento de áreas legalmente irregulares con altos niveles de condiciones insalubres, proceso conocido como *favelización* del espacio urbano. Para concluir la primera parte de esta investigación, analizo cómo la formación de estos “guetos”, o “bolsones de pobreza” intensifican la manifestación del fenómeno del racismo arraigado en el tejido social mexicano.

En el siguiente capítulo, hago una pequeña digresión para contextualizar para el lector los acontecimientos históricos del Movimiento Zapatista y sus lineamientos políticos. Esta sección es importante porque contiene los antecedentes que guían el proceso de organización política del grupo Otomí aquí discutido. Comprender los desarrollos del Movimiento Zapatista y su influencia en las organizaciones civiles de la esfera pública mexicana es fundamental para ver el surgimiento de estructuras societarias exógenas a los migrantes Otomíes, que permitieron la reconfiguración de las actividades políticas, económicas y sociales de estos individuos. Este proceso que llamo “Zapatización Otomí” es un concepto central para esta investigación y lo considero uno de los aportes más importantes que esta tesis puede ofrecer.

El tercer capítulo de esta investigación doctoral está dedicado precisamente a escudriñar el concepto de “Zapatización Otomí” propuesto por mí, fenómeno que creo ser

un elemento clave para comprender las transformaciones e integración de nuevas dinámicas dentro del grupo de migrantes Otomíes aquí tratado. El acercamiento de estos indígenas al Movimiento Zapatista significó que, a través de la incorporación de agendas colectivas ya bastante avanzadas, los Otomíes entraran en contacto con procedimientos y estrategias de organización comunitaria que cambiarían sustancialmente su forma de actuar como colectivo. Sin embargo, dentro del *modus operandi* del propio Movimiento Zapatista no existe una prescripción organizacional cristalizada, por el contrario, el movimiento sugiere a sus adherentes que creen o copien de otros colectivos, con base en su propio criterio, tácticas y estrategias organizativas. Este carácter abierto de la “pedagogía revolucionaria zapatista” permitió que los Otomíes adoptaran en una lógica de experimentación continua de métodos, los cuales son constantemente reevaluados, mejorados o rechazados dependiendo de su eficiencia. Mi trabajo de campo mostró que con la “Zapatización Otomí” se produjeron cambios significativos, al mismo tiempo que algunas prácticas que fueron puestas a prueba y resultaron incongruentes con las dinámicas (colectivas y privadas) presentes en la comunidad, terminaron por ser rechazadas.

Es fundamental que el lector comprenda que el principal marco teórico que orienta esta propuesta conceptual se basa en la articulación de los conceptos de cultura y "cultura" (cultura entre comillas) formulados por Manuela Carneiro da Cunha (2009). Parto de la premisa de que los fenómenos observados en la comunidad otomí en cuestión configuran un modelo en el que las categorías internas y externas coexisten y se entrelazan de manera intencional y estratégica. Esta dinámica, lejos de ser una simple yuxtaposición pasiva, se inscribe en un proceso más amplio de apropiación crítica de la identidad, en el que los actores sociales participan activamente en la resignificación de los símbolos y prácticas que los definen.

En este sentido, la Zapatización Otomí emerge como un fenómeno de “autoextrañamiento identitario” que desestabiliza las formas convencionales de adscripción étnica, y opera como un mecanismo de reconfiguración política y cultural. A través de este proceso, los Otomíes reafirman su pertenencia a un grupo históricamente marginado y

transforman activamente los marcos de significación bajo los cuales se les ha encasillado. La reapropiación de su "cultura" no es, por tanto, un ejercicio meramente discursivo, pero sí una estrategia de intervención en el espacio social y político, en el que las tradiciones, los relatos y las formas de organización comunitaria se reconfiguran de acuerdo con un horizonte de autonomía y resistencia. En este contexto, la "cultura" deja de ser una imposición externa para convertirse en un campo de disputa y resignificación, donde los Otomíes articulan nuevas formas de pertenencia, acción política y expresión simbólica que desafían las narrativas hegemónicas sobre lo indígena y lo urbano.

En el cuarto capítulo de este trabajo, dedico algunas páginas a la descripción del espacio físico del edificio federal tomado que comenzó a servir como vivienda y base de operaciones para este grupo de Otomíes migrantes. Es fácil comprender que dejar las pequeñas casas de lona y cartón construidas en terrenos precarios, sin agua, electricidad ni drenaje, para vivir en un edificio de siete pisos en una zona gentrificada de la capital mexicana representó un aumento significativo en la calidad de vida de estas personas. De un día para otro, algunas necesidades básicas urgentes fueron sanadas y los Otomíes pudieron retirarse de algunas batallas cotidianas y ocuparse de otras actividades. En este sentido, el edificio también se presentó como un potencial espacio comunitario seguro y controlado, que rápidamente fue instrumentalizado como base para la gestión colectiva y centro de convergencia de organizaciones aliadas. El reconocimiento del edificio tomado como “territorio recuperado” colocó a la comunidad Otomí en el centro del circuito de movimientos sociales adherentes al Movimiento Zapatista en Ciudad de México. Al cambiar el nombre del espacio a “Casa de los Pueblos y Comunidades Indígenas Samir Flores Soberanes” y entregar simbólicamente el control del sitio al Congreso Nacional Indígena (CNI) en un acto público, los Otomíes asumen el papel de baluartes de una nueva trinchera política del zapatismo¹⁰ en la capital mexicana.

¹⁰ Algunos autores utilizan el término “neozapatismo” para hacer clara la distinción entre el movimiento indígena iniciado en 1984 y el “zapatismo” histórico de la revolución mexicana (1910-1917). En respeto al término empleado por mis interlocutores, utilizaré la denominación “zapatismo”.

En el capítulo final propongo una discusión sobre las contradicciones presentes en el proceso vivido por los migrantes Otomíes que tomaron el edificio federal del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) en su proceso de transformación interna desde su ingreso al Movimiento Zapatista. La falta de recursos, las disputas políticas internas y externas, los conflictos con órganos de gobierno y cuestiones de la vida privada de los individuos involucrados en esta trama, generan resonancias que reorganizan las interacciones en el tablero político-social en el que juegan los Otomíes. El nombre elegido para este capítulo – *Eppur si muove*¹¹ – en referencia a la famosa expresión atribuida a Galileo Galilei cuando la Inquisición lo obligó a negar sus tesis sobre el heliocentrismo, denota que aún bajo una serie de contradicciones y dificultades, este grupo de indígenas migrantes ha logrado avanzar en sus agendas políticas y objetivos personales a través de una lógica organizacional inspirada en el Movimiento Zapatista y otras organizaciones autonomistas.

Finalmente, invito al lector a consultar la sección de anexos que se presenta al final de este trabajo, ya que las fotografías, textos y documentos de esta sección están lejos de ser una recopilación de elementos superfluos del campo etnográfico. Los materiales contenidos en la última sesión fueron cuidadosamente seleccionados para ampliar la percepción del lector sobre los aspectos estéticos y discursivos que permean los hechos expuestos a lo largo del texto de esta investigación.

¹¹ En traducción libre: “y, sin embargo, se mueve”.

Capítulo 1: Introducción histórica a la Comunidad Otomí residente en la Ciudad de México

A la parte del norte, que corresponde a Tlacupa, la de Azcaputzalco, otra legua y dos de Mexico. Luego sigue, otras dos adelante, la gran población de Cuauhtitlan; y casi comienza allí la grandísima provincia o reino de los otomíes, que coge a Tepexic, Tula, Xilotepec, Cabeza de este reino, Chiapa, Xiquipilco, Atocpan y Queretaro, en cuyo medio de estos pueblos referidos hay otros innumerables, porque lo eran sus gentes y distintas de los mexicanos (TORQUEMADA, 1615).

El objetivo de esta primera parte es hacer un acercamiento histórico a los temas que permean la presencia de los Otomí en la Ciudad de México. Principalmente por medio de la consulta bibliográfica, pero también contando con informes etnográficos, haré una breve introducción al lector del historial de los individuos que se reconocen como pertenecientes a esta etnia y su contexto como indígenas migrantes en la Ciudad de México. Enfatizo que esta presentación introductoria se basará principalmente en los llamados temas sociales y políticos, con el objetivo de construir una visión general de este grupo, la pregunta que impulsará este capítulo introductorio será:

¿Cuál es la historia por detrás de este grupo específico de indígenas Otomíes que culminó en la toma de las instalaciones de un edificio federal en 2020?

Partiré de una descripción inicial de los aspectos históricos que remontan a los períodos prehispánicos, para hacer un panorama étnico general, posteriormente será presentado el recorte específico de esta investigación, focalizando en el territorio de origen del grupo de Otomíes migrantes que pude acompañar durante el período de trabajo de campo.

Sin embargo, antes de seguir adelante es necesario hacer una aclaración y una distinción entre las nomenclaturas utilizadas para referirse a los distintos grupos y conjuntos de personas tratadas en esta investigación. Las nomenclaturas que utilizo al largo de este trabajo son una importación directa de conceptos que existen y son articulados por mis interlocutores, y a medida que avance en mi análisis intentaré utilizarlos, de la manera más fidedigna posible, tal como se encuentran en el campo. En el siguiente cuadro presento

un conjunto de Etnomios, Exónimos y adjetivaciones evocadas para establecer límites de identidades y pertenencias que, en la vida cotidiana, muchas veces se presentan como bastante flexibles e incluso intercambiables, y en otras ocasiones son demarcadores bastante rígidos y establecen un límite entre el Yo/Nosotros y el Otro/Otros.

Otomí/Otomíes: Término genérico para designar la etnia y todas sus variantes lingüísticas y culturales, en contraposición a otros grupos indígenas y grupos “no indígenas”. En esta investigación sólo se utilizará cuando se trate de los Otomíes de manera global, como una etnia indígena originaria, que comparte una historia ancestral común, sin considerar variantes lingüísticas, culturales, filosóficas e históricas.

Otomíes migrantes: Todos y cada uno de los grupos o personas que se reconocen como Otomíes y que por distintas circunstancias han abandonado de manera temporal o permanente su territorio entendido como pueblo natal, voluntaria o compulsoriamente. Esta categoría se vuelve más compleja a medida que incluso las generaciones posteriores, es decir, los descendientes de quienes realmente migraron de sus territorios, a menudo son vistos y comprendidos como migrantes en sus destinos.

Otomíes del Pueblo/Otomíes de Santiago Mexquititlán/Paisanos/*Jhöi*: Designa a cualquier individuo que se reconoce como Otomí y es originario del mismo Pueblo que el enunciador, en el caso de esta investigación siempre se refiere a individuos que se consideran naturales de Santiago Mexquititlán. El término *jhöi* entre los Otomíes que tuve la oportunidad de convivir se puede traducir como “persona del Pueblo”, pero, según el Diccionario del *Hñähñu* (Otomí) del Valle del Mezquital (2010), *jhöi*, se debe de traducir como “gente”, o “persona”. Además, la ortografía oficial reconocida por los lingüistas mexicanos para esta palabra debe de ser “*jä'i*”, sin embargo, en esta investigación optaré por la grafía presentada por mis interlocutores indígenas: *jhöi*

Término utilizado para referirse a los Otomíes que ocuparon y residen en el edificio federal tomado del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). En algunos casos, tanto en la vida cotidiana de mis interlocutores como en el cuerpo de la investigación, el término “Comunidad Otomí” abarca a individuos que no necesariamente habitan el edificio tomado, pero que tienen alguna relación con quienes realmente viven allí. En estos casos, “Comunidad Otomí” puede abarcar a familiares, amigos o aliados que viven en otro lugar de la capital mexicana.

Otomíes zapatistas/Otomíes zapatistas residentes en la Ciudad de México:

Términos que no aparecen en el campo, pero los utilizo en el cuerpo de la investigación con el propósito de distinguir entre el grupo Otomí que estableció una relación de alianza con el Movimiento Zapatista y los grupos Otomíes vinculados a otros movimientos sociales y políticos.

Víctimas de un proceso de pauperización y despojo de sus territorios por políticas públicas negligentes o irresponsables, los Otomíes migrantes viven en un estado de crisis constante, encontrándose entre la falta de oportunidades en sus propias comunidades y la incertidumbre de la migración hacia la capital mexicana. “Allá [en Santiago Mexquititlán] ya no hay trabajo, no hay dinero, no hay nada” me relató María, “Ya no hay oportunidad de trabajo en el pueblo, acá [en Ciudad de México] sí hay *chamba*”, me dijo Rafael en otra ocasión, y se podría llenar docenas de cuartillas con relatos análogos que recogí durante los últimos años acompañando a los Otomíes migrantes, que atestan la dificultad de mantener una vida digna en su pueblo de origen. Por otro lado, la vida en la Ciudad de México no se presenta como una *panacea* para los problemas supuestamente abandonados por los Otomíes, al contrario, las dificultades parecen multiplicarse. Más allá de los obstáculos en la busca por trabajo, vivienda, educación, salud y tantas otras carencias acumuladas por los Otomíes, en el contexto metropolitano, se suman el racismo, la discriminación, la violencia (muchas veces institucional), por el hecho de pertenecieren a un grupo indígena migrante.

Los relatos de violencia en contra los Otomíes son innumerables, durante mi trabajo de campo pude no solamente escuchar las tristes historias, pero también presenciarlas. Más de una vez estuve presente en situaciones en que “pinches nacos” o “indios malditos” y la recombinación de estas y otras groserías fueron utilizadas para dirigirse a los Otomíes que yo acompañaba.

Haré una exposición de esta doble territorialidad, es decir, cómo los Otomíes tratan sus raíces en Santiago Mexquititlán – Querétaro, su idioma tradicional, la ausencia o presencia de los familiares, las propiedades abandonadas o conquistadas, las historias, las *saudades*, y los conflictos generados por el estado de semi radicación en Ciudad de México.

Durante décadas los Otomíes migrantes ocupan y viven en espacios urbanos legalmente irregulares, no reconocidos como vivienda por las autoridades públicas, como la migración de estos indígenas remonta a décadas pasadas, muchos de los individuos en cuestión son nativos de la Ciudad de México, aún que el racismo estructural y la ineficiencia de las instituciones gubernamentales parecen mantenerlos en un estado permanente de no pertenencia al espacio urbano y a la población capitalina. En este sentido, será fundamental hacer un breve análisis de las viviendas alternativas que surgen como respuesta a la supuesta ineficacia del gobierno para sanar la crisis habitacional en la Ciudad de México y la resistencia de la propia población local en aceptar a los Otomíes como parte del tejido social metropolitano.

Ampliando un poco el alcance de la descripción, se explorará la trayectoria de los grupos y familias Otomíes migrantes que dieron origen a la comunidad que pasó a habitar el edificio del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). Como ya se mencionó, el conjunto de individuos que, en el momento de esta investigación, habitaban en el edificio del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) era formado por personas que anteriormente vivían en diferentes lotes de tierra en situación de ilegalidad en la Ciudad de México. Se presentará al lector una descripción de estos locales y una breve historia de cada uno, especialmente en lo que respecta a los enfrentamientos políticos entre los

residentes y el llamado “mal gobierno”¹². Esta información será importante para comprender posteriores desarrollos de estrategias y demandas realizados por la “Comunidad Otomí del INPI”, incluyendo algunas resoluciones históricas¹³ favorables que reordenaron los espíritus y emociones de los protagonistas de estos procesos.

1.1 Breve retrospectiva histórica.

“El vocablo otómitl, que es el nombre de los otomíes, tomaronlo de su caudillo, el cual se llamaba Oton, y así sus hijos y sus descendientes y vasallos que tenía a cargo todos se llamaron otomites, y cada uno en particular se decía otómitl. Y no carecían de policía: vivían en poblado; tenían su república” (SAHAGUN, 2009 [~1539 – ~1590]).

Así, el fraile franciscano Bernardino de Sahagún, en su obra “Historia general de las cosas de Nueva España”, inicia el capítulo en el que dedica la descripción del pueblo nativo amerindio llamado Otomí a mediados del siglo XVI. En general, rara vez se menciona a los Otomíes como protagonistas de la historia prehispánica de México, y sólo recientemente ha habido un interés por hacer justicia a la existencia y logros de esta etnia en los procesos de formación étnica nacional. Estudios recientes muestran que los Otomíes jugaron un papel clave en las disputas políticas entre comunidades prehispánicas, e incluso en la época poscolonial, cuando se convirtieron en los principales aliados de los españoles contra los Chichimecas entre los años 1551-1590 (CARR, 1997).

Según Sahagún, los Otomíes eran grandes agricultores y producían en sus territorios comida variada y de buena calidad: “Tenían sementeras y trojes, comían buenas comidas y tomaban buenas bebidas... Su comida y mantenimiento, era el maíz, frisoles, *axi* (chile), *man xocotamales*, y frisoles cocidos, y comían perritos, conejos, venados y topos”¹⁴. La palabra “Otomí” es un exónimo, incorporado por el idioma español en México, y deriva del

¹² Término ampliamente utilizado por el Movimiento Zapatista para designar individuos, acciones y organismos vinculados al Estado mexicano, y fue adoptado por los Otomíes zapatistas.

¹³ La expropiación del terreno ubicado en la calle Zacatecas, número 74, en el 17 de junio de 2021, fue un momento emblemático para la comunidad, que después de décadas, logró obtener su propiedad.

¹⁴ Sahagún, t. III, pp. 123,125 in SOUSTELLE, 1993.

vocablo náuatl “*Otomitl*”¹⁵, que significa “el que anda portando flechas”, pero esta traducción no es consenso, otros autores defienden que el exónimo proviene de la aglutinación de los vocablos *tototl* “pájaro”, y *mitl* “flecha”, resultando en algo como “cazadores de pájaros”. Aunque los Otomíes eran mayormente agricultores sedentarios, la caza constituía una forma expresiva de conseguir alimento y recursos, algunas comunidades, como los de la región de *Jilotepec* eran conocidos comerciantes y se trasladaban al gran mercado de *Tlatelolco* para vender sus productos en el periodo que gobernaba Moctezuma II. Registros de cronistas de la época de la colonización describe a los Otomíes en el mercado como “muy encubiertos, con sus arcos y flechas”¹⁶, lo que nos da una pista sobre la supuesta imagen de “cazador salvaje” que tenían en el Valle de México (LÓPEZ, 2004; SOUSTELLE, 1993).

Diferentemente de los Chichimecas – sus vecinos del norte – que mayoritariamente vestían pieles y vivían básicamente de productos vinculados a la actividad de caza, los Otomíes también se caracterizaban por ser eximios tejedores. Las mujeres Otomíes tejían con los hilos del algodón y con el *ixtle* que es la fibra extraída del maguey. Los tejidos Otomíes gozaban de buena calidad, y eran utilizados para confeccionar vestimentas de múltiples colores, los hombres vestían un taparrabos y una manta que servía de abrigo, las mujeres vestían faldas y un huipil. La producción textil de los Otomíes no servía solamente para consumo interno, sino también era comercializada, y consistía el principal artículo de intercambio con los Chichimecas (SOUSTELLE, 1993).

Los Otomíes se nombran a sí mismos con una serie de Etnónimos (ver abajo) que varían acuerdo a cada región en que habitan, pero que de modo general y en traducción libre significan algo como “el que habla [el idioma] Otomí”, o de manera más técnica, como propone Soustelle (1993), los etnomios utilizados se tratan de variaciones de la aglutinación de los vocablos *hña/n’ya* que significa “hablar”, y *huu/hú* que significa “nombre”. La lengua otomí tiene variantes regionales, según la distribución geográfica de

¹⁵ Del Náuatl: *Otocac* “que camina”, y *mitl* “flecha” (singular “*Otomitl*”, plural “*Otomí*”)

¹⁶ Torquemada, t. nl, pp. 231 in SOUSTELLE, 1993

los grupos hablantes, y todas ellas se encuentran dentro de la clasificación lingüística denominada lenguas otomianas que, junto con el mazahua, el pame, el ocuilteca, el chichimeca-jonaz y el matlatzinca forman la rama lingüística Oto-pame (LÓPEZ, 2004).

Los Otomíes habitaron desde los periodos Protoclásico y Clásico (150 a.C. - 900 d.C.), más o menos las mismas regiones ubicadas al norte de los valles centrales, en una franja que se extiende desde el noroeste del Estado de México, abarcando el sureste de Hidalgo, hasta el al sur del estado de Querétaro y parte de la región del Bajío, con pueblos dispersos desde Tlaxcala hasta Michoacán. El éxodo y el desplazamiento de las comunidades otomíes estuvo impulsado por cuestiones políticas y económicas a lo largo de la historia, como la expansión del imperio mexica en los años que siguieron a la formación de la triple alianza (Tenochtitlán, Texcoco y Tlacopan) alrededor del año 1429. d.C., y la propia colonización española en el siglo XVI (LÓPEZ, 2004; PAZ, 2005; SOUSTELLE, 1993).

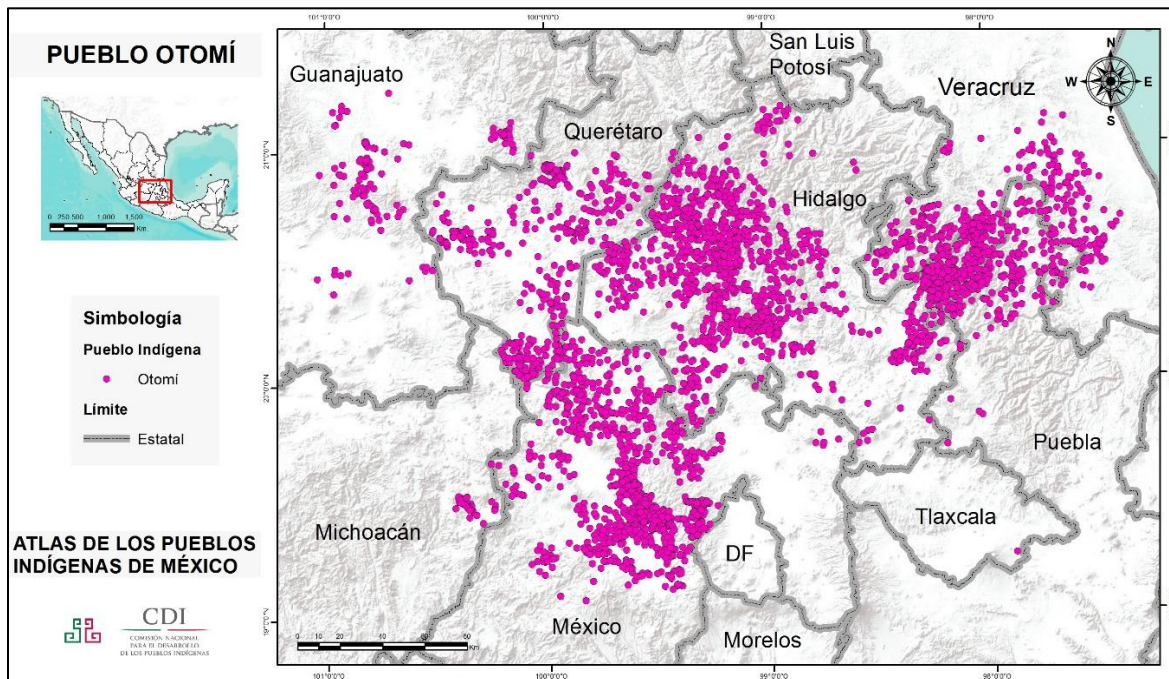
La historia de los Otomíes y su definición como grupo étnico han estado marcadas por la complejidad de su ubicación en zonas fronterizas y su papel como "pueblo bisagra" dentro de Mesoamérica. Como parte de la gran familia lingüística Oto-pame, han compartido territorio con diversos grupos sedentarios, como los Mazahuas y los Matlatzincas, pero también han sido relacionados con pueblos nómadas como los Chichimecas. Esta superposición ha generado confusión en la historiografía, dificultando la reconstrucción precisa de sus movimientos migratorios y de su identidad cultural a lo largo del tiempo.

Su presencia en regiones como el Mezquital, una de las fronteras septentrionales de Mesoamérica, los situó en contacto constante con poblaciones de cazadores-recolectores, lo que contribuyó a una percepción ambigua de su adscripción cultural. En este contexto, los Otomíes desempeñaron un papel de intermediación entre sociedades con modos de vida contrastantes, actuando como puente entre las comunidades sedentarias y los grupos nómadas. Esta condición fronteriza ha sido clave en su desarrollo histórico, pero también

ha generado desafíos en su estudio y clasificación dentro de la historia mesoamericana (GALINIER, 1987).

Em términos contemporáneos, la mayor parte de la población Otomí se concentra hoy en el estado de Hidalgo, en la región denominada Valle de Mezquital, y los municipios con mayor población otomí son Tlanchinol, Cardonal, Tehuacán de Guerrero, San Salvador, Santiago de Anaya, Chilcuautla, Tasquillo y Huazalingo, Acaxochitlán, Huehuetla, San Bartolo Tutotepec y Tenango de Doria. La segunda población otomí más grande se encuentra en el Estado de México, principalmente en los municipios de Toluca, Temoaya, Acambay, Juquipilco, Oztolotepec, Morelos y Chapa de Mota. En el estado de Veracruz se destacan los municipios de Ixhuatlán de Madero, Texcatepec, Tlachichilco y Zontecomatlán. Finalmente, la cuarta población otomí más grande se encuentra en el estado de Querétaro, y su concentración más expresiva está en los municipios de Amealco, Tolimán y Cadereyta. La presencia Otomí en estos estados representa cerca del 80% del total de la población otomí contemporánea, el 20% restante se encuentra disperso principalmente en los estados de Michoacán, Guanajuato y Tlaxcala (INPI, 2020).

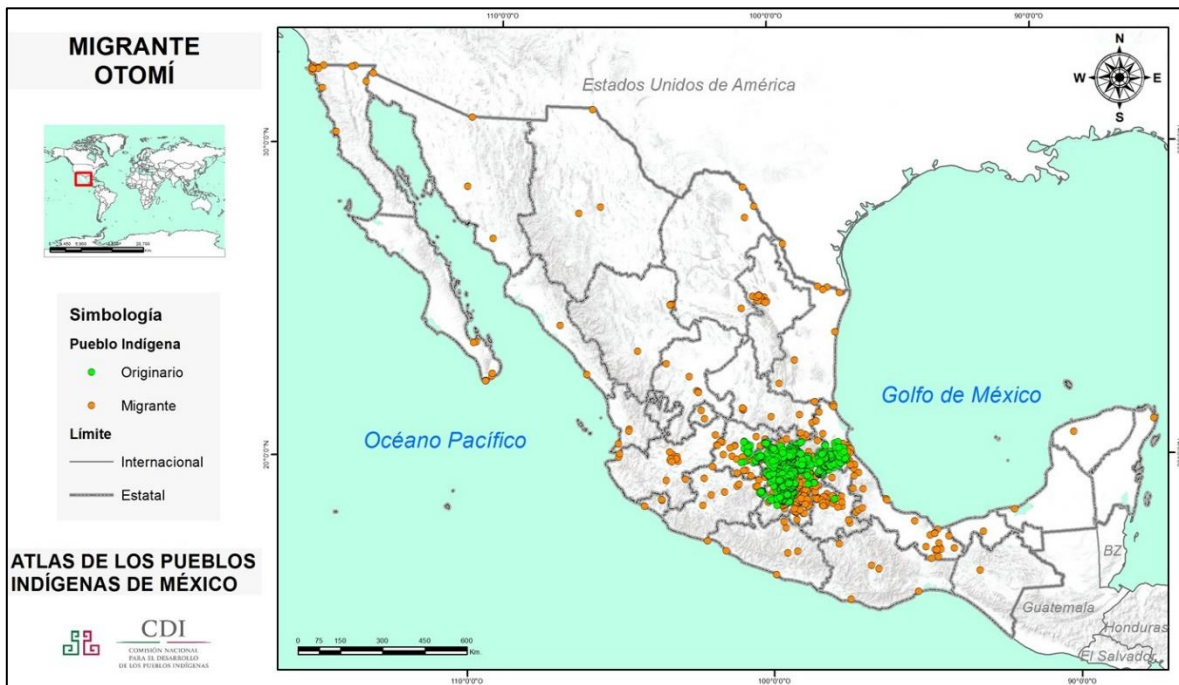
Figura 5. Mapa de la distribución de la población Otomí según el Atlas de los Pueblos indígenas de México



Fuente: <https://atlas.inpi.gob.mx/otomies-ubicacion/>

El Estado de México recibe cada año miles de migrantes de diferentes partes de la república, gran parte de esta población migrante está conformada por etnias indígenas que se dirigen principalmente a la capital en busca de trabajo, vivienda, mejores condiciones de vida, etc. De acuerdo con datos del Censo de Población y Vivienda 2020, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) registró en el estado la presencia de alrededor de 308,587 personas migrantes que se declaran indígenas, de los cuales los grupos más expresivos son: Mazahuas, Otomíes, Nahuas, Tlahuicas y Matlatzincas. Aproximadamente el 33,9% de estos indígenas migrantes son de la etnia Otomí, lo que representa circa de 105.534 personas (CEDIPIEM, 2020).

Figura 6. Mapa de la distribución de la población otomí migrante en México según el Atlas de los Pueblos indígenas de México.



Fuente: <https://atlas.inpi.gob.mx/otomies-ubicacion/>

La presencia Otomí abarca históricamente una gran extensión territorial, variando sus contextos, costumbres y lengua, grupos que habitan en diferentes regiones se reconocen bajo diferentes denominaciones. Los grupos hablantes del llamado “Otomí de la Sierra” se reconocen como *Ñabñu*, *Ñuju*, *Ñuju* o *Yühu*; grupos que habitan la región central del Valle de Mezquital se denominan *Ñahñú*, *Nanhú*, *Ñandú*, *Ñóhnño*; los que viven en los territorios más al oeste se denominan como *Ñohño* o *Ñahñá'*. Por lo tanto, los Otomíes no son un grupo homogéneo, aunque comparten algunas características socioculturales provenientes de un pasado común. (GALVÁN, 2009).

Para este estudio, me centraré en individuos naturales de la región ubicada al sur de Querétaro, específicamente en el área que abarca el municipio de Amealco de Bonfil. Se trata del municipio más al sur del estado de Querétaro y sus límites colindan con los estados de Michoacán y Estado de México, y es cabecera municipal de más de 30 comunidades,

todas ellas conformadas por población mayoritariamente Otomí que se autodenomina *Ñhöhñö*. Entre sus principales localidades, en el extremo sur de su territorio se encuentra la comunidad de Santiago Mexquititlán. Situada a 63 kilómetros de la capital mexicana, esta comunidad de mayoría Otomí cuenta con diez barrios nombrados según su aparición en la cronología (Barrio 1º, Barrio 2º, Barrio 3º, etc.), y cada uno alberga entre 1.100 y 2.000 habitantes, por lo que la población total ronda los 10.000 habitantes (INEGI, 2001)

Hasta la década de 1930, la región de Santiago Mexquititlán estuvo conformada por grandes latifundios originarios del período colonial, que absorbían la mano de obra local y controlaban la economía de toda la zona. Se dice que durante la revolución mexicana tropas Villistas, Zapatistas y Carrancistas protagonizaron varias batallas en esta zona, y que allí practicaron la “leva”, el reclutamiento forzado de hombres jóvenes y adultos para servir en las filas de los ejércitos¹⁷. En 1933, los habitantes de Santiago Mexquititlán, luego de años de negociación, lograron que el gobierno distribuyera tierras en la región, entregando de 2 a 4 hectáreas de terrenos, que antes pertenecían a los latifundistas, a las familias Otomíes. La distribución de la tierra logró establecer cierta estabilidad y autonomía para la población local durante unos años, pero crisis futuras cambiarían este contexto (ARIZPE, 1975).

Lourdes Arizpe, antropóloga mexicana, en la década de 1970 realizó un estudio sobre la migración indígena en la Ciudad de México, abarcando cuatro comunidades indígenas mexicanas, entre ellas el pueblo de Santiago Mexquititlán. Según la autora, hasta finales de la década de 1930, la gran distancia, las escasas redes de transporte y la relativa autonomía local hacían con que los habitantes de Santiago Mexquititlán raramente emigrasen o visitasen la capital. Sin embargo, en esta época ya existía un movimiento itinerante de productores que se trasladaban a la Ciudad de México para vender sus productos, pero tal fenómeno no era muy expresivo.

¹⁷ Información obtenida en el sitio oficial de Amealco. Disponible en: <https://amealcopueblomagico.com/about/>

A través de informes recopilados por la autora, en la primera mitad de la década de 1940, por razones desconocidas, se cortó el suministro de agua desde el Cerro de San Pablo al pueblo, lo que habría provocado una crisis hídrica en la región, afectando severamente la producción local, lo que llevó a muchos habitantes a migrar en busca de otras formas de trabajo. En la segunda mitad de la década de 1940, el gobierno llevó a cabo una matanza generalizada de animales de tiro y carga para contener una epidemia de fiebre aftosa, agravando aún más la crisis productiva y de subsistencia en Santiago Mexquititlán, que dejó a gran parte de la población sin las condiciones mínimas necesarias para sobrevivir de la tierra, obligando a muchos habitantes a abandonar sus propiedades y dirigirse a otros lugares en busca de mejores oportunidades (ARIZPE, 1975).

En la década de 1950, el gobierno mexicano estaba invirtiendo fuertemente en un programa de expansión urbana y desarrollo industrial en el país, y este proceso se ejecutó de manera más intensa en la capital y sus alrededores. Durante este período, los pueblos y ejidatarios de la zona rural que rodeaban la Ciudad de México comenzaron a ser absorbidos por el tejido urbano. El precio de la tierra subió y los terratenientes fueron presionados a vender sus tierras, miles de personas aceptaron cambiar sus ejidos por tierras agrícolas fuera del entonces Distrito Federal, otros miles de personas fueron expulsadas sumariamente de los “Terrenos Federales”, para dar paso a las obras de infraestructura, como el “rellenado de barrancas”.

Como parte de este proceso de expansión urbana, el Estado invirtió en la construcción de carreteras federales con el objetivo de integrar al país, en 1951, por ejemplo, se inauguró la carretera Ixtlahuaca-Jilotepec con un desvío hacia San Marcos, conectando varias regiones del sur de Querétaro al Distrito Federal. Con estas nuevas vías de acceso, la migración hacia los centros urbanos, especialmente la capital, se intensificó sustancialmente, el sector de la construcción civil se convirtió en una promesa de

oportunidades, ya que estaba en pleno apogeo, miles de migrantes se dirigieron a la capital con la esperanza de trabajar en diversos proyectos de urbanización¹⁸ (DURAND, 1983).

En el caso de Santiago Mexquititlán, la crisis económica iniciada en años anteriores provocó que muchos habitantes abandonaran el pueblo y se trasladaran a la capital, sumándose así los Otomíes a la migración nacional masiva que se considera la más grande e intensa del siglo XX. Miles de personas llegaban diariamente al Distrito Federal y saturaban las nuevas zonas habitacionales, sin embargo, el flujo migratorio era demasiado intenso para que la ciudad se adaptara y creciera en la misma proporción. La crisis inmobiliaria hizo que miles de migrantes buscaran una alternativa distinta a regresar a sus comunidades, lo que culmina con el surgimiento de un mercado inmobiliario paralelo, en el que “fraccionadores clandestinos” organizan la compra y venta ilegal de tierras. Sin embargo, aquellos individuos y familias que no podían reunir recursos suficientes para cubrir los costos de las viviendas disponibles, ya sean legales o ilegales, comenzaron a ocupar lotes baldíos y edificios abandonados (AGUILAR, 2007; DURAND, 1983; GALVÁN, 2009).

La crisis inmobiliaria en la capital mexicana se prolongó durante toda la década de 1970, el gobierno no pudo dar una respuesta al problema, arrojando a miles de personas a la marginación y situaciones precarias, sin acceso a servicios básicos de electricidad, agua, drenaje, etc. Lamentablemente, en 1985, el mundo observó con asombro la catástrofe de proporciones históricas que azotó a la Ciudad de México, a las 7:17 horas de la mañana, un terremoto con epicentro en el Océano Pacífico en la costa del estado de Michoacán, azotó la zona central, sur y el occidente del país, especialmente la capital mexicana. El terremoto alcanzó 8.1 puntos en la escala de Richter y causó una gran destrucción en toda la zona

¹⁸ No sólo el sector privado absorbió mano de obra en el sector de la construcción, el 5 de junio de 1950 se inició formalmente la construcción de la ciudad universitaria, se estima que más de diez mil trabajadores trabajaron en esta obra. (http://www.comitedeanalisis.unam.mx/creacion_ciudad_universitaria.html); DURAND, 1983).

afectada, la llamada “réplica”¹⁹ vendría al día siguiente, provocando el derrumbe de más edificios y estructuras que habían sido comprometidas el día anterior. Evidentemente este desastre no haría menos que aumentar la crisis habitacional, intensificando los problemas ya existentes en el Distrito Federal, miles de personas perdieron sus hogares y se sumaron a los que no tenían un techo sobre sus cabezas. El gobierno se encontró ante el agravamiento de una crisis crónica y fue efectivamente incapaz de resolver el inmenso problema que afectaba a la población.

Los sectores civiles se vieron obligados a buscar formas de autoorganizarse para buscar soluciones tanto a las consecuencias del terremoto como a los problemas sociales que lo precedían. En este escenario, en la primera mitad de la década de 1980 surgieron varios movimientos sociales y asociaciones civiles independientes que buscaban organizar colonias, barrios y grupos sociales, además, por el contexto de la época, el tema de la vivienda se convirtió en un tema central incluso para movimientos que ya existían, como el Movimiento Popular Urbano (MUP) (REYES SAHAGÚN, 2005).

El terremoto de proporciones históricas provocó el colapso de cientos de edificios y la evacuación de muchos otros porque sus estructuras quedaron comprometidas. Irónicamente, estos espacios desocupados que se generaron por la catástrofe natural se volvieron atractivos para nuevos migrantes, quienes estaban dispuestos a enfrentar los riesgos y condiciones adversas a cambio de un espacio habitable que no fueran las calles de la capital mexicana. Esta “oferta” de espacios habitacionales generó una nueva ola de migración masiva a la Ciudad de México en la década de 1980, acentuando aún más la dramática crisis inmobiliaria preexistente. (ROMER, 2010).

La crisis habitacional en la capital mexicana, que todavía no se resuelve, afecta a innumerables personas y grupos minoritarios, entre ellos, migrantes indígenas de diferentes partes del país, quienes afrontan el problema de diferentes maneras: de manera individual,

¹⁹ “Las réplicas son movimientos sísmicos posteriores a un sismo, de magnitud menor que este y que ocurren en la misma región” (Red sismológica nacional – Costa Rica. Disponible en: <https://rsn.ucr.ac.cr/>, último acceso en 2023).

contando con la ayuda de familiares u organizándose y uniendo fuerzas con otros grupos, colectivos y organizaciones. En la capital mexicana existe una constelación de entidades con las más variadas banderas, propuestas y lógicas de funcionamiento que de alguna manera se han involucrado o continúan involucrándose en el tema de la vivienda en la Ciudad de México. Sería imposible rastrear toda la red de relaciones existente entre partidos políticos, movimientos sociales, organizaciones no gubernamentales, etc., por lo que para esta investigación se consideraron aquellos actores que fueron fundamentales para el desarrollo de los hechos que culminaron con el acercamiento de un grupo específico de migrantes Otomíes, naturales del pueblo de Santiago Mexquitilán, al Movimiento Zapatista, que irrumpió públicamente en Chiapas el 1 de enero de 1994. Analizaré el proceso de autotransformación política de dicho grupo, que inicialmente se organizó a partir de una configuración fragmentada, pero que, impulsado por movimientos adherentes al zapatismo, obtuvo la ampliación de la cohesión interna, posibilitando que estos individuos pudieran ejecutar una acción política bastante ambiciosa que fue la toma de una de las instalaciones perteneciente al organismo gubernamental denominado Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). Por lo tanto, presentaré una visión general del contexto sociológico de los individuos afectados por la crisis habitacional, y lo que significa para estas personas vivir en la capital mexicana.

1.2 Casa, calle y terrenos ocupados

Es evidente que vivir en una metrópolis como la Ciudad de México es un fenómeno que se expresa de diferentes maneras, que va desde ostentar mansiones, lujosos departamentos y los deseados *lofts* en las zonas más gentrificadas de la ciudad, vivir en zonas populares, aglomerados de condominios de departamentos y casas de mediana calidad, hasta niveles extremos de completa inseguridad habitacional para personas, familias o grupos de individuos que viven en situaciones precarias en campamentos improvisados, terrenos baldíos o simplemente no tienen acceso a un lugar fijo para vivir.

Artículo de lujo, necesidad material o sueño inalcanzable, la “casa” en la literatura antropológica es tratada de muchas maneras. Roberto DaMatta (2011), en su obra “La casa y la calle”, nos presenta el concepto de casa, y aquí vale la pena destacar que se trata del entorno urbano, como un antagonismo entre el universo privado y el público, este último representado por la calle. Las categorías de casa y calle son entendidas por DaMatta como categorías sociológicas, según el propio autor, en el mismo sentido operado por Émile Durkheim y Marcel Mauss, es decir, un concepto que pretende dar cuenta de lo que piensa una sociedad, y traducir lo que efectivamente vive y hace. Para DaMatta, los conceptos de “casa” y “calle” no se refieren sólo a espacios físicos conmensurables, sino que son “ante todo entidades morales, esferas de acción social, provincias éticas dotadas de positividad, dominios culturales institucionalizados y, por ello, capaz de despertar emociones, reacciones, leyes, oraciones, música e imágenes estéticamente enmarcadas e inspiradas” (DAMATTA, 2011).

La casa, que se presenta como espacio moral y físico de protección, de manifestación de lo íntimo y privado, donde se pueden ejercer roles distintos de los reconocidos y validados por el entorno social, difiere radicalmente de la esfera pública que representa la calle donde: “...siempre nos pasamos por personas anónimas y descarriadas, casi siempre somos maltratados por las llamadas “autoridades” y no tenemos paz ni voz” (DAMATTA, 2011).

Con esta definición conceptual de casa y calle en mente, volvamos al caso de los migrantes indígenas Otomíes que residen en Ciudad de México: muchos de estos individuos o familias abandonaron sus propiedades en su comunidad de origen, Santiago Mexquititlán, y se mudaron a Ciudad de México, donde se asentaron bajo algunas condiciones dependiendo del contexto de cada individuo o familia. Al llegar a la metrópoli mexicana, la primera opción que aparece es buscar vivienda en alguna de las innumerables propiedades disponibles para alquilar, evidentemente los altos precios que cobra el mercado inmobiliario especulativo, muy presente en la capital mexicana, son casi siempre prohibitivos para los pocos recursos con los que normalmente cuentan los Otomíes

migrantes. El agotamiento de recursos para mantenerse en un inmueble rentado en la Ciudad de México, frecuentemente genera un fenómeno migratorio pendular²⁰, en que los Otomíes migrantes se encuentran en un constante movimiento entre Santiago Mexquititlán y la capital mexicana.

La segunda alternativa, bastante contextual y subjetiva, es contar con la hospitalidad de un familiar o amigo que ya vive en la ciudad y tiene casa propia o alquilada, acuerdos de copago, división de la renta y otros gastos son factores que se consideran determinantes en estos casos. Esta posibilidad existe, pero no es muy común pues no es fácil encontrar, mismo entre familiares, una casa donde puedan “agregarse”, ya que normalmente los Otomíes llegan a la capital en grupos familiares. La tercera forma posible de establecerse en la ciudad surge en realidad de la imposibilidad de tomar alguna de las opciones anteriores, es decir, la inviabilidad de encontrar o afrontar los gastos de un lugar donde vivir, hace que muchas familias o individuos terminen en situación de calle, buscando refugio bajo marquesinas, puentes y otros espacios públicos.

Estas tres formas en que los migrantes indígenas se instalan en el territorio capitalino dialogan directamente con los dos conceptos, de casa y calle, presentados por DaMatta, es decir, las dos primeras opciones se materializan como el establecimiento de una casa, un lugar percibido como un puerto seguro, un refugio en el que se puede crear un sentimiento de pertenencia y hogar. La tercera forma, representa un completo desamparo físico y mental, el individuo se encuentra ubicado en el ambiente público en constante movimiento, bajo la acción de las variaciones del clima, de la falta de una estructura mínima para mantener hábitos básicos de higiene y comodidad, y sujeto al desprecio y a la acción constantemente violenta de los transeúntes y muchas veces de la propia administración pública. Sin embargo, existe una cuarta forma, que representa precisamente el contexto en el que se encuentran muchos migrantes indígenas, incluidos los Otomíes

²⁰ MOURA; BRANCO; FIRKOWSKI, 2005.

migrantes, que consiste en “ocupar” propiedades y terrenos abandonados en el espacio urbano y transformarlos en una vivienda.

El término “ocupar” es ampliamente utilizado para definir el acto deliberado de tomar posesión de territorios y edificios públicos o privados con el objetivo de utilizar, habitar o formar sedes de colectivos organizados. El registro histórico más antiguo que se asocia de forma similar a las ocupaciones modernas es el de un grupo de agricultores de la región de Walton-on-Thames, en Surrey (Inglaterra), llamados *Diggers*. Este colectivo de productores rurales se opuso firmemente a la privatización de las tierras productivas y en 1649 publicaron un manifiesto público, firmado por Gerrard Winstanley, que encabezaba el movimiento, reclamando su descontento:

And this is the beginning of particular interest, buying and selling the Earth, from one particular hand to another, saying “This is mine”, upholding this particular propriety by a law of government of his own making, and thereby restraining other fellow creatures from seeking nourishment from their Mother Earth. So that though a man was bred up in a Land, yet he must not work it for himself where he would, but for him who had bought part of the Land, or had come to it by inheritance of his deceased parents, and called it his own Land. So that he who had no Land was to work for small wages for those who called the Land heirs. Thereby some are lifted up in the chair of tyranny, and others trod under the footstool of misery, as if the Earth were made for a few, and not for all men (WINSTANLEY, 1649).

Ante la crisis social generada por la tenencia de la tierra, los *Diggers* se instalaron en propiedades privadas y comenzaron a producir de manera comunitaria, con el objetivo de:

“[...] restore the Creation to its former condition. That as God had promised to make the barren land fruitful, so now what they did was to restore the ancient community of enjoying the fruits of the Earth, and to distribute the benefits thereof to the poor and needy, and to feed the hungry and to clothe the naked” (WINSTANLEY in BERENS, 1906).

Evidentemente, los sectores público y privado combatieron a los *Diggers*, lo que llevó al movimiento al colapso, aunque en años posteriores iniciativas similares se inspiraron en sus acciones deliberadas de invadir territorios ajenos para ganarse la vida.

Otra referencia histórica importante para la formación del concepto sociológico de “ocupación” fue la crisis inmobiliaria que azotó a Europa después de la Segunda Guerra Mundial. Uno de los casos más emblemáticos ocurrió en el Reino Unido en 1946, cuando alrededor de 45 mil personas invadieron campamentos que habían pertenecido al ejército durante la guerra para utilizarlos como vivienda. En este contexto, se formaron las bases de lo que sería más o menos un movimiento organizado dedicado al “*squatting*”²¹. Los movimientos y teorías anti sistémicos, como las vertientes anarquistas, adoptaron el término “*Squat*” como representación de acciones de resistencia anticapitalista, e incluso acuñaron el término “*okupa*”, escrito con la letra “k” como un acto de “*rebeldía gramatical*”, simbolizando que la rebelión se extiende a todas las instancias y estructuras socialmente establecidas (VASCONCELOS, 2014). La utilización metodológica de la ocupación deliberada de propiedades públicas o privadas como forma de resolver necesidades materiales está directamente relacionada con el avance de la lógica de la propiedad privada y la desigualdad material que genera:

La okupación de casas y edificios para destinarlos como viviendas o centros sociales no constituye una novedad en la medida en que esta práctica está directamente vinculada a la misma existencia del capitalismo. La okupación de viviendas se incardina con la misma existencia de la propiedad privada y de las desigualdades que esta conlleva de oportunidades y de uso desigual del territorio (ESTANYA, 2004 *apud* ARGILÉS, LÓPEZ, 2004)

En México, uno de los primeros casos de formación de un movimiento organizado para ocupar casas y territorios por necesidad, se remonta a la década de 1920 con el Movimiento Inquilinario (Ver TAIBO II, 2017), que reunió a miembros e ideologías anarquistas, comunistas y sindicalistas en su núcleo. El movimiento Inquilinario surgió en el municipio de Veracruz ante el descontento popular por el agravamiento de la crisis habitacional. En este momento, el municipio contaba con una población de alrededor de 58.000 habitantes, de los cuales el 96% no poseía ninguna propiedad, y se veían obligados a alquilar terrenos y casas que pertenecían al 4% de la población que poseía bienes

²¹ Termo em inglês que ficou conhecido por referir-se ao ato de tomar locais abandonados.

inmuebles. Además, los costes inmobiliarios eran demasiado elevados para el poder adquisitivo de la población; se estima que un trabajador medio gastaba aproximadamente la mitad de su salario en la renta de su casa (TORRES, 2022). Como la crisis habitacional sigue siendo una constante en todo México, estos movimientos históricos sirven de inspiración y referentes políticos para acciones de enfrentamiento al *status quo* actual.

Figura 7. Grafitis en la fachada del edificio tomado



Fuente: archivo personal, 2021

Los relatos que recogí de mis interlocutores Otomíes sobre las dificultades de encontrarse como migrantes indígenas que experimentan inestabilidad habitacional reflejan lo que DaMatta define como la oposición entre “casa” y “calle”. Quienes, como migrantes, logran habitar una casa en territorio capitalino, alcanzan el espectro deseado de constituirse en un espacio doméstico que se opone y, aprovechando la dicotomía que presenta DaMatta

sobre protección y vulnerabilidad, “protege” del espacio público. Por otro lado, entre los Otomíes migrantes que terminaron en algún momento viviendo bajo el dominio de la calle, abundan los relatos de cómo sufrieron acosos y situaciones degradantes bajo la presión constante del desamparo. En este contexto, ante la situación crítica de no tener donde vivir, ocupar terrenos y edificios abandonados se vuelve una opción plausible, mismo con todas las dificultades y contradicciones que conllevan estos espacios.

Quienes cambian la vida en las calles por la ocupación de territorios, casas, edificios abandonados o desocupados, entran en una especie de limbo entre ambos mundos. Estos espacios, aquí referidos como “ocupaciones urbanas”, brindan relativa protección física y psicológica, y no alcanzan la totalidad de lo que DaMatta define como “casa”: un espacio de seguridad y privacidad, ya que existe un cierto desorden en el flujo ritual de intercambio entre el “mundo interior” y el “mundo exterior”²². DaMatta explica que la relación entre el dominio de la casa y el dominio de la calle se da en una vía doble, en la que hay un tráfico controlado entre elementos domésticos que se proyectan al exterior de la casa, validando las estructuras que funcionan en el espacio “adentro” y, por otro lado, elementos del “mundo exterior” por veces traspasan las paredes del entorno doméstico bajo códigos y acuerdos societarios. Las ocupaciones urbanas representan un tercer lugar que se sitúa entre estos dos universos de lo público y lo privado, operando a veces como casa y otras como calle. Abordaré individualmente cada uno de estos aspectos para que se pueda comprender la naturaleza del fenómeno y cómo ciertas características intrínsecas de estos procesos permitieron avances importantes en la metamorfosis política y social de los Otomíes residentes en Ciudad de México.

²² Adaptado de los conceptos de “este mundo” y “otro mundo” presentados por DaMatta (Ver DAMATTA, 2011).

1.2.1 Favelización – Colonias paracaidistas y ciudades perdidas

Antes de entrar específicamente en el tema de las implicaciones y despliegues que el hecho de habitar los terrenos ocupados generó en mis interlocutores, haré una breve exégesis de estos espacios, seguida de una descripción densa y detallada de los mismos, pues creo que es fundamental comprender la configuración de estos espacios y su carácter contradictorio, para entender los hechos ocurridos al largo del tiempo en el seno de la comunidad Otomí residente en Ciudad de México.

Datos recabados por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), indican que en los últimos años la población sin hogar en la Ciudad de México se ha mantenido en alrededor de 6 mil personas, de las cuales alrededor de 2 mil eventualmente viven en albergues públicos y privados, y los demás “habitan” los espacios públicos de la calle.

Según el director del Instituto de Planeación Democrática y Prospectiva, Pablo Benllure, en su presentación en el foro organizado por la Procuraduría de Ordenamiento Ambiental y Territorial (PAOT) en 2021, de los casi 3 millones de viviendas regulares existentes en la Ciudad de México, alrededor 207 mil están deshabitadas o abandonadas. Si consideramos aquellas que están ocupadas pero se encuentran en situación irregular por su ubicación en zonas de riesgo, edificaciones en inminente colapso, o terrenos baldíos, este número sube para 7,5 millones (Ver Congreso de la Ciudad de México, 2022; INEGI, 2020).

En este sentido, la cifra de alrededor de 6 mil personas sin hogar en la capital mexicana, aunque inaceptable desde un punto de vista empático y humanista, es una porción relativamente pequeña de la población, que podría ser absorbida por las políticas populares de vivienda. Sin embargo, la lentitud con la que operan las políticas públicas no va a la par con el continuo crecimiento y renovación de esta población, el problema se agrava con la intervención de poderosos sectores privados, como la especulación inmobiliaria, despectivamente llamada por muchos mexicanos de “cártel inmobiliario”, que

se beneficia largamente de la existencia de la crisis inmobiliaria, elevando los precios y el valor de la tierra incluso en las colonias populares.

Por estas razones, vivir de manera regularizada en las metrópolis se convierte en un sueño muy lejano para muchos migrantes. La hostilidad de las calles, combinada con la falta de perspectivas de una intercesión positiva y efectiva por parte de los organismos gubernamentales, anima a muchas personas y familias a buscar refugio en terrenos, edificios desocupados, abandonados e incluso en los edificios, antes mencionados, estructuralmente afectados por los terremotos.

Ocupar una propiedad o terreno abandonado no es tarea fácil, retos de distintas naturalezas conspiran contra la ocurrencia y establecimiento de grupos “no regulares” de habitantes en espacios públicos o privados, aunque estos se encuentren en desuso. La ocupación, despectiva y estratégicamente denominada “invasión” por parte de los sectores antagónicos, en principio viola ordenamientos jurídicos pues el derecho a la propiedad, tanto para el Estado mexicano como para los ciudadanos, está garantizado por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) y cuenta con el respaldo de duras sanciones para quienes amenacen este derecho fundamental (Ver Código Penal Federal, Capítulo V, artículo 395).

Este aspecto del conflicto de intereses es bastante obvio, en la “sociedad evolviente” vivimos bajo la lógica de la propiedad privada y la mercantilización de todos los aspectos de la vida, y el aparato legal estatal opera para protegerla. También es cierto que la presión popular e iniciativas gubernamentales han creado a lo largo de los años algunos mecanismos para mitigar males sociales como, por ejemplo, la Ley de Expropiación, que considera “causas de utilidad pública” para la intervención gubernamental en el derecho a la propiedad, la ley de “Prescripción adquisitiva”, presente en el Código Civil Federal, que permite la apropiación de bienes que no estén cumpliendo su función social como propiedad y la propia Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en su artículo 4º, define que: Toda familia tiene derecho a disfrutar de vivienda digna y decorosa.

La Ley establecerá los instrumentos y apoyos necesarios a fin de alcanzar tal objetivo (Constitución Política de los estados unidos mexicanos, 1917).

De hecho, grupos e individuos más organizados políticamente tienen conciencia de estos términos legales y los manejan para justificar la ocupación de tierras y espacios abandonados y posibilitar expropiaciones. Sin embargo, la disputa por los espacios ocupados, que invariablemente toca en la sacralidad jurídica y moral de la propiedad privada, no se da solamente en el ámbito legal, que normalmente se prolonga por años y a veces décadas sin avances sustanciales para ninguna de las partes involucradas; las tensiones más evidentes se dan en el aspecto de las microrelaciones cotidianas, la *praxis* de producción y reproducción de la vida en términos pragmáticos. Vivir en un terreno ocupado genera una serie de interacciones ineluctables entre los ocupantes y el contexto circundante, aspectos materiales y morales se mezclan y dan al espacio un aura de inestabilidad y conflicto.

Este aspecto de las ocupaciones urbanas observado en la Ciudad de México remite directamente al famoso proceso de “*favelização*” existente en el contexto urbano brasileño, lo que permite trazar un paralelismo muy interesante entre ambos fenómenos. La palabra *favela* es originalmente el nombre popular de una planta endémica de Brasil, un arbusto dotado de espinas y flores blancas y se encuentra principalmente en la región de los *sertões* y en la *caatinga*, biomas ubicados en el noreste del país, caracterizados por su suelo seco y estéril, afectado por altas temperaturas. El *faveleiro*, *árvore de favela*, *mandioca brava* o simplemente *favela* (*Cnidoscolus quercifolius*) presta su nombre a un fenómeno sociológico debido a una sucesión de acontecimientos de un período de la historia brasileña.

Entre noviembre de 1896 y octubre de 1897, en el estado de Bahía, Antonio Conselheiro, líder político y religioso de la región conocida como Canudos²³, Organizó un levantamiento armado contra la negligencia a los pobres y campesinos de la recién nacida

²³ El nombre original del municipio era Belo Monte, pero los soldados del ejército brasileño destacados para reprimir los rebeldes se referían despectivamente a la región como “Canudos”, término que en traducción literal significa “popotes”, en referencia a la gran cantidad de bambusales que crecen en este local.

república brasileña. Los rebeldes fueron duramente reprimidos por las fuerzas militares estatales, su líder fue asesinado y el movimiento disuelto tras la derrota, este hecho pasó a la historia de Brasil como la *Guerra de Canudos*. Con el fin del conflicto, muchos militares se trasladaron a Río de Janeiro, que en la época era la capital brasileña, para exigir el pago de sus salarios pendientes, sin un lugar donde vivir, se instalaron en el *Morro da Providência*²⁴ precariamente en campamentos improvisados con tablas, lonas y cartones. Los propios soldados pasaron a referirse al lugar como “*Morro da Favella*”²⁵ en alusión a un cerro de mismo nombre que existía en la región de *Canudos* donde abundaban los árboles de favela. Con el tiempo, el *Morro da Providência* se convirtió en una comunidad, la ocupación temporal dio paso al asentamiento permanente de cientos de personas que carecían de hogar, dando origen a la primera y más antigua *favela* de Brasil. Poco a poco, el término *favela* adquirió el significado de designar cualquier conjunto de construcciones improvisadas en un territorio ocupado, y hoy se refiere a este fenómeno urbano mundialmente famoso que es la formación de *favelas* (VALLADARES, 2005).

La favelización²⁶ brasileña históricamente ocurrió, y ocurre, en un contexto muy similar al de la crisis habitacional crónica existente en la capital mexicana, es decir, la demanda de vivienda disponible y asequible no va acompañada del crecimiento, y del flujo migratorio, de las capas menos privilegiadas de la población. Además, la ocupación de territorios “no deseados”, ya sea porque representan riesgos, como edificios dañados por los terremotos en la Ciudad de México, o porque son de difícil acceso e inadecuados para el asentamiento humano, también es un elemento que acerca diametralmente la crisis habitacional presente en ambos países. Peter Ward, geógrafo del *University College London*, en un estudio realizado en los años 70 definió los diferentes fenómenos de ocupación urbana irregular, según Ward, en la Ciudad de México la pobreza empuja a muchos individuos hacia formas alternativas de vivir en el espacio urbano.

²⁴ La palabra “morro” en Brasil, designa pequeños cerros, barrancas y montes.

²⁵ Hasta la *reforma ortográfica brasileira* de 1942, la palabra favela era escrita con dos “l” (VALLADARES, 2005).

²⁶ Me permito la traducción libre al español de la palabra *favelização*, pues ya se hace presente en otros trabajos académicos en lengua española.

El fenómeno social mexicano análogo a la formación de una *favela* brasileña es el surgimiento de “colonias paracaidistas”, que consiste en el nacimiento espontáneo de grupos de asentamientos no autorizados en territorios no regularizados. Un aspecto característico de estas ocupaciones es la ausencia de infraestructuras básicas, los servicios y suministros de agua, electricidad y drenaje no suelen estar instalados o, en algunas ocasiones, simplemente son cortados intencionalmente para disuadir a los ocupantes irregulares.

Las colonias paracaidistas normalmente aparecen en territorios pertenecientes al Estado, ubicados en el perímetro exterior de la red urbana, y al igual que las *favelas* tienden a expandirse rápidamente, ya que el establecimiento de un grupo asentado inicial favorece la llegada de otros individuos y familias. Hay un componente específico que opera dentro de la lógica de las comunidades paracaidistas y forma parte de este fenómeno – los fraccionamientos clandestinos – que son básicamente adquisiciones de tierras con títulos de propiedad pseudolegales, normalmente ofrecidas por estafadores que no son propietarios de las tierras que comparten y venden, complejizando aún más la cuestión, al generar la sensación de propiedad y sentimientos de posesión, aunque no sean válidos desde el punto de vista jurídico (WARD, 1977).

El caso de la ocupación del área denominada Pedregal de San Ángel a principios de los años 1970 ilustra bien el fenómeno de las colonias paracaidistas en la Ciudad de México. Este territorio de más de 800 hectáreas ubicado al sur de la capital mexicana, tiene una larga historia de ocupación comunera que se remonta al siglo XX cuando Porfirio Díaz expropió estas tierras de los Padres Camilos, pero hasta 1948 aún no había sido entregada a sus descendientes el título que les acreditaba la propiedad, iniciando largos trámites en el Departamento Agrario para otorgar derechos a supuestos propietarios.

Ante el enredo legal que se formó en la región, paulatinamente se fueron asentando colonos provenientes de todas partes de México, construyendo sus casas mayoritariamente con material de desecho, en un territorio muy hostil, tanto por su configuración natural, que consiste en suelo seco y pedregoso, hábitat de serpientes, arañas y alacranes, cuanto por la

constante amenaza de desalojo violento por parte de diferentes grupos que reclaman la propiedad legal del área. La llamada “invasión” de los Pedregales, momento en que la ocupación modesta y dispersa se vuelve en una presencia masiva de personas, ocurrió literalmente desde la noche hasta la mañana del 4 de septiembre de 1971, cuando un grupo de entre 4 y 5 mil familias (según estimaciones) llegó y se instaló en el espacio de unos días, estableciendo levantaron casas improvisadas, iniciando en Pedregales un proyecto de ocupación permanente (MASSOLO 1988), en una configuración muy similar a la de las *favelas* brasileñas.

El segundo fenómeno que constituye las ocupaciones urbanas jurídicamente irregulares es la aparición de “ciudades perdidas” que, aunque dialogue bastante con el caso antes mencionado de las colonias paracaidistas, se manifiesta a través de elementos distintos. Las ciudades perdidas son pequeñas comunidades, casi siempre compuestas por casas construidas con láminas, cartón, lonas y otros materiales desechados, muchas veces agrupadas en espacios muy limitados, que surgen dentro de lotes o terrenos abandonados. Este primer aspecto de por sí ya diferencia en gran medida a las ciudades perdidas de una característica inherente a las colonias paracaidistas, si bien estas aparecen en contextos alejados del área urbana, las anteriores normalmente nacen incrustadas en el interior de las ciudades, en consecuencia, implica que las colonias paracaidistas suelen asentarse en tierras pertenecientes al Estado, mientras las ciudades perdidas prosperan en su mayoría en lotes privados (WARD, 1977).

Profundizar en este fenómeno de las ciudades perdidas resulta muy interesante para los efectos de esta investigación, ya que todas las familias Otomíes involucradas en los hechos aquí comentados provienen de espacios con esta configuración.

Aunque con características bastante específicas, ambos fenómenos se dan de manera muy similar, la “favelización” de los espacios urbanos, es consecuencia directa de una planificación urbana no inclusiva y de un mercado inmobiliario especulativo voraz. Un doble mecanismo presiona a los habitantes de estos espacios populares ocupados: 1) por el interior existen relaciones clientelares que median trámites con el Estado, redes de

relaciones sociales que vinculan estas poblaciones a líderes, representantes, agentes urbanos a partir del control que estos personajes ejercen sobre los procesos de acceso y tenencia de los territorios (MASSOLO, 1988). Recogí diversos relatos en los que los Otomíes migrantes describieron estas relaciones clientelares, que muchas veces se convierten en un negocio muy rentable a extorsionadores y poco ventajoso para las comunidades carentes. Estelionatarios aprovechan los movimientos sociales para infiltrarse en puestos representativos y empezar a vivir de los aportes recaudados colectivamente para los trámites que supuestamente dichos representantes realizan en favor a las comunidades. “Antes estábamos con una persona que decía que nos ayudaba²⁷, pero solo pasaba por el dinero y las cosas nunca cambiaban, por eso la abandonamos”. Afirma María, mujer Otomí que vivía en uno de los terrenos ocupados en la colonia Roma, en una de nuestras conversaciones. Según María, por años la comunidad residente es este terreno ocupado fue engañada por una persona que solamente les quitó dinero y jamás les entregó resultados o avances en trámites legales. Las quejas sobre especuladores que fingen mediar las negociaciones entre familias de residentes de estos terrenos y organismos gubernamentales son numerosas y no solamente se presentan como individuos malintencionados, pero en algunos casos organizaciones enteras, compuestas por un conjunto de personas se acercan de las comunidades prometiendo brindarles ayuda y terminan por estafarlas.

2) El otro vector de presión se ejerce desde fuera de las propias comunidades y consiste en las actividades del mercado inmobiliario, que construye y controla los espacios circundantes mediante la multiplicación de viviendas unifamiliares, edificios de condominios, centros comerciales y viviendas gentrificadas (MASSOLO, 1988). Este sector del mercado urbano opera de manera bastante violenta y suele a valerse de métodos bastante cuestionables para lograr la adquisición de terrenos. Cuando el sector inmobiliario entra en una disputa por un terreno ocupado, suelen a aparecer denuncias de intentos de expulsión de individuos de los espacios de interés, frecuentemente con el respaldo y el

²⁷ Se refiere a los trámites de expropiación y demanda por construcción de viviendas populares junto al gobierno.

apoyo logístico del aparato gubernamental. Son frecuentes los operativos policiales destinados a desalojar a familias que ocupan estos terrenos, y podríamos enumerar muchos casos de expulsión de familias tanto de comunidades paracaidistas como de ciudades perdidas. El 19 de septiembre de 2018, por ejemplo, una fuerza de más de 400 granaderos (según informes y noticias de la época) ingresó a los predios de edificios ocupados ubicados en las calles Roma18 y Londres 7 de la colonia Juárez, y desalojó por la fuerza a más de 70 familias Otomíes que allí vivían en este momento. Cabe mencionar que en el año 2018 los Otomíes residentes en Roma 18 no se encontraban precisamente dentro del terreno, pues luego del terremoto de 2017 las autoridades públicas lograron convencerlos de que abandonaran el lugar con el pretexto de que los restos de la antigua edificación que allí existía se habían fatalmente comprometido, creando un riesgo inminente de colapso. Sin tener para dónde ir, los Otomíes instalaron sus casas improvisadas en la propia banqueta del terreno evacuado y allí permanecieron hasta el fatídico día del operativo policial.

Tras el desalojo forzoso, las viviendas improvisadas fueron “tumbadas a patadas por los policiales responsables de la acción”, como relatan los Otomíes, los afectados declararon que tuvieron apenas unos pocos minutos para sacar sus pertenencias más valiosas, y poca condición para ayudar a los más frágiles, como los ancianos, los niños y los discapacitados, a abandonar sus hogares antes de que empezara a caer los techos sobre sus cabezas. Según el oficial responsable por el operativo, la acción fue autorizada por la orden de desalojo emitida por el “Juzgado 39 de lo penal”, a favor de un desconocido, pese a que no se presentaron documentos ni se dio aviso previo a las familias desplazadas (GILET, 2019). Los Otomíes atribuyen el acoso y las presiones para que abandonen los terrenos precisamente a empresas del mercado inmobiliario, que supuestamente estaría firmando acuerdos “bajo el agua” con el gobierno municipal para adquirir dichos terrenos para la construcción de edificios comerciales.

Figura 8. Escombros de las casas otomíes en el terreno Londres 7 después del desalojo de 2018



Fuente: Ernesto Alvarez, Revista Subversiones (2019)

Sin embargo, el sector inmobiliario no es el único sector civil que ejerce una presión negativa sobre los habitantes de las zonas *favelizadas*, los residentes de las adyacencias, es decir, los vecinos, suelen tener opiniones muy divergentes sobre las ocupaciones urbanas irregulares. Es posible identificar al menos dos argumentos que estructuran tales críticas, pero que se mezclan en los discursos de desaprobación ante la permanencia de grupos indígenas que viven precariamente en estos espacios. El primero argumento es de carácter económico-clasista, es decir, existe una preocupación por el “valor del suelo” local, la existencia de locales *favelizados* supuestamente obstaculizaría la gentrificación y la especulación inmobiliaria, provocando una devaluación de las propiedades y servicios locales. Varios argumentos son esgrimidos por los vecinos que rechazan la presencia de

estas personas, sugiriendo que su existencia “afecta” el entorno de los territorios que ocupan. Sin embargo “afectar”, como señala Tamara Martínez (2007), no se refiere a impactar la dinámica social y funcionalidad de las redes locales, pero sí que no esté en armonía con el “paisaje arquitectónico”, en las palabras de la autora, los vecinos sugieren que los *favelizados* “afean” y “estropean” la representación visual de lugares gentrificados como la colonia Roma.

Los ataques provenientes de vecinos abarcan un amplio espectro, que va desde las ya mencionadas críticas estético-arquitectónicas, pasando por manifestaciones de xenofobia y racismo, cuando miembros de la comunidad indígena son tratados despectivamente como “nacos”, “indios”, y gente que “no debería de haber salido sus comunidades”, alcanzando imputaciones de carácter imaginativo que trascienden a lo metafísico y lo absurdo. Martínez, en su trabajo, recogió denuncias y acusaciones de vecinos, quienes incluso elaboraron intrincados comunicados públicos contra la comunidad Otomí que vivía en un terreno baldío ubicado en la calle Guanajuato 125 (que posteriormente se convirtió en un conjunto de viviendas populares, pese a la desaprobación de los vecinos), en el que declara que la presencia Otomí sería la causa del aumento de la violencia en la región, lo que equivale a decir que los Otomíes son los responsables de los crímenes y delitos cometidos en las zonas aledañas, aunque no existieran pruebas que sustentaran estas acusaciones. Inconvenientes típicamente urbanos, como la falta de lugares para estacionar autos, también figuraban entre los problemas que supuestamente tenían los Otomíes como elemento clave en su causa, aunque rara vez poseen autos en la Ciudad de México, y la fracción de asfalto correspondiente las zonas ocupadas, que a menudo se utilizan como una extensión del propio terreno, tienen sólo unos pocos metros de largo, y su liberación no supondría una mejora en la falta de plazas de aparcamiento. Más sorprendentes son las acusaciones imaginarias que asocian la permanencia de indígenas en estos terrenos ocupadas con la ocurrencia de fenómenos naturales como la escasez de agua que afecta a la capital mexicana, las consecuencias de actividades sísmicas, como el hundimiento de las construcciones de mampostería existentes en los alrededores que supuestamente se vería

agravado o incluso provocado por la existencia de las casitas de madera, laminas y cartón de los Otomíes, y en casos extremos los propios sismos ya fueron atribuidos a la mera existencia de los indígenas en estos locales (MARTÍNEZ, 2007), algo que parece encontrar poco sustento en la realidad.

El segundo fundamento que sustenta la repulsión de la población circundante hacia los espacios ocupados es de carácter moral, se nota que los territorios y tierras *favelizados* son imaginados por los vecinos como lugares de desorden que emanan un aura de elementos y fenómenos socialmente reprobables que alteran el “orden social” de manera negativa, y que, por tanto, deben de ser combatidos y rechazados.

Algunos conceptos de sociabilidad urbana acuñados por Robert Ezra Park (1916), Max Weber (1921) y Louis Wirth (1938) nos proporcionan un buen punto de partida para comprender los conflictos que permean a las comunidades que viven en las ciudades perdidas. Weber, en su obra *Die Stadt*, esboza un intento de definir el concepto de “ciudad” como una categoría sociológica y para ello enumera una serie de elementos que formarían un conjunto de fenómenos económicos, políticos y sociales que podrían considerarse típicamente pertenecientes al universo urbano. Inspirándose en Weber, Louis Wirth afirma que las diversas características que pueden enumerarse para un análisis sociológico del medio urbano son la existencia de un cuerpo poblacional denso y heterogéneo, en lo que respecta a su composición cultural, religiosa, étnica, económica, etc., en un espacio geográfico relativamente restringido. Si para Weber la exposición continua entre un elevado número de individuos genera una impersonalización de las relaciones, para Wirth el crecimiento poblacional cambia el carácter de las interacciones sociales dando como resultado una fragmentación de las conexiones humanas (PERLONGHER, 1986; WIRTH, 1938).

A multiplicação de pessoas num estado de interação sob condições que tornam impossível seu contato como personalidades completas produz aquela segmentação de relações humanas que tem sido utilizada às vezes

por estudiosos da vida mental das cidades como uma explicação do carácter “esquizóide” da personalidade urbana (WIRTH, 1938).

Según Park, el carácter múltiple y variado de la población urbana genera naturalmente un proceso de fragmentación y aglutinación geográfica de los individuos a través de la convergencia de intereses, prácticas, gustos y deseos.

Através dos tempos, todo setor e quarteirão da cidade assume algo do carácter e das qualidades de seus habitantes. Cada parte da cidade tomada em separado inevitavelmente se cobre com os sentimentos peculiares à sua população. Como efeito disso, o que a princípio era simples expressão geográfica converte-se em vizinhança, isto é, uma localidade com sentimentos, tradições e uma história sua. Dentro dessa vizinhança a continuidade dos processos históricos é de alguma forma mantida. O passado se impõe ao presente, e a vida de qualquer localidade se movimenta com um certo momento próprio, mais ou menos independente do círculo da vida e interesses mais amplos a seu redor (PARK, [1916] 1967).

En una carta redactada por los vecinos, titulada “Carta de los Vecinos de la colonia Roma” (Ver Anexos) y que tiene como asunto: “Protesta por la Construcción de Unidad habitacional de interés social en la calle de Guanajuato”, que se refiere específicamente al terreno ubicado en Guanajuato 125 – colonia Roma, los Otomíes son descritos con una serie de adjetivos negativos y se les culpa de desestabilizar la colonia en la que se encuentran. La carta sostiene que la zona es un “corredor cultural”, lleno de edificios patrimoniales, y que no corresponde a un lugar destinado a vivienda social. Por lo tanto, los residentes locales crean una estricta dicotomía sobre qué sustratos sociales deben estar presentes y funcionar como “protectores” o “baluartes” del patrimonio y la historia locales, excluyendo obviamente a aquellos que están clasificados como no pertenecientes a esta

categoría de personas. La misma carta afirma que las actividades económicas de los grupos Otomíes afectan negativamente el comercio local, ahuyentando a otros comerciantes, quienes son considerados legítimos y deseables (porque no son indígenas, tal vez), y esto impediría una “recuperación” de la colonia. Se desarrolla una concepción de que estos individuos indígenas representan una contraposición a todo lo que se considera “legal”, en una perspectiva de que lo legal se entiende como “socialmente aceptado” (MARTÍNEZ, 2007).

La posición destacada por Martínez en la que, según los pobladores, los Otomíes estarían afectando los negocios locales a través de sus propias actividades económicas, resulta ser un discurso muy ideológico, en el sentido de que no parece factible que los servicios que prestan los Otomíes²⁸ podrían afectar de alguna manera la red comercial de bienes y servicios existentes en toda una colonia de clase media.

Las múltiples presiones, descritas anteriormente, sobre los territorios ocupados, confieren a estos espacios un carácter de inestabilidad forzada, impidiendo a los habitantes de estos lugares disfrutar plenamente de la experiencia de vivir en un “hogar”, en el sentido presentado por DaMatta, quien representa el *locus* de las relaciones privadas, íntimas y familiares. La permeabilidad de estos territorios a elementos externos sitúa los terrenos ocupados entre los dos mundos descritos por DaMatta, moviéndose entre el espectro de la calle y la casa, a continuación, describiré en detalle las características que yuxtaponen estos contextos para que este fenómeno pueda ser mejor comprendido.

1.2.2 Territorios ocupados como espacios de la “calle”

El primer aspecto que llama la atención en los territorios ocupados es precisamente una “ausencia del Estado”, percibida en distintos ámbitos de lo que esa presencia representa

²⁸ Gran parte de mis interlocutores Otomíes trabajaban de manera autónoma vendiendo productos como paletas y cigarros en las vías públicas, otros tenían trabajos en la red de comercios locales como meseros, guardias de seguridad, operadores de estacionamientos, etc., y también había los que trabajaban de manera temporal en la construcción civil como albañiles.

para los ciudadanos. Los servicios básicos, o, mejor dicho, la inexistencia o inoperatividad de los servicios básicos, es un rasgo recurrente en estos lugares, ya sean colonias paracaidistas o ciudades perdidas. En el caso de las colonias paracaidistas, esta situación normalmente se da porque se tratan de zonas en las que la urbanización “aún no ha llegado”, los territorios periféricos, normalmente a la orilla de la malla urbana, casi siempre carecen de infraestructura básica para la distribución de servicios, en este sentido las demandas de los habitantes de estas “colonias” muchas veces son justamente por la implementación de proyectos de urbanización y construcción de la infraestructura necesaria, que incluyen la instalación de postes, tuberías de agua y drenaje, pavimentación de las vías, etc.

Retomemos al caso de Pedregales, que comenzó en 1970 con el ingreso de colonos a un territorio completamente desprovisto de servicios públicos. En 1978, los habitantes ya habían logrado recibir hidrantes públicos y tanques de agua que eran abastecidos por tuberías temporales instaladas en la superficie del terreno por la propia población.

“Para meter el agua nos cooperábamos para meter los tubos, se traían de Los Reyes y ya había llaves en las esquinas, pero el agua nos llegaba en las madrugadas, había que acarrear agua en la madrugada. Primero pusimos la tubería sobre la piedra, sí, porque en ese tiempo ni soñábamos tener agua” (MASSOLO, 1988).

Sin embargo, durante este mismo período no se instalaron redes de drenaje y tuberías para el escurrimiento de aguas pluviales, y la población utilizaba grietas en las formaciones rocosas de la región para drenar las aguas negras. Las calles fueron resultado de más de 800 faenas colectivas organizadas por los propios vecinos, que según reportes sumaron más de 16 mil horas de trabajo, y hasta 1982 sólo el 30% de las más de 150 calles que se formaban entre las casas estaban pavimentadas por la gestión pública (MASSOLO, 1988).

Catarina, mujer Otomí que conocí en las instalaciones tomadas del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), se acuerda de haber llegado a los Pedregales

cuando todavía era una niña en la década de los 70, y aunque no se acuerde muy bien la edad exacta que tenía, me relató con claridad el proceso de transformación de esta zona. Catarina es una señora que se autodenomina Otomí, de edad aproximada entre 50 y 60 años, se viste de manera bastante sobria: camisa de manga larga, falda larga, zapatillas y siempre cubierta con su *mahue* floreado. Tiene excelentes dotes de oratoria y una capacidad de comunicación impresionante, habla con claridad y simpatía con cualquiera que se acerca, característica que considero bastante rara entre los Otomíes que he podido conocer. Su lengua materna es el *Ñhöhñö*, y tiene amplios conocimientos sobre el mismo, muchas veces cuando yo preguntaba a otros Otomíes sobre palabras y expresiones en este idioma, Catarina era consultada o indicada para responder la pregunta. Estas ocasiones se mostraban bastante fructíferas, pues a Catarina le encanta hablar sobre su idioma, y jamás se detiene a la pregunta que se le hace, siempre complementa con ejemplos y trae otras expresiones de modo que, no es raro que el simple hecho de hacerle una pregunta sobre su idioma se vuelva toda una plática bastante larga. Nació en Santiago Mexquititlán, se mudó con sus padres a la Ciudad de México y se fue a vivir a una calle llamada San Francisco (actualmente Calle Copal), en una zona muy cercana a un basurero de la ciudad (actualmente región de Copilco). Catarina recuerda que en esta calle vivía en un “callejón en forma de L, donde sólo vivían Otomíes”, en casas muy pequeñas hechas de madera, cartón y lona. Relata que cuando llegó a este lugar no entendía el idioma de los demás pobladores, pues había quienes hablaban español, y también quienes hablaban otras lenguas indígenas, las cuales le resultaban ininteligibles. Según Catarina, en este “callejón” se concentraba toda la gente que hablaba su idioma, y fue precisamente en esta época que comenzó a aprender y alfabetizarse en el idioma español a través de la convivencia con sus familiares y amigos. Catarina no sabe especificar los motivos que en algún momento llevaron a su familia a dejar este pequeño “gueto otomí” y mudarse a la zona más inhóspita de los Pedregales, me contó que cuando dividieron los lotes, su familia recibió tierras en las zonas más remotas y menos deseadas: “Había que subir, bajar, subir, bajar y volver a subir... Nadie quería vivir allá, estaba muy lejos de todo, pero nos tocó este terreno.”

La falta de infraestructuras básicas está muy marcada en la memoria de Catarina, que recuerda las dificultades para conseguir agua: “Había una llave aquí, otra por allá, otra más adelante y ni siempre había agua, la gente dejaba sus cubetas formadas para cuando llegara el camión a rellenar los tinacos”. Catarina relata que, aunque estaba entre gente muy necesitada, su situación era aún más crítica, precisamente porque vivía en la zona más remota: “Los que vivían cerca de las llaves podían recoger agua, dejarla en sus casas y volver a formarse, mi familia no podía hacerlo, nos tocaba regresar a la casa para guardar el agua [...]por eso recogíamos agua de la lluvia para poder lavar los trastes y bañarnos.” La familia de Catarina nunca abandonó definitivamente Pedregales y estuvo presente durante todo el proceso de urbanización de la zona. Con el tiempo, ella y algunos miembros intentaron vivir en otros espacios ocupados o alquilados, pero la familia creó raíces sólidas en esta colonia.

El caso de las ciudades perdidas se expresa de otra manera, ya que, al estar incrustadas en el tejido urbano, la infraestructura muchas veces no es inexistente, sino más bien inoperante. El hecho de que estén instalados en terrenos mayoritariamente privados significa que existen las condiciones estructurales y materiales para la prestación de los servicios básicos, pero no funcionan por una o más razones: 1) por tratar de terrenos a nombre de terceros, la formalización de contratos y el cobro de facturas es difícil o imposible; 2) la infraestructura está comprometida y necesita reparación, como es el caso de terrenos con edificaciones derrumbadas, pero la situación informal de ocupación del suelo es un obstáculo para el mantenimiento; 3) la no prestación de servicios es utilizada, principalmente por las autoridades públicas, como una forma de dificultar la permanencia de los ocupantes en el lugar.

Está claro que la ausencia de servicios básicos es un poco más dramática dentro del contexto urbano, ya que la implementación de alternativas es menos plausible, aunque los residentes locales se organizan, no hay mucha margen para una acción autónoma para resolver la falta de dichos servicios (WARD, 1977). Las comunidades residentes en

ciudades perdidas no pueden, por ejemplo, recurrir a grietas en las rocas para drenar las aguas negras, o construir tuberías en el suelo para distribuir el agua potable como ocurre en las colonias paracaidistas. Producir y reproducir la vida dentro de los territorios ocupados implica en esfuerzos enormes de gestión de recursos y residuos, la falta o inoperatividad de las redes de drenaje, obliga a los ocupantes a buscar un destino alternativo para los residuos, el drama se repite con el acceso al agua potable, que, sin suministro público, se vuelve un desafío que explicitaré de manera breve.

En conversas que tuve con algunos Otomíes que viven en los terrenos ocupados me fue relatado que, para instalar un sistema de drenaje hay un proceso largo de evaluación de las condiciones materiales del territorio en cuestión. Primero se verifica si existe la posibilidad de reactivar las tuberías presentes en el sitio, si se encuentra una red mínimamente activa, la adaptan y construyen sobre ella sus baños, si esta primera posibilidad es inviable, recurren a otras alternativas. La segunda alternativa consiste en la construcción de baños secos, en los que se excavan fosas en el propio terreno y se monitorea la acumulación de residuos en el tiempo, siendo necesario construir nuevas fosas periódicamente. Otra alternativa es el uso de las coladeras públicas, las comunidades analizan la posibilidad de conectar la tubería de los inodoros a la red de captación de aguas pluviales existente en las vías públicas, evidentemente estos baños no cuentan con agua corriente, por lo que los residentes reciclan el agua que usan para lavar trastes y la ropa para drenar los residuos. En ocasiones más críticas, los residentes se ven obligados a verter aguas negras en coladeras o alcantarillas utilizando cubetas, lo que obviamente tiene un impacto muy negativo en la popularidad y aceptación pública de la comunidad. En la citada carta redactada por los vecinos de la colonia Roma, se destaca con palabras muy fuertes la indignación de la población circundante:

“...desalojan las aguas negras a las banquetas, tienden la ropa en bardas y en los árboles de calle por lo que la pestilencia y contaminación es un verdadero infierno para los vecinos... los niños se orinan en las puertas...”
(Carta de los Vecinos de la colonia Roma, 2021)

Obtener agua también es un desafío en las ciudades perdidas, ante la falta de suministro, los ocupantes buscan alternativas lo mejor que pueden. Los Otomíes de Roma 18, por ejemplo, relatan que iban a buscar agua a dos parques públicos cercanos a los terrenos ocupados, y que debían hacerlo durante las primeras horas de la mañana para evitar la hostilidad de los habitantes de la región.

“Desde que llegamos allá fue así, llenar de agua los garrafones en los parques de ahí cerca. Teníamos que cargar hasta la noche porque los vecinos no nos dejaban agarrar el agua. La hora era a la 1:00 o a las 2:00 de la mañana.” (María, de la Comunidad Otomí)

Me fue relatado que hubo casos que los vecinos que vivían cerca de los parques en que los Otomíes sacaban agua se movilizaron para cerrar de manera permanente las llaves o incluso quitarlas. Autoridades de la seguridad pública y privada, como guardias y policías, también deben de ser evitados en las “expediciones urbanas” por agua, ya que “si nos cachan, nos regañan, nos pegan, nos tiran el agua y nos mandan salir de ahí, sin nada”. Por estas razones, el agua es un bien precioso en los terrenos ocupados, que se almacena en garrafones y cada porción obtenida se reutiliza tantas veces como sea posible. Cientos de garrafones y cubetas amontonados en todos los lados es un elemento que llama mucho la atención en paisaje arquitectónico de los terrenos ocupados.

Figura 9. Cubetas utilizadas para almacenar agua en Zacatecas 74



Fuente: Acervo de imágenes Comunidad Otomí, 2022

Es en este sentido que los territorios ocupados de las ciudades perdidas distorsionan la dicotomía entre “casa” y “calle” presentada por DaMatta, ya que lo público y lo privado se confunden, y esta falta de armonía entre los sistemas socialmente establecidos es

fácilmente percibida por el conjunto social como un problema. La discrepancia en las dinámicas socialmente entendidas como pertenecientes al universo de la casa, vivienda, o hogar, entre quienes “viven legalmente” en la colonia y quienes viven en terrenos ocupados en situaciones críticas, genera no solamente desacuerdos morales sobre el uso de los espacios comunes, pero escalan a conflictos más agresivos.

El 4 de abril de 1998 se registró un fuerte incendio en el terreno ubicado en Guajuato 125, consumiendo al menos 35 viviendas Otomíes. Hubo versiones divergentes sobre el hecho que, según los habitantes Otomíes, comenzó cuando algo incandescente fue arrojado desde una ventana de uno de los edificios aledaños chocando con el terreno. Evidentemente, los vecinos se deslindan de cualquier responsabilidad por lo sucedido y, en sentido contrario, culpan a los propios Otomíes por el incendio, como expresa la carta de 2001 (MARTÍNEZ, 2007):

Por otra parte es importante considerar que este grupo de ciudadanos que están pidiendo el permiso de construcción, han puesto en peligro de muerte a toda la manzana, ya que como puede verificarse hace unos años ellos provocaron un incendio, habiendo sacado todas sus pertenencias previamente, pero se les olvido los tanques de gas que ocasionaron explosiones en donde salieron afectados varios vecinos que sufrieron grandes pérdidas económicas y que gracias a la oportuna presencia de los bomberos no tuvimos que lamentar más pérdidas(Carta de los Vecinos de la colonia Roma, 2021).

La noción de seguridad e inviolabilidad que representa el espacio doméstico en la concepción presentada por DaMatta, no parece ser del todo aplicable en los territorios ocupados, tanto en términos de sociabilidad vecinal, como se observa en la repulsión y hostilidad mostrada por los vecinos hacia los residentes de estos espacios, cuanto en el aspecto de garantías institucionales. Abundan las denuncias sobre acosos y abusos llevados a cabo por agentes y representantes del orden público, actuaciones policiales injustificadas, incluso sin la presentación de supuestas decisiones judiciales, ocurren con frecuencia en estos lugares y no pocas veces presentan configuran abuso de poder y autoridad como el ya

mencionado caso de desplazamiento en la comunidad residente en Roma 18, ocurrido en 2018.

El *status* informal de las ciudades perdidas, inmediatamente entendido como ilegalidad para los órganos de gobierno, coloca a estos territorios en una situación de vulnerabilidad, en el sentido de que no pueden contar con la protección de los aparatos de seguridad pública, ya que la propia comunidad es considerada un foco de irregularidades que debe de ser combatido. En otras palabras, se puede decir que, para el poder público, desde una perspectiva jurídica y ciudadana, las ocupaciones efectivamente no son hogares, y esta perspectiva se extiende a sectores civiles que igualmente rechazan la existencia de tales espacios. El grado de rechazo y aceptación se mide a través de indicadores y elementos que generan algún tipo de descontento social, definiendo los niveles de represión que se consideran adecuados que, como ya se explicó, van desde la desaprobación social hasta la ejecución de operativos policiales violentos.

Otro aspecto divergente entre la noción de “casa” propuesta por DaMatta y las ciudades perdidas son las temporalidades colectivas que se mezclan con espacios privados, por tratarse de casas agrupadas en un espacio entendido como colectivo, los afectos conjuntos invariablemente impactan en las experiencias privadas. No sólo la gestión de recursos e infraestructuras básicas para la existencia humana en estos espacios se basa en esfuerzos y acuerdos comunes, sino también los llamados acuerdos de convivencia, que generan la subordinación de la lógica privada de los hogares y centros familiares a lineamientos externos al núcleo privado.

A melhora estrutural destes espaços ocupados é sumamente afetada pela lógica fragmentada de sua “gestão coletiva”. A posse real e legal destes terrenos normalmente se encontra em disputa por diversos atores, sejam eles grupos familiares (as vezes congregados sob uma mesma bandeira partidária ou de alguma organização civil), proprietários legais e o próprio Estado, o que dificulta enormemente que de maneira individual se invista em reformas e manutenções. Melhoramentos na qualidade de vida

normalmente se expressam na compra de bens duráveis pelos núcleos familiares, como televisores, rádios, lavadoras, refrigeradores, etc. (WARD, 1977).

Es importante resaltar que los espacios ocupados casi siempre reúnen a diferentes grupos de personas y familias, normalmente muy distintos en su forma de ser y organizarse. Evidentemente la relación que se establece entre estos grupos se basa en contextos muy subjetivos que tienen en cuenta relaciones interpersonales anteriores y contemporáneas al estado de convivencia. Los vínculos de confianza y solidaridad más sólidos se encuentran mayoritariamente en las relaciones familiares, los grupos sanguíneos son fácilmente identificados y utilizados como referencia para designar y localizar a los individuos. Es bastante común que al preguntar a un interlocutor por un tercero la respuesta venga en forma de apellidos: “Fulano es de los Margarito”, “Perengano es pariente de los Isidro”, etc. En prácticamente todos los terrenos ocupados por los Otomíes es posible encontrar un mosaico de familias que establecen relaciones como entidades colectivas, y es sumamente común que la relación entre individuos se base en la relación entre sus familias.

La protección de los intereses de estos grupos de parentesco y consanguinidad muchas veces prima sobre los intereses colectivos, lo que afecta directamente al entorno comunitario. En una conversación con Daniela, mujer Otomí, de edad aproximada de 25 años, me contó que a principios de los años 2000, cuando llegó con sus padres y su esposo a vivir en el terreno ocupada de Zacatecas 74, por invitación de un tío que ya estaba establecido en este lugar, habían más familias Otomíes compartiendo el espacio. Según Daniela, existía allá un núcleo familiar especialmente conflictivo, que tenía algunos miembros que frecuentemente andaban ebrios: “Había un joven que siempre llegaba borracho y se metía en problemas, pero su padre lo protegía, no permitía nadie le hiciera nada”. La permeabilidad de las fronteras de estos territorios ocupados hace que este tipo de conflicto interno casi siempre trascienda los límites de estos espacios y llamen la atención de las fuerzas de seguridad pública. En una ocasión, me contó Daniela, que su familia regresó a Zacatecas 74 por la noche y por razones que se desconocen esta misma “familia

conflictiva” se encontraba en una discusión con un grupo de policías. Daniela afirma que, claramente borrachos, los miembros de esta familia intensificaron el conflicto y comenzaron a arrojar objetos a los policías, quienes respondieron a las agresiones devolviéndoles los objetos. En dado momento la policía se retiró y el conflicto aparentemente había terminado, sin embargo, unas horas después, un grupo de granaderos invadió el predio de Zacatecas 74 en busca de los agresores. Según Daniela, los granaderos ingresaron derribando puertas, muros y rompiendo pertenencias de manera indiscriminada, sin hacer distinción entre las pertenencias de los delincuentes y las de otros vecinos del lugar. Daniela relata que, en este día, personas inocentes fueron atacadas y agredidas por las fuerzas de seguridad, y que la acción policial dejó un rastro de violencia y destrucción en Zacatecas 74.

Es en este sentido que sostengo que los espacios ocupados no gozan de la inviolabilidad de la privacidad presente en el concepto de “casa” planteado por DaMatta, aparentemente hay un flujo de peligros, violencia y acoso que no son bloqueados por los límites físicos de las ocupaciones. Aunque se tratan de terrenos “privados”, el aparato de mantenimiento del orden público no ve obstáculos para acceder y actuar en estos lugares como si pertenecieran al dominio público. El derecho a la privacidad aparentemente está disuelto y es vivido de forma muy difusa por los individuos que habitan estos espacios. El sentimiento de inseguridad colectiva se contrasta con el fortalecimiento de alianzas, en su mayoría de carácter consanguíneo o familiar. Las relaciones familiares sólidas son una estrategia fundamental para la supervivencia y la superación de las adversidades presentes en estos espacios. Si la permeabilidad de los límites de las ocupaciones es responsable por el sentimiento de vulnerabilidad e impotencia, la familia, en cambio, representa protección y apoyo, produce valores y orienta las relaciones con la esfera pública (BOLONIA, 2018). Estar en familia representa seguridad y cumple, aunque sea parcialmente, el mantenimiento de la noción de “casa” presentada por DaMatta, en estos espacios.

1.2.3 Territorios ocupados como espacios de la “casa”

1. m. Lugar de residencia habitual. Sin.: casa, hogar, residencia, vivienda, techo.

2. m. Lugar en que legalmente se considera establecido alguien para el cumplimiento de sus obligaciones y el ejercicio de sus derechos. Sin.: dirección, señas, ubicación, localización.

Así define la Real Academia Española (RAE) el concepto de “domicilio” para la lengua española, y podríamos ampliar el alcance de este concepto añadiendo el significado de sus sinónimos, como “hogar”, “residencia” y “vivienda”. Todas estas palabras representan, de alguna manera, un sentimiento de pertenencia a un lugar privado y familiar, en contraposición a uno público y colectivo o, para usar el término empleado por DaMatta, la noción de “hogar”. Aunque los terrenos ocupados presentan todo tipo de problemas, ya expuestos anteriormente, que van desde la falta de infraestructura física hasta la permeabilidad de sus límites a fenómenos externos, existe un esfuerzo humano en estos lugares para transformarlos en espacios donde las personas puedan prosperar bajo la lógica de una experiencia familiar. Discutiré brevemente cómo, a pesar de las dificultades, estos grupos familiares logran construir ambientes domésticos esenciales para su supervivencia en los contextos de vulnerabilidad en los que se encuentran.

La división de los espacios existentes en los terrenos ocupados se basa tácitamente en grupos sanguíneos, incluyendo parientes y agregados. Las familias establecen sus espacios privados según el número de miembros de cada núcleo y organizan el ambiente doméstico de manera particular. Los espacios familiares están separados por mamparas, puertas y cortinas, que demarcan la frontera con el entorno colectivo, salvaguardando las prácticas íntimas de cada familia. Los objetos, propiedades y herramientas de trabajo se amontonan casi siempre dentro de los espacios familiares, con el objetivo de garantizar que no sean robados, rotos o utilizados sin el permiso de sus respectivos dueños.

El núcleo familiar, entre los Otomíes migrantes, es una institución muy destacada y juega un papel fundamental en la supervivencia y prosperidad de estos individuos. La

familia, en estos grupos que se encuentran en situación de vulnerabilidad económica y social, representa no solo el espacio de protección, sino también el entorno generador de valores que orienta la relación de sus miembros con la esfera pública (BOLOGNA, 2018; CALDEIRA, 1984; DURHAM, 1980 [2004]). Entre los Otomíes migrantes, la familia es el principal vector y vía de acceso al exterior en sus más variadas expresiones, como por ejemplo las actividades laborales, en las que se observa que la mayoría de los jóvenes Otomíes que residen en los terrenos ocupados, con el paso de los años, ingresan al mercado laboral (en su mayoría informal) en un flujo natural de actividades económicas que pasan de generación en generación. Los niños normalmente acompañan a los familiares en sus negocios, en gran medida debido a que sus padres no tienen un lugar seguro donde dejarlos mientras trabajan. Posteriormente, desde muy pequeños comienzan a asumir roles en el negocio familiar o, en algunos casos, aprender técnicamente el oficio; esto último ocurre cuando la familia se dedica a actividades manuales como, por ejemplo, la fabricación de arte y artesanías.

Gradualmente, los jóvenes asumen completamente los negocios de la familia e inician nuevamente el proceso. La familia Mariano es uno de los núcleos familiares que se unieron a la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ – BJ) en los años 2000, ya que residían en el terreno ubicado en la calle Zacatecas 74, y posteriormente participaron en la acción que tomó el edificio federal del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) y ahí comenzaron a residir. La principal fuente de ingresos de los Mariano es un puesto de venta de botanas, bebidas y cigarrillos ubicado en una esquina de una de las calles perpendiculares que dan acceso a la avenida Paseo de la Reforma. Teresa y Mateo, casados, son los miembros mayores, ambos con edades entre 60 y 70 años, y son los jefes de la familia y coordinan la actividad de ventas del puesto. Marcelo y Daniela, jóvenes de aproximadamente 20 y 25 años, ambos hijos del matrimonio, ya se encargan de casi todas las actividades del negocio. Daniela siempre está acompañada de su hija Yuritzi, de aproximadamente 3 años, cuyo padre es dueño de otro puesto comercial en la esquina opuesta de la misma calle. Todos los miembros de la familia se turnan durante todos los

días de la semana para obtener la mayor cantidad posible de ingresos para el sustento familiar. Teresa me relató que el puesto de ventas de la familia Mariano pertenecía originalmente a su madre, y que desde que era niña ha ayudado en las ventas, heredando con el tiempo el carrito y la licencia pública para operar como vendedora ambulante. Catarina (Ver Capítulo 1.2.2.), quien pertenece a otro núcleo familiar, relata que cuando llegó a Ciudad de México, su madre se dedicaba a vender muñecas “Lele”, las cuales elaboraba manualmente. A los seis o siete años, Catarina ya estaba aprendiendo de su madre el arte de hacer muñecas de trapo y otras pequeñas manualidades como pulseras y collares de hilo. En su relato, Catarina reproduce las palabras de su madre, que, según ella, decían: “Tienes que aprender a hacer artesanía, pues cuando yo ya no esté, tú podrás conseguir dinero vendiendo tu trabajo acá en la ciudad”. Catarina y su esposo actualmente siguen trabajando como vendedores de arte y artesanías en un puesto regularizado en un mercado de artesanías en Coyoacán. Entre los Otomíes migrantes, esta lógica de un flujo hereditario de negocios familiares se repite indefinidamente, y casi todos los núcleos familiares que pude acompañar durante la investigación operan de esta manera. En este sentido, está bastante claro que la solidez de los lazos parentales juega un papel importante en la estabilidad económica del núcleo familiar.

Figura 10. Familia Mariano come al lado de su puesto de ventas



Fuente: archivo personal, 2023

Sin embargo, la familia como estructura societaria, entre los Otomíes migrantes, se manifiesta como un modelo de organización que sirve como indicador de calidad de vida. Dejando de lado las nociones sociológicas que reducen a la familia a un aparato de dominación ideológica del Estado, propuestas por autores como Louis Althusser (1970), y tomando como referencia la sugerencia de Eunice Ribeiro Durham (1980 [2004]), queda más claro cómo el ambiente doméstico organizado (en el sentido de núcleo familiar) representa no solo un medio, sino un fin anhelado por estos grupos migrantes en situación de vulnerabilidad. Propongo un análisis de la institución familiar entre los Otomíes migrantes más allá de la función económica que ejerce. Para Durham, desde que el capitalismo individualizó la producción y el consumo, la familia, como institución, ha dejado de tener un protagonismo exclusivo en las relaciones económicas, dado que la noción de “trabajador libre” es independiente de las antiguas cooperativas familiares de

producción y consumo. En este sentido, la autora señala que la familia, que se desvanece como un elemento puramente funcional en las relaciones entre trabajo y mano de obra, reaparece como un elemento ideológico que congrega los valores de lo que llama “vivido humano”, estableciendo parámetros de convivencia que otorgan sentido a la vida de las personas. Desde esta perspectiva, una familia bien estructurada representa un logro tanto financiero como social; un hogar funcional sirve como un indicador de que, a pesar de las posibles dificultades, los miembros de una familia determinada han logrado establecer roles y desempeñarlos conforme a un modelo preestablecido. La estructura familiar de los Otomíes migrantes se ajusta a un patrón que coincide en gran medida con el modelo conocido como “familia tradicional”, estando compuesta por una estructura nuclear que, en ocasiones, incluye a agregados como tíos, yernos y ancianos. La descendencia es patrilineal, y cada núcleo es una unidad básica independiente, de ella se despliegan otras familias con la misma estructura y se observa una clara división del trabajo según el género (GALVÁN, 2009). Las actividades del hogar se concentran principalmente en las mujeres, quienes se encargan del mantenimiento doméstico en sus diversos aspectos. La preparación de los alimentos y su transformación, como la nixtamalización del maíz para la producción de tortillas (cuando las condiciones y recursos lo permiten), es una responsabilidad casi exclusiva de las mujeres. Esta lógica solo se altera en casos anómicos, como contextos de incapacidad (enfermedades, embarazo, etc.) o en la ausencia de un número suficiente de mujeres para llevar a cabo estas actividades. La atención a los niños y su educación, ya sea parcial o integral, dependiendo de la participación en algún sistema de enseñanza formal, también recae sobre la parte femenina de las familias Otomíes migrantes. Es común que los niños permanezcan bajo el cuidado materno hasta la preadolescencia, momento en el que comienzan a adquirir cierta independencia. En casos de divorcio o separación, por lo general, los hijos permanecen con las madres, y la existencia de madres solteras con uno o más hijos bajo su total y completa responsabilidad no es un fenómeno raro entre los Otomíes migrantes. A esta atención femenina a los miembros dependientes se suma también la atención a eventuales individuos ancianos, enfermos o discapacitados que

puedan vivir o pasar a vivir en el mismo entorno del núcleo familiar. El mantenimiento de la limpieza y organización doméstica constituye el tercer elemento en la lista de “trabajos invisibles” de las mujeres Otomíes. Barrer, organizar, lavar y reparar prendas de ropa también son consideradas atribuciones casi exclusivamente femeninas, siendo realizadas por hombres solo en casos excepcionales (SANDOVAL-FORERO, 2022). Aún bajo el argumento de Durham, ideológicamente, esta división de roles por género también funciona como un “indicador de dignidad”. La acumulación de funciones, es decir, la necesidad de que la mujer trabaje fuera del entorno doméstico, afectando su desempeño en las tareas del hogar, o la situación diametralmente opuesta, en la que el hombre se ve obligado a asumir tales tareas, se perciben como una disfunción familiar, asociada a un contexto de desorden y sobrecarga de actividades. Esto no significa que las mujeres Otomíes migrantes no trabajen fuera del hogar, o que no deseen hacerlo; por el contrario, las excepciones en las que no se dedican a alguna actividad laboral externa al ámbito doméstico son raras.

La expectativa de formar y mantener una familia estructurada, en la que el marido proveedor a través de su trabajo renueva los recursos necesarios para la prosperidad familiar, mientras que la mujer establece los cimientos domésticos y garantiza el mantenimiento del hogar, se contrapone a la constante negación de este modelo causada por la insuficiencia económica de los ingresos masculinos, agravada por las frecuentes condiciones físicas precarias de los hogares en los que residen los Otomíes migrantes, lo cual dificulta, y en ocasiones imposibilita, el desempeño doméstico femenino. La adaptación de lógicas productivas más campesinas y familiares al contexto capitalista predominante, en un proceso de subordinación de lo campesino a lo capitalista, naturaliza la “descampesinización” de campesinos e indígenas y los reacomoda en el mercado laboral (SANDOVAL-FORERO, 2022; DURHAM, 1980[2004]). Esta contradicción es percibida por los Otomíes, quienes alegan evitarla persiguiendo el modelo de familia estructurada en el que se establezcan las funciones sociales de género. Pascual, un hombre Otomí, casado, padre de dos niñas y un niño de edades entre 6 y 1 año, actualmente residente del edificio tomado del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), sintetizó en una de nuestras

conversaciones lo que entendía como un plan ideal de vida: “Si tienes una familia chida, una casita chida, sales a trabajar, haces lana, regresas a la casa y tu mujer te hace algo de comer que te gusta [...] puedes comprar pañales para los niños, juguetes, una botana [...] pero si no tienes dinero, tu mujer tiene que trabajar, ya no puede cuidar la casa, y tú llegas cansado y no hay comida...”. De manera bastante precisa, Pascual tocó puntos clave que definen la situación de inestabilidad en la que viven los Otomíes migrantes, y define los elementos que considera necesarios para una vida plena. Sin embargo, a pesar de todas las adversidades, se puede observar que hay un esfuerzo real por parte de los Otomíes migrantes para transformar espacios precarios en ambientes domésticos estructurados y saludables.

Los terrenos ocupados, como ya se ha expuesto, carecen de una barrera física y moral impermeable que separe efectivamente el universo exterior del interior; sin embargo, proporcionan un territorio mínimamente suficiente para que florezcan entidades familiares en su interior. El hecho de poder acumular bienes, muebles y compartir un espacio privado únicamente con los miembros de la familia es fundamental para que exista un sentimiento de protección y complicidad. Los terrenos ocupados no tienen una estructura homogénea por razones obvias; particularidades como la dimensión, la disponibilidad de servicios básicos y la estructura física precedente (presencia de edificaciones o muros) determinan cómo será el contexto doméstico de las familias. El establecimiento del espacio doméstico ocurre en las condiciones dadas y alberga la mayor parte de las actividades de las familias, funcionando con frecuencia como una extensión del lugar de trabajo, especialmente para aquellos Otomíes migrantes que se dedican al comercio. Es en el espacio doméstico donde normalmente se almacenan los productos y los medios (carritos, lonas, rejas de exposición, etc.) utilizados en las actividades laborales de los miembros de la familia. La existencia de un entorno relativamente seguro y cómodo proporciona condiciones esenciales para la elaboración y preparación de productos para la venta, especialmente aquellos que necesitan ser manufacturados, como las artes, artesanías y algunos tipos de alimentos.

Figura 11. Familia Otomí prepara manzanas enchamoyadas en el terreno de Guanajuato 200



Fuente: Eunice Adorno

En el contexto urbano, se observa que no hay una integración de los Otomíes migrantes con los circuitos de convivencia social presentes en la Ciudad de México. Primero, porque los ambientes de entretenimiento están en su abrumadora mayoría insertos en una lógica comercial que presupone gastos para acceder a ellos. Los ingresos económicos que las familias obtienen de la venta de productos y los pequeños trabajos informales tienen como destino prioritario el pago de las cuentas básicas para la supervivencia, y lo que sobra frecuentemente se envía a parientes que aún viven en Santiago Mexquititlán. Segundo, existe una frontera sociocultural entre los Otomíes migrantes y los habitantes de la Ciudad de México. En un primer momento, esta barrera se

manifiesta en la dificultad de comunicación generada por la falta de dominio del idioma español; la mayoría de los migrantes Otomíes, especialmente los de edad más avanzada, llegan a la capital mexicana solamente con su idioma materno o con un conocimiento muy superficial del idioma nacional oficial. La dificultad de comunicación conlleva a que estos núcleos conserven un modo de vida y un sistema de valores incongruentes con el contexto urbano, generando enclaves culturales que contribuyen a la “guetificación” de los individuos. Este aislamiento “semi-voluntario” hace que se retrase una eventual incorporación en la estructura de la sociedad urbana y, por consiguiente, impide que las generaciones subsecuentes lo hagan (ARIZPE, 1975). Subrayo lo que defino como aislamiento “semi-voluntario”, ya que no se trata de culpabilizar a los propios indígenas por su aislamiento social en el contexto urbano, sino de entender que el “aislamiento de gueto”, que en el caso Otomí se manifiesta en el núcleo familiar, también funciona como una medida de protección. No hay, efectivamente, una alternativa prometedora ofrecida por la ciudad que incentive a los indígenas a abandonar sus círculos íntimos de amistad y confianza para integrarse como ciudadanos capitalinos.

“...la gente que se sorprende cuando el indígena no se integra a la sociedad urbana, en realidad desconoce la vida alternativa que se les ofrece. A cambio de su rica tradición indígena, la ciudad les pide que se transformen en uno más de los miles de marginales sin rostro que se refugian en las ciudades perdidas sin posibilidad de encontrar empleo permanente, presos en la miseria, la criminalidad y el alcoholismo” (ARIZPE, 1975).

Los indígenas Otomíes migrantes no enfrentan solamente las dificultades inherentes a su condición económica y sociocultural, sino también una serie de problemas derivados de su condición de indígenas. No se puede entender la magnitud de la cuestión de la marginación del inmigrante indígena Otomí sin abordar el tema del racismo. En este sentido, realizaré una breve digresión sobre el fenómeno del racismo en el contexto mexicano y cómo los propios Otomíes perciben los procesos de racialización.

1.2.4 Racismo estructural en México

Los Otomíes migrantes evitan deliberadamente la exposición prolongada a ambientes que reconocen como no destinados a quienes son *jhöi*, que en la capital mexicana abarca básicamente casi todo espacio urbano. Existe un sentimiento generalizado entre los otomíes migrantes de que la mayoría de los espacios urbanos, aunque sean públicos, no están hechos para ellos, o peor aún, están prohibidos para ellos. Durante mi trabajo de campo, en varias ocasiones me encontré en situaciones sumamente incómodas mientras caminaba por las calles de la Ciudad de México acompañado de uno o más miembros de la Comunidad Otomí, y al ingresar a algún establecimiento comercial, mis compañeros simplemente permanecían afuera. Los Otomíes a menudo se negaban a acompañarme dentro de las tiendas y establecimientos comerciales, y eran intransigentes en esta postura, que permanecía inalterada incluso ante mis súplicas. Esta conducta, que identifico como una mezcla de vergüenza, miedo e inseguridad, es aún más frecuente e intensa entre las mujeres Otomíes, mientras que los hombres parecen más propensos a enfrentar dichos espacios. En situaciones en que miembros de la comunidad están deambulando o trabajando por las calles de la capital y surge la necesidad de comprar algo, casi siempre son los hombres quienes ingresan en los establecimientos, realizan la compra y llevan los productos a las mujeres, que los esperan afuera. También existe una preferencia por comprar en establecimientos más pequeños, o en lugares donde la transacción se realiza de manera más rápida y efectiva; las grandes tiendas, supermercados y ambientes que requieren una mayor exposición e interacción con extraños son sistemáticamente evitados.

Los raros momentos de ocio y despejo también están asociados al ambiente familiar. En los terrenos ocupados que disponen de energía eléctrica, mayoritariamente obtenida a través de los "diablitos" (conexiones ilegales de electricidad mediante la instalación de cables en postes cercanos), algunas familias logran adquirir televisores, que se convierten en la principal fuente de entretenimiento doméstico. Los hombres jóvenes y adultos, en algunos casos, salen para hacer ejercicio en parques o a practicar deportes con amigos en canchas públicas, mientras que las mujeres prefieren permanecer en sus casas. En general,

existe una renuencia a alejarse de los terrenos ocupados, específicamente de los núcleos familiares, por razones que podrían considerarse superficiales. En una de mis conversaciones con María, se me explicó la razón de tal temor. Según María, los hombres son los que más salen a divertirse en parques y zonas cercanas; sin embargo, se considera inseguro hacerlo: “[...]si un fulano de fuera roba en la avenida o en un Oxxo, les echan la culpa a los chavos, eso ya le pasó a mi hermano[...]esa vez fueron a jugar varios y ya venían de regreso para el campamento, y los que habían hecho su desmadre decían que también ellos [...]y los polis empezaron a pegar a mi hermano.”

El sentimiento de proscripción del cuerpo social urbano se refleja incluso en el lenguaje cotidiano utilizado por los Otomíes migrantes, quienes al emplear ciertos términos evidencian que la presencia de estos individuos lleva trazos indelebles de un proceso de racialización que jerarquiza los cuerpos y establece parámetros morales basados en criterios étnicos biologists. Como ya se ha mencionado (Ver Capítulo 1), el vocablo *jhöi* es ampliamente utilizado por los Otomíes migrantes para referirse a personas que provienen de la misma región que el enunciador, o, como ellos mismos dicen: "del mismo pueblo". La palabra *jhöi*, que de manera más general puede traducirse como "persona", "gente" o "persona originaria de una misma comunidad", en el entorno urbano se contrasta con otras dos clases de palabras: 1) *mböho/ nxúmfo*, respectivamente gentilicios utilizados para referirse a hombres y mujeres "de la ciudad", "no indígenas", "mestizos". Ambos términos, según el Diccionario del Hñähñu (otomí) del Valle del Mezquital (2010), son de orden moral y estético y dialogan directamente con una jerarquización en la relación indígena – no indígena, demostrando un grado de reverencia y exaltación estética de los primeros respecto a los segundos:

mböho(mbóho) s señor, hombre que viste con elegancia

nxúmfo(nxúmfo) 1. s señora, dama 2. vi ponerse guapa (mujer al arreglarse bien)

2) El término *wara* se me presentó como un gentilicio para "indígena de otro pueblo", "aquellos que tienen sus trajes y costumbres, pero no son nosotros", es decir, un término genérico para "otros indígenas". Frecuentemente, la denominación utilizada para referirse a

"la gente de la ciudad" (*mboho/nxúmfo*) está conectada con una concepción de riqueza y poder, y aparece en contextos de conversación en oposición a las palabras *jhöi* y *wara*, que por su parte están asociadas con ideas de pobreza y subordinación.

Durante mi trabajo de campo, mi relación con la Comunidad Otomí residente en la Ciudad de México alcanzó niveles muy altos de confianza y amistad, y a partir de un momento determinado, especialmente los más jóvenes, se sentían bastante cómodos para, como ellos mismos decían, "cotorrear" conmigo. Cuando estaba entre los hombres, las bromas siempre giraban en torno a la idea de "conseguir una *nxúmfo*", "casarse con una *nxúmfo*", y los atributos femeninos exaltados en estas conversaciones también oscilaban entre riqueza y belleza. Cuando me encontraba entre las mujeres Otomíes, las bromas siempre terminaban en un juego de "elegir una mujer de la comunidad para Petras", y en prácticamente todas las ocasiones, alguna de ellas afirmaba en tono jocoso que a mí no me gustaban las *jhöi*, que yo quería casarme con una *nxúmfo*, y que no quería unirme con los pobres.

A primera vista, esto puede parecer bastante trivial, y se podría afirmar que estas personas simplemente son conscientes de que son indígenas y ocupan una posición de pobreza y discriminación; sin embargo, parece ser algo mucho más profundo. La propia noción de "indianidad" parece representar un factor determinante para la condición que viven, es decir, algo opera para que estas personas no sientan que son "indígenas pobres y discriminados", sino que deben aceptar que en el contexto urbano son "pobres y discriminados PORQUE son indígenas". En este sentido, el autoaislamiento de estos individuos y comunidades migrantes, remarcado por Lourdes Arizpe (1975), funcionaría primero como un mecanismo de defensa y posteriormente como un elemento constitutivo de un *status quo* que exige que estas personas mantengan una distancia, moral y física, preestablecida de los centros de poder y riqueza.

Esta negativa deliberada por parte de los Otomíes migrantes a participar en los espacios que integran la vida cotidiana de los habitantes de la ciudad es una postura que

dialoga directamente con el racismo experimentado por estos individuos, que va mucho más allá de casos y situaciones individualizadas. La percepción del racismo sufrido por los Otomíes migrantes parece coincidir con lo que Silvio Almeida (2018) conceptualiza como "racismo estructural". Almeida analiza el racismo como un fenómeno sociológico que emana de las huellas dejadas por los procesos históricos y políticos en el tejido social. Explicando de manera bastante sucinta, el autor sostiene que el escrutinio del fenómeno del racismo tradicionalmente se realiza y clasifica de dos formas: 1) el racismo individualista, que consiste en considerar que la manifestación racista tiene como raíz la acción de individuos que lo perpetúan en forma de discriminación directa, y que puede atribuirse a una cierta irracionalidad, reduciendo la cuestión a una mera externalización de un prejuicio subjetivo. Según esta perspectiva, el racismo es un desvío de conducta moral y cívica a ser combatido en el ámbito jurídico mediante la aplicación de sanciones civiles o penales. 2) Racismo institucional, es decir, el racismo es practicado a través de instancias organizativas de la sociedad, si entendemos las instituciones como: "[...] modos de orientación, rutinización y coordinación de comportamientos que tanto orientan la acción social como la hacen normalmente posible, proporcionando relativa estabilidad a los sistemas sociales" (HIRSCH, 2018 *apud* ALMEIDA 2018). El racismo institucional es menos evidente y, por lo tanto, tiende a ser menos condenado socialmente, ya que proviene de una instancia despersonalizada de la sociedad, que normalmente goza del respeto y la confianza del cuerpo social. Sin embargo, según Almeida (2018), estas dos concepciones serían insuficientes para entender cómo el racismo opera como un elemento recurrente en el tejido social. En este sentido, el autor presenta como concepto clave para esta cuestión la concepción de "racismo estructural". Desde la óptica de este concepto, los racismos en sus dos manifestaciones –individual e institucional – derivarían de un ordenamiento histórico previo o externo a los individuos e instituciones. Es decir, la práctica del racismo por estos últimos sería una consecuencia de una sociedad en la que el racismo es un elemento presente en su proceso formativo; individuos e instituciones son racistas porque el racismo sería la regla y no la excepción. Para Almeida (2018), la racialización que ocurre en los

procesos históricos formativos de las naciones imprime una marca indeleble en el aspecto moral y psicológico de los ciudadanos, además de organizar la lógica de las instituciones formadas bajo su influencia, “creando las condiciones sociales para que, directa o indirectamente, grupos racialmente identificados sean discriminados de forma sistemática” (ALMEIDA, 2018).

En México, desde el siglo XVI, el privilegio siempre ha estado asociado a la procedencia; las posiciones sociales de mayor prestigio o económicamente más ventajosas han estado tradicionalmente reservadas a aquellos de origen europeo. No es necesario retroceder demasiado a las raíces coloniales para entender cómo estas dinámicas formaron los Estados nacionales en América Latina, los cuales, desde la perspectiva del argumento de Almeida, invariablemente contaminaron la modernización institucional inherente a la transición hacia el capitalismo moderno. No obstante, para entender el paralelo entre el fenómeno del racismo estructural en Brasil, analizado por Silvio Almeida, y el contexto del racismo en México, es crucial examinar algunas características análogas que configuran ambas realidades (NAVARRETE, 2017). En México, al igual que en Brasil, el racismo experimentado por las minorías sociales y sociológicas parece derivar de discursos ideológicos que se han consolidado como “discursos nacionales oficiales”. Desde el período de la conquista hasta los últimos años del régimen porfirista (1876-1911), los indígenas mexicanos, a pesar de su contribución en todos los procesos formativos y de cambio, nunca fueron incorporados de manera efectiva en el concierto de la vida económica, política y social. Durante la Revolución Mexicana, surgieron voces importantes que propusieron un replanteamiento del futuro nacional. Además de los discursos revolucionarios que exigían una reestructuración de las estructuras sociales para mejorar la realidad vivida por los indígenas y campesinos, se desarrollaron propuestas teóricas para reformular el sentimiento de nacionalismo. Manuel Gamio (1916), antropólogo considerado por muchos como el progenitor del indigenismo mexicano, publicó su obra *Forjando Patria* (1916) en el mismo año en que se preparaban los fundamentos para el Congreso Constituyente que resultó en la Constitución de 1917, dentro del contexto institucionalista

carrancista de la Revolución Mexicana, que buscaba superar los conflictos sociales mediante propuestas de unidad, cohesión y solidaridad social (RAMÍREZ, 2013). Gamio creía que el contexto revolucionario por el que atravesaba México era ideal para “remover impulsos nacionalistas e ideas gestadoras de Patria” (GAMIO, [1916] 2010). De hecho, rápidamente su discurso se convirtió en un referente importante para la noción de “mexicanidad” en el nuevo Estado que emergía de la revolución.

Es evidente que la preocupación de autores como Manuel Gamio con la cuestión de la marginalización de una parte significativa de la población, los indígenas, era legítima y bien intencionada. Sin embargo, la propuesta de Gamio de “homogeneizar la raza” a través de un mestizaje generalizado, como forma de suprimir las contradicciones sociales, contenía una perspectiva considerada por otros autores como racista, con una fuerte influencia de concepciones colonialistas. Esto se debía a que presuponía una inferioridad cultural y un anacronismo de las filosofías y ciencias indígenas, que obstruían el desarrollo de México como nación.

If we examine the religious beliefs, artistic tendencies, industrial activities, domestic customs, and ethical modalities of the Indian, we can see that he lives in a backwardness of 400 years, even if he conserves vigorous mental aptitudes. His intellectual achievements are a continuation of those that developed in pre-Hispanic times, only reformed by the circumstances of his environment. Naturally, however brilliant and surprisingly developed pre-Hispanic civilization was for its time, the traces of it that we see today seem anachronistic, inappropriate, and impractical. (GAMIO, [1916] 2010).

Esta propuesta teórica, lejos de ser solo una práctica epistémica de la disciplina antropológica, tuvo una gran influencia en el indigenismo mexicano en las décadas siguientes y sirvió como base para un ideario político que, posteriormente, se convirtió en políticas públicas nacionales. Según Palerm (1976), estas políticas llevaban consigo una herencia integracionista que se remontaba a las concepciones coloniales:

De cualquier manera, la política oficial frente al indio ha sido siempre integracionista, y cuando digo siempre quiero decir desde la Conquista. Bajo diferentes banderas ideológicas, con diversidad de actitudes y propósitos, se ha tratado constantemente de integrar al indio. Integrar ha significado, sucesivamente o al mismo tiempo, cristianizar, castellanizar, occidentalizar; o

bien, dicho en otro lenguaje, extraer al indio de su comunidad y convertirlo en peón de hacienda, en minero, en criado doméstico, en trabajador migratorio, en asalariado urbano, etc. Desde el siglo pasado, en particular, integrar exige mexicanizarlo, hacer que pase a formar parte de la sociedad nacional, tanto cultural como social, política y económicamente (PALERM, 1976)²⁹.

Paradójicamente, en el afán de resolver el problema de la marginación indígena en el país, Manuel Gamio y el indigenismo integracionista inocularon en el nacionalismo mexicano la idea de que los pueblos originarios y su lógica de vida debían ser superados, dando lugar al "ciudadano mexicano", epítome de la "verdadera nacionalidad" que resulta de una "homogeneidad racial, esta unificación del tipo físico, esta avanzada y feliz fusión de razas [...]". El evidente positivismo de corrientes de pensamiento importantes para la formación del imaginario nacionalista mexicano postrevolucionario, como el de Manuel Gamio, alimentó la concepción de que el país debía invertir sus esfuerzos en suprimir la variedad cultural en favor de la creación de una "cultura común mexicana", que armonizara con el contexto de la modernidad. En el mismo sentido, José Vasconcelos fue uno de los más exaltados defensores del mestizaje como método para alcanzar la unidad nacional que permitiría a México alcanzar la modernidad y el progreso. Vasconcelos concentró sus esfuerzos en construir una teoría científica que respaldara la aplicación de políticas institucionales que fomentaran la miscegenación forzada de las etnias nacionales. Aunque el autor estaba atento a las posibles formas aberrantes que políticas extremas de manipulación étnica, como el nazismo, podrían generar, Vasconcelos defendía que la "espiritualidad" de la intención debería guiar este proceso. Desgraciadamente, en el intento de elaborar un proyecto filosófico étnico nacional, el autor terminó por aferrarse en preceptos morales bastante cuestionables, como la especie de "destino manifiesto" trascendental que cargaba el mestizo mexicano, la "raza cósmica", que se convertiría en un ejemplo luminoso e inauguraría una nueva era de espiritualidad en el planeta (NAVARRETE, 2016; VASCONCELLOS, [1979]1987). Sin embargo, basar una teoría que proyecta una sombra racista en argumentos morales tal vez no sea el mayor pecado del

²⁹ PALERM, A. Prefacio in BELTRÁN, G. A. "Aguirre Beltrán: Obra polémica". Instituto Nacional de Antropología e Historia. La Casa Chata. Hidalgo Y Matamoros. Tlalpan, D.F. 1976.

autor, quien parece ignorar las relaciones sociológicas que impregnan las relaciones étnicas en el país. Un ejemplo análogo y bastante emblemático es la teoría de la “democracia racial”, sistematizada por el sociólogo brasileño Gilberto Freyre en su obra canónica *Casa Grande e Senzala* (1933). El discurso del autor ratifica que la miscegenación entre blancos y negros después del fin de la esclavitud en Brasil debería sanear gradualmente el problema de la desigualdad existente entre blancos y negros. El problema en este razonamiento es precisamente la subestimación del hecho de que las relaciones previas entre estos segmentos racializados de la población se dieron a través de dominación y violencia.

La contribución de pensadores como Gamio y Vasconcelos parece respaldar y amplificar la lógica homogeneizadora en la que opera el Estado. Para autores como Pierre Clastres ([1980] 2004), el Estado es por excelencia una institución que se quiere y se proclama como el centro de la sociedad, y la disolución de la multiplicidad es un corolario de su desarrollo. A medida que el Estado se establece como forma de organización preponderante y amplía su influencia, tiende a actuar como una fuerza centrípeta, aplastando, cuando es necesario, fuerzas centrífugas inversas (CLASTRES, [1980] 2004), entendiendo estas últimas como instituciones o identidades que puedan competir con la prominencia y el propio discurso centralista del Estado.

“[...]al buscar la igualdad se asume inevitablemente a una parte de los seres humanos como modelo a seguir por el resto. Si lo occidental debe ser el modelo, un fragmento se convierte en universal y el ideal de igualdad es una sombra oscura que no deja ver el gravísimo problema de la dominación. En la lucha por la igualdad, hasta ahora, no hay espacio para la diferencia. La ideología de Estado Nación busca una Nación, un Estado, una cultura, una lengua. Como la realidad es compleja, diversa, multiétnica y plurilingüe, lo fácil es someter y reducir lo múltiple a uno[...] La homogenización como propuesta política[...]somete y hace desaparecer a muchos pueblos [...]”³⁰.

Como desarrollo de la lógica centralista estatal, no es accidental que las naciones se apoyen en jerarquizaciones de conceptos constitutivos de la sociedad, como raza y género, para establecer su tecnología de poder. De la misma manera que el discurso nacionalista, perpetrado por la fuerza centralista del Estado, crea las reglas de pertenencia, atribuyendo y

³⁰ Montoya Rojas, Rodrigo, *Movimientos indígenas en América del Sur: potencialidades y límites*, 1998.

reconociendo determinadas identidades, también crea las reglas de exclusión: “Tanto la clasificación de los individuos como la inclusión/exclusión son operadas, en última instancia, por el poder político” (ALMEIDA, 2018). Eventualmente el Estado termina por asimilar de manera forzosa toda una gama de pluralidades en nombre valiéndose muchas veces de una promesa de una realidad imaginada de un verdadero Estado Nacional (ÖCALAN, 2012).

El prejuicio lingüístico, un desarrollo obvio del racismo estructural, también es un elemento muy expresivo en la experiencia urbana de los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México, y opera como un factor determinante para la (no)integración de estos individuos en la red social. Es un hecho consumado que las lenguas consideradas indígenas/originarias están desapareciendo con cada generación. Un informe de la *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization* (UNESCO) de 2010 indica que, de los más de 8.000 idiomas hablados en todo el mundo, cerca de 2.500 están en peligro de desaparecer, y los procesos de globalización y homogeneización en las redes de comunicación hacen que las lenguas indígenas sean las más amenazadas. Vou falar com voces disso depois.

México cuenta con aproximadamente 11 grupos lingüísticos, compuestos por 68 familias lingüísticas y 364 variantes dialectales³¹, de las cuales 46 se pueden considerar en estado de vulnerabilidad, 35 claramente en peligro, 33 seriamente amenazadas y 19 en situación crítica³² (INALI, 2008; UNESCO, 2010). Todas las lenguas Otomíes y sus

³¹ Clasificación lingüística de Campbell (1997), ver UNESCO, 2010.

³² La clasificación utilizada en el Atlas de las Lenguas del Mundo en Peligro (UNESCO, 2010): No corre peligro (5): Todas las generaciones hablan el idioma. No ha habido interrupción en la transmisión de la lengua entre generaciones. [Ese tipo de lengua no figura en este Atlas.] Estable, pero en peligro o amenazada (5-): Todas las generaciones, sin que haya ruptura en la transmisión entre generaciones, hablan el idioma en la mayor parte de los contextos, pero en algunos contextos de comunicación importantes se ha impuesto el plurilingüismo, la utilización de la lengua vernácula pero también de una o más lenguas dominantes. Cabe observar que el plurilingüismo, en cuanto tal, no representa forzosamente una amenaza para las lenguas. Vulnerable (4): La lengua materna es la primera lengua de la mayor parte de los niños o familias de determinada comunidad –pero no de todos–, y a veces se limita a ámbitos sociales específicos (como el hogar, donde los niños comunican con padres y abuelos). Claramente en peligro o amenazada (3): Los niños ya no aprenden en su hogar la lengua como lengua materna. Los hablantes más jóvenes pertenecen pues a la

variantes, habladas en las diversas regiones ocupadas por este grupo étnico, se encuentran en una situación que varía entre "claramente en peligro" y "seriamente amenazada" (UNESCO, 2010). Aunque el estado de Amealco, región de origen de los Otomíes residentes en la Ciudad de México que he estado estudiando en los últimos años, presenta la mayor concentración de hablantes de lenguas Otomíes, alrededor de 13.000³³, existe un evidente proceso de sustitución lingüística de las lenguas originarias por el español, y gran parte de este proceso ocurre durante la migración hacia la Ciudad de México.

En términos generales, se puede definir que, al menos entre los Otomíes migrantes, su lengua originaria, el *Ñhöhñö*, está desapareciendo con cada generación. Entre los miembros del grupo de Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México, existe un claro gradiente que se correlaciona con la generación y el dominio de la lengua originaria. Los integrantes del grupo que poseen el mayor conocimiento del *Ñhöhñö* son personas mayores, que en su mayoría nacieron en Amealco y se trasladaron a la capital cuando aún eran niños, siendo el idioma originario su lengua materna. Los jóvenes y adultos jóvenes, en el rango de 18 a 35 años, tienen un nivel de dominio y comprensión que varía entre alto y medio, pero rara vez es fluido. Hay un dominio relativo del idioma, y es perceptible que alternan el uso de frases en español y en *Ñhöhñö* durante las conversaciones supuestamente en la lengua originaria. Con frecuencia, cuando se les pregunta sobre palabras y estructuras gramaticales del *Ñhöhñö*, afirman que no tienen mucho conocimiento sobre la lengua y se les hace difícil dar explicaciones más profundas. Los niños, que en su mayoría nacieron y fueron educados en la capital mexicana, prácticamente no hablan ni entienden el idioma indígena; comprenden algunas palabras, pero definitivamente el español ya ocupa la

generación de los padres. En esta fase, los padres pueden todavía dirigirse a sus hijos en su lengua, pero por lo general los niños no contestan en ese idioma. Seriamente en peligro o amenazada (2): Sólo la generación de los abuelos y los más ancianos habla la lengua; si bien en la generación de los padres a veces todavía se entiende la lengua, por lo general no se utiliza para dirigirse a los hijos, ni entre las personas de esa generación. En situación crítica (1): Los hablantes más jóvenes forman parte de la generación de los abuelos, y el lenguaje no se utiliza para la comunicación diaria. A menudo esos ancianos sólo recuerdan parte de su lengua y no la utilizan de modo permanente, ya que sólo quedan pocas personas con las que hablar en ella. Extinta (0): Ya no queda nadie que pueda hablar o recordar la lengua.

³³ XII Censo General de Población y Vivienda 2000, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), 2000.

posición de primera lengua. Sin embargo, la desaparición gradual de la lengua originaria Otomí no parece ser meramente una cuestión práctica, en el sentido de que el español, al ser la lengua utilizada en el contexto capitalino, se vuelve más prominente. Federico Navarrete (2016) argumenta que, junto con el proyecto de mestizaje, se llevó a cabo una sustitución lingüística que se alimentó en gran medida del prejuicio generado por la racialización de las poblaciones indígenas. El autor destaca que los defensores del mestizaje como solución a los problemas nacionales se enorgullecían del predominio del español sobre los demás idiomas hablados en el territorio bajo control del Estado mexicano.

El país que celebró el centenario de su Independencia en 1910 era todavía una asamblea de naciones; un territorio de Babel. Al terminar el siglo XX México es una nación de 98 millones de habitantes, de los cuales sólo un millón son indígenas monolingües. En 90 años se ha creado una abrumadora mayoría de hablantes del español “vicioso y bárbaro” que practica la república [...] El 90% de los mexicanos del siglo XX han “nacido en el español” [...] Es un porcentaje mayor que el de los nacidos “en el español” durante el siglo XIX, y mucho mayor que el de los nacidos en ese idioma durante los siglos novohispanos, donde el español era lengua de la minoría (Héctor Aguilar Camín *apud* NAVARRETE, 2016)

El prejuicio lingüístico que encuentra respaldo en las instituciones gubernamentales termina por afectar a los propios indígenas, quienes, para evitar o mitigar episodios de racismo, reniegan de su propio idioma. Entre los Otomíes migrantes encontré un ejemplo bastante emblemático de esta situación: en una tarde despejada, conversaba con dos mujeres jóvenes adultas sobre el idioma Otomí. Sin muchos problemas, ambas me explicaban palabras y me hacían repetir frases en su idioma, lo que les causaba mucha risa, seguramente por mi acento. Animado por la situación, intenté profundizar el contenido de mis preguntas y pedí explicaciones y ejemplos más complejos sobre la lengua, solicitando que sintetizaran reglas gramaticales para que pudiera entender una estructura general más allá de palabras y frases aisladas. En ese momento, me informaron que no poseían tal grado de dominio de la lengua y que la única persona en la comunidad que tenía ese conocimiento era Faustina. Faustina es una señora de aproximadamente 70 años, originaria de Santiago Mexquititlán, y a través de su trabajo en la milpa sostenía a su familia. Sin embargo, con el agravamiento de la crisis económica que afectó a la comunidad, se vio forzada a migrar con

su esposo y tres hijos a la Ciudad de México en la segunda mitad de la década de 1990, donde vivió mayormente en el terreno ubicado en la calle Guanajuato 200. En la capital mexicana, Fasutina tuvo que aprender el idioma español, ya que se dedicó a la venta de artesanías y a la reventa de pequeños productos industrializados. Actualmente cuenta con la ayuda de sus hijos y nietos, quienes han comenzado a participar en la misma actividad económica para mantener el núcleo familiar. Aunque el *Ñhöhñö* es su lengua materna, Faustina evita sistemáticamente comunicarse en ella, y lo que llama más la atención es que se niega a promoverla. Durante mi conversación con las dos jóvenes Otomíes, cuando mencionaron que Fasutina era seguramente la persona con el mayor conocimiento del idioma *Ñhöhñö*, añadieron que a ella no le gustaba hablar la lengua y, por lo tanto, ya no la enseñaba a nadie, incluso cuando se le pedía insistentemente. Con esta información, en otra ocasión, al hablar con Faustina, tuve la oportunidad de preguntarle sobre su relación con el idioma *Ñhöhñö*, de manera muy delicada y cuidadosa le pregunté qué le parecía enseñar su lengua a otras personas y añadí un comentario de que me encantaría aprenderlo con ella. La respuesta que obtuve fue tajante: “Es que aquí [en Ciudad de México] no sirve de nada hablar Otomí”. Faustina pareció bastante incómoda con el tema, por lo que decidí no indagar más y traté de concluir la conversación.

En 2006, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) llevó a cabo un estudio titulado “Percepción de la imagen del indígena en México”, en el que el 40% de los indígenas entrevistados reportaron que sufren discriminación debido a sus diferencias culturales, su forma de vestir y por hablar su idioma originario. En 2005, otra investigación titulada “Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México”, que tenía como objetivo examinar la magnitud de la discriminación existente en la República Mexicana, reveló que el 40% de los entrevistados no indígenas afirmaron que se movilizarían para evitar que las poblaciones indígenas se establecieran en sus colonias, lo que pone de manifiesto el espíritu segregacionista que permea el tejido social mexicano (PELÁEZ, 2012). El ejemplo antes mencionado de la hostilidad demostrada por los vecinos del terreno ubicado en la calle Guanajuato 125 (ver 1.2.1) ilustra este contexto, que se

repite de manera copiosa en otros territorios ocupados por los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México. Mi argumento central es que los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México no sufren ni perciben el racismo como una serie de acciones aisladas realizadas por individuos al azar en el contexto urbano. Creo que el hermetismo con el que actúan al formar pequeños enclaves raciales y circuitos de movilidad estratégicos representa mecanismos de defensa frente a un entorno que se entiende como esencialmente hostil a su existencia como indígenas. Los Otomíes migrantes parecen percibir el espacio urbano como un entorno violento, que representa una amenaza constante para su dignidad, integridad y vida, especialmente un ambiente en el que situaciones injustas pueden surgir. Existe una clara jerarquía racial en el tejido social mexicano, que se hace más evidente cuando observamos las tensiones emanadas del contacto entre migrantes indígenas y el contexto de los grandes centros urbanos, es decir, fuerzas centrífugas, representantes de la multiplicidad, en espacios en los que la ideología neoliberal contemporánea, centrífuga y homogeneizadora, es propagada, respaldada y fomentada por el propio Estado (ALMEIDA, 2018; CLASTRES, [1980] 2004; FOUCAULT, [1979] 1998).

Es posible constatar que los Otomíes son conscientes de que ocupan estamentos menos favorecidos, no solo en términos de clase, sino también de raza, y actúan en el entorno urbano atentos a esta condición en la que se ven sometidos. El fenómeno del racismo en México presenta todos los elementos necesarios para ser considerado estructural; por lo tanto, el racismo experimentado por los Otomíes migrantes está lejos de ser un mosaico de eventos aislados, sino el resultado de un complejo proceso político e histórico que transformó a las poblaciones originarias en residuos de un pasado que debe ser superado, cuya mera existencia inspira un sentimiento de anacronismo.

La propia ciencia, en este caso la Antropología, fue instrumentalizada para respaldar un discurso ideológico que ubica al indígena en otro tiempo. Según Johannes Fabian (2013), se le niega al indígena la 'coetaneidad', es decir, se clasifica al indígena como parte de un pasado imaginado en una única línea temporal humana. Aunque no es un problema exclusivamente mexicano, en México la Antropología aplicada, ampliamente utilizada

como base para las políticas públicas dirigidas a las poblaciones indígenas, se ha sostenido en la noción de lo que Roger Bastide (1963) denominó 'superstición del primitivo' o 'mito del primitivo', lo cual habría impedido un avance significativo en los estudios sobre el contacto intercultural (ver FABIAN, 2013; BASTIDE, 1963; VILLA PEREIRA, 2018).

En otras palabras, mecanismos ideológicos transforman las diferencias en desigualdades, y la racialización se encarga de inscribirlas en los cuerpos, biologizando y naturalizando abstracciones que terminan por responsabilizar a estos cuerpos por las condiciones socio-políticas y económicas en las que viven.

Así como en el paralelo trazado anteriormente con el fenómeno de la racialización en Brasil, en el que se termina por definir que ser negro significa ser pobre y marginado, podemos decir que, de manera análoga, en México el proceso se reproduce con las poblaciones indígenas. Bajo el pretexto de resolver estas contradicciones, el Estado mexicano apuesta por la homogeneización sociocultural a través de la creación de un ciudadano mestizo idealizado. Autores contemporáneos sostienen que las políticas sociales derivadas de esta perspectiva de “superación” de las diferencias eran parte de un proyecto “concebido para convencer a los indígenas de evolucionar y transformarse voluntariamente en mestizos, prometiéndoles una vida mejor como parte de la ‘mayoría’ de la patria” (NAVARRETE, 2016); evidentemente, dicho proyecto se servía de los medios de persuasión que proporciona el aparato de dominación que constituye la institución estatal:

Contra quienes se resistieron abiertamente y rechazaron la mano tendida por el Estado mestizo, como los rebeldes yaquis o los cristeros, el gobierno no vaciló en usar la fuerza y la represión. El combate se describió con frecuencia en términos providenciales, como una “cruzada” que buscaba “redimir” a la población atrasada e ignorante (NAVARRETE, 2016).

Aunque la “cuestión indígena” nacional fue el centro de la atención de las políticas sociales en la primera mitad del siglo XX en México, cabe destacar que la racialización trascendió el “racismo interno” y alcanzó niveles de xenofobia cuando los gobiernos buscaron maneras de excluir del país “a los inmigrantes que consideraban inferiores o no suficientemente dispuestos a integrarse a la nación mestiza, como los chinos, los africanos,

los judíos; es decir, casi todos aquellos que no fueran europeos, pues estos sí podían contribuir de manera positiva a mejorar la raza mestiza” (NAVARRETE, 2016).

Reflexiones Capitulares

La crisis habitacional en México es un problema crónico, que se manifiesta de manera más evidente en los grandes centros urbanos donde se concentran las grandes masas demográficas y la especulación financiera del mercado inmobiliario. El caso analizado en este capítulo se centra en las dificultades enfrentadas por un grupo específico de indígenas Otomíes migrantes que buscan mejores condiciones de vida en la capital mexicana. La migración de individuos pertenecientes a la localidad de origen de este grupo indígena – Santiago Mexquititlán – se remonta a problemas sociales y económicos surgidos en las últimas décadas, que han hecho inviable la subsistencia en sus moldes tradicionales. Políticas públicas negligentes o insuficientes, correlaciones de fuerzas desiguales en disputas por recursos, en las que indígenas y campesinos se ven obligados a enfrentar mega conglomerados de empresas transnacionales que, con la anuencia de sectores del Estado, invaden tierras y expolían recursos, dejan a muchas familias e individuos sin opciones más que buscar un nuevo lugar para trabajar y vivir.

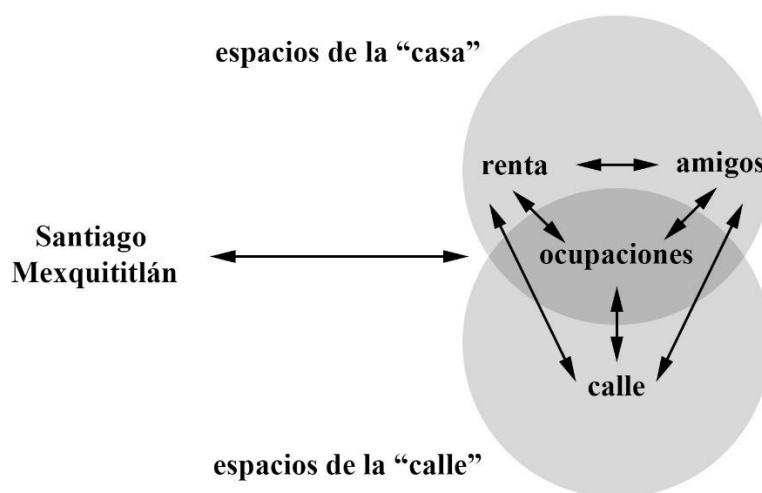
Al llegar a la capital, los indígenas se enfrentan a nuevos problemas, entre los cuales destaca la dificultad para establecerse en territorio capitalino. Normalmente, sin recursos y con poca ayuda, gran parte de los Otomíes migrantes no logra comprar o alquilar viviendas, terminando en la indigencia y en situación de calle. La alternativa que se presenta consiste en ocupar terrenos y edificaciones abandonadas o en situación de ilegalidad. El *boom* del flujo migratorio en los años 80, fortalecido por el surgimiento de movimientos sociales que luchaban por el derecho ciudadano a la vivienda en la capital mexicana, incluye al grupo de indígenas Otomíes aquí estudiado, quienes llevan ya generaciones insertados en esta lógica de inseguridad habitacional (Ver ARIZPE, 1975).

El movimiento pendular entre Santiago Mexquititlán y la Ciudad de México, como representación del abandono forzado de un territorio habitado hacia la incertidumbre de la migración, se repite en la capital mexicana con todavía más desafíos. Los Otomíes migrantes entran en un circuito de transitoriedad habitacional que alterna entre grados de seguridad, dignidad, comodidad, etc. Estos grados pueden ser representados en la medida en que el espacio habitado es percibido más como “casa” o más como “calle”, en los términos de DaMatta (2011).

Las opciones que se presentan como posibilidades de habitar el medio urbano capitalino pueden ser entendidas en un gradiente que las clasifica como más o menos deseables según propicien una mayor o menor estructura de seguridad física y mental a sus habitantes. DaMatta (2011) nos llama la atención sobre cómo se percibe la relación entre el espacio doméstico y el público, argumentando que no se tratan solo de elementos dotados de características físicas por donde transitan los grupos e individuos, sino que también son espacios morales donde se negocian derechos, deberes, comportamientos, tratos sociales, etc. Migrar a la capital mexicana y conseguir un hogar donde se pueda disfrutar plenamente del derecho a la vivienda es un logro que, además de ser difícil de conseguir, los elevados costos económicos que implica vivir en la Ciudad de México, hacen con que sea imposible de mantener. Pagar el alquiler, el suministro de agua y luz, el transporte, sumado a los gastos familiares, llega a cantidades que rara vez los migrantes indígenas logran cubrir, y frecuentemente se ven obligados a abandonar ciertos niveles de comodidad para vivir en condiciones menos dignas. Habitar terrenos ocupados o enfrentar el completo desamparo que significa vivir en las calles capitalinas, permite a los indígenas ahorrar algo de dinero para eventualmente regresar a Santiago Mexquititlán o nuevamente pagar un alquiler. Este doble movimiento pendular se repite *ad aeternum*, ya que raramente se observa algún avance sustancial en la realidad económica de esta población indígena migrante.

La relación entre el doble movimiento pendular migratorio y la dicotomía entre habitar un espacio que se pueda reconocer como un hogar o no, puede resumirse en un

gráfico que demuestra que los Otomíes migrantes transitan permanentemente entre condiciones de vida definidas por condiciones económicas.



Es importante prestar especial atención al fenómeno de las ocupaciones, ya que representan una zona gris entre la sensación emocional de vivir en un hogar y estar completamente desamparado. La percepción subjetiva de aspectos sensibles de la vida difícilmente puede ser clasificada de manera cartesiana; existen numerosas variables contextuales que alteran la experiencia de cada individuo y colectivo en los diferentes espacios a los que (no) pertenecen o sienten que deberían (no) pertenecer. Aunque los esquemas de oposición binarios que abordan la dicotomía entre lo doméstico y el mundo exterior, como los encontrados en obras como *La Casa Kabyle*³⁴, y la propia dualidad entre "casa" y "calle" propuesta por DaMatta, nos ayuden a comprender la importancia de estos espacios, la experiencia subjetiva es mucho más compleja. Es cierto que incluso dentro del idioma Otomí se puede encontrar una definición simplificada de la realidad que ayuda a orientar los sentidos y los sentimientos. Podríamos, por ejemplo, vincular las categorías de *hō* (límite, frontera), *ngu* (casa, espacio), *jhöi* (pueblo, comunidad) en oposición a *bä* (exterior, afuera). Estas categorías funcionan en diferentes niveles del ámbito societario, ya

³⁴ Pierre Bourdieu, 1970.

sea en el microcosmos doméstico o en el macrocosmos comunitario, y sobre la comprensión de esta dicotomía conceptual de “interior” y “exterior” entre los Otomíes, en la coyuntura contemporánea, en la que se suman los imperativos económicos que generan desplazamientos y las más variadas condiciones de vida, Jacques Galinier escribe:

Estas dos categorías no se oponen mecánicamente, como pretenden hacerlo creer ciertos esquemas simplistas que dan cuenta de la oposición entre el pueblo (cultura) y el monte (naturaleza). En la comunidad misma, las dos cualidades varían en función del sitio donde uno se encuentre. Por otro lado, los conflictos periódicos de límites entre comunidades, así como los fenómenos de sobrepoblación, acentúan la sensibilización de los otomíes hacia el conocimiento del territorio. Pero en lo que se refiere a los espacios situados más allá de su pueblo de origen, el saber geográfico de los otomíes es muy variable. Pese a los obstáculos naturales, a un relieve accidentado y a la mediocridad de la red de caminos [...] (GALINIER, 1990)

Y también:

Es por esto que los jóvenes otomíes, cuya movilidad se vuelve tanto más elevada en la medida en que está ligada a imperativos económicos, poseen un conocimiento muy limitado de la región. Para ellos, los polos privilegiados del espacio son la ciudad de México, Poza Rica, Tampico y en ocasiones incluso las zonas fronterizas del país, de suerte que resulta delicado definir hoy una representación homogénea del espacio, ya que las formas del saber divergen de una a otra región. En una misma visión del mundo, se enfrentan los estereotipos de la antigua religión y las imágenes de un mundo exterior que se abre cada vez más a los hombres (GALINIER, 1990).

Profundizando en la cuestión de las condiciones de vida de los Otomíes migrantes en la capital, nos damos cuenta de que entre estos individuos existe un proceso de racialización directamente relacionado con la clase social a la que pertenecen. Silvio Almeida (2018) nos demuestra de manera magistral cómo los comportamientos sociales racistas encuentran su base en estructuras que se remontan a procesos históricos de racialización de cuerpos, fusionando elementos morales con la contingencia biológica, transformando diferencias en desigualdades. En pocas palabras, Almeida argumenta que el fenómeno del racismo, que se manifiesta en acciones pequeñas y aisladas, ya sea a través de individuos (racismo individual) o instituciones (racismo institucional), empuja a los discriminados hacia la exclusión. Además, la omnipresencia de un racismo estructural, históricamente construido y constituido como un parámetro moral que atraviesa el tejido social, se encarga de mantener a estos individuos en dicha exclusión.

El caso mexicano ilustra y deja bastante evidente la existencia de una herencia histórica de estructuras racializantes que, además de establecer una asimetría entre los cuerpos, también ejercen una fuerza que tracciona las diferencias en un proceso ideológico de homogeneización igualmente asimétrico. Las consideraciones de Francisco Navarrete nos ayudan a poner en perspectiva el proyecto nacional mexicano de formación de un pueblo a través de un mestizaje compulsorio, basado en valores coloniales y/o colonialistas. La promesa de una “fusión de razas” es denominada por el autor como “leyenda del mestizaje”, en el sentido de que tal proyecto sería una falacia retórica que ocultaría un racismo inherente a la sociedad mexicana. La propia noción de fusión parece inadecuada cuando resulta evidente que el discurso positivista del siglo XIX se esforzaba por rechazar las “malas costumbres”, los “dialectos” y las “creencias precientíficas” de las comunidades indígenas (y demás poblaciones consideradas no occidentales). En palabras del autor: “era tarea de la ciencia y de la acción gubernamental blanquear a los indios, nunca, bajo ninguna circunstancia, ‘indianizar’ u oscurecer a los blancos” (NAVARRETE, 2016).

Considerar esta contradicción primaria, que fundamenta y organiza las estructuras subsecuentes a la formación de los Estados nacionales, es crucial para comprender cómo la divergencia de intereses en una población racializada se refleja en los diferentes niveles institucionales y societarios. El incremento de las tensiones entre sectores ideológicamente divergentes ha generado y sigue generando la radicalización de las formas de diálogo y negociación. Si por un lado los organismos gubernamentales apelan a políticas de asimilación, represión y, en ocasiones, a la erradicación de la existencia de los propios sujetos antagonistas, estos, a su vez, también pueden optar por elevar el tono e implementar procesos de ruptura, poniendo en entredicho la legitimidad institucional.

En el siguiente apartado, propongo una digresión histórica para detectar cómo las contradicciones aquí expuestas fueron determinantes en el desgaste de las relaciones cordiales entre las instituciones oficiales y los sectores menos favorecidos de la población, y cómo propiciaron la aparición de fuerzas paralelas al Estado que disputan el papel de administración pública.

Capítulo 2: Antecedentes de la toma de las instalaciones del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas

¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo?

¿El presidente de la república? ¿Los secretarios de estado? ¿Los senadores? ¿Los diputados? ¿Los gobernadores? ¿Los presidentes municipales? ¿Los policías? ¿El ejército federal? ¿Los grandes señores de la banca, la industria, el comercio y la tierra? ¿Los partidos políticos? ¿Los intelectuales? ¿Galio y Nexos? ¿Los medios de comunicación? ¿Los estudiantes? ¿Los maestros? ¿Los colonos? ¿Los obreros? ¿Los campesinos? ¿Los indígenas? ¿Los muertos de muerte inútil?

¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo? (Subcomandante Insurgente Marcos, 18 de enero de 1994)

Antes de adentrarme en los hechos que siguieron a la toma del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), haré una breve digresión sobre los antecedentes de esta institución y los elementos que intensificaron las tensiones entre movimientos indígenas mexicanos, especialmente el zapatismo, y el Estado. Este breve resumen sobre el origen de las instituciones estatales encargadas de mediar las demandas indígenas será importante para comprender los puntos disruptivos que culminaron en la erosión de las relaciones entre el actual organismo indigenista mexicano (INPI) y los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México.

Con la formación de los estados nacionales americanos en el siglo XIX, las tensiones entre las dinámicas sociales indígenas y las colonialistas no desaparecieron, sino que paulatinamente dieron paso al discurso del anacronismo indígena. La urgencia de conformar un concepto de unidad nacional, alimentado por las corrientes del pensamiento positivista, genera un nuevo rostro del etnocidio³⁵ colonial, ahora bajo la égida del nacionalismo y la promesa de progreso, los indígenas deberían de abandonar sus tradiciones y entregarse a la idea de integrarse en un solo pueblo. En México, la “cuestión

³⁵ Aprovechando el concepto de Pierre Clastres que define el etnocidio como la disolución del múltiple en uno (CLASTRES, 2004).

indígena” y las tensiones económico-sociales heredadas del período colonial se arrastran durante el siglo siguiente y culminan en el estallido de una serie de revueltas campesinas, indígenas y populares en el proceso conocido como la Revolución Mexicana (1910-1917). Las tensiones que generaron el fenómeno revolucionario dialogaban directamente con las contradicciones de un “clasismo étnico” en el país, y no tardó en surgir un discurso unificador en el seno de la ebullición social como alternativa pacificadora, según Gunter Dietz (1995):

el Estado que surge del conflicto armado se identifica ideológicamente con la naciente sociedad mestiza, para establecer un Estado-nación de tipo europeo. Lo mestizo, postulado como nuevo núcleo y prototipo cultural de la mexicanidad, será el punto de partida para crear una nación étnicamente homogénea. La heterogeneidad se percibe como obstáculo para lograr el fortalecimiento y desarrollo de la sociedad nacional, por lo cual se fomentará un proceso de mestizaje biológico y cultural (DIETZ, 1995).

Como en otros países americanos en el mismo período, en México desde los primeros años posrevolucionarios hubo esfuerzos para crearse organismos públicos dedicados al tema de la integración de los pueblos indígenas mexicanos al cuerpo nacional, el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (DAAI), creado a fines de 1935 durante el gobierno de Lázaro Cárdenas, es un ejemplo de estos primeros esfuerzos. En la década de 1930, algunos de los antropólogos destacados que venían trabajando en conjunto con el Estado mexicano, como Manuel Gamio y Moisés Sáenz, especialmente en la llamada “cuestión indígena”, jugaron un papel central en la realización del Primer Congreso Indigenista Interamericano.

Este congreso se llevó a cabo en Pátzcuaro, en el estado de Michoacán, del 14 al 24 de abril de 1940, contó con la participación de representantes indigenistas de 18 países del continente americano, y se realizaron alrededor de 140 ponencias. Como resultado de la reunión se propusieron 72 resoluciones, y entre las más importantes está la creación del Instituto Indigenista Interamericano. Tanto el congreso como la resolución para la creación del Instituto contaron con el respaldo oficial del presidente Lázaro Cárdenas, quien en sus palabras expone claramente el espíritu integracionista del indigenismo de la época:

“Nuestro problema indígena no está en conservar “indio” al indio, ni en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio. Respetando su sangre, captando su emoción, su cariño a la tierra y su inquebrantable tenacidad, se habrá enraizado más el sentimiento nacional y enriquecido con virtudes morales que fortalecerán el espíritu patrio, afirmando la personalidad de México” (CASTILLO; GONZÁLEZ, 2009).

Sin embargo, el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (DAAI) que había sobrevivido por más de una década, en medio de un proceso de burocratización y pérdida paulatina de eficiencia, además de carecer de bases científicas especializadas para atender adecuadamente las demandas de la población indígena, se extinguiría con la salida de Cárdenas de la presidencia (NEGRETE, 2000 *apud* RENTERÍA, 2004). En 1947, bajo el gobierno del presidente Manuel Ávila Camacho, quien declaradamente no apreciaba ni consideraba prioritarios los temas relacionados a los indígenas en el país, el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (DAAI) cesó sus actividades. En su lugar se creó la Dirección General de Asuntos Indígenas (DGAI), con mucho menos autonomía, ya que era un organismo dependiente de la Secretaría de Educación Pública (SEP), lo que representó un retroceso significativo para las políticas públicas indigenistas nacionales (RENTERÍA, 2007).

El 10 de noviembre de 1948, el presidente Miguel Alemán firma el decreto de ley que crea el Instituto Nacional Indigenista (INI), lo que pone fin a lo que algunos autores llaman “el período del indigenismo pre institucional”. Contrariamente a los intentos anteriores de institucionalizar la cuestión indígena, el decreto del 10 de noviembre de 1948, garantiza a esta nueva institución “personalidad jurídica propia”, además de ser reconocida como “filial del Instituto Indígena Interamericano”, lo cual es considerado un punto nodal para el avance de propuestas concretas y estandarizadas para la problemática indígena-campesina en América Latina (CDI, 2012). En la ley de creación del Instituto Nacional Indigenista se establece que tiene las siguientes funciones:

- I.- Investigar los problemas relativos a los núcleos indígenas del país;
- II.- Estudiar las medidas de mejoramiento que requieran esos núcleos indígenas;

- III.- Promover ante el Ejecutivo Federal, la aprobación y aplicación de estas medidas;
- IV.- Intervenir en la realización de las medidas aprobadas, coordinando y dirigiendo, en su caso, la acción de los órganos gubernamentales competentes;
- V.- Fungir como cuerpo consultivo de las instituciones oficiales y privadas, de las materias que, conforme a la presente Ley, son de su competencia;
- VI.- Difundir, cuando lo estime conveniente y por los medios adecuados, los resultados de sus investigaciones, estudios y promociones, y
- VII.- Empezar aquellas obras de mejoramiento de las comunidades indígenas, que le encomiende el Ejecutivo, en coordinación con la Dirección General de Asuntos Indígenas (Ley 10, nov.1948, artículo 1).

Como se puede apreciar en el decreto que lo inauguró, el Instituto Nacional Indigenista (INI) fue creado como un órgano de investigación, consulta, información y ejecución, subordinado directamente al poder ejecutivo mexicano y acumulando más funciones y responsabilidades que su antecesor, el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (DAAI). Correspondía al Instituto Nacional Indigenista (INI) articularse con otras dependencias y secretarías gubernamentales, como Salubridad, Gobernación, Agricultura, Recursos Hidráulicos, Comunicaciones y Obras Públicas, así como con organismos como la Secretaría de Asuntos Agrarios, el Banco de Crédito Ejidal, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Si bien se consideraba un organismo de transición, también formaba parte de su red de relaciones la Dirección General de Asuntos Indígenas, que permaneció activa hasta la década de 1970 y fue sustituida por la Dirección de Educación Bilingüe (RENTERÍA, 2004).

Con el fin de superar las dificultades y acusaciones de falta de capacidad técnica que sufrió el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (DAAI), el primer candidato para presidir el Instituto Nacional Indigenista (INI) fue Alfonso Caso, distinguido antropólogo mexicano, considerado uno de los padres del indigenismo nacional moderno, exdirector del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y exrector de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y que, por lo tanto, gozaba de buena reputación

dentro del Estado mexicano. Sin embargo, Caso fue un adepto y seguidor de las ideas de antropólogos como Manuel Gamio, Andrés Molina Enríquez, José Vasconcelos y Moisés Sáenz, es decir, defendió la tesis de que los indígenas mexicanos deberían integrarse paulatinamente a la nación a través de programas institucionales utilizando de la llamada Antropología aplicada. Los ideales posrevolucionarios de unidad nacional se reflejaron en la creación de una antropología indígena que proponía la absorción de los indígenas por la llamada “cultura nacional” hegemónica. Este tipo de “eugenesia progresista” ha sido la corriente dominante dentro del indigenismo mexicano desde mediados del mandato de Cárdenas, aunque se escucharon voces disidentes a favor del “multiculturalismo nacional” (RENTERÍA, 2004).

Alfonso Caso no sólo reafirmó esta posición de que se debería mexicanizarse y disolver a lo indígena en el organismo nacional, sino que también fue el principal responsable de transformarla en políticas públicas efectivas para sus propósitos. Caso no abandonó su rol de investigador mientras permaneció como gestor público, lo que para algunos autores explica su formidable capacidad para vincular sus argumentos teórico-metodológicos con sus propuestas de políticas públicas concretas para los indígenas contemporáneos (BROKMANN, 2013). Aunque se había instalado en el Estado mexicano como política pública oficial el “indigenismo asimilacionista” para atender la “cuestión indígena”, desde la época cardenista se ha producido en el país un debate sobre cuál debería de ser la instancia de gestación de medidas referidas a las comunidades indígenas. Por un lado, el indigenismo mexicano hegemónico, como política nacional, con su aspiración progresista en diálogo con el discurso nacionalista posrevolucionario, defendía que tales medidas debían provenir justamente del aparato estatal. Sin embargo, sectores intelectuales, académicos y populares proponían que las políticas públicas debían emanar de las demandas y propuestas de las propias comunidades y ser aceptadas paulatinamente como lineamientos de gobierno. En el campo de la informalidad, esta dicotomía clasificó a los indigenistas en dos grupos antagónicos: los primeros como los que defendían un indigenismo “desde arriba”, y lo segundo como los que creían en un indigenismo “desde

abajo”, defendido por la propia Antropología de corte marxista contemporánea (BROKMANN, 2013).

Quizás el intelectual que mejor simboliza el surgimiento de una línea de pensamiento opuesta al indigenismo integracionista sea Luis Villoro. Este autor realizó profundas y severas críticas al integracionismo, tanto como teoría como en su aplicación como directriz para las políticas públicas. Villoro se posiciona en abierta oposición a las ideas de autores como Manuel Gamio, Alfonso Caso y el historiador Francisco Pimentel, a quienes clasifica como representantes de una perspectiva autoritaria y colonial. Según Villoro, esta postura condenaba a los pueblos indígenas a un proceso de desaparición forzada bajo el pretexto de integración. En sus análisis, el autor desarrolla un extenso ejercicio crítico sobre las propuestas teóricas indigenistas de los intelectuales influyentes en la construcción del pensamiento nacional, desentrañando las tensiones entre los discursos hegemónicos y las realidades de los pueblos indígenas. Ante al fracaso de la política asimilacionista perpetrada pelo Instituto Nacional Indigenista (INI), em 5 de julio de 2003, entró en vigor a Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y se abrogó la Ley de creación del Instituto Nacional Indigenista (INI). El nacimiento de esta nueva institución representó la implementación de un discurso desarrollista que buscaba sacar a los indígenas de la pobreza e 'incorporarlos al desarrollo' (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2012; JUAN-MARTÍNEZ, 2019). En la propia declaración que definió la creación del organismo federal, se declaraba que este tenía como objetivo institucional

Orientar, coordinar, promover, apoyar, fomentar, dar seguimiento y evaluar los programas, proyectos, estrategias y acciones públicas para el desarrollo integral y sustentable de los pueblos y comunidades indígenas, de conformidad con el Artículo 2° Constitucional. (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2012)

El período de funcionamiento de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) estuvo marcado por proyectos progresistas, resultado de una perspectiva política paternalista y estigmatizante que consideraba a los pueblos indígenas

como miserables que necesitaban de la tutela del Estado para salir de esta condición. Además, el organismo heredó e intensificó la crítica de que en los últimos más de 70 años, los organismos Instituto Nacional Indigenista (INI) y Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) solo contaron con dos titulares indígenas, Marcos Matías y Huberto Aldaz (JUAN-MARTÍNEZ, 2019).

El 4 de diciembre de 2018, el presidente Andrés Manuel López Obrador, mediante decreto ley, instituyó la creación del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), una agencia gubernamental que reemplazó a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Además de reformas estructurales en la institución, López Obrador intenta otorgar al nuevo organismo indigenista un carácter más identitario, para atender las demandas y sanar las duras críticas que acumulaba la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Un cambio emblemático fue precisamente la exigencia de que:

El Director o Directora General del Instituto será designado y removido por el Presidente de la República, de quien dependerá directamente, debiendo reunir los requisitos previstos en el artículo 21 de la Ley Federal de las Entidades Paraestatales.

Además de los requisitos señalados, el Director o Directora General deberá pertenecer a un pueblo indígena o afromexicano y preferentemente hablar una lengua indígena. Asimismo, deberá tener la experiencia y los conocimientos relacionados con el objeto del Instituto, que le permitan desarrollar sus actividades con solvencia profesional y técnica (Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, 2018)

A este nuevo organismo indigenista nacional se le confió el cargo de director general a Adelfo Regino Montes, indígena originario del estado de Oaxaca, una figura que se convertiría en central en los enfrentamientos y negociaciones entre la comunidad Otomí migrante residente en la Ciudad de México y el Estado mexicano, a quien trataré con mayor detalle más adelante. El Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) era el organismo gubernamental vigente en el momento de la toma perpetrada por los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México el 12 de octubre de 2020. La toma del edificio representa el punto culminante del desgaste en la relación entre estos indígenas y las

instancias gubernamentales; sin embargo, esta no fue la primera vez que indígenas organizados elevaron el tono del diálogo e impusieron una derrota al Estado mexicano. De hecho, uno de los temas centrales de esta investigación reside en la interlocución entre un grupo de Otomíes migrantes y uno de los movimientos indígenas más famosos del mundo: el zapatismo.

2.1 El levantamiento Zapatista y los Acuerdos de San Andrés Larraínzar

Ante la frustración histórica de negociaciones difíciles, altamente burocratizadas e inconclusas con el Estado mexicano, a pesar de las múltiples políticas públicas y de la constante actualización de la “sopa de letras” de los organismos indigenistas, las comunidades indígenas y campesinas se encuentran en un escenario poco prometedor en cuanto a sus agendas y prioridades.

A partir de la primera mitad de la década de 1980, un pequeño grupo de personas provenientes de capas ilustradas de la población mexicana promovió un proceso de autoorganización indígena-campesina en pequeñas comunidades del estado de Chiapas. Inspirados por las corrientes contemporáneas de pensamiento que proponen la superación del sistema socioeconómico vigente, algunos individuos comenzaron a imaginar alternativas en las montañas del sureste mexicano. La invisibilidad política y social conferida a estas comunidades ayudó considerablemente al mantenimiento del anonimato y del sigilo en las operaciones que configuraban la aparición de fuerzas organizativas paralelas al Estado nacional. Durante aproximadamente 10 años, indígenas y campesinos se organizaron políticamente, a pesar del poder público oficial, y formaron en secreto instancias deliberativas, comisiones de producción y distribución de bienes y servicios. Sin embargo, lo más impresionante fue que estas comunidades lograron organizar y mantener en secreto una fuerza militar defensiva que más tarde sería conocida como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

A inicios de la década de 1990, México sufría de varias calamidades: aumentaba la pobreza, se propagaban pandemias, caía el precio del café, circulaban noticias sobre fraudes electorales y se incrementaba la represión violenta en toda la república. En el ámbito económico, el sentimiento era de desesperanza; había una fuerza de contrarreforma agraria, expulsiones de territorios y se acercaba la consolidación del Tratado de Libre Comercio, que generaba un aura de desconfianza que amenazaba a los más pobres. Según el propio Subcomandante Marcos, en una entrevista de 1995, los responsables regionales informaban que 'el pueblo quiere pelear'. En ese contexto se formó el Comité Clandestino Revolucionario Indígena – Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (CCRI-CG del EZLN), con el objetivo de organizar una acción de ataque coordinada contra el Estado mexicano. El 1 de enero de 1994, una masa de indígenas y campesinos armados descendió de las montañas chiapanecas y, en una operación militar, tomaron cabeceras municipales y declararon la guerra al gobierno mexicano (CASTILLO, 1995).

El levantamiento zapatista de 1994 en Chiapas reordenó muchos elementos respecto al indigenismo mexicano. El fracaso de las ofensivas militares que envió el gobierno para reprimir a los rebeldes, y también el fracaso político de la reacción gubernamental, ya que hubo una fuerte desaprobación popular a tales ofensivas, allanó el camino para la apertura de una estrategia más pacífica por parte del Estado mexicano. En marzo de 1995 se promulgó la Ley para el Diálogo y la Reconciliación en Chiapas, a partir de la cual se creó la Comisión de Concordia y Pacificación mejor conocida como COCOPA y también se reconoció como instancia mediadora a la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI), coordinada por el obispo de San Cristóbal, Samuel Ruiz. Las negociaciones que se dieron entre el gobierno federal y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), culminaron con la conformación de la mesa Derechos y Cultura Indígena.

Tales mesas de negociación entre el gobierno federal mexicano y los insurgentes zapatistas dieron como resultado la firma de una lista de acuerdos en la ciudad de San Andrés de Larráinzar, en Chiapas, el 16 de febrero de 1996, que pasó a conocerse como los

“Acuerdos de San Andrés”. El establecimiento de estos acuerdos representó un paso histórico para el indigenismo mexicano, ya que desde la época colonial el Estado jamás había realizado un pacto político de esta magnitud, con implicaciones constitucionales, junto a los pueblos indígenas. Cabe señalar que hubo una sola experiencia similar, pero de distinta naturaleza, en la historia mexicana, cuando en 1991 el gobierno federal ratificó el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), obligando al Poder Legislativo a aprobar modificaciones al artículo 4 constitucional, agregando una serie de párrafos que garantizan la libre determinación de pueblos tradicionales y comunidades indígenas en territorio nacional (SÁMANO R.; DURAND ALCÁNTARA; GÓMEZ GONZÁLEZ, 2001).

Sin embargo, los términos propuestos por los zapatistas, y aceptados por el gobierno mexicano, en los Acuerdos de San Andrés, proponían cambios más profundos, principalmente a nivel constitucional, requiriendo reformas sustanciales en el texto de varios artículos de la Constitución Mexicana. Los Acuerdos de San Andrés están compuestos por cuatro documentos en los que se explicitan principios y compromisos que proponen la conformación de un nuevo pacto social entre el Estado mexicano y las comunidades indígenas. Las cuatro secciones son:

1. Pronunciamiento en el que el Gobierno Federal y el EZLN se comprometen a enviar las propuestas conjuntas suscritas a las instancias nacionales de debate y decisión.
2. Propuestas conjuntas que el gobierno federal y el EZLN se comprometan a enviar a las instancias nacionales de debate y decisión.
3. Compromisos para Chiapas del Gobierno del Estado y Federal y el EZLN
4. Compromisos y propuestas conjuntas de los Gobiernos Estatal y Federal y el EZLN (Acuerdos de San Andrés Larraínzar).

Luego de la firma de los acuerdos entre la comisión federal conciliadora y el EZLN, comenzaron las luchas de los movimientos civiles e indígenas y del Movimiento Zapatista

para que el cumplimiento prometido se llevara a cabo; sin embargo, por parte del gobierno, hubo esfuerzos para evadir tal cumplimiento. Los acuerdos se firmaron en febrero de 1996, y en septiembre del mismo año la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA) presentó una propuesta de reformas constitucionales. Aunque esta *no* representó plenamente el acuerdo, el EZLN decidió aceptarlo para mantener el diálogo. Con el tiempo, hubo varias iniciativas de sectores civiles y del Estado que presentaron propuestas alternativas de reformas legislativas para cubrir las demandas contenidas en los acuerdos con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN); *irónicamente*, la propuesta elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA), basada en los términos de los Acuerdos de San Andrés, y *aprobada* por los zapatistas, no fue enviada con prontitud (BÁRCENAS, 2006).

Paralelamente, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) articuló una ampliación de sus redes en foros realizados en 1996 en Chiapas; el movimiento también organizó y ejecutó en la capital mexicana el primer Congreso Nacional Indígena (CNI) del 8 al 12 de octubre del mismo año, bajo la consigna “Nunca más un México sin nosotros”³⁶. El objetivo del congreso fue hacer resonar la voz y las demandas de las comunidades indígenas mexicanas, creando un espacio para el fortalecimiento conjunto de los pueblos y etnias que se sentían marginados.

En la década del 2000, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) perdió las elecciones y llegó al poder el Partido Acción Nacional (PAN), y en enero de 2001, cumpliendo su promesa de campaña, el presidente Vicente Fox presentó la propuesta de reforma constitucional elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA). El proceso fue controvertido porque el texto original fue alterado en varios puntos y resultó en una propuesta distorsionada que poco respetaba los términos firmados en los Acuerdos de San Andrés. Luego de enfrentamientos entre defensores de los derechos indígenas y

³⁶ Hasta la fecha hubo cinco ediciones del Congreso Nacional Indígena (CNI), promovido por el EZLN, son ellas: 8 a 12 de octubre 1996, 9 al 11 de octubre de 1998, 2 al 4 de marzo de 2001, 5 y 6 de mayo de 2006, y 9 al 14 de octubre de 2016.

organismos gubernamentales, el 14 de agosto de 2001 se publicó en el Diario Oficial de la Federación un decreto que reformaba varios artículos de la constitución para incluir los derechos indígenas. La reforma fue ampliamente rechazada por los movimientos sociales populares, organizaciones solidarias o adherentes al zapatismo y, obviamente, por el Congreso Nacional Indígena (CNI) y el propio Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

La agenda desarrollista del gobierno de Vicente Fox continuó esforzándose por tratar de alguna manera de calmar los ánimos de las demandas indígenas expresadas en los acuerdos firmados con los zapatistas. Varios programas institucionales entraron en vigor bajo el argumento de ampliar la participación política y económica de los indígenas en la sociedad mexicana³⁷. Ante el incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés por parte del Estado, los zapatistas decidieron abandonar las negociaciones y tomar el camino de la autonomía. El 1 de enero de 2003, los zapatistas chiapanecos realizaron un acto en la plaza central de San Cristóbal de las Casas (acompañado de la realización de un ritual del “fuego nuevo”), en el que enunciaron lo que vendría meses después. En su discurso, el comandante Brus Li declara que: “No hay que esperar hasta cuando el mal gobierno nos de permiso. Debemos organizarnos como verdaderamente rebeldes y no esperar a que alguien nos de permiso para ser autónomos, sino con ley o sin ley. De manera que sí deben funcionar nuestras autoridades en rebeldía y así poder autogobernarnos.” (BASCHET, 2018; EZLN “Comandante Brus Li: palabras para los pueblos indígenas”, 2003).

El 21 de mayo de 2003 se publicó en el Diario Oficial de la Federación la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, que derogó la Ley de creación del Instituto Nacional Indigenista de 10 de noviembre de 1948. Aunque el proyecto de ley también implementó una serie de reformas constitucionales, tales medidas fueron mal recibidas por los movimientos sociales y los zapatistas, quienes consideraron

³⁷ Una cronología detallada de las acciones gubernamentales en materia de políticas indígenas se encuentra en el documento “Instituto Nacional Indigenista-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 1948-2012”, México, cdi, 2012. Disponible en <https://www.inpi.gob.mx/dmdocuments/ini-cdi-1948-2012.pdf>.

que el Estado no solo había incumplido los acuerdos, sino que también había cerrado las vías de diálogo. Para el Estado, el principal argumento en contra del reconocimiento de los poderes populares y gobiernos autónomos indígenas en la Constitución fue el temor a la desintegración nacional (REYES SAHAGÚN, 2005). En respuesta, los zapatistas y los movimientos sociales adherentes tomaron como base los Acuerdos de San Andrés y comenzaron a abrir su propio camino para disputarle al Estado la construcción de autonomías indígenas (BÁRCENAS, 2015).

El 8 de agosto de 2003, cómo prenunciado por el comandante Brus Li, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) anunció la creación de cinco Juntas de Buen Gobierno, cada una correspondiente a una zona de los territorios controlados por los zapatistas. Dichas Juntas, son instancias comunitarias que surgen para coordinar a los municipios zapatistas, facilitando la cooperación y solucionando problemas locales y regionales de manera organizada. Cada Municipio Autónomo Rebelde Zapatista (MAREZ) elige a sus autoridades, representantes, delegados, etc., de acuerdo con sus propias leyes y costumbres, las cuales se unen para formar la Junta de Buen Gobierno de la zona en que habitan. La creación de las Juntas de Buen Gobierno marca también el nacimiento de los llamados “Caracoles Zapatistas”, centros político-culturales que funcionan como sedes y puntos de convergencia de las Juntas de Buen Gobierno. De hecho, los espacios que a partir de agosto de 2003 pasaron a ser conocidos como “Caracoles Zapatistas” ya existían con el nombre de Aguascalientes – en referencia a la ciudad que fue sede de la *Soberana Convención Revolucionaria*³⁸ en 1914 – que desde mediados de 1995 ya servía de sede de las iniciativas perpetradas por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y los municipios autónomos rebeldes zapatistas. La formación de las Juntas de Buen Gobierno y la nueva imagen de los centros político-culturales cumplieron un doble propósito: primero, remediar los desequilibrios entre los municipios autónomos rebeldes zapatistas asociados, principalmente en lo que se refiere al apoyo de la sociedad civil nacional e internacional; y

³⁸ Convención que tuvo por objetivo reunir diferentes fuerzas revolucionarias (constitucionalistas, villistas y zapatistas), para debatir los caminos políticos de la revolución (LECHUGA CRUZ, 2017).

segundo, establecer una separación clara entre la estructura militar del EZLN y la construcción de autonomías democráticas, es decir, el carácter “civil” de las comunidades (BASCHET, 2018).

En el comunicado titulado “Palabras por el nacimiento de las Juntas de Buen Gobierno”, publicado el 9 de agosto de 2003, el Subcomandante Marcos, miembro fundador, líder militar y vocero del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), declara sobre la creación de los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno que:

“Creemos que ya hemos cumplido como EZLN la parte que nos tocaba en estos cambios. Hemos levantado los Caracoles, hemos construido las casas de las Juntas de Buen Gobierno, y hemos tratado de explicar un poco los cambios. Así que ahora les devuelvo el oído, la voz y la mirada. A partir de ahora, todo lo referente a los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas se hablará por sus autoridades y por las Juntas de Buen Gobierno, con ellas habrá que tratar también los asuntos de los municipios autónomos tales como proyectos, visitas, cooperativas, conflictos, etcétera” (Palabras por el nacimiento de las Juntas de Buen Gobierno, 2003).

Y también:

En mi carácter de mando militar de las tropas zapatistas, les comunico que, a partir de ahora, los Consejos Autónomos no podrán recurrir a las fuerzas milicianas para las labores de gobierno. Deberán, por tanto, esforzarse en hacer como deben hacer todos los buenos gobiernos, es decir, recurrir a la razón y no a la fuerza para gobernar (Palabras por el nacimiento de las Juntas de Buen Gobierno, 2003).

Esto se considera un paso importante para el zapatismo, pues al abdicar del control político de las comunidades, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) permite que su propuesta de organización política se lance al mundo fuera de la sombra de una guerrilla armada. Los Caracoles Zapatistas, aunque bajo la protección de las filas militares del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), adquieren un aspecto civil, sirviendo de bisagra entre los municipios rebeldes autónomos zapatistas y el mundo exterior:

Así los «Caracoles» serán como puertas para entrarse a las comunidades y para que las comunidades salgan; como ventanas para vernos dentro y para que veamos fuera; como bocinas para sacar lejos nuestra palabra y para escuchar la del que lejos está (Chiapas: la treceava estela. Tercera parte: un nombre. La historia del sostenedor del cielo, 2003).

Inicialmente, se crean cinco Caracoles zapatistas, que *sediarán* las respectivas Juntas de Buen Gobierno:

Caracol 1: Madre de los Caracoles del Mar de Nuestros Sueños, Junta de Buen Gobierno: Hacia la Esperanza.

Caracol 2: Resistencia y Rebeldía por la Humanidad, Junta de Buen Gobierno: Corazón Céntrico de los Zapatistas Delante del Mundo.

Caracol 3: Resistencia Hacia un Nuevo Amanecer, Junta de Buen Gobierno: El Camino del Futuro.

Caracol 4: Torbellino de Nuestras Palabras, Junta de Buen Gobierno: Corazón del Arcoíris de la Esperanza.

Caracol 5: Que Habla para Todos, Junta de Buen Gobierno: Nueva Semilla que va a Producir.

A partir de la creación de los Caracoles Zapatistas, se implementan iniciativas de expansión del ideario zapatista hacia el exterior de las comunidades, una postura que buscó evitar que el movimiento cayera en un hermetismo suicida. Esta postura estratégicamente pensada se confirmaría dos años más tarde cuando se publica la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, en la que el movimiento expresa su afán de formar una red nacional y transnacional de resistencia al sistema político-económico vigente:

“...es posible que perdamos todo lo que tenemos, si nos quedamos como estamos y no hacemos nada más para avanzar. O sea que llegó la hora de arriesgarse otra vez y dar un paso peligroso pero que vale la pena. Porque tal vez unidos con otros sectores sociales que tienen las mismas carencias que nosotros, será posible conseguir lo que necesitamos y merecemos. Un nuevo paso adelante en la lucha indígena sólo es posible si el indígena se junta con obreros, campesinos, estudiantes, maestros, empleados... o sea los trabajadores de la ciudad y el campo.” (Sexta Declaración de la Selva Lacandona, 2005)

Quizás la acción centrífuga más famosa del zapatismo sea la “Escuelita Zapatista”. Entre 2013 y 2014, en tres sesiones, alrededor de 6000 personas atendieron la convocatoria lanzada por el EZLN para participar en el proyecto denominado “Escuelita Zapatista”. El evento consistió en convocar individuos, colectivos e instituciones de todo el mundo a

participar en un curso, que incluía material impreso y estadía en la casa de miembros de las comunidades, donde se tratarían las temáticas centrales del Movimiento Zapatista con el objetivo de mostrar al mundo los métodos y experiencias de las comunidades zapatistas durante los 20 años que sucedieron al levantamiento de 1994.

Los territorios zapatistas comenzaron a albergar diversas iniciativas político-culturales con el objetivo de expandir redes de apoyo y la propia visibilidad como movimiento. Podemos citar varios de estos eventos, como el “Festival Mundial de las Rebeldías y las Resistencias” que tuvo lugar en 2014; el seminario internacional “El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista”, en mayo de 2015; el festival 'CompArte por la Humanidad', que tuvo tres ediciones (2016, 2017 y 2018); y 'L@s zapatistas y las ConCiencias por la Humanidad', que también contó con tres sesiones (diciembre de 2016, enero de 2017 y diciembre de 2017) (BASCHET, 2018).

En la estela de la auto-pulverización del zapatismo en busca de garantizar su propia supervivencia, es importante para el argumento de esta investigación destacar los acontecimientos que tuvieron lugar a partir de octubre de 2016. Desde el año 2013, el Congreso Nacional Indígena (CNI) había estado invirtiendo en una campaña de revitalización de su propia organización. Durante el vigésimo aniversario de su fundación, en la quinta edición del Congreso Nacional Indígena (CNI), se sometió a consulta de las comunidades participantes la creación de una organización afiliada con el propósito de vincular de manera más efectiva a las comunidades indígenas en todo el territorio nacional. La propuesta fue aprobada e implementada oficialmente en mayo de 2017, formalizando la creación del Consejo Indígena de Gobierno (CIG). Esta fue la manera en que las organizaciones indígenas adherentes al zapatismo encontraron para mantener una cohesión organizativa a pesar de la distancia entre ellas. Para formar esta nueva instancia representativa, cada comunidad elige dos delegados, según sus propios criterios comunitarios, un hombre y una mujer, que se vuelven responsables de transitar entre las instancias deliberativas de su propia comunidad y los espacios resolutivos del Congreso Nacional Indígena (CNI). La creación de este sistema de consejeros, el Consejo Indígena de

Gobierno (CIG), fue determinante en la adhesión del grupo de Otomíes que es el foco de esta investigación al zapatismo, como trataré en los apartados que siguen.

2.2 La UPREZ, el EZLN y los Otomíes residentes en la Ciudad de México

Entre los diversos movimientos que desde el levantamiento zapatista han reorganizado sus lineamientos y estrategias, tomaré el caso específico de la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ), que fue de suma importancia para los hechos que culminaron en la toma del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI).

La Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ) tiene su origen en los años de 1970, pero se constituye formalmente como movimiento social en 1987, y es la conformación de una serie de movimientos populares menores, entre ellos: La Unión de Colonos de San Miguel Teotongo, la Unión de Colonos de Xalpa, la Unión de Colonos de Xalpa, Unión de Colonos, Inquilinos y Solicitantes de Vivienda "Libertad" AC (Movimiento de Solicitantes de Cananea), la Unión de Vecinos de la Ermita Zaragoza, la Organización de Lucha Popular "Rubén Jaramillo", la Comuna de Santo Domingo-Iztapalapa, colonia Santa Cruz Buenavista, la colonia Primera Victoria, GRES Palo Alto, La colonia Barrio al norte, la Unión de Vecinos de la colonia Tránsito; y del Estado de México el Frente Popular Independiente de Nezahualcóyotl, el grupo CEMPO de Chalco y el Frente Popular Independiente de Chiconautla en Ecatepec. Todas estas organizaciones participaron activamente y apoyaron a la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular (CONAMUP), fundada en 1980. No pretendo extenderme demasiado en los problemas internos que generaron conflictos de carácter organizativo entre las partes que integraban la CONAMUP, pero vale mencionar que estos roces culminaron en la concepción de la Unión Revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ) en 1987. El principal objetivo de la Unión Popular revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ), según la propia organización³⁹, fue promover la organización del pueblo, mediante la aplicación de la

³⁹ Estatuto de la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ), sin fecha.

democracia directa, para permitir que desde abajo las capas populares construyeran un poder popular revolucionario, desde sus contextos sociales, ejidos, colonias, centros de trabajo, debatiendo democráticamente sus problemas y nombrando autónomamente comisiones o sus propias formas de organización para remediarlos. En el acto de fundación se establecieron los principales objetivos de la organización, que son:

- a) Consolidar un proceso amplio de masas, con dirección unificada, que le permitiera fortalecerse y enfrentar en mejores condiciones la política antipopular del Estado.
- b) Atraer a los sectores del Movimiento Urbano Popular (MUP) que se encontrarán dispersos en el Valle de México y que requirieran una alternativa de lucha.
- c) Conjuntar demandas y acciones de las colonias y bases de la Unión Popular.
- d) Consolidar y unificar las estructuras organizativas de las colonias y bases de la organización, reconociendo el trabajo sus miembros.
- e) Impulsar la formación política e ideológica de sus bases con el objeto de dar luchas más eficaces y formar dirigentes de masas.
- f) Construir la Unión Popular de manera multisectorial, donde participarán no sólo organizaciones urbanas sino de otros sectores, como el sindical y el educativo, la creación e impulso de comunidades organizadas para conquistar el poder popular, el poder desde abajo, la participación del pueblo.
- g) Elaborar un programa amplio de lucha acorde a las necesidades del movimiento popular y a la coyuntura.
- h) Darle presencia al MUP de manera permanente a través de los medios masivos de información y dando a conocer sus propuestas.
- i) Planificar y multiplicar el proceso de extensión a otras colonias del valle de México susceptibles de ser organizadas.
- j) Fortalecer el MUP en general, y a la CONAMUP en particular. colonias y bases de la organización, reconociendo el trabajo de sus miembros (AGUILAR, 2007).

La propia naturaleza de los movimientos cuya unión generó la Unión Popular revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ) hizo que la agenda más activa de la organización fuera la lucha por la vivienda entre las clases populares. Sin embargo, los proyectos que impulsó la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ) fueron mucho más allá de la simple “entrega de llaves” de viviendas. Con el tiempo, otros objetivos se sumaron a los propuestos inicialmente en la fundación de la organización:

- a) La defensa irrestricta de los derechos fundamentales del individuo, de sus derechos ciudadanos y de sus organizaciones libremente constituidas.
- b) La libertad, la democracia y la justicia para todos.

- c) La defensa permanente e irrestricta de la soberanía nacional.
- d) La defensa de la libre autodeterminación de los pueblos, fundada en el principio de la no intervención y en el respeto a las naciones soberanas.
- e) La creación e impulso de comunidades organizadas.
- f) La conquista del poder popular.

La presencia masiva de profesionales de la educación, por ejemplo, fue clave para que una de las vertientes de la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ) se encargara de la demanda por educación y la formación profesional de calidad para las capas más populares de la población. Esta vertiente logra fundar el Instituto Emiliano Zapata de Nezahualcóyotl (IEZN), una institución autónoma que ofrecía dos opciones de carrera superior, Derecho y Psicología y desarrollo humano. La escuela logró a través de acuerdos con el gobierno el reconocimiento frente a la Secretaría de Educación Pública (SEP) como institución de educación formal. En este espacio se realizaron varios proyectos de capacitación y la implementación de comités técnicos, en los que se abordaron temas como: el inquilinato, demandantes de vivienda, suelo urbano, materiales y técnicas de construcción, tecnologías ecológicas, gestión de créditos de vivienda, etc. El objetivo fue involucrar a los reclamantes en los procesos políticos, económicos y sociales a través de la participación activa en los procesos de lucha por los derechos.

En este período, inmediatamente posterior al sismo de 1985, hubo un “*Boom*” de movimientos sociales por todo México, pero en especial en la capital, justamente por la crisis generada por las consecuencias de catástrofe de proporciones históricas. Por su actuación masiva y papel fundamental en la recuperación de la ciudad, los movimientos populares acumulan capital político y se volvieron actores importantes en la esfera pública, gozando de popularidad y buena reputación en distintas capas de la población.

La Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ), cómo muchos otros movimientos populares, surgió con el carácter autonomista, apartidista y “anti gobierno”, lo que llamó “poder popular”, como elemento alternativo a las esferas del poder formal entendido como el las instancias emanadas del Estado (REYES SAHAGÚN, 2005). Sin embargo, la campaña electoral de Cuauhtémoc Cárdenas, que tuvo lugar del 15 de octubre

de 1987 al 6 de julio de 1988, afectó diversos de estas organizaciones y su relación con las instituciones oficiales del gobierno. Cárdenas sostuvo un discurso antineoliberal y de solidaridad a los más pobres y a la cuestión indígena del país, su campaña hizo el esfuerzo de acercarse de los movimientos populares y ganar su confianza para obtener apoyo en su candidatura. Aunque con divergencias internas, la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ) de manera general abre el diálogo con la campaña de Cárdenas y apoya su candidatura. En esta nueva coyuntura en que se está formando un tipo de frente amplio de izquierda con muchos movimientos adhiriendo a la corriente cardenista, la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ) está dividida entre miembros que apoyan la aproximación de la entidad con el gobierno y miembros que no están de acuerdo. Se formó un contexto desfavorable a los que no se sumaban a Cárdenas pues en este momento criticar al proyecto cardenista generaba un sentimiento de traición a un supuesto proyecto unificado de la izquierda nacional. Esta contradicción en el interior de los movimientos populares, principalmente a los que traían una propuesta de poder popular desvinculada del gobierno se mantiene hasta la primera mitad de los años de 1990, cuando el advenimiento de un levantamiento armado en el sureste mexicano cambió radicalmente el tablero político nacional.

Para la comprensión de los hechos que suceden en la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ) después del levantamiento zapatista el 1 de enero de 1994, y cómo algunas rupturas propiciaron el acercamiento de grupos Otomíes a la organización y al zapatismo es necesario hacer una digresión y presentar un personaje clave en este proceso: Diego García Bautista.

2.3 Diego García Bautista y la UPREZ-BJ

Hijo de migrantes oaxaqueños, Diego García Bautista nació en la Ciudad de México y fue criado en la colonia Valentín Gómez Farías, en la Alcaldía Venustiano Carranza, entre los años 1960 y 1970. Por cuestiones económicas, durante la adolescencia regresó con

su familia a Oaxaca, donde ingresó en la Escuela Secundaria de Agronomía de la ciudad de Santiago Yolomecatl. Después de terminar la secundaria, Diego García Bautista regresó a la capital mexicana y presentó los exámenes de admisión para la Preparatoria Agrícola de la Universidad Autónoma de Chapingo (UAC), sin lograr ingresar. Al año siguiente, presentó los exámenes de admisión para la preparatoria de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), y tampoco logró obtener una plaza, esta vez debido a una crisis en la propia institución.

A finales de la década de 1960, había una discrepancia entre la demanda popular de educación pública de calidad y la cantidad de espacios ofrecidos por la estructura educativa de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). En 1967, de los más de 25,000 estudiantes egresados de las escuelas secundarias del entonces Distrito Federal que presentaron sus exámenes de admisión para las preparatorias de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), cerca de 12,500, es decir, el 50% de los aspirantes, fueron rechazados. Los estudiantes que no eran aceptados por la institución tenían solo tres opciones: ingresar en alguna carrera en el sistema privado de educación, esperar al siguiente año y volver a presentar su examen de admisión, o desistir de manera permanente de sus estudios, a pesar de haber concluido el ciclo de educación secundaria con buenas calificaciones.

Frente al escenario calamitoso que se imponía en la institución, un grupo de estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad, organizados en un colectivo político-cultural llamado Miguel Hernández, convocó una serie de asambleas con los llamados "rechazados" para encontrar una solución al problema. Durante las negociaciones, la institución presentó únicamente la propuesta de otorgar algunas becas estudiantiles para el ingreso al sistema público de educación. Como la medida se mostraba extremadamente insuficiente para la cantidad de rechazados, el grupo Miguel Hernández propuso la creación de una Preparatoria Popular. Con la aprobación de la iniciativa propuesta por el grupo Miguel Hernández, los estudiantes hicieron un llamado a pasantes y estudiantes del último año de las carreras ofrecidas por la Universidad Nacional Autónoma

de México (UNAM) para impartir clases de manera gratuita y voluntaria a los rechazados. El proyecto comenzó a operar inicialmente en las propias instalaciones de la universidad y replicaba la estructura de los cursos oficiales, configurando un sistema autónomo paralelo dentro de la misma institución. Posteriormente, el proyecto se expandió a otras localidades y se lanzó fuera de la universidad, replicándose incluso en otros estados como Cuernavaca, Poza Rica, Monterrey, Texcoco, Puebla y Sinaloa. Aunque con muchos conflictos con la dirección de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), la Preparatoria Popular logró el reconocimiento formal de sus egresados, y se calcula que durante los años en que estuvo activa formó a más de 80,000 estudiantes. El origen y la orientación ideológica de la Preparatoria Popular están directamente ligados a los movimientos estudiantiles de izquierda del periodo posterior a 1968. Sus estudiantes eran alentados a participar en acciones políticas en el escenario nacional, por lo que la institución era considerada un "semillero" de jóvenes militantes, revolucionarios, rebeldes, etc. La dirección de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) utilizó la existencia de este sesgo ideológico en el seno de la Preparatoria Popular para desacreditar la iniciativa, alegando que las ideas y la forma de actuar eran ajenas a la institución. Sin embargo, no solo las fuerzas opositoras a la iniciativa estaban conscientes de la fertilidad política de la Preparatoria Popular; grupos políticos radicales también veían la iniciativa como un campo de cooptación de nuevos integrantes para sus organizaciones.

Frente al doble fracaso en continuar con sus estudios, Diego García Bautista ingresó, por recomendación de un amigo de su padre, en la Preparatoria Popular Tacuba⁴⁰, donde inicia su acercamiento al ideario revolucionario de izquierda. En la Preparatoria Popular, Diego García Bautista relata que la primera actividad política en la que participó fue una marcha el 2 de octubre de 1982, en memoria de la masacre de Tlatelolco, y considera este momento como el detonante de su pasión por el activismo político. No pasó mucho tiempo hasta que Diego García Bautista fuera detectado e invitado a integrarse a un

⁴⁰ Uma das unidades da Preparatoria Popular que surgiram em edifícios pertencentes a Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) que se localizavam fora do campus.

grupo clandestino llamado Liga Comunista 23 de septiembre (LC23S). Este grupo tenía como objetivo formar una fuerza política armada, basada en guerrillas urbanas, para construir un contexto político favorable a un golpe duro contra el Estado mexicano, con el fin de establecer un sistema socialista nacional. La organización se sostenía a través de acciones radicales como la expropiación de bancos y también recurría a secuestros de actores políticos del escenario nacional, quienes eran utilizados para negociar el pago de rescates o la liberación de aliados encarcelados. Diego García Bautista se integró a la Liga Comunista 23 de Septiembre (LC23S) y participó en su programa de formación de una fuerza política clandestina. Ingresó en el proceso de adiestramiento militar, donde recibió entrenamiento de combate que abarcaba estudios de coyuntura política, teoría y estrategia militar, operación de armamentos, fabricación de aparatos explosivos, entre otros conocimientos de la misma naturaleza. Durante años, Diego actuó como militante de la organización clandestina, que sufrió diversos ataques, emboscadas e infiltraciones por parte del gobierno federal, hasta que a principios de la década de 1980 la Liga Comunista 23 de Septiembre (LC23S) se encontraba prácticamente disuelta. En este inter, surgieron grupos nuevos a partir del desmembramiento de la organización, y también ocurrió la integración de exmiembros a grupos organizados ya existentes. Diego García Bautista se integró a un colectivo denominado Brigada Roja, que ya actuaba desde la década de 1970. El 1 de mayo de 1984, Diego participó en el rompimiento del cerco de las celebraciones oficiales del Día del Trabajo en el Zócalo de la Ciudad de México. Los manifestantes lograron perforar la barrera policial y acercarse a las gradas que estaban montadas debajo del balcón presidencial. Como parte de la acción, se desplegó una manta gigante con los nombres de 500 desaparecidos políticos; sin embargo, tuvieron lugar eventos más violentos. Una serie de cócteles *molotov* fueron arrojados contra el Palacio Nacional y las gradas donde estaban presentes diversos gobernantes y algunos invitados internacionales. El ataque escaló la violencia de las fuerzas de seguridad pública, que desataron una acción represiva violenta contra los manifestantes, la cual incluyó disparos de armas de fuego de ambos lados. El 5 de mayo de 1984, Diego García Bautista fue arrestado acusado de ser responsable de

arrojar uno de los cócteles *molotov* contra el Palacio Nacional y terminó encarcelado con una sentencia de más de 40 años. Inicialmente fue encarcelado en el Reclusorio Preventivo Varonil Oriente, en Iztapalapa, junto con otros miembros de la Liga Comunista 23 de Septiembre. Sin embargo, en ese momento había muchos presos políticos dentro de esta misma penitenciaría, que eventualmente se encontraban en las iniciativas de resocialización promovidas por la institución. Diego García Bautista cuenta que durante los dos años que permaneció en este presidio, los presos políticos lograron organizarse y, a través de la iniciativa de clases de alfabetización y ciencias básicas como matemáticas, pudieron conspirar dentro del reclusorio y enviar sus mensajes a sus aliados mediante intermediarios que encontraban en los días de visita. Eventualmente, la coordinación de la institución se enteró de la organización de los presos políticos en el interior del reclusorio y realizó un operativo en todas las celdas, recolectando materiales y cualquier objeto relacionado con la organización política clandestina. La acción en sí incluyó sesiones de tortura en las que los presos fueron obligados a permanecer de pie, sin dormir, comer o beber durante largos períodos. Además, algunos de los presos políticos, considerados líderes o agitadores, fueron transferidos al Centro Varonil de Reinserción Social Santa Martha Acatitla, entre ellos, Diego García Bautista. En esa época, este centro reclusorio estaba destinado a recibir a presos peligrosos o con sentencias muy altas, por lo que contaba con un sistema de control más rígido donde cualquier intento de organización o conspiración era virtualmente imposible. Diego García Bautista permaneció dos años más encarcelado y obtuvo su libertad gracias a las presiones ejercidas por los movimientos que defendían la liberación de los presos políticos en México, principalmente el Comité ¡Eureka!, fundado por Rosario Ibarra⁴¹.

Después de recuperar su libertad, Diego García Bautista se integró a la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ), por influencia de su padre, que ya participaba en la organización, y comenzó a actuar activamente en la lucha por la vivienda

⁴¹ Rosario Ibarra de Piedra se convirtió en un ícono de la lucha por justicia para los presos y desaparecidos políticos en México. Su hijo, Jesús Piedra Ibarra, era miembro de la Liga Comunista 23 de Septiembre cuando fuerzas gubernamentales lo desaparecieron.

de los afectados por el sismo de 1985. Al mismo tiempo, logró iniciar la carrera de arquitectura en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán (FESA - UNAM), la cual abandonó después de dos años por la dificultad de conciliar los estudios con el trabajo. La relación de Diego García Bautista con la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ) se mantuvo estable y en conformidad con los lineamientos políticos de la propia organización durante casi una década, hasta que esta conexión se ve afectada por el surgimiento del levantamiento armado zapatista en Chiapas.

Según Diego García Bautista, en los primeros 12 días que siguieron al levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), hubo dos reacciones mayoritarias inmediatas por parte de los movimientos sociales populares en la Ciudad de México: primero, una adhesión masiva a un movimiento nacional contra la guerra; básicamente, una parte expresiva de los movimientos sociales se unió para exigir que el gobierno cesara la contrainsurgencia en el territorio chiapaneco. La segunda reacción fue una especie de *stand by* generalizado por parte de las organizaciones civiles y movimientos populares, que aguardaban los desenlaces de los eventos en curso en el sureste mexicano, pues nadie sabía con certeza cuáles serían los próximos pasos de los insurgentes y cuál sería su agenda política a medio y largo plazo.

Tras 12 días del levantamiento zapatista, cuando se declara, al menos formalmente, el fin de los conflictos armados en Chiapas, muchos movimientos sociales comenzaron a formar comisiones para enviar apoyo a los territorios rebeldes. En Chiapas, los movimientos sociales participan en los “cinturones de paz”, que consistieron en cordones humanos para garantizar el carácter pacífico de las negociaciones que se iniciaron entre representantes gubernamentales y los representantes zapatistas. Diego García Bautista se trasladó rápidamente a los territorios insurgentes y participó como voluntario en los cordones y en otras actividades propuestas por los rebeldes. En pocos meses, Diego ya estaba completamente involucrado con los insurgentes y fue percibido por ellos como una de las bisagras entre Chiapas y los movimientos sociales en la Ciudad de México, principalmente la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ). El cuerpo

directivo de la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ) se enteró del estrechamiento de lazos entre Diego García Bautista y los zapatistas y envía una comisión oficial para dialogar con la comandancia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). En este momento, el cisma que surgió en el interior de la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ) con su adhesión oficial al proyecto cardenista se volvió insostenible y culminó en un ultimátum a los miembros que tenían la intención de abrazar nuevamente los antiguos principios de la organización (autonomista, apartidista y “anti gobierno”), declarando apoyo al discurso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Diego García Bautista fue interpelado directamente por la dirección de la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ), y se le dijo que tendría que decidir entre estar con la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ) o con los zapatistas. Diego García Bautista toma una tercera vía y funda el grupo disidente Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ)⁴² auto declarado adherente al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Sin embargo, como Diego García Bautista era responsable de las negociaciones de diversos proyectos de vivienda en curso, la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ) permitió que él continuara como encargado de estos proyectos, participara en las reuniones internas e incluso que utilizara el nombre de la organización. Otro factor decisivo en este cisma fue que, ante la campaña militar de represión violenta emprendida por el Estado contra las fuerzas zapatistas (que solo cesó de manera formal), se generó un sentimiento de inseguridad en los movimientos sociales; muchos individuos temían que al declarar públicamente su apoyo al levantamiento sufrirían algún tipo de persecución política.

Pocos meses después del levantamiento zapatista del 1 de enero de 1994 en Chiapas, el 10 de junio del mismo año, bajo la incesante ofensiva militar federal contra los insurgentes chiapanecos, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) publicó la

⁴² En referencia a la delegación en la que vivía y participaba en los proyectos de la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ).

“Segunda Declaración de la Selva Lacandona (Hoy decimos: '¡No nos rediremos!')”. En este documento, los zapatistas afirmaron, entre muchos puntos, “que la legislación mexicana actual es demasiado estrecha para estas nuevas relaciones entre gobernantes y gobernados” y que, por lo tanto, se necesitaba un debate democrático del que saliera un nuevo sistema de gobierno para el país. Sin embargo, la Segunda Declaración de la Selva Lacandona era también una convocatoria nacional para la Convención Nacional Democrática (CND), que se realizaría en el futuro en Chiapas. La Convención Nacional Democrática se llevó a cabo en el pueblo de Guadalupe Tepeyac, en el municipio de Las Margaritas, y el objetivo fue allanar el camino para la elaboración de una nueva Carta Magna mexicana, nuevas elecciones y un nuevo Gobierno de Transición. Miles de entidades, movimientos sociales, organizaciones campesinas y populares, delegados indígenas e individuos independientes asistieron al encuentro en la simbólica fecha del 8 de agosto de 1994, aniversario de 115 años del natalicio de Emiliano Zapata (AURORA, 2016). Evidentemente, la Unión Revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ), aunque con un cisma interno que formó dos grupos con posiciones distintas sobre la adhesión a la guerrilla en Chiapas, fue una de las organizaciones que respondieron al llamado zapatista, y su resolución luego del evento fue seguir participando en futuras ediciones de la Convención Nacional Democrática (CND) y seguir luchando por el reconocimiento de las demandas indígenas (MOCTEZUMA BARRAGÁN, 1999).

Aunque hubo un reordenamiento de alianzas y relaciones dentro de la organización, que llevó al cisma de una parte de la Unión Popupar Revolucionária Emiliano Zapata (UPREZ), pues algunas personas no estaban de acuerdo con las posiciones políticas propuestas por los insurgentes chiapanecos, especialmente en lo que se refiere al rechazo a los partidos, el colectivo mantuvo su posición en contra la represión al levantamiento zapatista y se sumó a la campaña por la paz en Chiapas.

Entre la segunda mitad de la década de 1990 y la primera mitad de la década de 2000, la Unión Popular revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ), siguiendo el ejemplo de la posición del propio Ejército Zapatista de Liberación Nacional

(EZLN) en la Convención Nacional Democrática (CND), al no apoyar ninguna candidatura de ningún partido existente, abrazó el apartidismo, declaró apoyo al levantamiento de Chiapas y a las iniciativas autónomas de resistencia y rebeldía. Durante los años siguientes, en acuerdo con el compromiso establecido en la Convención Nacional Democrática (CND), la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) consolidó lazos más estrechos de alianza con las comunidades indígenas Otomíes que residían (y en gran parte aún residen) en algunos edificios abandonados en el área en que operaba la organización. Representantes de comunidades que habitaban un terreno abandonado ubicado en la calle Guanajuato 125, colonia Roma se acercaron por iniciativa propia a la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ) para pedir apoyo en sus demandas por políticas públicas de vivienda. Por decisiones internas de la propia organización, los miembros de la vertiente disidente Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) se encargaron de acompañar los procesos de este grupo indígena. En este periodo, los Otomíes, de manera bastante fragmentada, contaban con la ayuda de distintos movimientos populares, incluso el Movimiento urbano Popular (MUP) en su principal proyecto de vivienda de la época, la construcción de un edificio popular en el terreno ubicado en la calle Guanajuato 125⁴³.

Este pequeño grupo indígena que estableció contacto con la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) estaba formado por migrantes que se definían como Otomíes, provenientes del pueblo Santiago Mexquititlán, perteneciente al municipio Amealco de Bonfil, ubicado en el Sur del estado de Querétaro. Eran parte de la población migrante que por décadas estuvieron llegando a la Ciudad de México y viviendo bajo un régimen de semi radicación en la metrópoli (Ver Capítulo 1).

⁴³ Este proyecto de vivienda popular se concretizó, y se logró la construcción de un complejo compuesto por 8 edificios con 8 departamentos, a excepción de uno que, por la existencia de un salón comunitario, cuenta solamente con 7 departamentos. Flor Dulce Santiago Ortiz, en su tesis “El programa de vivienda para indígenas del INVI-DF ¿Satisfactor de necesidades?” hace un largo y detallado análisis de este proyecto de vivienda específico. (Ver Ortiz, 2013)

La vida de estas comunidades indígenas Otomíes en la capital ha estado marcada por sucesivas ocupaciones y desalojos desde los años 70, es decir, su presencia en la Ciudad de México es el resultado de una lucha histórica por el derecho a existir en el espacio urbano. Sin alternativas legales y con la insuficiencia de programas gubernamentales de vivienda, la comunidad Otomí que vive en la Ciudad de México depende en su mayoría de la ocupación de inmuebles abandonados o evacuados debido al alto riesgo de colapso⁴⁴. La mayoría de los miembros de este grupo indígena han vivido o viven en periodos de inestabilidad de sus hogares, la constante amenaza de desplazamiento y el riesgo de derrumbe, impone a los Otomíes una continua sensación de inseguridad (Ver Capítulo 1). Las diferentes condiciones a las que están sometidos los grupos Otomíes y el carácter fragmentario de su ocupación del espacio urbano generaron una serie de micro organizaciones basada en pautas más o menos independientes.

La Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) funcionó como un punto de intersección entre los migrantes Otomíes que se acercaron de este colectivo, catalizando la organización de demandas, transformándolas en propuestas y acciones prácticas. Bajo la posición de la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) de rechazar los partidos políticos y apostar por iniciativas autónomas a partir del levantamiento de 1994, se hizo un esfuerzo para que los individuos de las comunidades Otomíes se acercaran del ideario propalado por el Movimiento Zapatista, incluso abandonando células “más partidistas” de la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ), para integrarse a la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ).

La relación entre la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) y el Ejército zapatista de Liberación Nacional (EZLN) crece con los años, y la agenda política de la organización con sede en Ciudad de México coincide cada vez más

⁴⁴ En el periodo posterior al terremoto de 1984, hubo ocupaciones masivas de edificios que se consideraron de alto riesgo de derrumbe y, por tanto, fueron evacuados, volviéndose un fuerte atractivo a los migrantes y personas en situación de calle.

con las orientaciones emanadas del Comité Clandestino Revolucionario Indígena – Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (CCRI-CG del EZLN) en Chiapas. Desde 1996, con la fundación del Congreso Nacional Indígena (CNI), la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ-BJ) ya promovía la participación de los otomíes en los circuitos organizativos del Movimiento Zapatista. Los Otomíes involucrados en la disputa por el terreno de Guanajuato 125, que buscaron apoyo para sus demandas y terminaron vinculados a la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ), constituyen la primera generación de Otomíes migrantes que establecieron un acercamiento con el Movimiento Zapatista. Evidentemente, en este periodo tal participación tenía una expresión limitada y bastante fragmentada, por lo que es importante entender la sucesión de hechos que conllevaron a una alianza sólida entre los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México y el Movimiento Zapatista.

El terreno de Guanajuato 125 fue tomado el 9 de septiembre de 1995, cuando cerca de 30 familias otomíes ocuparon durante la noche este edificio, propiedad de la Secretaría de Gobernación, en el que en tiempos remotos había funcionado el Colegio de México (DÍAZ, 2009; RIZO, 2007). Se instalaron pequeñas viviendas hechas de lámina, cartón y lonas, y después de un corto período, cerca de 50 familias ya habitaban el lugar. Aunque la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) participaba activamente en el proceso de organización política de los ocupantes de Guanajuato 125, se veía obligada a compartir la coordinación de estas familias con otros movimientos que estaban presentes antes de su adhesión, como la Coordinadora Indígena Otomí, A.C. y el Grupo Otomí Guanajuato A.C., que corresponden a la propia organización interna de los Otomíes, y la organización civil Casa y Ciudad A.C., otro importante movimiento social urbano que lucha por vivienda popular en la capital mexicana (RIZO, 2007).

Las negociaciones en curso entre los habitantes de Guanajuato 125 y las instancias gubernamentales se deterioraron después de que, en 1998, una nota publicada en el periódico *La Jornada* expone que uno de los dirigentes de la Coordinadora Indígena Otomí, A.C., Isaac Martínez Altilano, simpatiza con el Movimiento Zapatista. Los diálogos se

suspendieron, se inició un proceso de hostigamiento por parte de las autoridades vinculadas a la inteligencia nacional, se reportaron la presencia de personas rondando el lugar, tomando fotos de los ocupantes, y se giraron órdenes de arresto, incluso contra menores de edad. Esta tensión en las relaciones culmina con la detención de Isaac Martínez Altilano durante 36 horas, acusado de despojo. La intervención del Instituto Nacional de Vivienda (INVI) fue fundamental para apaciguar las tensiones, lo que permitió avanzar en el proyecto de expropiación del terreno. El 29 de noviembre del 2000, dos días antes de terminar su mandato como presidente, Ernesto Zedillo firmó el decreto de expropiación a favor de los indígenas Otomíes (AUDEFROY, 2005; RUIZ, 2022; RIZO, 2007).

El proyecto de vivienda de interés social fue diseñado por la organización Casa y Ciudad A.C. y aprobado por las autoridades estatales. Se trataba de un complejo compuesto por cuatro edificios que pueden acomodar a un total de 47 familias. Cada departamento tuvo un costo de 355,000 pesos mexicanos, y se ofreció un crédito de 166,000 pesos a cada familia, quienes se comprometieron a reembolsar una cantidad de 15,932 pesos anuales (AUDEFROY, 2005). Un año después, el 22 de noviembre de 2003, el proyecto fue finalmente inaugurado bajo el nombre de “Caracol de la Roma”, en una clara referencia a los territorios autónomos llamados Caracoles Zapatistas, que se dieron a conocer públicamente meses antes (Ver Capítulo 2). Cada torre fue bautizada con el nombre de un elemento emblemático de la Filosofía otomí: Hyadi (Sol), Zänä (Luna), 'Ye (lluvia), 'Bejini (Arcoíris).

“elegimos poner nombres en otomí de acuerdo con nuestras tradiciones y costumbres: el hombre y la mujer son para nosotros el sol-*hyadi* y la luna-*zänä*, respectivamente; el agua, elemento vital, es la lluvia-*'ye*, y los colores de la indumentaria de nuestras mujeres están en el arcoiris-*'bejini*. [...] También consideramos representar a un caudillo otomí, un guerrero que permanece en la entrada de la unidad: *Otontecuitl*.”⁴⁵

La conclusión del proyecto significó para este grupo de otomíes migrantes un paso importante hacia el ejercicio de su derecho constitucional a una vivienda digna y

⁴⁵ Isaac Martínez Altilano en entrevista para Silva, 2005.

decorosa⁴⁶. También representó un acontecimiento emblemático en cuanto a la conquista del derecho a la ciudad y la constitución de una comunidad única que integra el mosaico étnico mexicano, sin la necesidad de ocultar o disimular sus orígenes. Al contrario, como una reafirmación de su identidad, los residentes organizaron la compra colectiva de un cargamento de bloques de un tipo específico de tepetate característico de la región de Amealco de Bonfil, conocido como *sillar*. Este material fue utilizado para decorar la fachada, y la tonalidad elegida fue precisamente el color tabaco, que en Santiago Mexquititlán denota prestigio y movilidad social (RIZO, 2007).

Por su magnitud, historia, efecto distributivo e impacto simbólico en la materialización de políticas sociales de carácter interétnico, el conjunto habitacional popular fue merecedor del Premio Nacional de Vivienda en el año 2004. Además, a diferencia de lo planteado por el discurso clasista y racista de los vecinos que resistieron y lucharon contra la ejecución del proyecto de vivienda popular en la colonia Roma, bajo el argumento de una posible degeneración estética y moral (Ver Capítulo 1.2.1), el conjunto habitacional se transformó en un símbolo de recuperación urbana (RIZO, 2007).

Es evidente que la conclusión del proyecto y la asignación de viviendas a 47 familias otomíes migrantes no resolvieron la crisis habitacional existente en la capital mexicana, ni siquiera las propias familias beneficiadas por el proyecto se sintieron completamente satisfechas, ya que muchos de sus familiares seguían en otros terrenos bajo las mismas condiciones que anteriormente afectaban a los habitantes de Guanajuato 125. El logro representado por los avances y la posterior conclusión del proyecto atrajo la atención de otros Otomíes migrantes residentes en distintos terrenos hacia las organizaciones responsables de gestionar todo el proceso. Me centraré específicamente en los grupos que se acercaron a la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ), pues, como ya se ha mencionado, fue la organización que actuó como catalizadora de

⁴⁶ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Artículo 4º.

varios procesos que culminaron en la toma del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI).

La metodología organizativa de la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) llamó la atención, ya que en muchos lugares existía un sentimiento de frustración debido a estafadores que supuestamente representaban a estas comunidades, pero cobraban por sus servicios sin lograr avances sustanciales (Ver Capítulo 1.2.1). La Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ), además de no cobrar absolutamente nada por los servicios prestados, fomentaba que los propios miembros de la comunidad vinculada establecieran sus propias comisiones de administración financiera. De este modo, la organización solo proporcionaba asesoría técnica en cuanto a los gastos necesarios para los trámites oficiales ante las instituciones gubernamentales (avalúos, pagos de créditos, tarifas de servicios públicos, etc.).

En determinado momento, concomitantemente con los avances en Guanajuato 125, familiares y amigos de los Otomíes migrantes involucrados en este proceso, residentes en otras localidades precarias de la capital mexicana, propusieron una alianza con la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) para llevar a cabo la ocupación de un terreno ubicado en la calle Zacatecas 74, colonia Roma Norte. Según los propios Otomíes, los interesados ya llevaban meses inspeccionando este lugar y querían organizar la toma.

Abro aquí un paréntesis para resaltar la existencia de una ciencia compleja que circula entre los Otomíes migrantes (y seguramente otros grupos indígenas) en lo que respecta a la ocupación de terrenos urbanos. Me fue relatado por miembros de la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) que las estrategias utilizadas por estos indígenas para investigar terrenos abandonados alcanzan niveles impresionantes de meticulosidad, organización y paciencia. Meses antes de una ocupación efectiva y del inicio de la adaptación del lugar para la supervivencia humana, proceso mencionado brevemente en capítulos anteriores (Ver Capítulo 1.2.2), los Otomíes

migrantes realizan una investigación silenciosa y continua con el objetivo de obtener la mayor cantidad de información posible sobre el lugar que pretenden ocupar. Pasan horas observando el sitio, durante un período que puede extenderse por meses. Pacientemente, de manera colectiva, recogen toda la información sobre el lugar y ponderan las posibilidades de entrar de manera discreta, considerando los riesgos y los posibles conflictos que pueden surgir. Casi siempre, estos lugares abandonados son refugios para usuarios de drogas y personas en situación de calle que esporádicamente entran en estos sitios, pero no se establecen de manera permanente. Ocupar terrenos abandonados casi siempre resulta en algún tipo de tensión con estas personas que “pierden” su refugio temporal; la intensidad de estas tensiones también se calcula antes de una ocupación. No me extenderé mucho sobre esta dinámica, pues sería necesario un esfuerzo dedicado al tema para abarcar los niveles de complejidad contenidos en esta “ciencia de las calles”.

Retomando el tema de Zacatecas 74, el terreno se trataba de las ruinas de un edificio colapsado por el terremoto de 1985. La Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) apoyó la iniciativa propuesta por los Otomíes migrantes, y la ocupación del terreno se concretó en la segunda mitad de los años noventa. Asesorados por la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ), los Otomíes migrantes hicieron un llamado para la apertura de mesas de diálogo con las instancias gubernamentales, con el fin de exigir condiciones mínimas de supervivencia y disminuir las posibilidades de desalojos violentos. En ese momento, el delegado de la colonia Cuauhtémoc, el arquitecto y sociólogo Jorge Legorreta, atendió el llamado y, de manera bastante solidaria, participó en los recorridos por el terreno, aceptó los argumentos de la organización y sus afiliados, y decidió apoyarlos. Legorreta logró que la delegación pagara la donación de una serie de materiales como láminas, cartón, garrafones y tinacos, para que los Otomíes pudieran construir pequeñas casas y establecerse en el lugar (ARENAS, 2021).

Las noticias de los logros alcanzados por la alianza otomíes - UPREZ-BJ se difundieron y llegaron a más grupos otomíes residentes en otros terrenos en situación de

abandono. Se acercaron a la organización más o menos en la misma época en que los acontecimientos de Guanajuato 200 estaban avanzando⁴⁷. El primero en establecer un diálogo fue un grupo de otomíes migrantes que estaba ocupando de manera provisional un terreno ubicado en la calle Roma 18. Este terreno corresponde a las ruinas de un edificio que lleva consigo una historia bastante interesante, ya que fue en este lugar donde el gobierno mexicano, bajo la presidencia de Lázaro Cárdenas, destinó a recibir a los exiliados del régimen franquista español durante la Guerra Civil Española. Esta migración forzada de españoles perseguidos por la dictadura franquista propició que un gran número de intelectuales y artistas llegara a México, contribuyendo de manera significativa a las ciencias nacionales:

Entre ellos, arribaría lo mejor de la intelectualidad hispánica en todas las áreas de la ciencia y las artes, que se integraron tanto a la Universidad Nacional Autónoma de México como a la nación en su conjunto”, indicó Mari Carmen Serra Puche, representante de la UNAM ante la Cátedra del Exilio Español.

De esa manera, docentes, artistas, literatos, filósofos, economistas, juristas, científicos, arquitectos, ingenieros, médicos y químicos, por mencionar algunos, se establecieron en suelo mexicano. Entre ellos se recordarían figuras como Luis Buñuel, Enrique Díez-Canedo, Ramón Xirau, Félix Candela, Pedro Bosch Gimpera, José Giral, José Puche, Juan Comas, Ignacio y Cándido Bolívar, José Gaos y Luis Recaséns Siches, entre muchos más, quienes aportaron a México conocimiento y experiencia (LUGO, 2019).

El terremoto de 1985 condenó el edificio de la entonces embajada española, que dejó de operar en estas instalaciones. Con el paso de los años, el lugar fue abandonado y su historia cayó en un cierto olvido, y sus ruinas comenzaron a ser utilizadas por grupos en situación de calle como refugio temporal. Rápidamente, los Otomíes ocupantes de este terreno formaron una alianza con la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) y los Otomíes de Guanajuato 125 y Zacatecas 74. Vale la pena resaltar que la importancia histórica del edificio generó debates dentro de la organización social sobre la posibilidad de crear en el lugar algún tipo de memorial a los movimientos progresistas de México y España. De la misma forma, tal importancia también implica

⁴⁷ Mis colaboradores no supieran precisar los años con exactitud, pero aseguran que abarcan las fechas entre los finales de 1990 y el inicio de los años 2000.

complicaciones en los trámites necesarios por parte del gobierno, que responde a las intenciones declaradas por el Reino de España. Las tensiones se prolongaron por años y continuaron sin un desenlace, incluso después de la toma del edificio federal del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). Durante una de las sesiones de negociación que se sucedieron tras la toma, el entonces secretario de Gobierno de la Ciudad de México en 2020, sobre Roma 18, declaró que:

“Se propondrá una expropiación presidencial en la que se reconozca la importancia del predio como tal, pues es el deseo del Reino de España, así como de muchos republicanos españoles que ése sea un espacio de memoria y quién mejor para cuidarlo que los pueblos otomíes” (CONTRERAS, 2020).

Ninguno de los proyectos que involucran el terreno de Roma 18 ha avanzado, pues, hasta el momento de la conclusión de esta investigación, la disputa por el lugar sigue inconclusa y el destino del terreno continúa siendo incierto.

Figura 12. Llegada de exiliados españoles a México durante la Guerra Civil Española (1936-1939)



En la estela de los acontecimientos, el segundo grupo en establecer una alianza con la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) y los Otomíes de Guanajuato 125 y Zacatecas 74 fue un colectivo de familias que pretendían ocupar un terreno que ya estaban sondeando. El grupo fue absorbido por la organización y se planteó la efectivización de una ocupación definitiva del espacio. Se puso en práctica toda la “ciencia urbana Otomí” para recopilar información y evaluar los riesgos potenciales, y tras el proceso de inteligencia, se decidió que el espacio sería finalmente ocupado. Aquí cabe una anécdota sobre el pragmatismo demostrado por los Otomíes migrantes cuando se trata de sobrevivir a las adversidades. Me fue relatado que, en el fatídico día de la ocupación, un número significativo de personas se dirigió al espacio durante las altas horas de la noche. Durante el proceso de entrada, una joven Otomí fue abordada por una patrulla policial en el exterior del terreno, llevando todas sus pertenencias en maletas, quienes le preguntaron sobre su presencia en el lugar. La joven declaró que vivía allí, aunque se encontraba en pleno proceso de “mudanza”. Según el relato, los policías creyeron en la versión presentada por la joven y ofrecieron ayuda para cargar sus maletas dentro del terreno. Otros Otomíes, que ya se encontraban en el interior del lugar, con sus pertenencias en cajas y maletas, solo observaron atónitos cómo los miembros de la policía metropolitana cargaban las pertenencias de la joven. Eventualmente, la historia de “cómo la policía ayudó el día de la ocupación” sin darse cuenta de los hechos es recordada con humor.

Citaré un tercer ejemplo, a modo de ilustración de cómo los principios que orientan a la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) son respetados por la propia organización y pueden ser razón para la disolución de alianzas. Me fue relatado que, en la misma época de los hechos narrados, un grupo de indígenas Mazahuas que luchaba por la expropiación de un terreno ubicado en la calle Zaragoza 1434, en la colonia Juan Escutia, también buscó el apoyo de la organización. Tras algunas negociaciones, el colectivo Mazahua decidió que adoptaría como estrategia para ganar la

posesión del terreno, luchar por una prescripción positiva. Operar por esta vía legal implica que, en caso de que la Justicia contemple la solicitud del colectivo Mazahua, el título del terreno será otorgado a nombre de un individuo y no configurará propiedad colectiva. La Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ), cuya estrategia legal siempre es la de la expropiación, pues la propiedad en disputa siempre termina dividida colectivamente, decidió entonces mantener una distancia segura de la lucha Mazahua, precisamente para no involucrarse en conflictos organizativos e ideológicos en caso de que el terreno se convirtiera en propiedad privada⁴⁸.

De este modo, la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) creció en influencia y en redes de aliados, convirtiéndose en unos pocos años en la principal organización de vivienda aliada a los Otomíes migrantes y en la única completamente alineada a los principios emanados del Movimiento Zapatista.

A principios de 2015, la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) abre su primer establecimiento comercial denominado Café Zapata Vive, ubicado en Calle Certificados 6, Colonia Álamos, Alcaldía Benito Juárez. Según un comunicado publicado por la propia Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ), este espacio:

Nace como un símbolo de RESISTENCIA Y REBELDÍA contra el capitalismo y contra la globalización; pero sobre todo nace para apoyar a las comunidades zapatistas y al EZLN, que dignamente resisten la explotación, el despojo, la represión y el desprecio del mal gobierno; y que pesar de todo, construyen con mucha dignidad, territorio y comunidad (UPREZ-BJ, 2015).

Y también:

Este Café que hemos llamado "ZAPATA VIVE", es un reconocimiento al General Emiliano Zapata, por su lucha, resistencia y rebeldía contra el mal gobierno; pero también es un reconocimiento al Ejército Zapatista de

⁴⁸ Segundo me fui relatado a prescripción positiva, presente nos artículos 1151 a 1157, Cap. II do código Civil Federal, caso contemplada, resulta em um título de propriedade privada no nome do indivíduo que assina a prescrição.

Liberación Nacional, EZLN, que a 26 años del levantamiento armado por trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz, hoy son un ejemplo de cómo se gobiernan con autonomía y colectividad en los Caracoles zapatistas y en las Juntas de Buen Gobierno (UPREZ-BJ, 2015)

La iniciativa Café Zapata Vive se convierte en un punto de convergencia para las actividades de Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) y sus redes de apoyo. Eventos de artistas independientes, encuentros y debates de organizaciones “hermanadas” a la causa, y la venta de productos elaborados por comunidades autónomas zapatistas, son algunas de las actividades que promueve el espacio desde su creación⁴⁹. Por questões que internas que dispensam o escrutínio, em 2020 o Café Zapata Vive muda sua sede para a colônia Iztapalapa e passa a operar em um novo edifício na rua Antropólogos 56.

⁴⁹ El año 2015 estuvo marcado por numerosas movilizaciones ante la desaparición de los 43 normalistas de Ayotzinapa en septiembre de 2014. UPREZ-BJ y Café Zapata Vive se sumaron a estos esfuerzos y promovieron varios eventos relacionados con el tema.

Figura 13. Fachada Exterior de la cafetería Café Zapata Vive (Nueva sede)



Fuente: archivo personal, 2021

Figura 14. Vista interior de las dos plantas de la entrada de la cafetería Café Zapata Vive (Nueva sede)



Fuente: archivo personal, 2021.

En el caso de los Otomíes, la participación en este tipo de actividades aún era muy difusa y poco expresiva, y la intersección entre la coordinación de la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ), las comunidades Otomíes y el zapatismo comienza a madurar a mediados de 2016 cuando se realiza la quinta edición del Congreso Nacional Indígena (CNI). La coordinación de la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) atende la convocatoria, negocia el viaje de dos representantes Otomíes al congreso y logra llevarlos al evento. Coincidentemente, esta edición del Congreso Nacional Indígena (CNI) fue de particular importancia, ya que se acordó mediante consulta popular, la creación del Consejo Indígena de Gobierno (CIG), en que se nombraría:

“...una mujer y un hombre de cada lengua de las diferentes regiones en donde se encuentran los pueblos, tribus y naciones que conformamos el CNI. Concejales que fueron elegidos por usos y costumbres en sus asambleas y/o espacios de decisión, que asumen el compromiso de participar activamente en este espacio y de llevar a sus asambleas las propuestas y acciones que emanen del CIG” (CNI-CIG).

Esta fue la vía que encontró el EZLN para garantizar la cohesión entre los adherentes al levantamiento, el compromiso con la participación política y la difusión de las propuestas del CNI en las distintas comunidades mexicanas, aunque estuvieran dispersas por todo el territorio nacional. Jerónimo y Filomena, ambos Otomíes, naturales de Santiago Mexquititlán, residentes de la capital mexicana y delegados de sus comunidades, son inscritos y designados miembros del Congreso Nacional Indígena (CNI) y concejales del Consejo Indígena de Gobierno (CIG). A partir de este momento se da el inicio de lo que llamo la “zapatización” de los Otomíes residentes en la Ciudad de México.

Jerónimo, hombre Otomí, casado, padre de cuatro niñas, descendiente de una de las familias que lograron la regularización terrenal y posterior construcción del edificio popular ubicado en la calle Guanajuato 125, cuenta que por mucho tiempo se declaraba “lopezobradorista”, y que durante años creyó que los fines de la UPREZ-BJ eran netamente electorales, y que las marchas y mítins no eran más que maniobras políticas para apoyar el lanzamiento de candidatos de los partidos políticos, en el caso del Partido de la Revolución Democrática (PRD), con el que algunas de las células de la UPREZ mantuvieron una estrecha relación. Margarito dice que su viaje a Chiapas fue un parteaguas en su comprensión del zapatismo y que regresó emocionado de engendrar una agenda política acorde con las propuestas que emanan del CNI. Filomena, tiene una trayectoria muy similar, dice que durante años participó en los movimientos habitacionales de la Ciudad de México y que muchos se asociaron con partidos como el PRD y posteriormente con el Movimiento Regeneración Nacional (Morena). Luego de su designación como concejala del CIG, decidió no participar en movimientos u organizaciones partidistas, incluso vinculándose definitivamente a la UPREZ-BJ.

Otra resolución del V Congreso Nacional Indígena (CNI) fue que el Consejo Indígena de Gobierno (CIG) tendría una vocera, y que ella entraría a la disputa presidencial en las siguientes elecciones. En la Declaración del V Congreso Nacional Indígena, documento emitido con el balance y perspectivas acordadas en el evento, se establece que el Consejo Indígena de Gobierno (CIG):

“tendrá como voz a una mujer indígena del CNI, o sea que tenga sangre indígena y conozca su cultura. O sea que tiene como vocera a una mujer indígena del CNI que será candidata independiente a la presidencia de México en las elecciones del año 2018” (CNI-CIG, 2016).

En mayo de 2017, el Congreso Nacional indígena (CNI) declara formalmente constituido el Consejo Indígena de Gobierno (CIG) y nombra como su vocera oficial a María de Jesús Patricio Martínez, una mujer Nahuatl de Jalisco. El 7 de octubre del mismo año, varios colectivos y organizaciones acompañaron a María de Jesús, la “Marichuy”, a las oficinas del Instituto Nacional Electoral (INE) para inscribirse como candidata independiente a la presidencia de la república. A partir de este momento hay un esfuerzo colectivo por reunir suficientes firmas para consolidar su candidatura, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el Congreso Nacional indígena (CNI) y las organizaciones adherentes zapatistas se esforzaron en una campaña nacional por “Marichuy”. Los Otomíes aliados a la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) se sumaron a esta campaña, y siguieron las actividades enviando a sus delegados y en especial a los dos miembros recientemente vinculados al CNI-CIG, Jerónimo y Filomena.

En medio de un polémico proceso de recolección de firmas por medios fraudulentos por parte de los demás aspirantes a la presidencia de México, se declaró que María de Jesús Patricio Martínez no había recolectado suficientes firmas para postularse a la presidencia. Una vez más, los zapatistas declaran estar frustrados por la forma en que el Estado logra engañarlos e impedirles participar efectivamente en la esfera política mexicana. La reacción de los zapatistas se presenta en forma de rechazo total al sistema electoral y un llamado aún más fuerte a la organización de frentes autónomos independientes del Estado.

El 14 de abril y 9 de mayo de 2018, la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) y otros colectivos autónomos de la Ciudad de México, respondiendo a la convocatoria del EZLN/CNI-CIG, organizaron el primer y segundo “Encuentro Metropolitano de Redes, Colectivos, Organizaciones, Individuales adherentes a la Sexta en apoyo al CIG ya su vocera Marichuy”. El objetivo era formar un frente amplio de movimientos autónomos, no partidistas, adherentes a las Declaraciones de la Selva Lacandona, es decir, al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y al Congreso Nacional Indígena (CNI).

Figura 15. Carteles del encuentro Metropolitano



Fuente: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>

En el año de 2018, en el segundo Encuentro Metropolitano se acuerda la constitución de la “Coordinación Metropolitana Anticapitalista y Antipatriarcal com el CIG” (CMAA-CIG). Esta organización tendría los siguientes objetivos principales:

- Visualizar las problemáticas sociales de la zona metropolitana, para desarrollar acciones colectivas que puedan afrontarlas de manera efectiva.
- Proponer una serie de acciones en apoyo al CIG y su Vocera Marychuy.
- Luchar por la presentación de l@s desaparecid@s, la libertad inmediata de l@s pres@s polític@s, la defensa de los recursos naturales, el agua, la tierra y el territorio, contra los feminicidios, por la colectividad, la autonomía, la solidaridad, la democracia, la libertad y la justicia.

También estaría orientada según los siete principios zapatistas del “mandar obedeciendo”:

- Obedecer y no mandar
- Representar y no suplantar
- Bajar y no subir
- Servir y no servirse
- Convencer y no vencer
- Construir y no destruir
- Proponer y no imponer

La Coordinación Metropolitana Anticapitalista y Antipatriarcal con el CIG (CMAA-CIG), comienza a reunir diferentes colectivos de movimientos urbanos, artistas y medios independientes, mientras la relación entre los Otomíes y los integrantes de la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) y la recién creada Coordinación estrechaba lazos y se sumaban más miembros indígenas. Entre 2018 y 2020, estas organizaciones urbanas catalizaron acciones políticas, como mítines (sic), marchas, encuentros solidarios, venta de artesanías, difusión de la problemática de las comunidades Otomíes residentes en Ciudad de México. Paulatinamente se implementaron estrategias de organización y diálogo en las comunidades, según los preceptos de autonomía defendidos por los zapatistas. La articulación de la etnicidad Otomí pasa a capitalizarse políticamente y se convierte en un elemento central de los discursos que involucran a la coordinación, la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) y los propios Otomíes. Los términos “indígena Otomí” y “pueblos originarios” cobran protagonismo en el juego de la negociación, esto porque con los años el zapatismo aprendió a jugar con las categorías que marcan la alteridad que fueron absorbidas por el Estado. Aquí vale la pena abrir un pequeño paréntesis sobre la estrategia adoptada por zapatismo en su praxis en la esfera política.

El zapatismo, como proyecto imaginado, copiado y perpetrado por la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) y la Coordinación Metropolitana Anticapitalista y Antipatriarcal con el CIG (CMAA-CIG), junto a los grupos de migrantes Otomíes, articula lo que la antropóloga Manuela Carneiro da Cunha denomina categorías de ida y vuelta. Según la autora, la prolongada relación entre la sociedad hegemónica y los indígenas desde el advenimiento de la colonización generó una serie de conceptos emanados de las estructuras centrales de poder para definir las alteridades periféricas; “cultura”, “trabajo”, “dinero”, fueron “exportados” a todos los grupos sociales en los que los Estados nacionales proyectan su sombra de influencia (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Sin embargo, estas categorías, para usar un término wagneriano, “se inventan” como un concepto universal de “cultura institucional”, lo cual los antropólogos están acostumbrados a manejar, para definir de manera genérica los rasgos de nuestra idea de “civilización” o “civilizaciones”. En otras palabras, el concepto genérico de cultura como suma de ciencias, artes, técnicas, ideas, hechos, reliquias, documentos, etc. se sistematiza y exporta como definidor genérico de alteridades, y este movimiento se detecta especialmente en la relación Estado hegemónico – comunidades indígenas/tradicionales/quilombolas, etc. Son innumerables los ejemplos que ilustran este proceso, la propia Antropología aplicada, y los proyectos de integración indígena llevados a cabo por el Estado Mexicano, en gran parte dialogaban con esta sistematización institucional de categorías exportadas a otros grupos sociales. El esfuerzo estatal por traducir y difundir la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en Chiapas, luego del levantamiento zapatista, la firma de los Acuerdos de San Andrés Larraínzar, y las dificultades para adaptar conceptos jurídicos al idioma Tzeltal, también es un ejemplo de que vale la pena recordarlo (PITARCH, 2013). Estos procesos, según Manuela, marcaría las categorías de “ida”, pero el punto clave para la autora es cuando esas categorías “vuelven” (WAGNER, 1975; CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Según Carneiro da Cunha, existe un punto de inflexión, estrechamente asociado a los movimientos de reivindicación indígena, en el que todo este paquete de cultura exógenamente creado es reinventado en las

periferias de las estructuras hegemónicas e instrumentalizado con fines de legitimación. El uso de trajes tradicionales Otomíes, que pude observar durante mi trabajo de campo, es un tema que dialoga directamente con este proceso de celebración performativa de la cultura. Aunque los miembros mayores de las comunidades visten ropas más parecidas al llamado “traje tradicional Otomí”, el contexto urbano, las condiciones económicas muy restringidas y la presión que sufren los indígenas por el racismo y los prejuicios que generan sus “usos y costumbres”, hacen que muchos aspectos estéticos queden suspendidos en la vida cotidiana de estos individuos. No son raros los relatos de niños que son ridiculizados en el ambiente escolar por estar con trajes tradicionales o por no dominar el idioma español. La vestimenta tradicional en el contexto urbano les genera diversas dificultades por un prejuicio estructural, que ni mismo en situaciones críticas el racismo desaparece, recogí relatos de indígenas otomíes que evitan ir a las unidades de atendimento médico en trajes tradicionales pues suelen a ser destratados, o llamados de “indios”, Marías, y términos menos pulidos. El zapatismo invierte este proceso, negando la desaparición de los marcadores de diferencia, y rescata elementos, aunque algunas veces de forma performativa, para marcar una posición de “contramestizaje” (GOLDMAN, 2015).

Bajo la égida del Zapatismo los Otomíes comienzan manejar de manera más intensa y estratégica su cultura y su “cultura”, es decir, la autoapropiación del legado filosófico de las generaciones pasadas se vuelve al mismo tiempo un modo de vida y la herramienta discursiva para legitimar públicamente su existencia. En otras palabras, el zapatismo propone que las diferentes filosofías resistan a la homogeneización forzada, plasmada por el movimiento en la imagen del Estado, a través de sus propios marcadores de diferencia, en un proceso dialéctico de mantener la estabilidad de los complexos culturales, respetando sus propios procesos internos de conservación y cambio, y al mismo tiempo de elevar las distintas filosofías a la legitimidad de que dispone las estructuras dominantes hegemónicas. Trataré con más detalles esta “desobediencia epistémica” en el siguiente apartado

Reflexiones Capitulares

Desde la colonización, la integración de los pueblos indígenas a las dinámicas socioculturales de los Estados nacionales ha demostrado ser un desafío recurrente. Incluir a las comunidades indígenas en el célebre “Estado de Derecho” sin que esto signifique un casi absoluto apagado de sus identidades e instituciones tradicionales, parece una contradicción en términos cuando profundizamos en el concepto fundamental de Estado.

En general, a partir de finales del siglo XIX, América Latina asistió a una profusión de ideas y propuestas para abordar la “cuestión indígena” en los Estados nacionales nacientes. En Brasil, por ejemplo, en 1910, Cândido Rondon, ingeniero militar brasileño conocido por su devoción a la protección de los pueblos indígenas, creó el Serviço de Proteção aos Índios (SPI)⁵⁰, que en el futuro se convertiría en el actual organismo indigenista brasileño, la Fundação Nacional do Índio (FUNAI)⁵¹. El objetivo primario del Serviço de Proteção aos Índios (SPI) era “atraer” y “pacificar” a los indígenas, aplicando una política de carácter integracionista que, a pesar de supuestamente estar respaldada por buenas intenciones, posteriormente fue denunciada y criticada por llevar consigo un carácter colonialista y tutelar (Ver RAMOS, 1998; LIMA, 1995; VILLA PEREIRA, 2018).

En la misma línea, otros países latinoamericanos tuvieron sus propios ideólogos indigenistas que se convirtieron en avatares de las directrices nacionales para manejar la “cuestión indígena”. En Perú, Manuel González Prada (1844-1918), Uriel García (1884-1965) y José Carlos Mariátegui (1894-1930); en Ecuador, Jorge Icaza (1906-1978); en Bolivia, Fernando Diez de Medina (1908-1990); y en México, Manuel Gamio (1883-1960), Andrés Molina Enríquez (1868-1940), José Vasconcelos (1882-1959) y Moisés Sáenz (1888-1941). Todos estos autores, entre otros, intentaron pensar y ubicar a los indígenas de sus respectivos países en el contexto de la sociedad nacional circundante.

El fracaso del caso mexicano, que apostó por un "mestizaje forzado", con un sesgo bastante colonialista, al cuestionar la contemporaneidad indígena, afirmando que sus modos

⁵⁰ En traducción libre: Servicio de Protección a los Indios.

⁵¹ En traducción libre: Fundación Nacional del Indio.

debían ser actualizados al contexto contemporáneo, resultó en la reafirmación del estigma de que "ser indígena" es estar condenado inexorablemente a la desaparición. Debe destacarse la disciplina Antropológica, que fue utilizada como respaldo científico y campo de resonancia de teorías que dirigieron las políticas públicas en relación con los temas de la "cuestión indígena", práctica que se conoció como Antropología aplicada.

The role of anthropology as an applied social science, an emphasis on the assimilation of indigenous people into a homogeneous national culture, and the use of archaeology as a collective representation of national identity all were signature features of the theory and practice of Mexican anthropology through the 1960s (Fernando Armstrong-Fumero *in* GAMIO, [1916] 2010).

Las contradicciones inherentes a esta sociedad, que se encontraba en una disputa identitaria entre entenderse como ciudadanos nacionales e indígenas, aumentan las tensiones y abrieron la puerta para que el sentimiento de frustración y desconfianza en las instituciones oficiales se dilatara y se desplegara en la formación de poderes paralelos. El surgimiento de una guerrilla armada indígena en el estado más empobrecido de la república mexicana no parece ser un mero accidente histórico, sino un ejemplo que corrobora la idea de que una porción significativa de la población que vive bajo el supuesto control y tutela del Estado mexicano no se siente suficientemente representada ni respaldada por este. En la misma línea, la significativa adhesión y el apoyo manifestados por una gran parte de la población mexicana en el momento que sigue al levantamiento zapatista, no precisamente a la guerrilla, sino a las causas expuestas por los insurgentes, también reafirma que había una fractura crítica en el seno del tejido social mexicano.

Es interesante notar cómo el levantamiento zapatista chiapaneco reactiva la radicalización de sectores y movimientos políticos populares en el país. El ejemplo de la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ) y posteriormente de la disidente Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ), que se apropió en gran medida del tema de la lucha indígena, resalta la importancia simbólica de este evento para que el discurso indigenista se descentralizara de la estructura gubernamental oficial.

Los Otomíes migrantes, víctimas de un proceso histórico que los estigmatiza y marginaliza, a través del discurso de reappropriación identitaria y rescate de la noción de orgullo y derecho a la existencia emanado del zapatismo, emprenden un proceso de lucha por derechos que trae consecuencias radicales a su realidad. La agudización de esta dinámica del “activismo Otomí” fomentado por organizaciones proselitistas del Movimiento Zapatista, culminó en una secuencia de hechos que implicó en la resignificación de su propia identidad indígena. Presentaré en el siguiente capítulo mi perspectiva sobre este proceso de metamorfosis gestado en la alianza entre Otomíes migrantes y movimientos urbanos adherentes al Movimiento Zapatista, a que denomino “Zapatización Otomí”.

Capítulo 3: Zapatización Otomí

El zapatismo no es, no existe. Sólo sirve, como sirven los puentes, para cruzar de un lado a otro. Por tanto, en el zapatismo caben todos, todos los que quieran cruzar de uno a otro lado. Cada quien tiene su uno y otro lado. No hay recetas, líneas, estrategias, tácticas, leyes, reglamentos o consignas universales. Sólo hay un anhelo: construir un mundo mejor, es decir, nuevo. (Subcomandante Insurgente Marcos - EZLN, 1996).

Cuando reflexionamos sobre la realidad coyuntural de los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México y la colocamos en perspectiva con el Movimiento Zapatista, al cual se autodenominan adherentes, surgen múltiples interrogantes respecto a cómo alinear las especificidades propias de ambas realidades. Si bien el Movimiento Zapatista ha desarrollado una “versión urbana”, que se manifiesta como una corriente intelectual y como una directriz para diversos activismos políticos – visibles en colectivos estudiantiles, movimientos identitarios e incluso en organizaciones sociales como la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata-Benito Juárez (UPREZ-BJ) – sigue siendo, en esencia, un movimiento cuya génesis y lógica son intrínsecamente rurales e indígenas, marcadas por un fuerte trasfondo marxista y posmarxista.

En este sentido, las comunidades zapatistas de Chiapas, que por excelencia encarnan, en su concepción más plena, el término “zapatista”, operan históricamente dentro de un sistema de instituciones organizativas creadas por el propio movimiento. Estas instituciones incluyen los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ), las Juntas de Buen Gobierno (JBG), los Gobiernos Autónomos Locales (GAL), los Colectivos de Gobiernos Autónomos Zapatistas (CGAZ) y las Asambleas de Colectivos de Gobiernos Autónomos Zapatistas (ACGAZ)⁵². Dichas estructuras representan no solo una manifestación concreta de la autonomía zapatista, sino también un modelo alternativo de

⁵² Novena Parte: La Nueva Estructura de la Autonomía Zapatista (EZLN, 2023).

organización política, social y económica profundamente enraizado en los valores y las prácticas comunitarias indígenas.

Por otro lado, los diversos colectivos, comunidades y movimientos sociales a nivel nacional que se identifican como “zapatistas” o adherentes al movimiento jamás han replicado ni operado bajo estos mismos mecanismos institucionales concebidos por los “zapatistas originarios”. En cambio, han desarrollado sus propias dinámicas organizativas y estrategias, inspiradas en las directrices ideológicas del zapatismo, pero adaptadas a las condiciones particulares de sus contextos. Este fenómeno plantea preguntas significativas sobre los límites de la transferencia de modelos organizativos entre contextos rurales e indígenas, por un lado, y urbanos y mestizos, por otro.

La UPREZ-BJ, por ejemplo, constituye un caso emblemático de cómo los principios zapatistas han sido reinterpretados en un entorno urbano. Si bien retoma elementos discursivos, simbólicos e ideológicos del zapatismo chiapaneco, opera dentro de un marco profundamente influido por las condiciones de la vida urbana, las demandas laborales y las luchas por el acceso a servicios básicos en zonas metropolitanas. Este contraste entre las formas de organización rural e indígena y las adaptaciones urbanas pone de manifiesto tanto la flexibilidad del ideario zapatista como las tensiones inherentes a su aplicación en contextos socioespaciales tan diversos.

Por lo tanto, el análisis de los Otomíes migrantes y su adhesión al Movimiento Zapatista no solo exige una comprensión detallada de los principios zapatistas y sus variantes organizativas, sino también un reconocimiento de las especificidades culturales, políticas y económicas que moldean la experiencia de los Otomíes en la Ciudad de México. Este ejercicio nos invita a reconsiderar cómo se construyen y transforman las identidades políticas y sociales en el marco de un movimiento tan amplio y diverso como el zapatismo.

En este sentido, al dirigir nuestra atención al caso de los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México y analizar su proceso de organización política, que surge como una respuesta a la urgente demanda de estas familias por acceso a una vivienda digna

en la capital mexicana y que culmina en una vinculación formal con el movimiento zapatista, se plantea una serie de interrogantes fundamentales sobre este fenómeno. ¿Cómo se articula la relación entre las demandas específicas de los otomíes y el ideario zapatista? ¿Qué motiva a los Otomíes a acercarse a un movimiento cuya lógica organizativa y origen parecen tan distantes de su propia realidad? ¿Qué puede aportar el zapatismo a la lucha de estos indígenas que habitan en un contexto tan diferente al de las comunidades chiapanecas? Y, finalmente, ¿qué interés tiene el Movimiento Zapatista en que estos individuos se identifiquen como adherentes o incluso como parte integral del movimiento?

Estas preguntas constituyen el eje central del análisis que desarrollaré a lo largo de este capítulo, donde se presta especial atención a la sinapsis que se produce entre estas dos realidades aparentemente contrastantes. Por un lado, tenemos los individuos y grupos Otomíes migrantes, inmersos en un entorno urbano caracterizado por la precariedad laboral, la exclusión social y el desarraigo cultural, luchando por necesidades básicas como el acceso a vivienda, servicios públicos y espacios de representación política. Por otro lado, se encuentra el Movimiento Zapatista, con una trayectoria histórica profundamente enraizada en las luchas rurales indígenas, cuyo marco ideológico incorpora elementos de autonomía, justicia social y resistencia frente al neoliberalismo.

A pesar de las marcadas diferencias contextuales entre ambas realidades, esta relación demuestra ser altamente efectiva, al punto de que, según mi hipótesis, fue capaz de transformar a los Otomíes migrantes – tradicionalmente marginados y excluidos de los circuitos de poder político – en actores significativos dentro del panorama nacional de las luchas indígenas. Este fenómeno invita a reflexionar sobre las dinámicas de adaptación y resignificación del ideario zapatista en un entorno urbano y sobre la manera en que las comunidades Otomíes han encontrado en este movimiento un marco simbólico y práctico que les permite articular sus demandas, fortalecer su identidad colectiva y posicionarse como protagonistas en la lucha por la justicia social en México.

Asimismo, el análisis de este vínculo entre los Otomíes migrantes y el zapatismo también plantea una pregunta crucial sobre la bidireccionalidad de esta relación: ¿Qué gana el Movimiento Zapatista al integrar en su red de adherentes a estas comunidades urbanas? Más allá de una simple ampliación de su base de apoyo, esta relación parece reflejar una estrategia más amplia de diversificación y universalización de su mensaje, adaptándolo a diferentes contextos y fortaleciendo su capacidad de incidencia en el ámbito nacional e internacional.

A lo largo de este capítulo, mi objetivo es desentrañar las complejas interacciones entre estas dos realidades, explorando las formas en que los otomíes migrantes y el Movimiento Zapatista negocian, reinterpretan y co-construyen un discurso de resistencia que, a pesar de sus diferencias, parece lograr converger en un horizonte común de lucha por la dignidad y los derechos colectivos.

Tras un extenso trabajo de campo realizado entre los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México, complementado por un riguroso análisis de un amplio corpus bibliográfico sobre el Movimiento Zapatista, considero imprescindible definir conceptualmente el fenómeno que emerge de la interacción entre la realidad de los Otomíes migrantes en la capital mexicana y el movimiento zapatista originado en las comunidades mayas de Chiapas. Este fenómeno, que denomino “Zapatización Otomí”, resulta crucial para comprender el complejo proceso de autotransformación llevado a cabo por los propios Otomíes mediante el uso de herramientas intelectuales tomadas del ideario zapatista, las cuales son reinterpretadas y adaptadas de forma hábil a su contexto urbano y migrante.

En este capítulo, me propongo argumentar de manera elocuente la pertinencia y relevancia del concepto de “Zapatización Otomí”. Mi hipótesis central sostiene que este concepto no solo describe un proceso local particular, sino que representa un caso específico de un *modus operandi* más amplio, inherente al movimiento zapatista. Dicho *modus operandi* se caracteriza por su capacidad de influir, a través de dinámicas de atracción más o menos sutiles, en diversas comunidades y actores sociales. Este proceso

permite que una lógica de acción política propia del zapatismo sea asimilada y reformulada por otros colectivos, generando una resonancia que extiende la existencia del movimiento en forma de nuevos adeptos y adaptaciones de su ideario.

De esta manera, la “Zapatización Otomí” se configura no solo como un ejemplo de apropiación cultural y política, sino también como un testimonio de la capacidad transformadora del zapatismo para dialogar con otras realidades sociopolíticas, sin perder de vista la preservación de las especificidades y las particularidades de los sujetos involucrados. Este fenómeno pone en evidencia la naturaleza dinámica y expansiva del Movimiento Zapatista, cuya influencia trasciende fronteras geográficas y culturales, al encontrar eco en contextos urbanos y migrantes como el de los Otomíes en la Ciudad de México.

A lo largo de décadas, el Movimiento Zapatista ha desarrollado una serie de estructuras fundamentales que, en su conjunto, no solo han transformado las dinámicas sociales, políticas y culturales de las comunidades indígenas de Chiapas, sino que también han trascendido las fronteras geográficas y culturales, impactando a otros grupos indígenas y sectores urbanos. Estas estructuras, cimentadas en principios de autogestión, resistencia y colectividad, encuentran un eco particular en la experiencia de los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México.

El proceso que aquí denomino como "Zapatización Otomí" emerge de la interacción entre estas estructuras zapatistas y el contexto específico de los Otomíes, quienes, al enfrentar las complejidades de la migración, la marginalización y la lucha por la preservación de su identidad, han adoptado y reinterpretado elementos del ideario zapatista. Este fenómeno no solo reconfigura las dinámicas internas de la comunidad Otomí, sino que también evidencia cómo las estrategias políticas y culturales zapatistas pueden ser resignificadas en contextos urbanos.

La "Zapatización Otomí", en este sentido, no se limita a una simple adopción de símbolos o discursos, sino que representa una metamorfosis profunda en la forma en que

los Otomíes migrantes reconstruyen su sentido de pertenencia y articulan su resistencia frente a las dificultades enfrentadas en su contexto de marginación. Esta interacción entre las narrativas zapatistas y la experiencia Otomí configura un fenómeno único, cargado de significados históricos y políticos, que merece un análisis más detallado para comprender sus implicaciones tanto en el ámbito local como en el panorama más amplio de los movimientos indígenas contemporáneos.

Como ya se mencionó anteriormente, el acercamiento de la Comunidad Otomí residente en la Ciudad de México al zapatismo a través de movimientos asociados (UPREZ-BJ y CMAA-CIG) y su propia adhesión al Congreso Nacional Indígena (CNI), propició una serie de cambios en las dinámicas presentes en el interior de la comunidad. Por directiva de la organización del movimiento, el zapatismo, y en consecuencia el Congreso Nacional Indígena (CNI), no exigen a sus asociados y adherentes actuar como miembros subordinados, obligados a obedecer “órdenes de arriba”, por el contrario, el Movimiento Zapatista propone que los colectivos fortalezcan las redes de solidaridad y apoyo, y que los integrantes de estas redes busquen la mejor manera de asociarse y organizarse entre ellos. Es muy común que el Comité Clandestino Revolucionario Indígena – Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (CCRI-CG del EZLN) y el Congreso Nacional Indígena (CNI) lancen llamados y lineamientos para el movimiento, enfatizando que los colectivos sigan y participen en las convocatorias según sus propios criterios, juicios y posibilidades. Esta postura de respeto a la autonomía de quienes adhieren al zapatismo está formalizada, por ejemplo, en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona:

“Sí al respeto recíproco a la autonomía e independencia de organizaciones, a sus formas de lucha, a su modo de organizarse, a sus procesos internos de toma de decisiones, a sus representaciones legítimas, a sus aspiraciones y demandas...”
(Sexta Declaración de la Selva Lacandona – EZLN)

Y también se reafirma que:

Y no es que vamos a decirles qué deben hacer o sea a darles orden. Tampoco es que vamos a pedirles que voten por un candidato, que ya sabemos que los que hay son neoliberalistas. Tampoco es que les vamos a decir que hagan igual a nosotros, ni que se levanten en armas. Lo que vamos a hacer es preguntarles cómo es su vida, su lucha, su pensamiento de cómo está nuestro país y de cómo hacemos para que no nos derroten (Sexta Declaración de la Selva Lacandona – EZLN).

Sin embargo, con el objetivo de mantener coherencia, el Movimiento Zapatista y el Congreso Nacional Indígena (CNI) exigen que sus miembros asociados estén mínimamente alineados con los valores y principios del movimiento:

Colectivamente construimos, abrazamos, defendemos y ejercemos los acuerdos de San Andrés Sakamch'en⁵³ de los pobres como la constitución de nuestros pueblos, porque representan la única forma de seguir existiendo como los pueblos que somos, son nuestro derecho a la libre determinación y autonomía, es decir, de decidir sobre nuestros territorios, nuestras formas de organizarnos colectivamente y la forma en que queremos construir nuestro futuro (¿Qué es el CNI?, Congreso Nacional Indígena – CNI).

Este requisito mínimo, pero bastante intransigente, permite al Movimiento Zapatista y al Congreso Nacional Indígena (CNI) mantener parámetros básicos que impiden la degeneración de objetivos y valores, sin obstaculizar que los colectivos asociados busquen la mejor forma de organización interna. Agresiones, fraudes, robos, narcotráfico, asociación con grupos criminales, como los cárteles, son duramente rechazados por el Congreso Nacional Indígena (CNI) y el Movimiento Zapatista. La presencia o práctica de acciones incongruentes con tales directivas podrá dar lugar a advertencias o desvinculación sumaria de los colectivos o individuos asociados. Durante mi campo de investigación pude presenciar la destitución de un grupo indígena asociado al Congreso Nacional Indígena

⁵³ Referencia a los Acuerdos de San Andrés Larraínzar, rebautizados posteriormente de “Acuerdos de San Andrés Sakamch'en de los Pobres” en alusión al origen indígena del municipio en donde fueron firmados.

(CNI), dichos individuos⁵⁴ entraron en una crisis política interna, debido a episodios que remontan a disputas de tierras en sus pueblos, que provocó un cisma entre los individuos, generando episodios de violencia entre sus integrantes. Las disputas generaron el nacimiento de dos colectivos organizados distintos y ambos reivindicaban la representación legítima de la etnia en cuestión y por esa razón hubo una degeneración de las pautas políticas unificadas dando lugar a acusaciones de ataques y contra ataques polarizados. Al percatarse de la situación de descontrol y de las constantes agresiones, el Congreso Nacional Indígena (CNI) tomó posición y suspendió la participación de este grupo en todas las actividades del congreso hasta que se resolviera la situación.

El Congreso Nacional Indígena (CNI) y el Movimiento Zapatista no imponen ninguna agenda política a sus miembros asociados y los alientan a invertir en sus propias prácticas e iniciativas, siempre y cuando estén alineados con los principios supra citados, por otro lado, tampoco ofrecen algún tipo de “cartilla organizativa”, lo que implica una responsabilidad total a las comunidades de buscar sus propias formas de gestión interna y participación en la red del movimiento. Estos procesos suelen a ser *sui generis*, porque cada colectivo trae consigo sus propias razones por las que decidió sumarse al Congreso Nacional Indígena (CNI) y al Movimiento Zapatista.

Los Otomíes residentes en la Ciudad de México, quienes se acercaron al zapatismo a través de su relación inicial con la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ), traían una agenda política muy restringida, completamente centrada en la cuestión habitacional, que requería básicamente un proyecto de vivienda popular que solucionara el problema de las condiciones inhumanas en las que vivían en las ciudades perdidas. Sin embargo, tan pronto como se integraron a la dinámica zapatista, comenzaron no sólo a participar en otras demandas, sino también a interiorizar elementos externos en su propia identidad política. El derecho a la identidad indígena, ciudadanía, salud, educación, trabajo, participación política, entre otros, se van integrando

⁵⁴ Preservaré la identidad étnica para no comprometer los colectivos ni los individuos involucrados en este tema.

paulatinamente a la agenda política de la Comunidad Otomí residente en la Ciudad de México.

El Congreso Nacional Indígena (CNI) opera bajo una lógica de apoyo mutuo, incentivando a sus miembros a colaborar con el mayor número posible de iniciativas de los diferentes grupos asociados. La organización utiliza sus medios de comunicación, redes sociales, eventos y comunicados públicos para divulgar y estimular que los colectivos asociados participen en las pautas impulsadas por los propios miembros del Congreso Nacional Indígena (CNI). Propuestas de organización o de acciones políticas que nacen en los distintos Pueblos y comunidades asociados son debatidas en las instancias deliberativas del congreso⁵⁵ a fin de refinarlas y dilatar su alcance y eficiencia valiéndose de la fuerza de movilización colectiva de sus miembros. Denuncias y demandas se vuelven pautas colectivas y son impulsadas por todo el país transformándose en una fuerza política en ámbito nacional. La movilización que hizo el Congreso Nacional Indígena en la “Otra campaña”, para recaudar firmas para postular la candidatura de Marichuy, es un ejemplo del alcance de la articulación de la organización.

Una de las primeras agendas políticas ajenas a los Otomíes residentes en Ciudad de México y que se proyectó para el interior de la comunidad a través de la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) fue la campaña permanente denominada “Verdad y Justicia” que aborda las desapariciones forzadas en el país, y su principal exponente contemporáneo es el movimiento liderado por los normalistas y los padres y madres de los 43 desaparecidos en el caso de Ayotzinapa⁵⁶. Posteriormente, con el

⁵⁵ Para fines de organización el Congreso Nacional Indígena (CNI), reúne periódicamente los representantes de los colectivos asociados basado en la región en que se encuentran (Norte, Centro, Sur). Esta dinámica facilita la deliberación de lineamientos y estrategias políticas nacionales.

⁵⁶ El caso Ayotzinapa se refiere a una serie de ataques y episodios de violencia en contra una caravana de estudiantes de la Normal Rural “Raúl Isidro Burgos” de Ayotzinapa, por parte de fuerzas públicas de seguridad, como la Policía Municipal de Iguala, la Policía Estatal de Guerrero, miembros del Ejército Mexicano adscritos al 27o. Batallón de Infantería de Iguala, y miembros de la Marina Armada Mexicana. El episodio ocurrió en la madrugada de 26 de septiembre y terminó en la desaparición forzada de 43 estudiantes. El caso sigue sin resolución hasta la fecha (Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH). Disponible en <https://www.cndh.org.mx/noticia/desaparicion-de-43-estudiantes-de-la-escuela-normal-rural-raul-isidro-burgos-ayotzinapa-0>, Consulta en 2023).

ingreso de la Comunidad Otomí residente en Ciudad de México al Congreso Nacional Indígena (CNI) en 2017, otras agendas políticas comenzaron a contar con los Otomíes en sus marchas, protestas y acciones públicas, como, por ejemplo, la luchas de diferentes comunidades y organizaciones indígenas y campesinas contra los llamados “Megaproyectos⁵⁷”. Estos grupos y colectivos resisten la implementación de varias obras de infraestructura faraónicas en diferentes regiones del país, que enfrentan duras críticas de la opinión pública por sus evidentes impactos ecológicos y sociales. Otro tema que entró en la agenda política de los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México gracias a la introducción de una dinámica de cooperación colectiva del Congreso Nacional Indígena (CNI) fue precisamente el tema ambiental, principalmente en lo que respecta a la crisis hídrica existente en México, que se ve agravada por factores antropogénicos.

El tema de la crisis del agua y lo que los zapatistas llaman de “despojo capitalista” en particular generó un efecto muy interesante en el que los Otomíes residentes en Ciudad de México incluyeron en sus demandas el tema de la privatización de los pozos y lagos existentes en Santiago Mexquititlán, generando un acercamiento político del grupo migrante (y residente en la capital mexicana) a los grupos que permanecieron en su pueblo de origen. Los Otomíes residentes en Ciudad de México fueron los responsables por la creación de un puente entre el circuito zapatista y Santiago Mexquititlán, promoviendo asambleas y eventos en el propio pueblo. Actualmente el Consejo Autónomo de Santiago Mexquititlán es un aliado formal de los Otomíes residentes en Ciudad de México y mantiene una agenda conjunta con el Congreso Nacional Indígena (CNI).

La participación sistemática de la Comunidad Otomí residente en Ciudad de México en estas “luchas hermanas” fue un elemento fundamental para la consolidación de nuevas alianzas entre ellos y otros colectivos, lo que resultó en un aumento paulatino y sustancial

⁵⁷ Los llamados “Megaproyectos” son parte del programa político del presidente Andrés Manuel López Obrador que, bajo un discurso desarrollista, propone ejecutar un cambio profundo en la infraestructura del país a través de lo que llama de “la cuarta transformación” de México, en referencia a los otros tres periodos que transformaron y marcaron a la historia mexicana: La independencia (1810-1821), la reforma (1858-1861), la revolución (1910-1917).

del capital político de la propia comunidad. Al mismo tiempo, abrazar la ideología zapatista en la línea presentada por el levantamiento armado chiapaneco, alejó a este grupo indígena de los diálogos pacíficos con las autoridades públicas y movimientos más “moderados”, dando paso a una relación más beligerante. La serie de frustraciones acumuladas por los Otomíes gracias a negociaciones inconclusas, acuerdos interrumpidos e incumplidos, o simplemente la falta de respuestas de los órganos de gobierno, catalizó el ingreso del marco ideológico zapatista y su discurso autonomista.

En este sentido, la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) y la Coordinación Metropolitana Anticapitalista y Antipatriarcal con el CIG (CMAA-CIG) jugaron un papel fundamental para orientar a la Comunidad Otomí residente en Ciudad de México a llevar a cabo un proyecto de transformación interna, así lo que llamo proceso de “Zapatización Otomí” puede entenderse como un fenómeno doble, en el sentido de que las transformaciones que paulatinamente se van insertando dentro de la comunidad pueden dividirse en aspectos de dos órdenes o naturalezas distintas, una pragmática y otra imaginaria.

El zapatismo como propuesta organizativa, plantea una serie de elementos prácticos para la organización política y social de las comunidades participantes, bajo el amparo de su propio concepto de autonomía. Este concepto de autonomía, central en el pensamiento zapatista, parte de la idea de realizar actividades organizativas en la esfera pública de una manera radicalmente distinta a la política hegemónica, la creación de la “otra política”, sugiere un nuevo campo de experiencias organizativas, que dan un nuevo significado a los elementos básicos y a la relación entre gobernantes y gobernados. El oxímoron zapatista “mandar obedeciendo” se erige como emblema de este proyecto, rediseñando las funciones mismas y el ejercicio del poder, es decir, los zapatistas alientan que el poder se ejerza de manera comunitaria, quitando el carácter institucional burocrático y la formación de una clase política privilegiada.

Aunque las experiencias de organización política, económica y social fomentadas por el zapatismo se configuren en la formación de un tipo de poder paralelo al poder público hegemónico, los zapatistas no actúan como “escapistas”, buscando un supuesto aislamiento voluntario, y desconectándose del mundo. Por el contrario, el zapatismo establece una relación de confrontación con las estructuras hegemónicas, proyectándose más allá de sus microuniversos y se preocupa por preparar a sus miembros para el diálogo (o el choque) entre los dos mundos. En otras palabras, los zapatistas lanzan una invitación al mundo a cambiar la concepción establecida entre mandar y obedecer, como lo expresó el Subcomandante Insurgente Marcos en una entrevista para el programa Primero Noticias, de la cadena Televisa el 9 de mayo de 2006: “Nosotros no estamos en contra de que haya un poder [...] lo que se trata es invertir la relación, no es quien manda ahí arriba, sino quien manda ahí abajo. Que el gobierno obedezca y el pueblo mande, este es nuestro ideal para un nuevo México”. Este primer aspecto organizativo autónomo y paralelo es el carácter pragmático del proyecto zapatista como movimiento social, ya que se ocupa de ordenar estructuras para la producción y reproducción de la vida. La formación de consejos autónomos, comités, comisiones deliberantes, representantes, delegados, voceros, etc., es parte de la experiencia zapatista como alternativa organizativa, no hay una receta concreta que ofrezca el ideario zapatista, sólo un llamado a la libre asociación, organización autonómica y el diálogo constante con los demás colectivos hermanados.

Sin embargo, la propuesta de la praxis zapatista se sustenta en la creación de un imaginario alternativo que ofrece nuevos horizontes morales y éticos. El propio movimiento afirma que aprendió a operar dentro de una lógica de revisión de valores preestablecidos, a través de experiencias positivas vividas en los inicios de la organización. Según declaraciones de sus voceros, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en su creación replicó conceptos organizativos que denominó “estructura urbana”, lo que generó distintas dificultades en el acercamiento a las comunidades indígenas. El punto fundamental del giro epistémico zapatista está en que los primeros guerrilleros decidieron aprovechar la masiva presencia indígena, es decir, la existencia de una epistemología muy

distinta en sus filas, para abrirse a una transformación interna en su estructura ideológica. En entrevista con el sociólogo Yvon Le Bot, el Subcomandante Insurgente Marcos, declaró que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) consintió en la “indianización” del movimiento:

“Fue así como la indianización del Ejército Zapatista de Liberación Nacional tácticamente se trasladó, contaminó a la parte urbana del EZLN y la indianizó también. (...) Sufrimos realmente un proceso de reeducación, de remodelación. Como si nos hubieran desarmado. Como si nos hubiesen desmontado todos los elementos que teníamos -marxismo, leninismo, socialismo, cultura urbana, poesía, literatura-, todo lo que formaba parte de nosotros, y también cosas que no sabíamos que teníamos. Nos desarmaron y nos volvieron a armar, pero de otra forma”. (LE BOT, 1997)

Así que, el zapatismo se propone a pensar desde otras perspectivas, otros universos, establecer puentes entre diferentes maneras de imaginar y construir colectivos y sociedades desde un prisma invariablemente inclusivo respecto de las minorías sociales y sociológicas. La idea sembrada para la reorganización de la estructura social por los zapatistas, expresada en su famoso lema de que “Otro mundo es posible”, se complementa con la proyección de un imaginario basado en la tolerancia y el respeto mutuo representado en el lema en el que dice que los zapatistas desean “un mundo donde quepan muchos mundos”.

La inclusión indígena, tanto en el aspecto material como en el aspecto filosófico fue un hecho consumado en el proyecto imaginario zapatista, sin embargo, el movimiento se hibridizó al internalizar agendas no necesariamente indígenas. La inclusión del debate sobre igualdad de género, por ejemplo, fue un elemento que le valió al Movimiento Zapatista el amplio reconocimiento por permitir el ascenso de mujeres a todos los cargos representativos, deliberativos y militares dentro de su estructura. Meses antes de su alzamiento público en 1994, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) promulgó la Ley Revolucionaria de Mujeres, que estableció parámetros para la inclusión y defensa de las mujeres en el programa organizativo del movimiento:

Primero. - Las mujeres, sin importar su raza, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.
Segundo. - Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo.

Tercero. - Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar.
Cuarto. - Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente.
Quinto. - Las mujeres y sus hijos tienen derecho a ATENCION PRIMARIA en su salud y alimentación.
Sexto. - Las mujeres tienen derecho a la educación.
Séptimo. - Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio.
Octavo. - Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente.
Noveno. - Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.
Décimo. - Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señala las leyes y reglamentos revolucionarios. (El Despertador Mexicano, Órgano Informativo del EZLN, México, No.1, diciembre 1993. In enlacezapatista.ezln.org.mx, 2023)

Aunque bastante simple en apariencia, la iniciativa de redactar un documento centrado en la igualdad entre hombres y mujeres, abordando temas como la violencia de género y la atención de la maternidad, precedió a los proyectos de ley federales en más de una década. La Ley General para la Igualdad entre Mujeres y Hombres y la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia fueron emitidas por la Federación Mexicana respectivamente en 2006 y 2007. Esta inclusión de la pauta de género como uno de los pilares de las demandas del movimiento fueron bastante innovadoras para la época, y la postura adoptada por el movimiento para incluir verdaderamente a las mujeres en las esferas de representación, deliberación y poder fue un hecho aún más impactante. La toma militar de San Cristóbal de las Casas durante el levantamiento de 1994, por ejemplo, fue liderada por una mujer, una “mayora”, y los diálogos de paz posteriores tuvieron como una de sus figuras centrales a la conocida Comandanta Ramona (MARCOS, 2014).

La lógica del “mandar obedeciendo” representa no sólo la negación, sino también la inversión de la política tradicional y la estructura rígida entre los conceptos de mandar y obedecer, es un ejemplo de lo que el sociólogo mexicano Carlos Antonio Aguirre Rojas (2016) llama distanciamiento crítico de la realidad (capitalista), todavía imperante. Esta revisión de la naturaleza del ejercicio del poder se despliega en los siete principios que

sirven como pilares morales para la organización pragmática de un “Otro mundo”. Los llamados “siete principios de mandar obedeciendo” (obedecer y no mandar, representar y no suplantar, bajar y no subir, servir y no servirse, convencer y no vencer, construir y no destruir, proponer y no imponer), son composiciones reflexivas sobre la manera de actuar colectivamente en el mundo, negando la perspectiva hobbesiana⁵⁸ característica del capitalismo global. En este sentido, la desobediencia epistémica (MIGNOLO, 2010) que propone el proyecto de transformación social zapatista está bastante alineada con la perspectiva dialéctica marxista, es decir, decidir, pensar y vivir el mundo de otra manera, posibilita el surgimiento de nuevas experiencias de la existencia humana.

Es efectivamente este doble proyecto de repensar la organización e imaginar otro *Ethos* para habitar el mundo, que es introyectado por la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) y la Coordinación Metropolitana Anticapitalista y Antipatriarcal como el CIG (CMAA-CIG) en la vida cotidiana de la Comunidad Otomí residente en la Ciudad de México. En cuanto al aspecto pragmático de la “zapatización Otomí”, aunque de manera muy embrionaria, las acciones de defensa de las tierras ocupadas, la conquista de nuevos espacios bajo una gestión más organizada, incluso en el período anterior a la creación de la Coordinación Metropolitana Anticapitalista y Antipatriarcal con la CIG (CMAA-CIG), fueron los primeros pasos dados por los Otomíes residentes en la Ciudad de México. Diego García Bautista relata que a finales de los años 1990 ayudó en la conclusión del proyecto Guanajuato 125 (Ver Capítulos 1.2.1 y 2.3) y creó nuevos contextos para la lucha otomí por la ocupación de más terrenos, como, por ejemplo, las ruinas de un edificio ubicado en la calle Zacatecas 74 que entró en la lista de lugares reclamados por los Otomíes residentes en la Ciudad de México con el respaldo de la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ).

⁵⁸ Aquí en el sentido de una sociedad basada en la premisa de que el género humano es esencialmente individualista y que necesita artificios como el Estado para garantizar la paz social (Ver ARAUJO, 2011. MACPHERSON, 1979. HOBBS, (1996) [1651]).

Como se mencionó anteriormente, la vinculación de los Otomíes aliados de la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) al Congreso Nacional Indígena (CNI) a través del Consejo de Gobierno Indígena (CIG), fue un parte aguas en el fenómeno que llamo “Zapatización Otomí”. Además de entrar y participar en agendas políticas hermanadas, el compromiso firmado con las organizaciones zapatistas generó la responsabilidad de mantener cierto nivel de control sobre las acciones individuales y colectivas de la comunidad. Sin embargo, la configuración atomizada de los integrantes del colectivo fue por un tiempo un factor limitante para la organización, pero, la toma del edificio federal en 2019, y la consiguiente concentración de individuos en un solo espacio físico, catalizó la implantación de un proyecto de autotransformación.

La formación de una “nueva comunidad” en un espacio concentrado, el edificio tomado del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), posibilitó a la complejización de la estructura organizativa de los Otomíes migrantes, justamente por la mayor oferta de mano de obra para una agenda común. Antes, en el contexto fragmentado de los terrenos ocupados, las familias se encargaban de las actividades del hogar en los espacios asignados para sus núcleos familiares. La propia naturaleza fragmentaria de estos espacios, es decir, el aspecto de “vecindad”, formado por núcleos familiares que dividen un mismo territorio, hace con que el ámbito comunitario se exprese solamente en situaciones muy específicas, como, por ejemplo, la resolución de problemas que afectan a todos. Amenaza de desalojo, falta o corte intencional de suministro de agua y luz, manejo de la basura y del drenaje, son ejemplos de “problemas colectivos” que normalmente son resueltos por el esfuerzo conjunto de las familias que habitan los terrenos. La alimentación, limpieza, seguridad, crianza de los niños, son encargos mucho más privados que colectivos y cada grupo familiar cuida de sus propias demandas. En el proceso de “zapatización Otomí”, estas actividades son traídas a la arena del debate colectivo y son repensadas a partir de una propuesta comunitaria importada de los ejemplos ofrecidos por el Movimiento Zapatista.

Los movimientos que catalizaron el proyecto comunitario Otomí (Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) y la Coordinación Metropolitana Anticapitalista y Antipatriarcal como el CIG (CMAA-CIG), se encargaron de sugerir propuestas de organización colectiva que posibilitaron que los Otomíes experimentaran la formación de alianzas que conectaron grupos apartados. Creo que se puede decir que surgió una división social del trabajo, que se vuelve el pegamiento entre los microcosmos de las familias, aumentando el poder de los Otomíes involucrados en este proceso, de actuar como comunidad. La conformación de comisiones, que explotaré más adelante, permite que surja el sentimiento de pertenencia a un colectivo, inexistente en los terrenos ocupados, por ejemplo. No me parece un accidente que en poco tiempo de ocupar las instalaciones del edificio federal del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), haya nacido en este lugar la denominación colectiva “Comunidad Otomí”.

Evidentemente, organizar a cerca de cien personas, en una comunidad congregada artificialmente de forma abrupta, no fue una tarea sencilla. El espacio físico del edificio, si bien ofrecía una estructura muy prometedora, al compararlo con las condiciones críticas en las que vivían (y viven) los grupos indígenas migrantes en los terrenos ocupados en la Ciudad de México, resultó ser un ambiente muy hostil, ya que no se trata de un edificio destinado a viviendas y la instalación permanente de núcleos familiares. Más adelante discutiré cómo la estructura física de las propias instalaciones tuvo que ser transformada radicalmente para albergar el proyecto comunitario de los Otomí.

En términos de organización, luego se forjaron nuevos engranajes dentro del incipiente espacio comunitario, la asamblea general, estructura deliberativa que ya existía antes de la introducción del ideario zapatista de manera más contundente, asumió un mayor protagonismo en la toma de decisiones. Las asambleas generales, antes de la alianza con los movimientos adherentes al zapatismo, acontecían en un ámbito más fragmentado, siempre bajo los auspicios de los movimientos sociales por vivienda. Como distintos movimientos por vivienda se hacían (y se hacen) presentes en los terrenos ocupados, las asambleas eran de carácter más consultivo y menos deliberativo. Frecuentemente dichas asambleas se

destinaban solamente a miembros de terrenos específicos y rara vez cruzaban agendas con otros “colectivos”. En este sentido, con la conformación de la Comunidad Otomí, la asamblea que se forma, y congrega una gama más amplia de individuos y demandas, se vuelve un mecanismo fundamental para el proyecto comunitario Otomí. La asamblea general de la Comunidad Otomí es el órgano máximo de deliberación de la comunidad, todas las pautas, incluso las específicas, como la situación y negociación de los terrenos ocupados, son presentadas y debatidas colectivamente. En aspectos físicos, la asamblea general de la Comunidad Otomí acontece en el espacio de la cocina comunitaria, se disponen sillas en una gran rueda, y una única mesa en que es reservada para los delegados, representantes, voceros y miembros más importantes de la comunidad. Tuve la oportunidad de participar en inúmeras asambleas y puedo afirmar que se debate absolutamente todo tipo de temas en sus sesiones, que abordan desde la organización de eventos, acciones políticas, acompañamiento de trámites institucionales⁵⁹, hasta cuestiones muy personales del universo privado, como conflictos y mal entendidos entre miembros de la comunidad. Las sesiones suelen acontecer, por lo menos, una vez a la semana y duran horas, las más largas que participé llegaron a la impresionante marca de 8 horas de duración.

De la asamblea general se desprenden comisiones administrativas para atender las demandas de la vida de la comunidad dentro del edificio tomado. Inicialmente se crearon comisiones básicas, como la comisión de seguridad, alimentación y limpieza, elementos fundamentales para el mantenimiento de ambiente físico y la integridad de la comunidad, pero pronto, con el avance de proyectos más ambiciosos, las comisiones se multiplicaron en número y funciones. Las comisiones tienen cierto grado de autonomía y pueden reunirse para organizar la manera en que van a operar, las decisiones tomadas por una comisión se vuelven automáticamente válidas para las actividades que la corresponden, siempre que no entren en conflicto con los lineamientos y acuerdos deliberados en la asamblea general. El número de integrantes de cada comisión es bastante variable pero normalmente es una

⁵⁹ Normalmente procesos de expropiación de terrenos ocupados y proyectos de construcción y vivienda popular.

cantidad entre 4 a 10 individuos. Aunque no es muy común, es permitido que una misma persona participe en más de una comisión, siempre que garantice que puede dar cuenta de las responsabilidades de todas las comisiones a que se suma. Es importante resaltar que aparte de las comisiones permanentes, hay un flujo continuo de surgimiento de “comisiones temporales”, que son grupos de trabajo para tareas específicas como organizar eventos, marchas, citas institucionales, etc. Estas comisiones temporales son decididas y sus miembros son asignados en las asambleas generales.

Con el auspicio de la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) y la Coordinación Metropolitana Anticapitalista y Patriarcal con el CIG (CMAA-CIG), atentos a los lineamientos zapatistas, los integrantes de la Comunidad Otomí se dividen entre las comisiones de forma voluntaria e igualitaria en lo que respecta a las cuestiones de género, descartando cualquier tipo de privilegio en la elección de las funciones a desempeñar. De hecho, en el proceso dialéctico⁶⁰, o sea, la experiencia material proporcionada por el proyecto ideológico de construcción y transformación, emergió la demanda por la problematización de las cuestiones de género más allá de los módulos organizativos. La división de atribuciones de género en el ámbito familiar cobró una nueva configuración, y abrió espacio para que las mujeres de la comunidad exigieran a sus respectivas parejas actuar activamente en actividades que antes eran exclusivamente femeninas. Creo que la formación de comisiones mixtas, aunque estén ubicadas en el ámbito colectivo de la comunidad, facilitó enormemente la introducción de nuevas lógicas en actividades que antes estaban sujetas a una división por género. Esta transformación surgió como resultado de un discurso político también introducido por el zapatismo en el seno de la Comunidad Otomí residente en la Ciudad de México, en el que todos los individuos tienen espacio y derecho a exigir que se les asigne una parte justa del trabajo y las actividades domésticas. En este sentido muchas mujeres comenzaron a exigir a sus compañeros una mayor participación en ciertas responsabilidades. Como ejemplo de estas

⁶⁰ Utilizo el término “dialéctico” en el sentido presentado por Karl Marx al “dar la vuelta” en el concepto de dialéctica presentado por Hegel, alegando que el pensamiento del sujeto autónomo se define basado en la experiencia del mundo real (BRUNO, 2011).

transformaciones podemos mencionar el aumento de la participación activa de los hombres en actividades como el cuidado de los niños, la cocina y la limpieza, ya sea en el ámbito colectivo, participando en las comisiones, o en el ámbito privado, trabajando dentro del núcleo familiar.

Figura 16. Pareja Otomí alterna el uso del rebozo, prenda típicamente femenina, para cargar el bebé



Fuente: Acervo de imágenes Comunidad Otomí

3.1 Disciplina y experiencia

La Complejificación de la organización de la Comunidad Otomí residente en Ciudad de México exigió un aumento de la disciplina por parte de sus integrantes, era bastante claro que la iniciativa colectiva no prosperaría si tuviera que enfrentar problemáticas bastante conocidas existentes en los terrenos ocupadas donde anteriormente

vivían. Uno de los principales problemas que afecta a los individuos en los terrenos ocupados es la existencia de drogadicción, que, si bien no es un hábito generalizado, la presencia de algunos individuos en un estado alterado de conciencia genera conflictos y episodios de violencia. Entre las principales sustancias consumidas destaca la incidencia de las bebidas alcohólicas y la inhalación de disolventes industriales conocidos popularmente como “la mona”. Una señora mayor de la comunidad Otomí que actualmente reside en el edificio tomado del INPI, me relató que años atrás, cuando vivía en el terreno ubicado en Zacatecas 74, otro residente del mismo lugar solía a llegar borracho y “les gritaba a todos, rompía cosas, derribaba las paredes de lámina y a veces hasta agredía a la gente”. Esta situación crítica hizo con que ella abandonara su casa en el terreno, y buscara un departamento para rentar mismo con toda la dificultad financiera que eso representaba. El caso relatado por Daniela (ver subapartado 1.2.2) también representa la gravedad de los problemas que la drogadicción puede desencadenar en estos colectivos en situación de fragilidad social. En las propias instalaciones tomadas del edificio federal del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), hubo casos en que Otomíes bajo efecto de “la mona” se portaron agresivos con otros miembros de la Comunidad Otomí, lo que generó un conflicto bastante intenso y hasta la salida de algunos miembros. Son muchos los relatos que recogí en que los Otomíes recuerdan como personas bajo efecto de sustancias estupefacientes generan problemas muchas veces irreversibles.

Con el objetivo de evitar estos conflictos en la comunidad recién formada, y una posible evasión de miembros, se implementó la política de “ocio cero, violencia cero y drogadicción cero”. En este sentido, todos los miembros de la comunidad tienen por deber integrarse al menos a uno de las distintas comisiones organizativas, obviamente respetando el horario de trabajo externo a la comunidad de cada individuo. La única excepción a esta regla se aplica solamente a los jóvenes que están cursando una carrera profesional o algún curso académico. La violencia interna, por razones obvias, fue prohibida y cualquier conflicto entre miembros de la comunidad debe de ser llevado a la asamblea para su consideración y resolución colectiva, no se permite ninguna forma de agresión entre

individuos en ninguna circunstancia. Se prohibió de manera sumaria el porte, el comercio y el consumo de drogas psicoactivas⁶¹ dentro del espacio comunitario, así como la presencia de personas bajo los efectos de sustancias psicoactivas, se recomendó que aquellas personas que quieren consumir dichas sustancias lo hagan fuera de las instalaciones del edificio tomado y regresen solamente cuando dispongan nuevamente de sus facultades mentales

De manera paradójica, la prohibición de ciertas prácticas, especialmente el consumo de sustancias estupefacientes, ha generado la evasión de algunos miembros de la comunidad que percibieron estas restricciones como una limitación a su libertad individual. Este fenómeno, aunque podría interpretarse inicialmente como un debilitamiento del colectivo, es entendido por la coordinación zapatista desde una perspectiva diferente. Según el discurso oficial de la coordinación (que replica el discurso del Movimiento Zapatista), esta clase de evasión es considerada como un resultado positivo, ya que permite preservar la cohesión y la armonía del grupo a largo plazo. Desde esta perspectiva, la salida de quienes no están dispuestos a acatar las normativas internas, especialmente aquellos etiquetados como "drogadictos y borrachos", es vista como un mecanismo preventivo para evitar conflictos y problemas futuros dentro de la comunidad.

Este enfoque, aunque pragmático, suscita preguntas sobre los límites entre la disciplina colectiva y las libertades individuales, destacando las tensiones inherentes en un movimiento que busca equilibrar valores de autonomía personal con la necesidad de mantener un orden social cohesionado. Asimismo, refleja cómo las normativas internas son utilizadas como herramientas para consolidar una identidad colectiva fuerte, incluso a costa de excluir a ciertos individuos cuyo comportamiento podría amenazar la estabilidad del grupo.

Con estos esfuerzos para gestionar la comunidad recién formada, los Otomíes residentes en la Ciudad de México se lanzaron a experiencias colectivas que permiten a la

⁶¹ Se prohibió el consumo de cualquier sustancia que genere un estado alterado de consciencia, en este sentido el tabaco no fue prohibido.

comunidad desarrollar su propio método organizativo, avanzando hacia una propuesta colectivista, pero siempre sometiendo este proceso a una autocrítica pragmática, en el sentido de evaluar la eficiencia y coherencia de las estrategias implementadas. Tomemos el ejemplo del comedor comunitario que se formó en las primeras semanas de la toma del edificio federal. A través de deliberación en asamblea, se conformó una comisión de alimentación con el objetivo de preparar alimentos para todo el colectivo, y esta dinámica funcionó por algún tiempo. Sin embargo, debido a las particularidades de los diferentes grupos familiares, discrepancias en los aportes a una alacena colectiva, divergencias en los horarios, entre otros factores de carácter privado, se decidió que cada núcleo familiar se hiciera cargo de su propia alimentación. Así que, en lugar de un puesto unificado, se instalaron puestos de trabajo separados, donde se dispusieron objetos, electrodomésticos, hornos, trastes propios de cada individuo o núcleo familiar para uso exclusivo de sus propietarios. La iniciativa colectivista de la concina fue puesta a la prueba y resultó no funcionar en el contexto de la comunidad, forzando al colectivo a buscar otra forma de organizar la cuestión de la alimentación, eso nos muestra el carácter plástico y adaptativo de la propuesta zapatista, en que la resolución del problema se eleva como elemento más importante que la forma, respetando apenas que la solución sea planteada y deliberada de manera colectiva. Sin embargo, la comisión de alimentación no fue extinta por completo, su función pasó a ser preparar alimentos para eventos colectivos y públicos. La mayor disponibilidad de tiempo de la comisión de alimentación generada por el cambio en la lógica y sus atribuciones, fue el germen de una iniciativa que se desarrolló desde este contexto que se mueve entre lo colectivo y lo privado. La comisión de alimentación abrió un puesto de venta de alimentos fuera del edificio tomado, instaló mesas y sillas y comenzó a servir comida a los transeúntes. Los integrantes de la comisión de alimentación invirtieron recursos y energía como un microcolectivo independiente para que el puesto de alimentos fuera un éxito. Después de estructurado y generando ingresos, se acordó que las ganancias que se generarían en el puesto corresponderían únicamente a quienes invirtieran y participaron en la iniciativa.

3.2 Educación y Ejemplo

Este movimiento de apertura a las experiencias y predisposición a dar un paso atrás cuando los proyectos no corresponden a las expectativas, permite a la Comunidad Otomí residente en la Ciudad de México rediseñar su propia identidad organizativa, respaldados por los individuos más prosélitos del zapatismo, los Otomíes se han abierto a nuevas prácticas societarias. Obviamente este acercamiento al zapatismo no es homogéneo, como toda ideología, el zapatismo afecta subjetivamente a cada individuo de la comunidad, generando diferentes niveles de compromiso e incluso acuerdo. Los individuos más adeptos y convencidos de los ideales zapatistas terminan por destacarse por su actuación más comprometida, y suelen estar a cargo de responsabilidades y tareas políticas y estratégicas, mientras los que tienen una opinión más moderada sobre el movimiento, permanecen en cargos más discretos y normalmente se encargan de tareas más generales y rara vez son elegidos para ocupar cargos como voceros, delegados o representantes en comisiones de diálogo con otras entidades políticas.

Con el objetivo de lograr una mayor y más efectiva participación de todos los miembros de la comunidad, los integrantes más involucrados con la causa zapatista promueven periódicamente una serie de acciones para acercar a la Comunidad Otomí residente en la Ciudad de México a las iniciativas e ideas zapatistas. La introducción de una disciplina y el llamado a iniciativas autónomas, como se explicó en el apartado anterior, son parte de este proceso que llamo Zapatización Otomí, pero se ubican en el ámbito más pragmático y organizativo. Para que estas iniciativas realmente funcionen, es necesario “creer” que funcionan, en el sentido de que los individuos involucrados vean sentido en invertir tiempo, energía y recursos en propuestas políticas alternativas. Este movimiento no es sencillo, pues conocemos la fuerza que ejerce la materialidad del contexto sociopolítico hegemónico en el que vivimos, en el que hay muy poco espacio para imaginar diferentes formas de producción y reproducción de vida.

Una de las primeras medidas pedagógicas para ampliar el interés y la participación política de la Comunidad Otomí residente en la Ciudad de México que aparece en el edificio federal tomado son los foros abiertos. Estos eventos consisten en mesas de diálogo con movimientos hermanos e invitados especiales que abren un debate con el público y la propia comunidad sobre iniciativas antisistémicas. Muchos de estos foros siguen una amplia agenda de fechas emblemáticas para los zapatistas, como, por ejemplo, logros políticos históricos del movimiento, muertes de personas importantes para la causa, fechas de eventos emblemáticos para el movimiento como la desaparición de los 43 normalistas de Ayotzinapa, etc. Por supuesto, este tipo de evento también pretende atraer un público externo, ayudando a proyectar la comunidad más allá de los muros del edificio ocupado. Tuve la oportunidad de participar en varios de estos foros y quedé muy impresionado con el alcance de las redes que se establecieron, mediante tecnología de videollamadas (aprovechando mucho la estructura presente en el edificio), personas de todas las partes de república, y algunas veces hasta extranjeros, pudieron participar activamente en los diversos debates que pude asistir.

Otra iniciativa, esa mucho más enfocada en una pedagogía política interna, fueron los “Jueves de Reflexión”, eventos quincenales o mensuales que consisten en un círculo de estudio sobre el propio Movimiento Zapatista. Encabezadas por miembros de la Coordinación Metropolitana Anticapitalista y Antipatriarcal con el CIG (CMAA – CIG), en estas reuniones se discutieron textos y comunicados emitidos por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Mientras los foros siguieron una estructura de ponencia, en la que el público asistente prácticamente no participaba, salvo una sesión de preguntas al final, los Jueves de Reflexión se organizaron como círculos de conversación, en los que el objetivo era fomentar el interés y el entendimiento de la propia comunidad sobre el Movimiento Zapatista. No había ponentes principales, al contrario, se estimulaba a que todos los participantes aportaran sus impresiones sobre un texto o comunicado previamente leídos, creando así un ambiente de conversación e intercambio de perspectivas. Al igual

que los foros, los Jueves de Reflexión fueron ampliamente divulgados y abiertos al público general.

Figura 17. Carteles: Jueves de Reflexión (izq.), Foro (der.)



Fuente: Acervo de Imágenes Comunidad Otomí

Otra iniciativa pedagógica particularmente interesante es el proyecto denominado “Escuelita Autónoma Otomí” (EAO), que consistió en la implementación un centro autónomo de educación infantil en el interior del edificio tomado del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). El proyecto nació ante las dificultades, o la renuencia de algunas madres otomíes a enviar a sus hijos a escuelas del sistema de educación pública (SEP). Entre los factores que mantienen a los Otomíes residentes en la Ciudad de México (y otros grupos indígenas) alejados de la educación formal se destaca el ya mencionado racismo presente dentro de las instituciones públicas, que de diversas maneras desprecian y someten a los más vulnerables a situaciones humillantes. Durante el periodo que pude

acompañar a la Comunidad Otomí, me fue relatado que hay un sentimiento de temor por sus hijos en tales ambientes, que los pequeños no están a salvo de ser maltratados debido a su origen étnico, idioma, vestimenta, apariencia física y situación financiera.

Las madres que deciden afrontar estos miedos y riesgos potenciales para sus hijos se topan en ocasiones con problemas de otra índole, como, por ejemplo, la distancia geográfica de las escuelas asignadas. La alta demanda por escuelas bien ubicadas hace que muchos estudiantes sean asignados para escuelas en áreas más remotas o de difícil acceso, lo que resulta en que muchos indígenas abandonen las vacantes ante la imposibilidad de transporte diario, tanto por razones de tiempo como de costo financiero.

El proyecto Escuelita Autónoma Otomí surgió precisamente para solucionar este problema de inseguridad e inaccesibilidad al sistema educativo que ofrece el Estado. La cercanía de miembros de la Coordinación Metropolitana Anticapitalista y Antipatriarcal con el CIG (CMAA – CIG) con directivos del Instituto de Investigaciones para el Desarrollo de la Educación (INIDE) de la Universidad Iberoamericana (IBERO) permitió que el proyecto contara con profesionales académicos ya en su fundación. Estudiantes de posgrado en educación y pedagogía fueron asignados para gestionar el proyecto comunitario y desarrollar un programa de enseñanza acorde con las demandas y la realidad de los niños Otomíes.

Luego de algunas experiencias con diferentes estudiantes voluntarios, la Escuelita Autónoma Otomí quedó bajo la coordinación de un estudiante de posgrado en pedagogía quien se encargó de la alfabetización y educación básica de los niños de la comunidad. Además de las actividades educativas básicas de alfabetización, coordinación y socialización, fue desarrollado junto a los niños un trabajo de participación en la agenda política. Como parte de las actividades, son elaborados en la escuelita carteles artísticos, disfraces, bailes, presentaciones teatrales y musicales que son presentados durante los eventos políticos perpetrados por la comunidad. Las temáticas de este tipo de presentaciones siempre dialogan con temas de las agendas y demandas de los dichos

eventos, en que se introduce la participación de los niños. Sin embargo, los padres y madres Otomíes no están obligados a enviar a sus hijos a la “Escuelita Autónoma Otomí”, pero sí tienen que comprometerse a inscribirlos en el sistema educativo común. La política de “Ocio zero” también se aplica a los niños, pero en este caso está plasmada en la idea de que todos los niños deben obligatoriamente de estar inseridos en algún sistema de educación.

Figura 18. Escuelita Autónoma Otomí



Fuente: archivo personal, 2023

3.2.1 La Extemporánea

La profusión del ideario zapatista en el interior de la comunidad Otomí también se da a través del contagio por medio de relaciones directas con los casos ejemplares del movimiento. Los miembros de la comunidad Otomí, de la Coordinación Metropolitana Anticapitalista y Antipatriarcal con el CIG (CMAA-CIG) y de la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) más comprometidos con el

Movimiento Zapatista fomentan, siempre que es posible, encuentros entre la comunidad y los individuos y entidades político-organizativas de Chiapas. La intención es generar contextos de interacción para que los Otomíes vivan experiencias bajo la égida del Movimiento Zapatista y puedan inspirarse en los logros de colectivos más antiguos y experimentados.

Sin embargo, el año 2020 fue especialmente complicado para este tipo de iniciativa, pues la pandemia de SARS-CoV-2 y los sucesivos confinamientos dificultaron o imposibilitaron la interacción social. Las medidas sanitarias restringieron la movilidad de la población en su conjunto, aislando a los individuos y colectivos en sus respectivas realidades por un periodo, en ese momento, indefinido. El Comité Clandestino Revolucionario Indígena – Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (CCRI-CG-EZLN), el 16 de marzo de 2020, publicó en sus medios oficiales un comunicado en el que recomendaba que todos los Caracoles zapatistas, Juntas de Buen Gobierno, municipios, comunidades y colonias zapatistas promovieran un cierre total para enfrentar la pandemia en curso:

al pueblo de México:

a los pueblos del mundo:

al congreso nacional indígena – concejo indígena de gobierno:

a la sexta nacional e internacional:

a las redes de resistencia y rebeldía:

hermanas, hermanos, hermanoas:

compañeros, compañeras, compañeroas:

Les comunicamos que:

Considerando la amenaza real, comprobada científicamente, para la vida humana que representa el contagio del SARS-CoV-2, también conocido como “coronavirus”.

Considerando la frívola irresponsabilidad y la falta de seriedad de los malos gobiernos y de la clase política en su totalidad, que hacen uso de un problema humanitario para atacarse mutuamente, en lugar de tomar las medidas necesarias para enfrentar ese peligro que amenaza la vida sin distinción de nacionalidad, sexo, raza, lengua, creencia religiosa, militancia política, condición social e historia.

considerando la falta de información veraz y oportuna sobre el alcance y gravedad del contagio, así como la ausencia de un plan real para afrontar la amenaza.

considerando el compromiso zapatista en nuestra lucha por la vida.

Hemos decidido:

primero.- decretar la alerta roja en nuestros pueblos, comunidades y barrios, y en todas las instancias organizativas zapatistas.

segundo.- recomendar a las juntas de buen gobierno y municipios autónomos rebeldes zapatistas, el cierre total de los caracoles y centros de resistencia y rebeldía, de forma inmediata.

tercero.- recomendar a las bases de apoyo y a toda la estructura organizativa seguir una serie de recomendaciones y medidas de higiene extraordinarias que les serán transmitidas en las comunidades, pueblos y barrios zapatistas.

cuarto.- ante la ausencia de los malos gobiernos, exhortar a todas, a todos y a todas, en México y el mundo, a que tomen las medidas sanitarias necesarias que, con bases científicas, les permitan salir adelante y con vida de esta pandemia.

quinto.- llamamos a no dejar caer la lucha contra la violencia feminicida, a continuar la lucha en defensa del territorio y la madre tierra, a mantener la lucha por l@s desaparecid@s, asesinad@s y encarcelad@s, y a levantar bien alto la bandera de la lucha por la humanidad.

sexto.- llamamos a no perder el contacto humano, sino a cambiar temporalmente las formas para sabernos compañeras, compañeros, compañeroas, hermanas, hermanos, hermanoas.

la palabra y el oído, con el corazón, tienen muchos caminos, muchos modos, muchos calendarios y muchas geografías para encontrarse. y esta lucha por la vida puede ser uno de ellos.

es todo. (Comunicado firmado por el Subcomandante Insurgente Moisés, marzo del 2020)

El siguiente comunicado oficial emitido por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) sería publicado meses después, el 5 de octubre de 2020, y revelaría al mundo que, a pesar del contexto pandémico, el movimiento promovería un viaje de sus miembros a Europa con el fin de establecer vínculos políticos con los movimientos de izquierda de ese continente. El comunicado explicaba las razones simbólicas del viaje e invitaba al Congreso Nacional Indígena (CNI) y al Concejo Indígena de Gobierno (CIG) a que formaran una delegación propia para acompañar a los delegados zapatistas que serían enviados al continente europeo. La fecha exacta del viaje no fue divulgada en ese momento, pero se estableció que ocurriría en abril de 2021: “En resumen: salimos a Europa en el mes de abril del año del 2021. ¿La fecha y la hora? No la sabemos... todavía.” (Sexta parte: una montaña en alta mar, 2020).

A pesar de la pandemia de SARS-CoV-2, la noticia del viaje promovido por el Movimiento Zapatista causó gran conmoción en la Comunidad Otomí, en los miembros del Congreso Nacional Indígena (CNI) y en los demás movimientos adherentes al zapatismo,

iniciando una movilización generalizada para, de alguna manera, participar o contribuir con la expedición que estaba por venir. La Comunidad Otomí realizó un esfuerzo colectivo para participar al máximo posible en la iniciativa impulsada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). En reuniones internas, decidieron recaudar recursos para enviar a dos delegadas de la comunidad como parte de la comisión del Congreso Nacional Indígena (CNI).

La expedición a Europa, cariñosamente apodada por los zapatistas como “La Extemporánea” (Ver EZLN, 16/07/2021), se dividió en dos partes: una pequeña delegación viajaría a Europa en un barco contratado para la travesía que inauguraría la llegada de los zapatistas a territorio europeo, y la segunda parte estaría constituida por una gran delegación zapatista, además de la delegación perteneciente al Congreso Nacional Indígena (CNI), que llegaría a Europa en aviones comerciales.

La primera delegación, que inauguró la expedición zapatista, consistió en una pequeña comisión denominada “Escuadrón 421”, formada por cuatro mujeres, dos hombres y una mujer trans, que viajaron en barco, partiendo de Cancún con destino a España. Este acto de llegar a Europa en una embarcación, emulando la llegada de los europeos a América en el siglo XV, daría inicio a la llamada “contrainvasión”, que consistiría en una especie de gira por diversos países europeos con el objetivo de dialogar con los movimientos sociales locales para un intercambio de experiencias, ideas y propuestas organizativas.

Los siete miembros del Escuadrón 421, acompañados por el Subcomandante Insurgente Moisés y una comitiva de delegados zapatistas, llegaron a Isla Mujeres – Cancún para abordar la embarcación, temporalmente rebautizada como “La Montaña”, el 30 de abril de 2021. Miembros de la Comunidad Otomí y de la Coordinación Metropolitana Anticapitalista y Antipatriarcal con el CIG (CMAA-CIG) y de la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ), incluidos los dos concejales Otomíes del Consejo Indígena de Gobierno (CIG), viajaron hasta este lugar para participar

en la despedida del Escuadrón 421. Los Otomíes lograron interactuar con los miembros de la delegación zapatista y con los propios integrantes del Escuadrón 421, a quienes obsequiaron una “Lele Rebelde” como muestra de buenos deseos para su viaje.

El 9 de septiembre de 2021, la segunda delegación zapatista, compuesta por decenas de individuos provenientes de distintos territorios zapatistas, se concentraría en el Caracol VII, Jacinto Canek, ubicado en las cercanías de San Cristóbal de las Casas, antes de continuar su viaje hacia la Ciudad de México, donde abordarían los aviones. También en esta ocasión, la Comunidad Otomí envió una pequeña comisión al Caracol zapatista para recibirlos y posteriormente acompañarlos en su viaje hacia la capital mexicana. El 10 de septiembre, la delegación zapatista al completo, y algunos miembros de la comandancia, como el Subcomandante Moisés, llegaron a la capital mexicana y a un lugar designado para recibirlos, donde se les proporcionaría comida y refugio para descansar antes de su viaje a Europa, que ocurriría en los días siguientes. La Comunidad Otomí no estuvo a cargo de brindar atención y apoyo a la delegación zapatista en la Ciudad de México, pero estuvo presente para recibirlos con banderas y consignas.

Figura 19. Comunidad Otomí recibe a los miembros de la Extemporánea en la Ciudad de México



Fuente: Acervo de Imágenes Comunidad Otomí

El 11 de septiembre, toda la Comunidad Otomí estuvo presente en el Aeropuerto Internacional Benito Juárez para recibir de regreso al Escuadrón 421, junto con otros grupos y colectivos. Ese día hubo un gran alboroto por parte de la prensa, ya que estuvieron presentes, para la recepción de los delegados, y una parte de la Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), incluyendo al Subcomandante Moisés, quien fue designado como “Coordinador General de la Travesía por la Vida – capítulo Europa”. Dos días después del regreso de los 7 delegados del Escuadrón 421, más de 170 delegados comenzaron el viaje que había sido planeado y anunciado públicamente en comunicados del propio Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN):

Primero.- Después de infinidad de trámites, obstáculos y problemas, anunciamos que la compañía zapatista aerotransportada, a la que hemos llamado “La

Extemporánea”, saldrá de la Ciudad de México con rumbo a Europa el próximo día 13 de septiembre del 2021.

Segundo.- El destino es la ciudad de Viena, en la geografía que llaman Austria, y viajaremos en dos grupos.

Tercero.- Un primer grupo saldrá del aeropuerto de la Ciudad de México el día 13 de septiembre del 2021, aproximadamente a las 12:10. Llegará a la ciudad de Madrid, en la geografía llamada España, a las 06:00 del día 14 de septiembre. Después de una escala y transbordo de 2 horas, retomará el vuelo a las 08:20, para aterrizar en la ciudad de Viena, Austria a las 11:05 del 14 de septiembre. Un segundo grupo saldrá el mismo día 13 de septiembre a las 20:45 con escala, también en Madrid, a las 14:35 del día 14, reanudando el vuelo a las 16:00 y aterrizando en Viena a las 19:00 horas de ese día 14 de septiembre.

Cuarto.- La Extemporánea está organizada en 28 equipos de Escucha y Palabra (formados por 4-5 compas cada uno), 1 de Juego y Travesura, y uno Coordinador. La “Extemporánea” puede, así, cubrir 28 rincones de la geografía europea en forma simultánea.

Unos días después, se incorporará la delegación del Congreso Nacional Indígena-Concejo Indígena de Gobierno y el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y el Agua. (Comunicado firmado por el Subcomandante Insurgente Moisés, agosto del 2021)

La Comunidad Otomí estuvo presente de manera masiva en las movilizaciones de “La Extemporánea”, participando activamente en la “Gira Zapatista” por Europa. Se enviaron dos representantes Otomíes – una concejala y una vocera – para integrarse a los grupos de trabajo zapatistas en la gira. Durante aproximadamente tres meses, las delegaciones zapatistas y los delegados del Congreso Nacional Indígena (CNI) participaron en debates, conferencias, foros, talleres y actividades político-culturales en casi treinta países diferentes.

Desde un punto de vista objetivo, la “Gira Zapatista” fue un intercambio de experiencias entre indígenas mexicanos organizados políticamente y movimientos urbanos europeos. Es la primera vez que el zapatismo, en su estrategia de autopulverización, alcanza niveles internacionales, siendo sus propios miembros los vectores de transmisión del discurso zapatista en tierras extranjeras. Es evidente que el Movimiento Zapatista cuenta con adeptos en todo el mundo, y el acceso a la información contemporánea facilita que los logros y propuestas zapatistas sean conocidos de inmediato por individuos y colectivos,

independientemente de la distancia geográfica. Sin embargo, existe una diferencia sustancial en que sean los propios zapatistas quienes difundan sus ideas en cualquier localidad; hay un sentimiento de “bendición” o legitimidad simbólica que se manifiesta cuando la profusión ideológica proviene directamente de sus propios bastiones. Creo que, sin embargo, es demasiado pronto para prever cuáles serán las consecuencias a largo plazo de la “Gira Zapatista”, tanto para los colectivos y movimientos sociales europeos como para el propio Movimiento Zapatista. Se han realizado evaluaciones por ambas partes, entre las cuales pude seguir las ejecutadas por la Comunidad Otomí, donde las dos delegadas enviadas participaron en sesiones informativas con sus seis pares, con el fin de compartir sus respectivas experiencias en territorio europeo. Por otro lado, después del paso de los zapatistas y miembros del Congreso Nacional Indígena (CNI) por Europa, diversos grupos y colectivos de ese continente se han declarado públicamente zapatistas, y desde entonces se han movilizado según la agenda del movimiento mexicano.

Entre finales de noviembre y principios de diciembre de 2021, todos los delegados zapatistas y del Congreso Nacional Indígena (CNI) regresaron a México y se consideró oficialmente concluida la “Gira Zapatista” por Europa, como se puede verificar en el comunicado de agradecimiento a todos los involucrados emitido por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN):

A las organizaciones, movimientos, grupos, colectivos, pueblos originarios, e individualidades de las distintas geografías de la tierra ahora conocida como *Slumil K’ajxemk’op*⁶².

De la Delegación Zapatista La Extemporánea.
Compañeras, compañeros, compañeros:
Hermanoas, hermanas, hermanos.

⁶² Según comunicado del propio Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), EL continente de Europa pasaría a llamarse *Slumil K’ajxemk’op* después de la llegada de los zapatistas. “A nombre de las mujeres, niños, hombres, ancianos y, claro, otros zapatistas, declaro que el nombre de esta tierra, a la que sus naturales llaman ahora “Europa”, de aquí en adelante se llamará: SLUMIL K’AJXEMK’OP, que quiere decir “Tierra Insumisa”, o “Tierra que no se resigna, que no desmaya”. Y así será conocida por propios y extraños mientras haya aquí alguien que no se rinda, que no se venda y que no claudique” (Comunicado firmado por el Subcomandante Galeano en abril de 2021).

Les saludamos desde las montañas del Sureste Mexicano y les avisamos que ya todas las compañeras y compañeros de la delegación aéreo-transportada que, durante los meses de septiembre, octubre, noviembre y diciembre de este año del 2021, les visitaron en sus respectivas geografías, ya están en sus respectivos pueblos y posiciones.

A las 21:34 hora zapatista -20:34 hora de México-, de este 14 de diciembre: las 03:34 del 15 de diciembre, hora de Slumil K'ajxemk'op, se confirmó que todas y todos están ya en sus parajes, poblados y posiciones.

Llegamos todas y todos con bien, completos y sanos. Aunque tod@s estamos movidos y conmovidos por los días y noches que nos permitieron compartir con ustedes. Regresamos con una herida en el corazón que es de vida. Una herida que no dejaremos que se cierre.

Ahora nos toca revisar nuestros apuntes para informar a nuestros pueblos y comunidades de todo lo que aprendimos y recibimos de ustedes: sus historias, sus luchas, su resistencia, su insumiso existir. Y, sobre todo, el abrazo de humanidad que recibimos de sus corazones.

Todo lo que les llevamos fue de nuestros pueblos. Todo lo que recibimos de ustedes, es para nuestras comunidades.

Por todo eso, por su hospitalidad, por su fraternidad, por su palabra, por su oído, por su mirada, por sus alimentos, por sus bebidas, por su hospedaje, por su compañía, por su historia, por el abrazo colectivo del corazón que son, les decimos:

¡Gracias SLUMIL K'AJXEMK'OP!

Pronto nos comunicaremos de nuevo con ustedes, porque la lucha por la vida no ha terminado. Tenemos todavía mucho que aprenderles y mucho que abrazarles.

Hasta pronto, compas.

Desde las montañas del Sureste Mexicano.

A nombre de La Extemporánea Zapatista.

3.3 Arte y Estética

Es ampliamente sabido que, desde su aparición pública en 1994, el Movimiento Zapatista utiliza recursos estéticos bastante definidos para presentarse públicamente. Más allá de los uniformes militares, son muchos los elementos evocados por el movimiento que funcionan como marcadores identitarios que representan un conjunto de filosofías e ideas que emanan de su interior. Los pasamontañas y los paliacates, por ejemplo, que, según los propios insurgentes, en el período del conflicto armado ejercían la función objetiva de preservar el anonimato de los combatientes, rápidamente se transformaron en un símbolo

de la causa. De manera magistral, los zapatistas supieron instrumentalizar la asociación de estos objetos cotidianos al movimiento, transformándolos en parte de la identidad visual del zapatismo. La estrategia militar se transmutó en un elemento representativo de aquellos que “dejan de existir para nacer en colectivo”, “cubren la cara para tener rostro y olvidan sus nombres para ser nombrados” (EZLN 27 de julio de 1996). El acto de disolver la identidad individual se convierte en un emblema de la propuesta zapatista de oposición al individualismo del pensamiento hegemónico occidental y hace que los zapatistas inviertan la noción de percepción de individuo y colectivo del movimiento, cubriendo el rostro cuando quieren ser identificados y dejando caer el pasamontañas para pasar desapercibidos (ZAGATO; ARCOS, 2017).

Los textos y comunicados zapatistas publicados desde el levantamiento siempre han tenido un contenido poético, combinando figuras de lenguaje, metáforas, elementos de ficción, personajes entrañables, con contenidos políticos y demandas concretas, y pronto se convirtieron en fácilmente identificables por su estética única. Según el Subcomandante Insurgente Marcos, este lenguaje peculiar surgió accidentalmente del choque cultural que se produjo entre los primeros milicianos armados y las comunidades indígenas en la década de 1980: “Nos encontrábamos con que los indígenas manejaban el lenguaje con mucho apego al significado de las cosas y al uso de imágenes también. Teníamos que aprender ese otro manejo del lenguaje para poder comunicarnos con ellos, y ellos con nosotros, lo que empezó a producir efectos en nuestra forma de hablar y de escribir. Esta retórica particular, nacida de un enunciador colectivo, presentó una cosmovisión “otra” que buscaba dar cuenta no solo de planteamientos bastante distintos de las políticas y manifiestos tradicionales, sino también de un universo significativo en disputa (GONZÁLEZ, 2013). El encuentro de los primeros milicianos armados, que dieron origen al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), con las filosofías indígenas en la década de 1980, denominada internamente como “indianización” del movimiento, restableció no solo los parámetros ideológicos, como ya se expuso arriba, sino también las formas que serían utilizadas para representar el zapatismo:

El manejo del lenguaje que hacen ellos, la descripción de la realidad, de su realidad, de su mundo, tiene mucho de elementos poéticos. Eso como que removió la trayectoria cultural normal o tradicional que traía yo en literatura y empezó a producir esa mezcla que asomó en los comunicados del EZLN del 94. Era un poco como estarse debatiendo entre las raíces indígenas de un movimiento y el elemento urbano (Subcomandante Insurgente Marcos en “Subcomandante Marcos escritor”, entrevista por Juan Gelman, Desinformémonos, 15 de enero 2014. Disponible en: <http://desinformemonos.org/2014/01/subcomandantes-marcos-escritor-por-juan-gelman>, consulta en 2024).

Rancière (2010) argumenta que los campos del Arte y de la Política son inseparables, ya que la Política detiene en su núcleo una estética, no en el sentido de la “estetización de la política”, en la captura perversa de la política por un intento de convertirse en arte, sino en el sentido de que manifiesta un recorte de tiempos, espacios y actores visibles que están en juego en la experiencia política en cuestión. El Arte, por su parte, es una “manera de hacer las cosas” que interviene en el “modo en que las cosas son hechas”, es decir, en los distintos aspectos de la vida, incluso en la Política. El autor define este recorte, el conjunto de posibilidades de percibir, pensar y actuar en una realidad histórico-social dada, como “distribución de lo sensible”. Con este concepto, el autor nos lleva a reflexionar que tanto la política como el arte expresan al mismo tiempo un universo común compartido y los recortes exclusivos que habitan dentro de este contexto colectivo. Desde esta perspectiva, podemos decir que la manifestación artística juega con los elementos vigentes en esta “distribución de lo sensible”, reposicionando piezas y actores del tablero político hegemónico. En el arte zapatista, se puede reconocer un fenómeno de inversión en la propia relación entre arte y política; para el artista visual Becerra Absalón (2010), las imágenes producidas por los zapatistas van más allá de la producción de un arte meramente propagandístico, sino que se configuran como un esfuerzo por concebir un vehículo de conocimiento, de memoria colectiva que mantiene viva una identidad revolucionaria construida a partir de la lucha indígena. Para profundizar en este tema, tomemos el caso de una expresión artística, de suma importancia histórica en México: El muralismo.

El muralismo en México nace de una necesidad socio-política nacional en el período de la Revolución Mexicana, de proclamar la independencia cultural del país, en

contraposición a la influencia colonial. La producción de imágenes emblemáticas que reinventaban y reafirmaban la identidad nacional se convirtió en una política pública financiada por el Estado, plasmada en figuras como José Vasconcelos, secretario de educación pública, quien buscaba maneras de divulgar los ideales de la revolución y al mismo tiempo el programa indigenista del cual era responsable de implementar (MACIEL, 2018; HÍJAR GONZÁLEZ, 2013). El muralismo se convirtió en una herramienta importante de difusión de discursos ideológicos en el país, y los propósitos enunciados por los vanguardistas en el llamado Renacimiento mexicano siguen inspirando las artes plásticas nacionales. Aunque el contexto sea otro y el Estado ya no sea el gran mecenas que impulsa el muralismo en México, la pintura mural y monumental es entendida popularmente como una vía de expresión privilegiada (HÍJAR GONZÁLEZ, 2013).

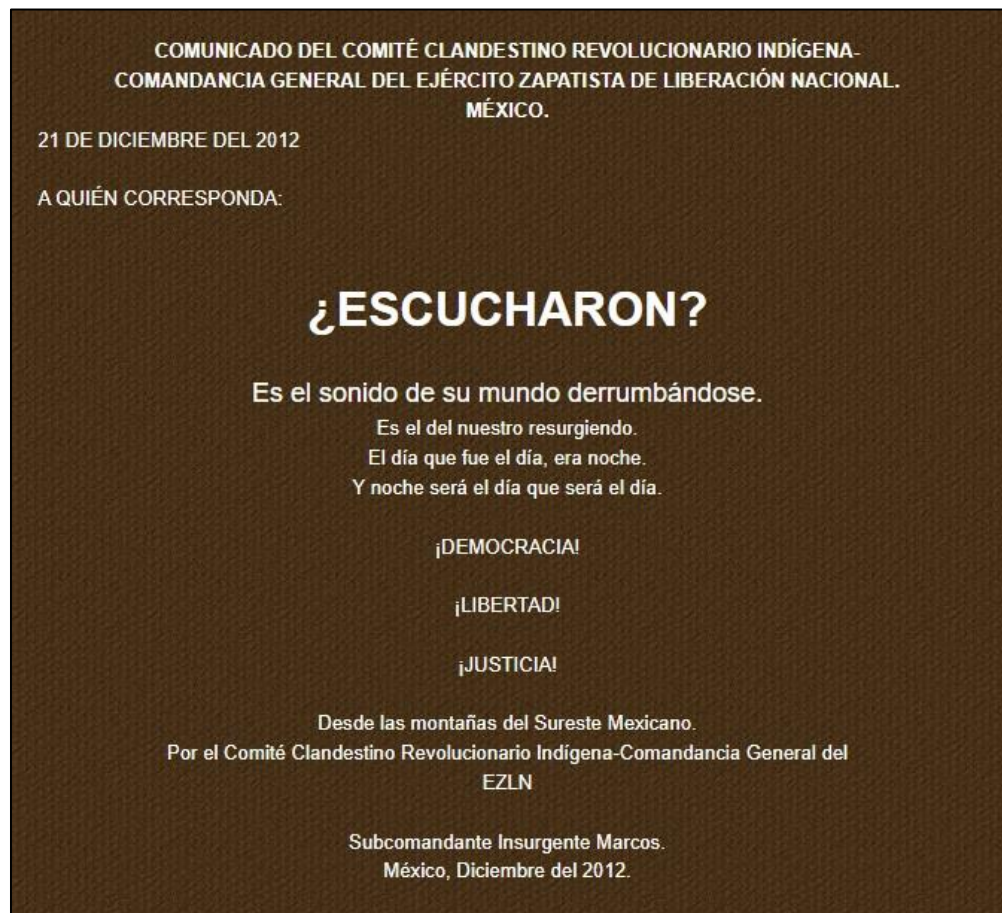
Desde el levantamiento de 1994, muchos artistas y trabajadores de la cultura comenzaron a llegar a los territorios rebeldes para poner a disposición de los zapatistas sus capacidades de significación. Sin embargo, los zapatistas vieron la necesidad de transformar las expresiones artísticas para que se adecuaran a su propuesta colectivista, distanciándose de aquellas formas históricas representadas por el antiguo movimiento muralista, que centraba su producción en la figura de individuos y que contaba con el Estado para su promoción (HÍJAR GONZÁLEZ, 2013; ABSALÓN, 2010). Los indígenas insurgentes abrieron sus puertas para que el mundo exterior entrara y contribuyera con sus estilos y técnicas, pero cuidan del contenido, asegurándose de que este represente lo local, lo nativo, lo sustancialmente indígena y campesino (ZAGATO; ARCOS, 2017). Se interiorizó en el movimiento el elemento artístico no indígena, pero fue necesario afinizar para incorporar, convertir lo ajeno en algo cercano, con sentido, consanguíneo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Para nosotros [los murales] son muy importantes ya que es otra forma de expresar o contar nuestra historia, aunque al principio tuvimos problemas porque los hermanos y hermanas pintores llegaban a pintar lo que él quiere o piensa, pero nos dimos cuenta que al final no lo entendíamos ... después, se les pidió que juntos se haga lo que queremos expresar. Entonces empezaron a formar algunos equipos de muralistas. Ahora nosotros, o sea, el pueblo es el que dice que es lo que quiere que se pinte, para que cualquiera que llegue a visitarnos les explique lo

que significa (Relato de una zapatista en: Rastros coloridos de rebeldía - Murales Zapatistas).

La cuestión del derecho y acceso a la cultura, entendida en un sentido genérico y amplio que abarca el ámbito de las artes, ha estado presente en el discurso del Movimiento Zapatista desde su aparición. Sin embargo, fue el 1 de enero de 1996, con la publicación de la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, que "cultura" e "información" se incorporaron oficialmente a la lista de las once demandas zapatistas hasta entonces (GÓMEZ; ZAGATO, 2022). Corroborando el argumento de Rancière (2010) sobre la indisolubilidad del arte y la política, el Movimiento Zapatista nos ha presentado ejemplos emblemáticos a lo largo de su historia. El 21 de diciembre de 2012, exactamente el mismo día en que el mundo occidental convulsionaba con la noticia de un supuesto "fin del mundo maya", alrededor de 45,000 zapatistas salieron de sus territorios y marcharon silenciosamente por las calles de las cabeceras municipales que habían tomado en 1994. Esta performance visual colectiva masiva se complementó con la publicación de un comunicado, el mismo día, en forma de poesía concreta, jugando con el silencio presentado en la performance y la incomodidad causada por la presencia de miles de indígenas insurgentes marchando sin previo aviso por las calles de municipios chiapanecos.

Figura 20. Comunicado-Poesía publicado tras la marcha zapatista silenciosa en 2012



Fuente: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>.

Aunque está bastante claro que, desde su aparición, el Movimiento Zapatista invierte en una batalla estética, valiendo-se e incorporando expresiones artísticas en su seno, podemos percibir que también hay una maduración de esta idea y de la instrumentalización del elemento artístico a lo largo de los años. Sin duda, el año 2016 fue uno de los más importantes en la valorización del arte, cuando este se convirtió en el tema central de una serie de comunicados publicados por el movimiento, resaltando además este tema como una demanda interna de las propias comunidades.:

ahora hay una exigencia nueva de las comunidades: la secundaria y la preparatoria. En algunas zonas ya hay secundaria, pero no en todas. Ahora hay jóvenes y jóvenes que están demandando educación superior. No quieren talleres, sino estudio superior de las ciencias y las artes. Pero no estudio según el modo

capitalista de las universidades institucionales, sino según nuestro modo (EZLN - ¿Y EN LAS COMUNIDADES ZAPATISTAS?).

Aparentemente bastante conscientes, ou convictos del entrelazamiento entre política y arte, como propone Rancière (2010), los zapatistas reconocen en el universo artístico una forma de cambiar la perspectiva sobre el mundo y, dialécticamente, participar en la proposición y construcción de una realidad distinta.

...porque son ellas [las artes] (y no la política) quienes cavan en lo más profundo del ser humano y rescatan su esencia. Como si el mundo siguiera siendo el mismo, pero con ellas y por ellas pudiéramos encontrar la posibilidad humana entre tantos engranajes, tuercas y resortes rechinando con mal humor. A diferencia de la política, el arte entonces no trata de reajustar o arreglar la máquina. Hace, en cambio, algo más subversivo e inquietante: muestra la posibilidad de otro mundo (EZLN – Las artes, las ciencias, los pueblos originarios y los sótanos del mundo).

En este afán de elevar las artes a un nivel de importancia que a menudo supera la propia política, se destaca el comunicado titulado “CONVOCATORIA ZAPATISTA A ACTIVIDADES 2016”, publicado el 29 de febrero, que consistió en la difusión de un evento artístico llamado “CompARTE POR LA HUMANIDAD”, que sería promovido por el movimiento. El comunicado fue una convocatoria abierta al público, invitando a artistas de todo tipo y aclarando que “Podrán participar tod@s quienes tengan como práctica el ARTE. Para el zapatismo, artista es toda persona que reivindique su actividad como arte, independientemente de cánones, crític@s de arte, museos, wikipedias y demás esquemas “especialistas” que clasifican (es decir: excluyen) las actividades humanas” (EZLN – CONVOCATORIA ZAPATISTA A ACTIVIDADES 2016). El festival ocurrió, a pesar de algunos contratiempos debido a la coyuntura política local en Chiapas⁶³, e en 2017 el evento se repitió en una segunda edición.

Evidentemente, esta relación íntima entre política y arte, que explora la estética como política y las políticas de la estética, trasciende las comunidades zapatistas

⁶³ Pocos días antes del festival, los zapatistas informaron que no participarían en su propio festival pues se sumarían al bloqueo de la ruta Tuxtla-San Cristóbal perpetrado por los maestros chiapanecos. Los zapatistas alegaron que dejarían de participar en el evento para entregar víveres acopiados para los profesores en resistencia (ZAGATO; ARCOS, 2017).

chiapanecas e influye en los adherentes al movimiento. Esta pequeña digresión sobre la estrecha relación entre las expresiones artísticas y las prácticas políticas establecidas dentro del Movimiento Zapatista nos respalda para entender algunas transformaciones en la Comunidad Otomí residente en la Ciudad de México. Algunos de los componentes estéticos que se han vuelto emblemáticos para el zapatismo son introducidos de manera gradual en la cotidianidad de la Comunidad Otomí residente en la Ciudad de México, impulsados por la influencia de la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ). Este elemento dialógico arte-política aparece desde los primeros momentos de la relación que se establece entre este grupo de Otomíes y el zapatismo.

Cuando consultamos el robusto acervo de imágenes producido y almacenado por la Comunidad Otomí residente en la Ciudad de México, nos damos cuenta de que muchos elementos estéticos emanados del zapatismo ya estaban presentes incluso antes de la vinculación de este colectivo al Congreso Nacional Indígena (CNI), acontecimiento que consagra esta presencia. Paliacates, banderas negras con la sigla “EZLN”, ya estaban presentes en las manifestaciones colectivas en las que participaban los Otomíes. Este proceso se intensifica y alcanza su auge con la toma de las instalaciones del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), pues la conformación de un territorio permitió el despliegue material de los anhelos imaginarios de la comunidad. Discurriré sobre la importancia del territorio en la resignificación identitaria y el incremento del capital político y social Otomí más adelante, pero por ahora trataré de enumerar las transformaciones ocurridas en el ámbito de la expresión colectiva de estos individuos.

Cabe señalar que el 20 de octubre de 2023, en el marco del aniversario de la fundación del Congreso Nacional Indígena (CNI), los Otomíes promovieron su propia edición del CompARTE, incorporando sus propias demandas como parte de la justificación del evento. El comunicado que se publicó para la difusión del evento fue una convocatoria dirigida a artistas y al público en general para participar en la celebración que tuvo lugar en la avenida México-Coyoacán, la cual fue bloqueada para tal fin.:

#CompArte por la Resistencia y la Rebeldía de nuestros Pueblos
 A tres años de la TOMA DEL INPI, Racismo, Discriminación y Represión
 es la oferta que hace la Cuarta Transformación.
 En el marco del 27 Aniversario de la fundación del Congreso Nacional Indígena
 y frente a los recientes actos de represión e intento de desalojo de la Casa de los
 Pueblos y Comunidades Indígenas
 “Samir Flores Soberanes”, la Comunidad Indígena Otomí residente en la CDMX,
 hace la siguiente...

INVITACIÓN
 A los musiquer@s, estudiant@s, colectiv@s, organizaciones, pueblos,
 comunidades, hombres, mujeres y otros de buen corazón, a participar con su
 Canto, su Poesía, su Música, su Baile, su Arte escénica, su Danza, su Cuento, su
 Teatro, su Cine, su Bordado, su Grabado, su Escultura, su Fotografía, su Audio,
 sus Talleres, su Trova, su Rock, su Ska, su Reggae, su Son, su Salsa, su Cumbia,
 su Rabia y su Dolor, su testimonio; es decir, te invitamos a participar con tu
 Alegre Rebeldía en el...

“CompArte por la Resistencia y la Rebeldía
 de nuestros Pueblos”
 HAGAMOS RUIDO PARA QUE LA SOBERBIA Y EL DESPRECIO DE LOS
 DE ARRIBA NOS ECUCHE. DEMANDAMOS AUDIENCIA Y MESA DE
 DIÁLOGO CON MARTÍ BATRES, JEFE DE GOBIERNO DE LA CDMX.
 Dicho CompArte, se llevará a cabo este viernes 20 de octubre a partir de las
 12:00 Hrs. y hasta el que cuerpo aguante.
 Cita: Frente a la Casa de los Pueblos y Comunidades Indígenas “Samir Flores
 Soberanes”
 Av. México Coyoacán 343, Col. Xoco. Benito Juárez.⁶⁴
 (Comunidad Otomí residente en la Ciudad de México, 2023)

3.3.1 Subjetivación y performance

El paliacate es un elemento particularmente interesante para comenzar a reflexionar sobre la profusión de la estética-política y la política-estética zapatista entre los Otomíes residentes en la Ciudad de México. Retomemos la semiótica de este accesorio común que se ha vuelto emblemático para el movimiento y ha extendido su poder simbólico a los adherentes del zapatismo. El paliacate, que según la Real Academia Española (RAE), debe su nombre popular a dos palabras en náhuatl: *pal* “color” y *yacatl* “nariz”, consiste en un trozo de tela, frecuentemente colorido y con estampas abstractas, que normalmente se amarra en el cuello. Este elemento de vestimenta mexicana ha estado presente desde hace mucho tiempo y se asocia con las clases populares, principalmente campesinas.

⁶⁴ Trecho seleccionado por el autor.

Se cree que la prenda tuvo su origen en la India y se difundió por todo el mundo durante la era de las navegaciones mercantilistas. En México, ya ha sido objeto de polémicas sobre supuestos estereotipos nacionales proyectados en producciones mediáticas extranjeras, como es el caso del personaje Speedy González de Warner Bros. En 1955, los artistas Friz Freleng y el animador Hawley Pratt sustituyeron su forma original (un ratón antropomórfico que vestía una camiseta roja y exhibía un gran diente de oro) por un ratón, también antropomórfico, que llevaba un sombrero de charro y un traje jarocho⁶⁵, que consiste en una guayabera blanca y un paliacate rojo amarrado en el cuello (ARELLANO, 2021; HERNÁNDEZ JIMÉNEZ, 2021). La existencia del personaje en esta nueva configuración generó diversos debates sobre racismo y xenofobia a lo largo de los años, ya que muchas personas consideraban que el personaje representaba una estereotipación negativa del pueblo mexicano (ARELLANO, 2021). Es innegable que el paliacate se volvió mucho más evidente y difundido en todas las capas sociales en México después del levantamiento zapatista de 1994, ya que reveló una instrumentalización masiva del accesorio para fines simbólicos, estratégicos y políticos. En un artículo de moda titulado “El paliacate mexicano, un producto del más profundo mestizaje”, la periodista Sofía Agostini afirma que el paliacate “es reconocido en México como un símbolo del hombre trabajador, también como subversión política y resistencia cultural, en particular, cuando está asociado con los rebeldes zapatistas” (AGOSTINI, 2020).

Como se resaltó anteriormente, el paliacate fue utilizado inicialmente como recurso estratégico para preservar la identidad de los insurgentes en el levantamiento de 1994, pero rápidamente se convirtió en un símbolo de la causa. Debo hacer en este momento una digresión importante sobre los conocidos pasamontañas, ya que ejercen una función análoga a la de los paliacates y son parte fundamental en esta transmutación de recursos estratégicos a símbolos identitarios. Con la decisión de que los zapatistas se lanzarían en un levantamiento armado y declararían guerra contra el Estado mexicano, muchos insurgentes sabían del potencial riesgo que ellos y sus familias correrían en caso de que hubiera una

⁶⁵ Término popular que designa a las personas que nacen en el estado de Veracruz.

persecución política de los milicianos. Esconder el rostro fue una táctica adoptada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) para el advenimiento de la sublevación en Chiapas; sin embargo, la condición económica de cada individuo y comunidad fue determinante para la adquisición de su aparato logístico. Según el propio Subcomandante Insurgente Marcos, en los años que precedieron al levantamiento, las comunidades indígenas zapatistas establecieron sus comités autónomos y comenzaron a destinar dinero para la compra de aparatos logísticos militares. El dinero colectivo que se utilizaba para fiestas y celebraciones se redirigió a la preparación de las condiciones materiales para el levantamiento de 1994; paralelamente, muchos integrantes invertían de manera privada, con recursos propios, en su equipo personal de guerrilla. “[...] es un ejército que no es armado de fuera, es un ejército que se arma a sí mismo [...] su arma de cada quien le costó su trabajo, es su dinero, es su propiedad, cada quien tuvo que trabajar y conseguir; ¡y cargar!”⁶⁶.

Para resguardar la identidad de los combatientes zapatistas, el pasamontañas no fue el único recurso adoptado como parte del uniforme para el levantamiento. Las diversas y adversas condiciones económicas de los miembros del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) hicieron que los paliacates también fueran adoptados para el mismo fin. “La imagen del guerrillero de Chiapas se ha hecho reconocible mundialmente por el pasamontañas de borla negro, aunque las tropas bases zapatistas, integradas por el campesinado indígena más humilde, llevan en su lugar paliacates rojos” (GÓMEZ CORTECERO; RUIZ SAN MIGUEL; HINOJOSA-BECERRA; MARÍN-GUTIÉRREZ, 2019).

Parece bastante claro que el objetivo inicial era evitar la identificación de los combatientes cubriendo el rostro de la manera que fuera posible; la realidad financiera de cada individuo y colectivo definió las condiciones materiales para tal estrategia. A través de

⁶⁶ Subcomandante Insurgente Marcos en el documental *La veridique legende du sous commandant Marcos* (La verdadera leyenda del Subcomandante Marcos) de Carmen Castillo y Tessa Brisac (1994).

un proceso espontáneo de legitimación del movimiento por parte de la opinión pública, se creó una identidad colectiva de los rebeldes chiapanecos, que fue prontamente interiorizada e instrumentalizada por el movimiento.:

No sé cuántos argumentos diferentes y contradictorios he dado sobre el uso del pasamontañas. Ahora recuerdo: el frío, la seguridad, el anti-caudillismo (paradójicamente), el homenaje al dios negro del viejo Antonio, la diferencia estética, la fealdad vergonzante. Probablemente ninguno de esos argumentos sea verdad. El caso es que, ahora, el pasamontañas es un símbolo de rebeldía (EZLN – Carta a Adolfo Gilly: ¿por qué botaron el materialismo histórico al bote de la basura?, 1994).

Para además de ser un símbolo de la causa, los zapatistas transformaron el anonimato en una identidad colectiva, aprovechando los sustantivos que acumulaban los indígenas y campesinos marginalizados en su desfavorable conjuntura social, política y económica en una afronta poética: “Los no vistos, los no contados, los sin casa, sin trabajo, sin patria, sin sexo, sin educación, en fin: los sin virtud, todos se pueden identificar en la máscara que simboliza a los sin rostro” (CAICEDO HINOJOS, 2012). El Subcomandante Insurgente Marcos argumenta que ocultar la identidad fue lo que permitió a los zapatistas conquistar el reconocimiento y la visibilidad que no gozaban como individuos:

Aunque en un principio el pasamontañas tenía una función exclusivamente utilitaria, adquirió luego la de máscara para ocultar la identidad personal y crear una imagen con la que los olvidados, y con ellos todos los mexicanos ávidos de justicia, pudieran identificarse, sin importar sus diferencias (MARCOS; LE BOT, 1997)

Y también:

Para mostrarse, los zapatistas se ocultan, para esconderse se muestran. Esta es la paradoja de lo evidente: son sin rostro ni nombre y así son nombrados y reconocidos (EZLN, Abecedario para escarabajos, 1996).

Me permito hacer una observación sobre una nuanza simbólica que percibo entre los paliacates y los pasamontañas. Al convivir entre los adherentes del zapatismo y visitar territorios liberados, se observa que el pasamontañas parece haber adquirido un capital simbólico más expresivo que el paliacate dentro del propio movimiento. La sacralización,

aquí en el sentido propuesto por Geertz (1973)⁶⁷, del pasamontañas acarreó una mayor responsabilidad en la manipulación y en el uso del objeto cuando se tiene la intención de evocar el movimiento. En una entrevista para el sociólogo Ivon Le Bot, el Subcomandante Insurgente Marcos comenta sobre la reacción de los liderazgos indígenas zapatistas a una broma que habría hecho sobre los pasamontañas en una posdata de uno de los comunicados que escribió y publicó en nombre del Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI):

Esto molestó a los compañeros del Comité. Dijeron que tenía que entender que el pasamontañas ya se había convertido en símbolo del zapatismo, que no podía hablar así... Para nosotros, al principio, el símbolo era el paliacate, no el pasamontañas. E pasamontañas tenía una función práctica muy precisa. Entonces me llamaron y me dijeron: “Es que no te has dado cuenta de que el pasamontañas se ha constituido en el símbolo del zapatismo, no el paliacate. Entonces, si tú lo bajas a eso, de esa manera, en realidad no te estás mofando de ti, sino del símbolo de los zapatistas y no estamos de acuerdo.”

Aparentemente, en el universo simbólico zapatista y de sus adherentes, el pasamontañas remite directamente al miliciano armado insurgente, al miembro formal de las fuerzas militares del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), y tal vez incluso a los indígenas pertenecientes a las comunidades liberadas y territorios zapatistas; por lo tanto, se trata con más respeto y reserva en su uso, mientras que el paliacate circula normalmente entre los adherentes de la sociedad civil. En un evento cultural realizado por la Comunidad Otomí residente en la Ciudad de México, en el que tuve la oportunidad de participar, algunos miembros de la comunidad presentaron una obra teatral que retrataba un diálogo entre los milicianos zapatistas y Emiliano Zapata. Para la presentación, algunos individuos se disfrazaron de milicianos, portando armas y cananas escenográficas y vistiendo el famoso pasamontañas. La presentación fue bastante interesante y muy bien recibida por la audiencia, y tras la culminación del evento, algunos miembros de la comunidad Otomí residente en la Ciudad de México plantearon ante los coordinadores y delegados de la comunidad la posibilidad de adoptar el pasamontañas en marchas y eventos públicos. La respuesta a la indagación fue tajantemente negativa, argumentando que era

⁶⁷ “lo sacro entraña un sentido de obligación intrínseca: no sólo alienta la devoción, sino que la exige, no sólo suscita asentimiento intelectual, sino que impone entrega emocional” (GEERTZ, 1973).

demasiada responsabilidad portar un pasamontañas y que jamás debería confundirse con un disfraz. Este episodio deja bastante claro la distinción existente entre los significados que portan ambos artefactos, demostrando que existe una clasificación jerárquica bien definida sobre el nivel de responsabilidad que representa vestir cada uno.

Por otro lado, el paliacate ha sido introducido e instrumentalizado ampliamente entre los Otomíes residentes en la Ciudad de México desde los inicios de su relación con el Movimiento Zapatista. Evidentemente, los Otomíes residentes en la Ciudad de México no constituyen un grupo de milicianos armados, por lo tanto, no necesitan de manera pragmática esconder sus identidades de las fuerzas represoras gubernamentales. Inclusive, puede afirmarse que el contexto de sus principales demandas los coloca en una situación bastante distinta de la de los insurgentes chiapanecos. La lucha histórica por vivienda de los Otomíes residentes en la Ciudad de México hace que sus nombres e identidades estén en evidencia para el Estado y organismos gubernamentales. Diferentes familias demandan la expropiación y la ejecución de proyectos arquitectónicos populares en localidades específicas; es decir, en la estela de la negociación entre los Otomíes y las instancias del poder público, los individuos están directamente ligados a sus demandas. Esta situación descarta cualquier anonimato en un sentido más amplio, en el que los miembros de la comunidad no serían conocidos en su relación con el movimiento por vivienda y con el propio zapatismo. Es claro que, en acciones más contundentes, como enfrentamientos directos con fuerzas de represión estatales, marchas, mítines (sic) y otras acciones consideradas subversivas para el poder público, el anonimato aparece como un elemento estratégico y es instrumentalizado sin mayores implicaciones; sin embargo, este aspecto excepcional no es central para mi análisis. Entonces, ¿por qué los Otomíes residentes en la Ciudad de México adoptaron el paliacate como parte de su indumentaria en sus apariciones públicas de carácter político? ¿Cuál es la implicación simbólica y práctica del uso del paliacate? Mi hipótesis sobre la adopción de los paliacates por parte de los Otomíes residentes en la Ciudad de México consiste en que su uso es performativo, lo cual, según Díaz Cruz (2008), se asemeja a la noción aristotélica de mimesis, donde la performance

está articulada a una “creación de presencia”, capaz de “crear y hacer presentes realidades y experiencias lo suficientemente vívidas como para conmover, seducir, engañar, ilusionar, encantar, divertir, aterrorizar”. Por tanto, aunque los paliacates no sean objetivamente necesarios como instrumentos de anonimato, en el seno de la Comunidad Otomí residente en la Ciudad de México son instrumentalizados como un elemento performativo del Movimiento Zapatista.

Al mimetizar a los insurgentes chiapanecos, valiéndose de la imagen de sus paliacates rojos y anonimizándose performativamente, adoptando la falta de rasgos como rasgo sobresaliente (MONSIVÁIS, 2001), los Otomíes residentes en la Ciudad de México no solo representan al Movimiento Zapatista, sino que se convierten en parte de él. Para Erika Fischer-Lichte (1999), “la máscara fija priva a su portador de esta jerarquía real; no le deja aparecer como tal, como les parece a los otros por su posición en la sociedad, sino como alguien que no pertenece de la misma forma a la sociedad”. La máscara, aquí representada en la figura de los paliacates y pasamontañas, entendida como un estrechamiento entre representación e identidad, eleva su uso performativo a tal nivel que “una máscara parece ser el proceso teatral básico por excelencia, pues quien lleva una ya no se identifica con quien es realmente, sino con aquel a quien quiere representar” (FISCHER-LICHTE, 1999 apud GÓMEZ CORTECERO; SAN MIGUEL; HINOJOSA-BECERRA; MARÍN-GUTIÉRREZ, 2019).

Es importante resaltar que la personificación de un “personaje zapatista” no es exclusiva de los adherentes al zapatismo, es decir, de los no guerrilleros insurgentes chiapanecos que de alguna manera se identifican con estos. El propio Subcomandante Insurgente Marcos es resultado de un largo proceso de creación de un personaje que eclipsa la existencia del “hombre detrás del pasamontañas” en beneficio de una figura multifacética que transita entre lo real y lo imaginario, mostrando distintas facetas según el contexto.

Marcos desaparece como individuo real, militante político, y reaparece como guerrillero, jefe militar, vocero, escritor, poeta, e incluso protagonista de cuentos ficticios⁶⁸.

Figura 21. Otomíes utilizando paliacates en el evento del 3er Aniversario de la Toma del INPI



Fuente: archivo personal, 2023

Hasta este punto, esta reflexión aborda el carácter performativo de los zapatistas y los Otomíes zapatistas como representación y autorrepresentación. Sin embargo, quisiera profundizar en el concepto de performance como una acción de transformación. Para ello, aproximaré las estrategias de subjetivación zapatistas a la interpretación de la performance como un ritual social. El antropólogo Arnold Van Gennep (1960) al analizar una variedad

⁶⁸ En textos firmados por el propio Subcomandante Insurgente Marcos, él aparece como personaje en narrativas fantásticas, como en los diálogos con Don Durito de la Lacandona, un escarabajo que se dedica a estudiar el neoliberalismo.

de formas rituales, concluye que los ritos de paso ocurren en tres fases. Los sujetos, objetos, entidades, lugares, temporalidades, etc., tienen una cualidad "antes" y una cualidad distinta "después" del proceso ritual. Lo que ocurre "durante" esa transformación, es decir, en la fase intermedia, está localizado en una especie de limbo que no pertenece a ninguno de los dos espectros anteriores, y Van Gennep lo denomina liminalidad o marginalidad (*threshold, marginality*). La liminalidad es el espacio de la transformación, es el lugar de la metamorfosis donde aquello que no está clasificado aparece para adquirir sentido y ser resignificado⁶⁹.

Victor Turner (1974) rescata este concepto de liminalidad para aproximar las nociones de performance y rito. El autor sostiene que la vida social debe ser entendida como un proceso dinámico y contradictorio, donde las situaciones de crisis y conflicto son aspectos fundamentales e inherentes. En este sentido, todas las modalidades de performances sociales, entendidas de manera amplia, incluyendo las artes y expresiones de todo tipo, son integrantes de la realidad y revelan las tensiones existentes entre elementos estructurales y antiestructurales.

Para Turner (1987), en el ámbito de las contradicciones sociales, las performances actúan como vectores para la representación de dramas, definidos por el autor como "*literary compositions that tell a story, usually of human conflict, by means of dialogue and action, and are performed by actors*" y presentados ante una audiencia. Estas performances sociales constituyen momentos en los que la realidad social se refleja a sí misma, exponiendo las tensiones y contradicciones existentes. A través de este proceso, se genera un estado de "liminalidad", entendido no necesariamente como una transformación inmediata de las estructuras vigentes, sino como el contexto propicio para imaginar o detonar una posible transformación. Con esta perspectiva en mente, y retomando el aspecto político del arte planteado por Rancière (2010), planteo como hipótesis que el Movimiento Zapatista utiliza las artes como performances sociales para representar sus propios dramas,

⁶⁹ Arnold Van Gennep. The rites of passage, 1960.

crear espacios de liminalidad que fomenten la reflexión y la transformación de la realidad, y diseminar esta práctica de manera prolífica. La dimensión performativa del arte, como exposición de los dramas sociales, aparece de manera recurrente en las manifestaciones públicas del zapatismo y en sus interlocuciones con el mundo exterior.

Entre los elementos de dramatización que destacan se encuentran las marchas silenciosas, los comunicados poéticos, los encuentros “intergalácticos”, el muralismo rebelde y la identidad enmascarada. Estas expresiones artísticas no solo crean espacios de liminalidad, sino que también estimulan a los interlocutores a imaginar alternativas a las estructuras existentes. Este énfasis en lo imaginario es una constante en el movimiento zapatista, reafirmando lo expresado en el epígrafe que introduce este capítulo: “No hay recetas, líneas, estrategias, tácticas, leyes, reglamentos o consignas universales. Sólo hay un anhelo: construir un mundo mejor, es decir, nuevo” (EZLN, 1996).

La noción de liminalidad atraviesa profundamente el discurso político zapatista, que se configura menos como una propuesta rígida y más como un llamado a la reflexión colectiva y una invitación a imaginar. Parafraseando el título de la obra de Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro (2015), el zapatismo plantea “mundos por venir”. En este sentido, las artes y performances zapatistas funcionan como catalizadores del imaginario, fomentando un esfuerzo por visualizar algo que (todavía) no existe. Las palabras del Subcomandante Insurgente Marcos, en una entrevista que aparece en el documental *Caminantes* (2001), parecen corroborar esta hipótesis de manera contundente:

“...siempre estamos hablando para el mundo que sabemos que va a venir no con el mundo que estamos hablando ... como que te he dado una llave que va abrir una puerta que todavía no se construye. Va llegar el momento que esta puerta va estar ahí y va ser la entrada a un cuarto, o la salida de un cuarto, no sabemos, pero tú ya tienes la llave, ahí la tienes, pero no entiendes para que sirve. Esta es la palabra zapatista” (ARANO, 2001).

La propuesta de política performativa zapatista es especialmente relevante para comprender las razones por las cuales los Otomíes residentes en la Ciudad de México han

adoptado algunas prácticas que tienen su origen en el propio movimiento. Al incorporar elementos y estrategias performativas del zapatismo, los Otomíes residentes en la Ciudad de México emplean el método de actuar políticamente creando liminalidades, las cuales, a su vez, abren espacio para la subjetivación de los agentes y el desarrollo de propuestas e ideas. En cuanto a la subjetivación colectiva, podemos observar cómo estos elementos han sido introducidos y resignificados por la comunidad Otomí residente en la Ciudad de México. Haré una breve descripción de algunas prácticas performativas que considero representativas y altamente simbólicas de las transformaciones dentro del ámbito comunitario.

3.3.2 Subjetivación Otomí – El *Ethos* Otomí Zapatista

Cuando me acerqué a los Otomíes migrantes en marzo de 2021, el proceso que denominé “Zapatización Otomí” ya había comenzado hacía algunos años, y se acentuó visiblemente con la obtención de un espacio físico amplio, completamente controlado por estas personas. Más adelante profundizaré en los detalles sobre la importancia del territorio para el avance del proyecto autonomista Otomí, pero antes abordaré algunas iniciativas que fueron gestadas y experimentadas en el ámbito colectivo y privado, gracias al contexto social creado.

En términos generales, la propuesta zapatista, cuando es interiorizada como proyecto político, fomenta que las comunidades y colectividades que la adoptan inviertan en sus propios procesos autonómicos, ya que el “rescate cultural”, la valorización de las identidades y la exaltación de las diversidades son parte del discurso político de la organización. Aunque el colectivismo es un eje fundamental del Movimiento Zapatista, es parte de su *modus operandi* mantener claro que la organización está compuesta por un mosaico de identidades diversas. En este sentido, el fenómeno de la Zapatización Otomí se presenta como una fuerza centrípeta, en la que la comunidad otomí se integra a un flujo preexistente de dinámicas políticas y sociales, homogeneizando prácticas y parámetros

morales en favor de una producción de capital político y social más eficiente; sin embargo, como parte de este proceso, observamos un movimiento diametralmente opuesto, centrífugo, en el que los Otomíes (y otros adherentes al zapatismo) buscan reafirmar su unidad en medio del conjunto, estableciendo disociaciones y demarcando fronteras identitarias. El aspecto identitario de los adherentes se manifiesta como un fundamento tan importante como la adhesión de grupos y personas al movimiento. La Zapatización Otomí representa precisamente la entrega al colectivo, parafraseando a Pierre Clastres ([1974] 2003), la disolución de lo múltiple en el uno, guardando las debidas proporciones para no confundir esta referencia con la crítica del autor a la institución estatal. El proceso que aquí denominaré “Subjetivación Otomí Zapatista” retoma la mirada hacia los individuos como miembros de una identidad étnica y estimula que preserven o construyan su propia noción identitaria.

El punto que quiero destacar aquí es que el carácter dual, ya mencionado anteriormente, aparece de nuevo en otra configuración, pues existe una clara propuesta en el Movimiento Zapatista de trabajar con una doble perspectiva coexistente en la que identidad y colectividad operan conjuntamente. Mi hipótesis es que el Movimiento Zapatista se sitúa en el vértice formado por la relación colectividad-identidad, jugando con esta dicotomía para respaldar su propuesta de construir colectivamente sin destruir las individualidades. Se abre un espacio importante para que los colectivos se piensen como unidad subjetiva e inviertan en elementos que reafirmen su identidad dentro del movimiento. Durante mi trabajo de campo, pude observar que había un esfuerzo real, principalmente en los espacios performativos de la esfera pública, para que la identidad Otomí no fuera eclipsada por el elemento zapatista. Se detecta una producción frecuente de una estética discursiva que resalta la subjetividad Otomí, incluso bajo la égida del Movimiento Zapatista.

En el apartado anterior, destacué la importancia de la concepción de una estética propia por parte del Movimiento Zapatista como forma de generar discursos políticos y un

imaginario característico. Aparentemente, este fenómeno se repite en el ámbito identitario, en el sentido de la autoafirmación de los subgrupos presentes dentro del movimiento, configurando una misma estrategia para ambos espectros. Presentaré algunos ejemplos prácticos para respaldar mi hipótesis sobre la influencia del Movimiento Zapatista en la creación de un “*Ethos* Otomí Zapatista”.

El uso sistemático de las vestimentas tradicionales, o “típicas” (término más utilizado entre los Otomíes migrantes), es un elemento bastante común dentro del Movimiento Zapatista. Como ya se ha mencionado, el movimiento manipula categorías de su interés en el vértice del diálogo con el exterior, negociando los significados de los elementos en disputa. Estas categorías de “ida” y “vuelta” (ver 2.3), o como bien definió Manuela Carneiro da Cunha (2009), en el concepto de “cultura” (cultura entre comillas), demuestran la capacidad de los grupos indígenas para construir una identidad dialógica, considerando y utilizando la perspectiva de quienes serán los observadores externos. La propia noción de cultura tradicional/indígena es resignificada para ejercer una función positiva y ventajosa en el diálogo con el observador externo. Este tipo de reapropiación de la propia cultura como forma de establecer un diálogo controlado, mediado por elementos de la “cultura”, se manifiesta de diferentes formas en distintos grupos.

El primer elemento que me gustaría destacar es el uso de la vestimenta femenina tradicional otomí, que está compuesta básicamente por el *ngode* (falda), *xaiu* (blusa), *b’öti* (faja) y el *mahue* (capa). Las vestimentas típicas, término utilizado por los propios Otomíes migrantes, son elaboradas y compradas en Santiago Mexquititlán, y debido a que son prendas hechas artesanalmente, suelen tener un precio elevado. La blusa y la falda, aunque son piezas bastante refinadas, con encajes y pliegues característicos, cuestan entre 300 y 400 pesos cada una y son las partes más económicas del traje tradicional Otomí. La faja de cintura y el *mahue*, por tratarse de piezas elaboradas con técnicas laboriosas de hilos trenzados y bordados, pueden alcanzar precios elevados que varían entre 3000 y 4000 pesos cada una.

Como ya se mencionó anteriormente, el contexto urbano dificulta por diversas razones el uso sistemático de la vestimenta tradicional, siendo esta reservada para ocasiones especiales. Cada mujer posee su propio traje tradicional y su adquisición y uso normalmente están asociados a eventos solemnes, como fiestas formales, bodas, bautismos y celebraciones familiares, en los que la vestimenta típica se vuelve sumamente necesaria. En un determinado momento, cuestioné a mis informantes sobre la existencia de un traje tradicional masculino Otomí y, al menos entre los Otomíes migrantes que estuve acompañando, repetidamente obtuve variaciones de una respuesta negativa, o cuando mucho, algo como “los hombres visten camisa, pantalón y a veces sombrero”. Sin embargo, es sabido que en muchas regiones ocupadas por los Otomíes en Querétaro existan algunos trajes tradicionales masculinos destinados principalmente a celebraciones y festividades oficiales.

Con el avance de la disciplina introyectada por la “Zapatización Otomí”, el traje tradicional/típico se convierte en un elemento fuertemente instrumentalizado como parte de la “cultura”, siendo utilizado para representar la identidad Otomí dentro y fuera del Movimiento Zapatista. El uso del traje ha pasado a ser innegociable en ciertos contextos, como forma de demostrar cohesión y organización del grupo, aunque pude observar, principalmente entre mujeres más jóvenes, cierta resistencia a utilizarlo. El uso del traje tradicional Otomí entre los individuos del colectivo en cuestión se ha vuelto fundamental en cualquier contexto donde, por alguna razón, se configura importante la exaltación de la condición de pertenencia étnica.

La carencia de un traje tradicional masculino Otomí, al menos entre este grupo en cuestión, también ha sido repensada en el seno de la comunidad en el proceso de Zapatización y Subjetivación de los Otomíes migrantes. Se adoptó una producción periódica de playeras personalizadas con imágenes y frases relacionadas con el contexto y las demandas políticas del colectivo, que empezaron a funcionar como un “uniforme

masculino”, obedeciendo a los mismos protocolos de exigencia de uso que el traje tradicional femenino en contextos estratégicos.

Figura 22. Hombres Otomíes con las playeras personalizadas de la comunidad



Fuente: Acervo de imágenes Comunidad Otomí

Ya he resaltado la importancia que tuvo la adopción del paliacate como vector de un discurso estético importado del Movimiento Zapatista hacia la iniciativa colectiva creada por los Otomíes migrantes. Sin embargo, el fenómeno de la subjetivación también encontró formas de apropiarse de la prenda y transformarla en un elemento identitario. Los Otomíes comenzaron a producir periódicamente sus propios paliacates, elaborados con referencias visuales propias, como la famosa muñeca Lele. Fechas conmemorativas que aluden al éxito

de la toma de las instalaciones del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) se destacan en el arte que ilustra el accesorio, convirtiéndolo en una pieza que representa la fusión entre el colectivo y el movimiento social, casi como si su discurso encerrara una advertencia para el observador incauto que dice: "Estás mirando a un zapatista, pero no olvides que también estás mirando a un Otomí".

Figura 23. Paliacate Otomí para la celebración del 4º Aniversario de la Casa de los Pueblos y Comunidades Indígenas Samir Flores Soberanes



Fuente: archivo personal, 2024

Sin embargo, la estética, como campo discursivo y moral entre los Otomíes zapatistas, no se basa únicamente en elementos visuales; por el contrario, pude detectar el surgimiento de iniciativas artísticas que están completamente conectadas con la Zapatización Otomí y el fenómeno de la subjetivación aquí explicitado. José, joven Otomí

migrante de aproximadamente 25 años, originario de Santiago Mexquititlán, se mudó aún niño a la capital mexicana y vivió durante años en el terreno ocupado ubicado en la calle Guanajuato 200. José es uno de los Otomíes migrantes que participaron activamente en la toma del edificio federal del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), y puede ser considerado uno de los miembros más activos en las actividades culturales y políticas de la comunidad. José frecuentemente se integra a comisiones que demandan un esfuerzo extra por parte de sus encargados, como por ejemplo seguridad, comunicación y alimentación, además, se destacó también por la producción de material artístico como ilustraciones y carteles para la divulgación y propaganda de las actividades promovidas por el colectivo. Entre las actividades organizadas por los Otomíes residentes en la Ciudad de México, están los actos político-culturales, normalmente pautados por alguna demanda o contexto específico. Suelen ser eventos que mezclan foros de denuncia y debate con presentaciones artísticas como poesía, teatro, música y danza. Estos festivales culturales sirven de escenario no solamente para artistas más conocidos en el ámbito de los movimientos sociales, sino que también ofrecen espacio para nuevos talentos. La presencia de raperos como Lengualerta y Gabo Revuelta, según las palabras de José, lo inspiraron a escribir letras de canciones, y no tardó en convertirse en una atracción bastante esperada en los eventos organizados por la comunidad Otomí. “Joseph_SM”, nombre artístico que adoptó para sus presentaciones, elaboró canciones que ejemplifican bastante bien el doble fenómeno de Zapatización y Subjetivación Otomí, exaltando elementos del universo zapatista sin eclipsar la identidad étnica. Para ilustrar y respaldar mi hipótesis, ejemplificaré con dos obras musicales del artista, las canciones “Em pie de lucha” y “O, T, O, M, Í”:

Canción 1:

Seguimos de pie y en lucha esto es lo que la gente escucha la gente es mucha
con mi cachucha hermano escucha tu lucha es mi lucha música buena se escucha

Soy mexicano la sangre lo tengo en las venas
La lucha que valga la pena, aquí no hay pena
Sangre morena y el gobierno que arrastre cadenas
Revolución toda la lucha lo hago al son de esta canción puro hip hop de corazón
Mi bandera mexicana tres colores que llevo en el alma verde blanco y rojo, vasta
de despojo
Échale un ojo en todo me arrojo y nunca sonrojo

Toda palabra de lucha recojo vasta de impunidad y desalojos vamos que
 El pueblo jamás será vencido mientras como hermanos sigamos unidos puro pa
 dela nunca pa tras hay que tumbar al capataz y que el gobierno no tenga paz
 Hay que regresar tiempos atrás
 Abuelos ancestros nos enseñaron a defender lo que es nuestro no soy Ernesto ni
 soy maestro, pero demuestro que en esta vida a todo estoy dispuesto
 como Emiliano lucho por su pueblo
 No somos nuevos aquí estamos y llevamos en mente a compas de lucha que están
 en el cielo siempre cuidamos de nuestro suelo
 Todo lo traigo en la lista vasta de ataques a nuestros compas los Zapatistas
 No soy artista, pero saco la pista que está a la vista
 México lindo y querido en Santiago Mexquititlán yo he nacido
 No andamos con ningún partido
 Me han detenido, pero no importa la fuerza lo llevo en mi apellido
 Canto como un corrido y así le sigo
 En todo el camino a un lado tengo vecinos
 Este gobierno es un asesino
 Cada quien en su destino lo principal
 El águila con la serpiente en el nopal
 Es devorado hay que seguir hasta obtener resultados no me hago de lado cosas
 hemos formado
 que hasta un espacio hemos tomado
 Vamos hermanos como Emiliano y Galeano
 Aun es temprano saca los planos esto es así
 Soy Otomí voy a seguir hasta morir no me he de rendir (ey para nada)
 Zapata vive, la lucha sigue
 En todos los pueblos y barrios originarios
 Ya somos varios no es necesario tener un horario
 Para tener lo que hemos logrado
 Somos rebeldes con una sonrisa
 La estrella roja que simboliza la lucha de nuestros compas los zapatistas somos
 realistas hay que cuidar bien el lugar donde tu habitas ese lugar donde transitas
 esta canción se escucha bonita como lo es la muñequita
 Hay que hacer de esta lucha una dinamita con esto el gobierno de debilita
 El corazón que palpita esto de los Otomís nadie no los quita
 Seguimos en esta ciudad entera
 Caminando con nuestra vocera
 María de Jesús mejor conocida como Marichuy
 En el camino con mucho amor y todos los pueblos alrededor aquí lo que sobra es
 valor
 el sol es el calor
 Caminando y no hay dolor hay que trabajar como agricultor de nuestras tierras en
 nuestros países no queremos guerra la gente se aferra en la ciudad hasta la sierra
 proyectos de muerte se van a la alcantarilla hasta llegar hasta la orilla
 Mientras los pueblos nos van de maravilla
 Somos semillas
 Seguimos de pie y en lucha esto es lo que la gente escucha, la gente es muncha
 con mi cachucha hermano escucha tu lucha es mi lucha música buena se escucha
 (Joseph_SM – En pie de lucha, 2022)

Canción 2:

O, T, O, M, I ha llegado la comunidad Otomí como saben nos chingamos al inpi
Y también aquí al estado seguimos en la lucha y estamos preparados

Yo vengo de frente y eso lo sabe toda mi gente y que se chingue el presidente
Por qué yo vengo con toda mi gente que está presente
Cantando mis consignas y con el puño siempre arriba
El pueblo es el que manda y queremos que se atiendan nuestras demandas
Queremos vivienda digna pagada y no regalada y la empresa Bonafont a la
chingada
Esto es de hoy y no de mañana estoy aquí con mis compas de la caravana
Pueblos unidos contra el despojo al gobierno ay que quitarle los ojos
Hoy nos levantamos con mucha fuerza ya que nos quitan el agua la empresa
Bonafont
Hacen mucha estriación hoy canto con fuerza y de corazón.

O, T, O, M, I ha llegado la comunidad Otomí como saben nos chingamos al INPI
Y también aquí al estado seguimos en la lucha y estamos preparados.
Todos los días yo veo el amanecer toda la comunidad lucha, lucha y no piensa
retroceder
Viva zapata viva Samir Dos compañeros que lucharon hasta el fin
Al gobierno ay que destruir al gobierno le ha llegado su fin
Por qué el pueblo se ha levantado aquí camino con mis hermanos
Y todas las luchas seguimos escuchando
Somos realistas y vamos con la voz y fuerza de nuestros compas los zapatistas

Seguimos pa delante y vamos a vencer
Seguimos pa delante y no pienso yo caer
Seguimos pa delante y vamos a poder
Seguimos pa delante sin retroceder

O, T, O, M, I ha llegado la comunidad Otomí como saben nos chingamos al INPI
Y también aquí al estado seguimos en la lucha y estamos preparados.
(Joseph_SM – O, T, O, M, I, 2022)

El artista Otomí construye sus canciones entrelazando temas que transitan entre ambos sistemas simbólicos, marcando cada tema con elementos emblemáticos y palabras clave que a veces exaltan el Movimiento Zapatista y otras veces la identidad Otomí.

En esta misma lógica de adecuación y formación de un nuevo imaginario colectivo, en el que se acercan elementos étnicos y zapatistas, también podemos citar la producción de consignas por parte de los otomíes migrantes. Las consignas son “gritos de guerra” entonados normalmente en marchas, manifestaciones públicas y también al inicio y al final

de actividades como foros, mítines (sic) y eventos político-culturales. La dinámica de las consignas sigue un patrón de diálogo, en el que un individuo inicia entonando el primer fragmento del texto, y luego los demás presentes “responden” en unísono con la continuación, alternando entre una voz solitaria y un coro colectivo. Pude registrar muchas consignas utilizadas por los Otomíes migrantes, que son cuidadosamente elegidas para cada contexto; algunas son bastante genéricas y abordan temas como la resistencia indígena y la lucha popular, mientras que otras son bastante específicas y se utilizan en contextos particulares, como es el caso de las consignas sobre el caso de Ayotzinapa y las denuncias sobre la empresa Bonnafont. Muchas de estas consignas son textos reutilizados y reciclados de otros movimientos sociales, y son empleadas por muchos grupos y colectivos populares mexicanos. Al final de este trabajo, hay una sección con todas las consignas utilizadas por los otomíes migrantes a lo largo de los años que los estuve acompañando (Ver Anexos). Para mi argumento, son importantes las consignas que se gestaron en el seno de la comunidad que se formó tras la toma de las instalaciones del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI); ejemplificaré algunas para que se note la construcción de la identidad Otomí desde una perspectiva de movimiento social:

Consigna 1:

DS: Dame una “O”

C: “O”

DS: Dame una “T”

C: “T”

DS: Dame una “O”

C: “O”

DS: Dame una “M”

C: “M”

DS: Dame una “I”

C: “I”

DS: ¿Qué dice?

C: Otomí

DS: No se oye.

C: Otomí

DS: Más Fuerte.

C: Otomí

DS: Tres veces.

C: Otomí, Otomí, Otomí, ya chingamos el INPI y de ahí no nos vamos a salir.

Consigna 2:

C: Ahí vienen, ahí vienen

C: Ahí vienen los Otomíes gritando

C: Gritando bonito y padre

C: Gritando a los políticos que su gobierno vale madres

Gritos y marchas de guerra han sido y siguen siendo utilizados como instrumento para levantar la moral de las tropas y ejércitos en todo el mundo. Recientemente, la *Haka*, una performance corporal ejecutada por comunidades Maori con la intención de intimidar a enemigos, fue popularizada por los All Blacks, selección de rugby neozelandesa que la realiza antes de los partidos. La instrumentalización de sonidos, movimientos e imágenes se encuentra fácilmente en diferentes grupos humanos como forma de generar y gestionar afectos individuales y colectivos. Es posible detectar algo similar en la utilización de consignas por movimientos sociales, ya que tales performances crean un “cuerpo-protesta que con su expresión construye subjetividad y colectividad. La creación colectiva es un encuentro y diálogo entre las diferencias, en el que convergen la subjetividad de sus participantes y la especificidad de sus cuerpos, generado por la articulación de corporeidad y danza” (BOTELLI, MACHADO Y MACHADO, 2012).

Sostengo que la producción colectiva de acciones para este “cuerpo-protesta” es una manifestación del arte como militancia que ejerce un papel estratégico y político, ya que “la creación colectiva genera un proceso de subjetivación política, que implica la construcción de la pertenencia a la colectividad y la responsabilidad por la vida en común” (BOTELLI, MACHADO Y MACHADO, 2012). Un caso interesante que pude registrar del uso de las consignas como elemento estratégico fue en una situación inusual en la que el gobierno de la Ciudad de México intentó reintegrar por la fuerza las instalaciones tomadas del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) mediante una acción policial. En la madrugada del 16 de octubre de 2023, cerca de 700 granaderos, equipados con trajes de enfrentamiento pesado, se formaron y encapsularon la entrada del edificio tomado. La comunidad Otomí, acorralada y sin salida, reaccionó de forma contundente, atacando la barrera policial con tubos, barras de metal y extintores de incendio. Durante el conflicto, la mayoría de las

mujeres permanecieron detrás de la línea de choque entonando consignas, aportando apoyo moral a quienes se esforzaban por repeler las fuerzas de represión. El uso de la consigna en este caso crítico se muestra como una acción de comunión colectiva, un intento bastante evidente de actuar como un cuerpo-protesta.

El cuerpo-protesta en colectivo existe mediante un lenguaje, ya sea dancístico, teatral, performático, plástico que se inscribe en la carne y la piel, utilizando signos, imágenes, gestos, sonidos. En el acto de expresión convergen las singularidades de los cuerpos, los cuales son afectados por las diferencias de los otros y, con ello, generan redes de afecto y efecto en quien los percibe.

El cuerpo-protesta, además de ser un cuerpo extenso, es un cuerpo que reconoce su dimensión política y reflexiva; es un sujeto que se muestra al recurrir a su capacidad de actuar y participar en la vida social para intervenirla y modificarla, por ello recurre a su expresión, produce experiencias colectivas de diálogo con los espectadores e interlocutores y pone en la plaza su indignación, descontento y sentido de justicia (HERNÁNDEZ, 2016).

Las consignas y demás elementos de subjetivación, o sea, las artes de modo general y las expresiones del sensible, no solo crean un sentimiento de unidad y pertenencia en la relación individuo-colectivo, sino que también fortalecen la confianza y los lazos afectivos entre los sujetos. Considero que estos marcadores estéticos, junto con otros elementos instrumentalizados para la expresión de particularidades étnicas, políticas y sociales del grupo en cuestión, contribuyen invariablemente a la formación del *Ethos* Otomí zapatista.

Figura 24. Manta producida por los Otomíes para el acto contra la violencia hacia las comunidades Zapatistas



Fuente: Acervo de imágenes Comunidad Otomí, 2023

Reflexiones Capitulares

El proceso experimentado por este grupo específico de Otomíes migrantes es fruto de una serie de particularidades que difícilmente se repetirán en otros contextos de la historia de las comunidades indígenas mexicanas. Sin embargo, creo que a través de un análisis más minucioso podemos detectar fenómenos que nos ayudan a comprender aspectos de la yuxtaposición del Movimiento Zapatista y los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México. Por un lado, observamos cómo un grupo de indígenas marginados, socialmente invisibilizados y políticamente desarticulados pudo, a través de conexiones afectivas y valiéndose del capital político de un movimiento social experimentado y consolidado, reorganizar elementos en su interior, propiciando una reestructuración de su

propia realidad; por otro lado, observamos cómo el Movimiento Zapatista se alimenta de estos procesos de transformación que introduce y fomenta dentro de grupos y comunidades. Me parece bastante claro que el Movimiento Zapatista, además de ofrecer una red de apoyo mutuo real, estableciendo puentes de contacto entre colectivos geográficamente apartados, el hecho de tratarse de un movimiento bastante experimentado, también sirve como catalizador para la maduración organizativa de los grupos adherentes. El Movimiento Zapatista "presta" su capital político, a través de prácticas, discursos estéticos y estéticas discursivas, de modo que el colectivo en cuestión pasa a usufructuar un prestigio que "no le pertenece", abriendo caminos que sin este recurso serían innegablemente más arduos. Por otro lado, el movimiento gana fuerza y proyección a medida que logra "zapatizar" nuevos colectivos, es decir, el Movimiento Zapatista comparte su prestigio, capital social y político y termina multiplicándolo durante este proceso.

A pesar de que el Movimiento Zapatista se abra a la multiplicidad y a la diversidad que habita cada colectividad que se propone adherir o vincularse a él, el movimiento exige un cierto manejo de asuntos y temas que pueden llevar a su corrupción. El Movimiento Zapatista invita a los nuevos adherentes a invertir en una disciplinarización de los cuerpos y mentes, proponiendo que se eviten algunas prácticas consideradas por el movimiento como nocivas, o moral y éticamente distorsionadas. El movimiento sugiere fuertemente que se apueste por prácticas "que funcionaron" en otras comunidades y colectivos adherentes, operando una especie de contagio por el ejemplo. Hay una dinámica frecuente de que el núcleo duro del Zapatismo, que hoy se divide en dos frentes principales, la Comandancia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el Congreso Nacional Indígena (CNI), promueve eventos cuyo objetivo mayor es demostrar los logros alcanzados a través de la organización incansable a lo largo de los años. Respaldando esta proposición, podemos citar varias iniciativas llevadas a cabo por el Movimiento Zapatista, como La Escuelita Zapatista, los festivales político-culturales, celebraciones abiertas en territorio rebelde, etc. Los diversos elementos expuestos en este capítulo tuvieron por objetivo demostrar que los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México emprendieron un

proceso bastante intenso de reinención de su propia realidad a través de la "Zapatización" de sus estructuras sociales y organizativas. Se puede decir que la introducción del Zapatismo en la comunidad Otomí catalizó un proceso de organizar las carencias, transformándolas en demandas, y el capital político "prestado" y ampliado por la resonancia generada por la replicación de las directrices y estrategias del Movimiento Zapatista, propició que los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México escalaran como sujetos políticos en la esfera pública nacional. Es absolutamente perceptible el aumento de prestigio político de este grupo de Otomíes en el contexto de las luchas sociales capitalinas. A lo largo de los años de observación, pude notar que actualmente la Comunidad Otomí residente en la Ciudad de México ya dispone de un capital político suficientemente robusto para que movimientos sociales "menores" se asocien y lo tomen "prestado"⁷⁰.

Además de las acciones prácticas, en un sentido pragmático, el Movimiento Zapatista se vale de elementos estilísticos para presentar discursos ideológicos y políticos a través de variadas formas de expresiones artísticas y estéticas. La operación de categorías exógenas, como elementos culturales clasificados por las instancias gubernamentales-institucionales-académicas, es ampliamente utilizada de forma estratégica por el movimiento para establecer diálogos con adversarios políticos. La manipulación de estas categorías se aproxima bastante a lo que Manuela Carneiro da Cunha clasificó como "categorías de ida y vuelta" (CARNEIRO DA CUNHA, 2009), es decir, se reutilizan clasificaciones externas como herramientas de reafirmación o reestructuración de discursos. La reapropiación de símbolos y elementos identitarios, propuesta por el Zapatismo, fue ampliamente adoptada por los Otomíes migrantes: el traje típico, la muñeca Lele, el uso de la lengua *Ñhöhñö*, se presentan como estructuras que sirven tanto para crear una imagen de sí mismos como para crear una imagen para sí. La presentación performática de la identidad étnica, lo que como ya se mencionó no significa que sea una versión "falsa" o

⁷⁰ Se trata aquí de un asunto delicado que demanda mucho cuidado para analizar, no tengo la intención de accidentalmente poner en cuestión los términos y los intereses de alianzas entre los Otomíes y otros colectivos, por lo tanto, no profundaré en detalles de este tema.

"falseada" de la realidad, sino una instrumentalización orientada a buscar generar resonancias, aparece acompañada de la introducción de una "dinámica zapatista". El arte como línea de fuga de métodos tradicionales de hacer política presenta un elemento que genera empatía y autenticidad al movimiento y, por consecuencia, a aquellos que adhieren a este *modus operandi*. La adopción de metodologías organizativas sugeridas por el Movimiento Zapatista, bastante vinculadas a una expresión artística de la realidad, caracteriza una praxis que propicia que las comunidades adherentes utilicen las virtudes del movimiento social y aceleren procesos de maduración política bajo sus propios términos. El Movimiento Zapatista mantiene una producción de discursos estéticos bastante característicos, abusando de recursos poéticos, metáforas, metonimias, elementos teatrales, entre otros, para generar compromiso y profusión de su alcance como movimiento social. Tomando como ejemplo el caso de los Otomíes migrantes, se puede afirmar que es una estrategia eficiente para lo que se propone, ya que fue capaz de generar cambios sustanciales en el seno de la comunidad, abarcando varios aspectos de naturaleza política, social y económica. Me llama bastante la atención cómo la Zapatización trabaja con una dosificación evidente entre la introducción de una pedagogía política, en los moldes tradicionales, en el sentido de "educar" y preparar a los individuos para el diálogo y la negociación en la esfera pública, y, por otro lado, una preocupación por ejercitar los aspectos sutiles del espíritu humano, como las artes y el entretenimiento. La célebre frase de Emma Goldman (1869 – 1940) “Si no puedo bailar, no es mi revolución”, es actualizada de manera irreverente por los zapatistas que sintetizan en la máxima: “a bailar nuestra alegre rebeldía”⁷¹. En otras palabras, podríamos decir que:

Podemos sostener que el arte zapatista está cumpliendo la doble función de, por un lado, narrar oralmente su historia para el ejercicio de la memoria colectiva. Por otra parte, de preservar y desempeñar una función pedagógica en relación a la praxis cotidiana de la autonomía (ARCOS SALVO, 2023)

⁷¹ El término “alegre rebeldía” fue utilizado por primera vez en la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona (1996)

A su vez, el Movimiento Zapatista se alimenta de esta “participación creativa”, agregando pares, aunque distintos entre sí (en términos de especificidades identitarias), para formar una especie de cuerpo-mosaico. Rescatando la hipótesis de Rancière (2010), que establece una relación indisoluble entre arte y política, considero que, a través de las herramientas únicas proporcionadas por el Movimiento Zapatista, los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México han creado su propia versión del zapatismo, introduciendo su propia expresión identitaria en el movimiento. Resalto que el caso Otomí no se trata de algo excepcional (aunque único en su expresión particular), sino de una comprobación irrefutable de las operaciones internas del Movimiento Zapatista. El zapatismo reconoce como legítimas las acciones y contribuciones que se despliegan desde los colectivos adherentes e interioriza estas nuevas estéticas, propuestas y prácticas como sugerencias para los adherentes. La ascensión del prestigio político de los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México también se refiere al propio Movimiento Zapatista, que da señales claras de que lo ocurrido en los últimos años en la “Casa de los Pueblos y Comunidades Indígenas – Samir Flores Soberanes” no ha pasado desapercibido, ni siquiera para la alta comandancia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

En el siguiente apartado, articularé mis observaciones durante el trabajo de campo respecto al impacto del espacio físico en este proceso de “Zapatización Otomí”. Considero que es de suma importancia realizar un análisis preliminar de la transformación del, así llamado por ellos, “territorio recuperado” del edificio tomado, para comprender las condiciones materiales del nuevo contexto que se formó para y por este conjunto de personas. Desde las primeras semanas de la toma, se realizaron una serie de cambios que resignificaron los siete pisos de las instalaciones del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), que pasó de un aglomerado de oficinas y archivos a un territorio de convivencia comunitaria. La dimensión del inmueble en cuestión también fue fundamental para ampliar el campo de acción política de la comunidad Otomí, ya que la existencia de un amplio espacio disponible permitió que, en poco tiempo, el edificio se convirtiera en un

punto de convergencia, no solo para el Movimiento Zapatista y sus adherentes, sino también para otros movimientos urbanos presentes en la Ciudad de México. El aumento sustancial de las redes de apoyo vinculadas a la comunidad Otomí, recién formada en los primeros años de la toma, ilustra bien el papel fundamental que juega el espacio físico del edificio del INPI, es decir, la conformación de un territorio como un elemento clave para la transformación del capital político de la comunidad.

Capítulo 4: El edificio del INPI como territorio recuperado y trinchera política

Como indígena el territorio es todo, es nuestro cuerpo, es la madre tierra, es el árbol, es el bosque, es el agua que es lo que nos da vida. (Isabel Valencia - ¿Qué es el territorio? Congreso Nacional Indígena)

*Somos los duendes que habitan en las casas abandonadas,
La propiedad privada es un robo, y lo nuestro arte de magia.
Una casa okupada es una casa encantada,
Cuando haya un desalojo, aparecemos en otra.
El hechizo está en hacerlo todo con tus propias manos,
Convirtiendo cuatro muros en espacios liberados.
Una casa okupada es una casa encantada,
Cuando haya un desalojo, aparecemos en otra. (Sin Dios – Casa Okupada, Casa Encantada)*

El 12 de octubre de 2020, los Otomíes zapatistas residentes en la Ciudad de México tomaron las instalaciones del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI).

Según mis colaboradores, miembros de la propia comunidad Otomí, la ocupación del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) fue el resultado de un proceso de preparación y planificación estratégica que se extendió por al menos un año. Este periodo de organización incluyó una estrecha colaboración con la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata-Benito Juárez (UPREZ-BJ) y la Coordinación Metropolitana Anticapitalista y Antipatriarcal con el Congreso Nacional Indígena-Gobierno Indígena (CMAA-CIG). Durante este tiempo, se analizaron cuidadosamente las posibilidades tácticas y las eventuales repercusiones de llevar a cabo la toma de este edificio federal, símbolo del aparato institucional encargado de los asuntos indígenas en México.

La decisión de proceder con esta acción se fundamentó en la persistente ausencia de canales efectivos de diálogo y en la falta de propuestas gubernamentales concretas que

atendieran las demandas históricas de la comunidad Otomí. Frente a este panorama de una supuesta ineficiencia institucional, se optó por una acción directa: la ocupación de las instalaciones físicas del INPI como una medida de presión y visibilización de sus exigencias.

En la mañana del emblemático 12 de octubre de 2020, fecha cargada de simbolismo en la memoria de los pueblos originarios⁷², cerca de cien personas, entre hombres, mujeres y niños Otomíes, ingresaron por la puerta principal del edificio. Portaban pancartas, megáfonos y banderas que ostentaban las consignas “Libertad, Democracia y Justicia” junto con las siglas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Al unísono, los manifestantes coreaban consignas que denunciaban la histórica marginación de los pueblos indígenas y anunciaban que, a partir de ese momento, las instalaciones del INPI estarían bajo el control de la comunidad indígena Otomí residente en la Ciudad de México. La mayoría de las mujeres vestía el traje tradicional Otomí⁷³, y todas usaban paliacates, un conocido accesorio que caracterizan los zapatistas, o cubrebocas que cumplían un propósito tanto sanitario – debido a la pandemia del SARS-CoV-2 – como estratégico por también otorgar anonimato a las personas. Inicialmente los responsables por la acción se dividieron en dos grupos: los Otomíes, que ingresaron al edificio y formaron un cordón en la puerta principal, sosteniendo una pancarta con las palabras “Alto a la Guerra en Contra del EZLN”, y simpatizantes y miembros de otros movimientos populares, que permanecieron afuera con sus propias pancartas y banderas.

Al ingresar al inmueble, el grupo Otomí se concentró en el *hall* de entrada, donde entre banderas con las siglas EZLN, dos integrantes del grupo hicieron sus pronunciamientos sobre la acción en curso. Utilizando un megáfono, leyeron el comunicado “Denuncia y toma el INPI pacífico por parte de la Comunidad Indígena Otomí

⁷² Llegada de Cristóbal Colón en América, conocido en México como “Día de la Raza”, “Día de la nación pluricultural” (Ver Birkenmaier, 2012; DOF 12 de octubre de 2020)

⁷³ El traje tradicional está compuesto por: *ngode* (falda), *xaiu* (blusa), *b’ōti* (faja) y el *mahue* (capa).

residente en CDMx⁷⁴”. Dicho comunicado, que luego fue publicado en redes sociales y en la página oficial del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)⁷⁵, expone en forma de amplia denuncia las razones por las cuales la comunidad Otomí residente en Ciudad de México decidió tomar el edificio federal donde funcionaba el INPI. Los siete temas planteados en el documento comienzan acusando a la institución gubernamental de no representar, no respetar y no colaborar con las comunidades indígenas mexicanas, además de no cumplir satisfactoriamente con su objetivo institucional y, por lo tanto, no: “define, diseña, ni promueve políticas, programas, proyectos y acciones públicas que garanticen los derechos de los pueblos originarios y comunidades indígenas”⁷⁶.

El Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) también es acusado de trabajar a favor de las empresas transnacionales y el capital financiero, apoyando los llamados megaproyectos como el Tren Maya, el Proyecto Integral Morelos, la Refinería dos Bocas, el Corredor Interoceánico y el Aeropuerto Internacional de Santa Lucía, obras que, según la denuncia, corroboran con el despojo y explotación de los pueblos originarios mexicanos. El último motivo de la decisión evocada por el manifiesto leído por los miembros de la comunidad fue que esta acción serviría también como un acto de repudio a la represión y ataques (marcados en el comunicado como guerra) contra las comunidades zapatistas por parte de grupos paramilitares asociados con el sector agrario, los carteles y el propio gobierno mexicano.

El comunicado finaliza con un llamado a los pueblos indígenas y comunidades indígenas a sumarse a esta “toma por la dignidad de nuestros pueblos”, y llama a otras

⁷⁴ Disponible en <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2020/10/12/denuncia-y-toma-pacifica-del-inpi-por-la-comunidad-indigena-otomi-residentes-en-cdmx/>.

⁷⁵ <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/>

⁷⁶ Referencia al Objetivo Institucional presente en el artículo 3 del decreto que expide la Ley del Instituto Nacional de los Pueblos indígenas: “El Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas es la autoridad del Poder Ejecutivo Federal en los asuntos relacionados con los pueblos indígenas y afromexicano, que tiene como objeto definir, normar, diseñar, establecer, ejecutar, orientar, coordinar, promover, dar seguimiento y evaluar las políticas, programas, proyectos, estrategias y acciones públicas, para garantizar el ejercicio y la implementación de los derechos de los pueblos Indígenas y afromexicano, así como su desarrollo integral y sostenible y el fortalecimiento de sus culturas e identidades.” (Nueva Ley DOF 04-12-2018, México)

organizaciones, redes de resistencia y rebeldía a sumarse a esta lucha “en defensa de la Madre Tierra y por la vida”. Además de dar una respuesta a los 528 años en los que [los indígenas] seguimos enfrentándonos: “el despojo, la discriminación, el racismo, el desprecio, el asesinato, el desplazamiento y el genocidio para nuestros pueblos originarios y comunidades indígenas; 528 años de invasión a nuestras tierras, saqueo y explotación de nuestras riquezas y recursos naturales, robo de nuestra identidad, cultura, lengua y tradiciones” (Comunidad Indígena Otomí residente en la CDMX, 12 de octubre 2020).

Luego de terminar la lectura del documento, otro integrante del grupo tomó la palabra, y con la ayuda de un megáfono, llamó a todos los presentes a tomar por completo el edificio, invitando pacíficamente a los demás empleados a retirarse del lugar. Las escaleras de acceso a los pisos siguientes estaban custodiadas por sólo dos guardias de seguridad, lo que no fue suficiente para contener la ola de personas que abría paso a la fuerza, accediendo a los demás pisos del edificio. Algunos funcionarios del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) intentaron improvisar algún tipo de negociación con el grupo responsable de la ocupación, exigiendo que se presentara una carta de demandas, lo que fue sumamente negado. El grupo afirmó que las demandas serían declaradas en el momento oportuno, y sólo en presencia de Adelfo Regino Montes (en este momento director del INPI) y Claudia Sheinbaum (en este momento jefa de Gobierno). En poco tiempo, todos los empleados – incluidos los guardias de seguridad – ya estaban fuera del recinto y el edificio del INPI fue declarado oficialmente tomado por la comunidad Otomí residente en Ciudad de México. Según las fuentes de información asociadas (radios, periódicos autónomos y los llamados medios libres), los reportajes que los propios grupos implicados subieron a las redes y distintas noticias sobre el tema, la ocupación se desarrolló de manera pacífica y sin incidentes de violencia.

El primer aspecto que merece destacarse es la naturaleza singular de la toma del edificio del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) por parte de los Otomíes zapatistas. Esta acción política coordinada se distingue de otras ocupaciones de edificios públicos llevadas a cabo por movimientos sociales en diversos contextos. Es relativamente

común que grupos organizados seleccionen estratégicamente un edificio o espacio público para ocuparlo momentáneamente, con el objetivo de atraer la atención pública y mediática hacia sus causas. Sin embargo, tales ocupaciones suelen ser efímeras, concluyendo una vez que las demandas son atendidas o el desgaste inherente al conflicto lleva al debilitamiento del espíritu de resistencia.

A diferencia de esta estrategia convencional, la toma de las instalaciones federales del INPI no pretendió ser utilizada como una herramienta de presión transitoria ni como moneda de cambio para negociar con las autoridades estatales. Según los miembros de la propia comunidad Otomí, desde un principio la intención nunca fue ocupar temporalmente el edificio para luego entregarlo a cambio del cumplimiento de promesas gubernamentales. Por el contrario, la toma fue concebida como un acto de expropiación permanente, orientado a someter el edificio al control directo y continuo de la comunidad Otomí zapatista residente en la Ciudad de México.

No obstante, es crucial señalar que el edificio en cuestión no responde plenamente a las expectativas y demandas de la comunidad Otomí. Este hecho pone de manifiesto la existencia de un trasfondo más amplio en el que se inscriben las reivindicaciones de la comunidad. Entre estas demandas, destaca la expropiación de terrenos ocupados, actualmente considerados en situación de ilegalidad, y la construcción de conjuntos habitacionales comunitarios. Estos proyectos no solo buscan resolver las necesidades básicas de vivienda, sino que también incluyen elementos arquitectónicos diseñados específicamente para satisfacer las particularidades culturales, sociales y organizativas de los Otomíes.

En este sentido, la toma del edificio del INPI no debe interpretarse únicamente como un fin en sí mismo, sino como parte de una estrategia más compleja que articula las exigencias de autonomía, justicia y dignidad de la comunidad Otomí zapatista. Este acto se inserta en un contexto de lucha más amplio, en el cual se demandan soluciones estructurales que reconozcan y respeten los derechos colectivos de los pueblos indígenas en

entornos urbanos, garantizando su plena integración sin perder su identidad cultural y política.

La comunidad dispone de sus propios proyectos arquitectónicos – respaldados por la UPREZ-BJ – destinados a cada terreno ocupado que disputa, dichos proyectos incluyen no solo la construcción de “espacios habitacionales dignos”, sino también otros espacios que pretenden otorgar a la comunidad Otomí condiciones para ejecutar sus propias dinámicas. Estos proyectos incluyen, por ejemplo, la construcción de espacios comunitarios para talleres de arte y artesanía, juntamente con plazas comerciales anexas, para la venta de los productos manufacturados en la comunidad, posibilitando la generación de una economía interna relativamente autónoma. Estos proyectos también incluyen la construcción de salones comunitarios para la realización de asambleas y eventos político-culturales, es decir, lugares para las prácticas organizativas y recreativas. Además, los proyectos también requieren que se construyan lugares para el esparcimiento de los niños y que cuenten con elementos de seguridad para todos los vecinos. Por lo tanto, la toma del edificio jamás fue vista como una alternativa que pudiera poner un fin a todas las demandas históricas de los Otomíes ante el Estado.

Sin embargo, la ocupación del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) no solo tuvo un carácter político y simbólico, sino que también cumplió con objetivos inmediatos y prácticos que impactaron directamente en la calidad de vida de los miembros de la comunidad Otomí zapatista. Antes de la toma, la mayoría de los integrantes de esta comunidad vivían en condiciones de extrema precariedad, alojados en campamentos improvisados y edificios ocupados que, en muchos casos, presentaban un riesgo estructural significativo. Estos espacios carecían de acceso regular a servicios básicos como agua potable, electricidad y drenaje, lo que agravaba aún más su situación de vulnerabilidad.

Con la ocupación del edificio federal, estas carencias se resolvieron de manera casi inmediata, generando una mejora sustancial en las condiciones de vida de la comunidad. El acceso al suministro de agua y electricidad, fue asegurado a pesar de los intentos por parte

del Estado de interrumpir dichos servicios. Estos intentos fueron enfrentados con acciones de resistencia, como bloqueos en las avenidas circundantes al edificio y la difusión de comunicados oficiales. Estas medidas resultaron efectivas, ya que el gobierno no logró suspender los servicios esenciales, lo que garantizó la continuidad de las mejoras en la calidad de vida de los ocupantes.

Además, el uso del espacio del INPI respondió a problemas fundamentales relacionados con la habitabilidad y la funcionalidad de los campamentos previos. En estos espacios improvisados, la falta de espacio era una limitante severa que complicaba incluso las actividades cotidianas más simples. Este entorno restrictivo afectaba particularmente a los niños, cuya crianza y desarrollo lúdico se veían condicionados por un régimen de control impuesto por la inseguridad del entorno y la ausencia de espacios adecuados.

Tras la ocupación, el edificio del INPI ofreció una solución integral a estas problemáticas. Los amplios espacios del inmueble no solo garantizaron condiciones de seguridad y estabilidad, sino que también abrieron nuevas posibilidades para el desarrollo infantil. Las actividades lúdicas, esenciales para la infancia, dejaron de estar restringidas, permitiendo a los niños explorar y disfrutar de su entorno sin las limitaciones impuestas por los campamentos improvisados. Este cambio tuvo un impacto positivo no solo en su bienestar físico, sino también en su desarrollo emocional y social, al permitirles crecer en un ambiente más seguro y con mayores oportunidades.

En este sentido, la toma del INPI trascendió su objetivo inicial como un acto de resistencia política, convirtiéndose también en una estrategia efectiva para garantizar derechos básicos y mejorar las condiciones de vida de una comunidad históricamente marginada. La ocupación, lejos de ser un acto meramente confrontativo, se consolidó como una acción transformadora que atendió necesidades inmediatas mientras reforzaba las demandas estructurales de la comunidad Otomí zapatista.

Además de las implicaciones sociales, la ocupación del edificio del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) trajo consigo un cambio trascendental en la

dinámica política de los Otomíes zapatistas. Al concentrar a la comunidad en un solo espacio físico, se generaron condiciones propicias para fortalecer los procesos organizativos y facilitar la toma de decisiones colectivas. Este cambio no solo permitió una mayor cohesión interna, sino que también optimizó los esfuerzos conjuntos, al eliminar las dificultades logísticas y de comunicación inherentes a la dispersión geográfica de sus miembros en campamentos y espacios precarios.

Antes de profundizar en las implicaciones sociales y políticas de esta ocupación para la comunidad indígena Otomí zapatista residente en Ciudad de México, resulta fundamental realizar un análisis del espacio físico que representa el edificio del INPI. En esta sección, examinaré los diversos aspectos prácticos relacionados con la apropiación de este inmueble federal, subrayando cómo su transformación afectó tanto su funcionalidad como su simbolismo. Inicialmente, es importante destacar los elementos que definían el edificio en su función original como una institución pública. Diseñado para operar como un espacio altamente burocratizado, su infraestructura estaba orientada a facilitar labores administrativas, con oficinas cerradas, mobiliario estandarizado y áreas de acceso restringido. Esta configuración inicial contrastaba marcadamente con las necesidades de la comunidad Otomí, cuyo modelo de convivencia exige espacios abiertos, multifuncionales y adecuados para actividades comunitarias. La transición de un espacio administrativo a un entorno destinado a la vida comunitaria supuso un proceso de resignificación y reestructuración tanto física como simbólica. Según mis interlocutores, esta transformación implicó no solo la reorganización del uso del espacio – con áreas destinadas a la vivienda, la crianza de niños y las asambleas colectivas – sino también una reinterpretación del edificio como un lugar que refleja los valores de autonomía, solidaridad y resistencia de los Otomíes zapatistas.

En este contexto, el edificio dejó de ser un mero lugar de operaciones burocráticas para convertirse en un hogar colectivo y un símbolo tangible de su lucha. La convivencia cotidiana dentro de este espacio reconfigurado permitió consolidar los lazos comunitarios y establecer una base física para continuar articulando sus demandas políticas.

Posteriormente, presentaré el proceso de negociación y disputa por el inmueble que se dio entre el Estado mexicano, representado por el órgano institucional del INPI (en algunas ocasiones involucrando a actores aún más ilustres como la propia jefatura del gobierno), y a los Otomíes zapatistas desde el momento de su toma. Una vez aclarados estos dos puntos, podré pasar a las transformaciones que se dieron al interior de la Comunidad Otomí zapatista luego de su instalación en el edificio federal

Figura 25. Fachada original del edificio del INPI



Fuente: www.google.com/maps (2019)

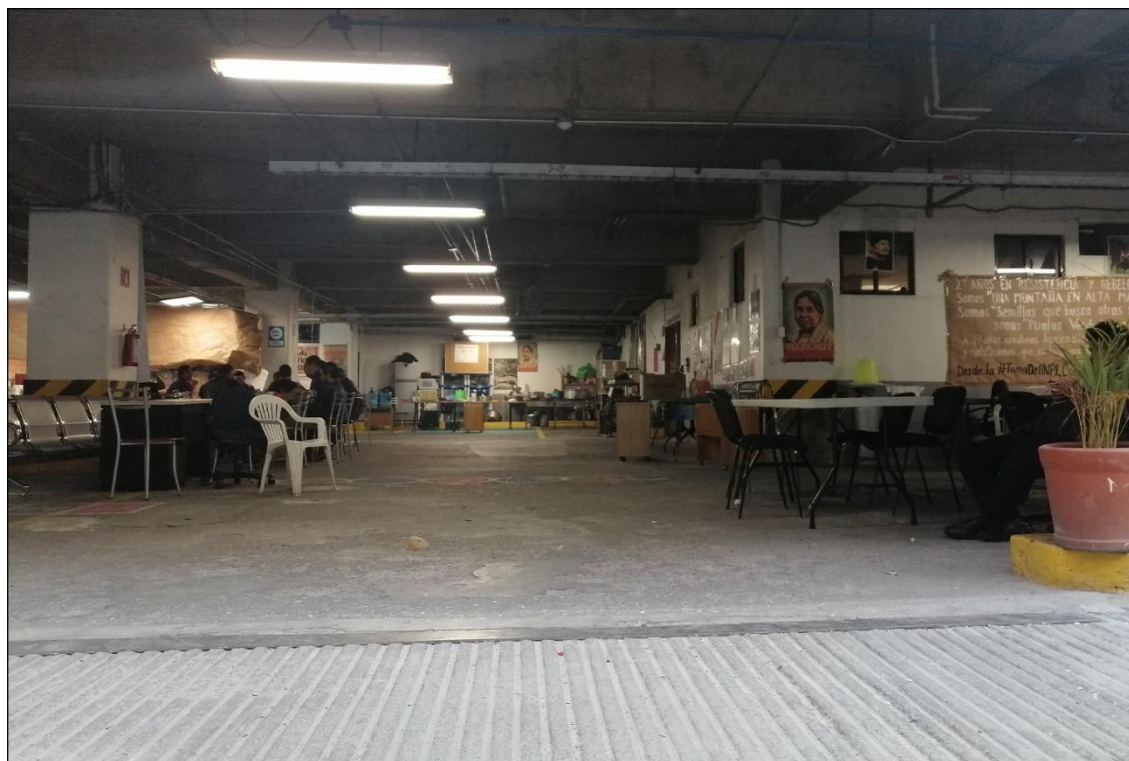
El edificio donde se ubicaba el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) está situado en la Avenida México-Coyoacán, número 343, en la colonia Xoco, un espacio emblemático que anteriormente albergó la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), antecedente directo del INPI. Este inmueble destaca por su arquitectura imponente, que lo convierte en un símbolo de la administración pública

federal. La estructura principal cuenta con seis pisos, complementados por un edificio anexo de cuatro niveles adicionales. La entrada principal del edificio es una recepción que, en su diseño original, buscaba proyectar una imagen de institucionalidad vinculada a la representación indígena. Este espacio estaba adornado con vitrinas que exhibían diversos objetos de origen indígena, utilizados como elementos decorativos, pero que también pretendían transmitir una narrativa oficial sobre la cultura de los pueblos originarios. Las puertas de vidrio que dan acceso al interior están protegidas por un portón de acero pesado, automatizado y controlado desde el interior.

En la planta baja, inmediatamente detrás del vestíbulo, se encuentra el primer tramo del estacionamiento. Este espacio estaba diseñado para satisfacer las necesidades logísticas de los funcionarios del INPI, con capacidad para albergar vehículos particulares y una rampa lateral que conecta tanto con el exterior del edificio como con un segundo nivel de estacionamiento ubicado en el subsuelo. Este nivel adicional servía como almacén para una flota de motocicletas, automóviles y camionetas destinadas al uso institucional, tareas administrativas y de campo.

El diseño del edificio, con sus características físicas y su distribución, no solo cumplía una función operativa-institucional, sino que también proyectaba una imagen de autoridad y control burocrático, en contraste con las necesidades prácticas y simbólicas de la comunidad Otomí zapatista tras la toma del inmueble. La resignificación de estos espacios, concebidos originalmente para fines administrativos, plantea interrogantes sobre cómo los elementos físicos del edificio influyen en la dinámica política y social de quienes ahora lo habitan.

Figura 26. Área del estacionamiento en planta baja



Fuente: archivo personal, 2022

Casi todo el espacio de los pisos superiores del edificio estaba originalmente destinado a cubículos de oficinas, donde se llevaban a cabo las funciones operativas y administrativas de los diversos servicios y burocracias de la agencia federal. El patrimonio interno del edificio incluía cientos de mesas, sillas, computadoras, monitores e impresoras, todos ellos instrumentos esenciales para las labores cotidianas del personal que ahí trabajaba.

Distribuidos estratégicamente en los diferentes pisos, también se encontraban decenas de estantes y archivos metálicos, que servían como depósitos para un vasto acervo documental. Este acervo incluye una amplia gama de registros que van desde actas de nacimiento y defunción, hasta escrituras, contratos y demandas legales. Además, los archivos contienen materiales visuales y audiovisuales como imágenes y videos

relacionados con eventos y proyectos promovidos tanto por el INPI como por las organizaciones indigenistas que le precedieron, como la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

El edificio también cuenta con varios baños y cocinas completas, equipadas con refrigeradores, estufas, utensilios, cafeteras y fuentes de agua. El acceso a los pisos se realiza a través de escaleras internas⁷⁷ o dos ascensores ubicados cerca de la entrada principal. El sistema de seguridad del edificio incluye un circuito cerrado de cámaras de monitoreo, las cuales son operadas desde una sala estratégica ubicada en un nivel subterráneo de difícil acceso. Esta disposición responde a criterios de seguridad reforzada, garantizando que el control de las cámaras permanezca protegido ante eventuales intrusiones. Además, el esquema de seguridad del INPI cuenta con una serie de hidrantes, extintores, herramientas y equipos diseñados específicamente para ser utilizados por las brigadas de incendio. Estos elementos refuerzan la infraestructura del edificio, permitiendo la implementación de protocolos de respuesta inmediata ante situaciones de emergencia, como incendios o accidentes.

En cuanto a la distribución interna, los pisos superiores del edificio estaban reservados para las oficinas de los directores y empleados que ocupaban los cargos más altos dentro de la institución. La apariencia de estos pisos contrasta significativamente con los niveles inferiores, donde predomina una “estética de taller” orientada al trabajo operativo y administrativo. En los niveles superiores, esta estética funcional cede lugar a un diseño más refinado y elegante. Los espacios destinados a los altos cargos cuentan con muebles finos, cómodas sillas y sofás, así como salas de reuniones equipadas con decoraciones que incluyen cuadros, arreglos florales y un sistema integrado para teleconferencias. Estas áreas fueron concebidas para recibir visitas oficiales y realizar reuniones de alto nivel institucional. En la oficina del director general del INPI, existe una

⁷⁷ También hay una escalera de emergencia en el exterior.

suite privada, amoblada con sillones e incluye una mini-cocina equipada con alacena, refrigerador y horno de microondas.

Sin embargo, todo este patrimonio material descrito no es lo más valioso que existe no interior de este edificio. En uno de los pisos, detrás de puertas de alta seguridad y tras un estrecho pasillo rodeado de estanterías de archivos, se encuentra el “Acervo de arte indígena del INPI”, una valiosa colección de objetos originales producidos por comunidades indígenas de todo México, que abarca desde el siglo XVII hasta la actualidad. Según la descripción proporcionada en el sitio web de la institución:

El acervo está organizado en veintidós colecciones, de acuerdo con la naturaleza material y/o rama artesanal de los objetos: Textiles, Cerámica, Lacas, Miniaturas, Cartón y papel, Fibras, Instrumentos musicales, Tecnología, Juguetería, Joyería, Lapidaria, Metales, Escultura, Mobiliario, Impresos, Gráfica y pintura, Máscaras, Vidrio, Arte plumario, Hueso y concha, Talabartería y Manufacturas diversas (<https://www.inpi.gob.mx/acervos/acervo-arte-indigena.html>).

Aunque la colección completa del INPI cuenta con más de 23 mil piezas, solo una fracción de estos objetos se encuentra en el edificio actualmente ocupado por los Otomíes zapatistas. La gran mayoría de las piezas restantes está distribuida en otros edificios administrados por la dependencia federal o prestada a museos nacionales, lo que demuestra la magnitud e importancia de esta colección a nivel nacional e incluso internacional. Debido a la naturaleza altamente valiosa y única de esta colección, las piezas se almacenan en una cámara-cofre completamente sellada, con un sofisticado sistema de climatización automatizado que regula de manera precisa las condiciones de temperatura y humedad, protegiendo así la integridad de los objetos frente a las fluctuaciones externas que podrían poner en riesgo su conservación. Según miembros de la coordinación y de la propia comunidad Otomí, el respeto hacia la colección ha sido tan grande que nunca existió la intención de acceder a dicha cámara-cofre. De hecho, el acceso a los pasillos que conducen

hacia esta sala está estrictamente restringido y cualquier intento de ingresar a este espacio está prohibido, no solo a los miembros de la comunidad, sino también a cualquier otra persona sin una justificación formal.

Finalmente, el edificio alberga diversas áreas de servicio que, debido a su naturaleza técnica y los riesgos inherentes a su funcionamiento, están completamente fuera del acceso general. Estas áreas son fundamentales para el adecuado mantenimiento y operatividad de las instalaciones, pero requieren precauciones especiales para garantizar tanto su funcionalidad como la seguridad de los ocupantes del edificio. En la parte superior del edificio, se encuentra la sala de máquinas de los ascensores, la cual alberga el equipo técnico necesario para el movimiento de los elevadores que facilitan el acceso entre los diversos pisos.

Por otro lado, el sótano del edificio contiene dos áreas igualmente cruciales: la sala de bombas de agua y los transformadores de energía eléctrica. La sala de bombas es responsable de garantizar el suministro constante de agua para todas las dependencias del edificio, incluyendo las áreas de uso común, las oficinas y los servicios sanitarios. De igual forma, los transformadores de energía eléctrica, ubicados en el mismo nivel, suministran la energía necesaria para todo el edificio, desde la iluminación hasta los sistemas de comunicación y climatización. Dada la alta especialización de estas instalaciones, el acceso a ellas está restringido y sometido a un control riguroso. Las puertas de estas áreas están protegidas por cerraduras de alta seguridad, y el personal autorizado es el único que tiene permiso para ingresar, previa justificación y en situaciones de mantenimiento o emergencias. Para evitar posibles accidentes y para preservar el buen estado de los equipos que, si no se manejan adecuadamente, podrían ocasionar fallos en los sistemas del edificio o incluso representar un peligro para las personas, los Otomíes mantienen estas zonas bajo una estricta política de acceso.

Figura 27. Parte del acervo de arte indígena que se encuentra dentro del edificio del Instituto Nacional de los Pueblos indígenas (INPI)



Fuente: <https://www.gob.mx/inpi/galerias/conservacion-de-los-acervos-de-arte-indigena>

Esta breve descripción representa el contexto original del edificio federal que los Otomíes encontraron al tomarlo, un espacio que, aunque imponente y funcional desde un punto de vista administrativo, no estaba diseñado para satisfacer las necesidades de una comunidad indígena en su proceso de resistencia y organización. Desde los primeros momentos de la toma, sin embargo, el edificio comenzó a experimentar una serie de adecuaciones y transformaciones que visaban adaptarlo a las realidades y demandas de la comunidad Otomí. Es decir, se inicia un proceso de territorialización del inmueble (OLIVEIRA, 1998), un proceso en el cual el espacio físico, antes neutral y despersonalizado, empieza a adquirir un nuevo significado, basado en la cultura y las necesidades de quienes lo ocupan.

La noción de territorialidad, aunque no explicitada en los términos teóricos que podrían describirla, surge dentro de los límites del edificio tomado. Gradualmente, el edificio que originalmente funcionaba como una sede administrativa de una agencia federal, comienza a transformarse en un territorio Otomí. Esta transformación no solo implica un cambio en el uso del espacio, sino también en la manera en que los miembros de la comunidad se relacionan con él. El edificio, que antes estaba marcado por la lógica burocrática y fría de una institución federal, se convierte en un lugar donde las relaciones sociales, culturales y políticas de la comunidad Otomí cobran vida y forma.

En las siguientes páginas, describiré en detalle el proceso dialógico de la metamorfosis de este espacio físico y las implicaciones sociales que este proceso conlleva. Este análisis se centrará no solo en las adecuaciones prácticas realizadas para mejorar las condiciones de vida dentro del edificio, sino también en cómo estas transformaciones afectan las dinámicas internas de la comunidad Otomí, promoviendo una reorganización de sus estructuras sociales y políticas. La metamorfosis del espacio no es simplemente una cuestión de adaptación física; es también un proceso simbólico de apropiación y reconfiguración de un lugar que se convierte en un sitio de resistencia y de lucha por el reconocimiento de los derechos de la comunidad Otomí. A través de este proceso, los miembros de la comunidad no solo reclaman el espacio como suyo, sino que lo redefinen como un lugar donde sus valores, su historia y su identidad pueden ser preservados y proyectados hacia el futuro.

4.1 De Organismo federal a Espacio comunitario – la transformación del INPI

Desde el primer momento de la toma de las instalaciones del edificio del INPI, la prioridad de los miembros de la comunidad fue garantizar que el espacio se adaptara a sus necesidades y proporcionara un entorno seguro para su permanencia. La preocupación principal fue transformar el inmueble en un refugio, dado que la ocupación del lugar no

solo implicaba una reivindicación territorial, sino también un acto de resistencia frente a la posible represión por parte de las autoridades. Como se mencionó previamente, el edificio contaba con un sistema interno de monitoreo a través de cámaras de seguridad, las cuales fueron rápidamente desactivadas para evitar la vigilancia del exterior. Además, las imágenes grabadas durante el momento de la toma fueron apropiadas por los miembros de la comunidad, quienes las consideraron una medida preventiva ante posibles procesos judiciales que pudieran surgir como consecuencia de la ocupación.

Las puertas de acceso, tanto las principales como las secundarias, incluidas las entradas para vehículos y las salidas de emergencia, fueron bloqueadas o aseguradas de forma que solo algunos miembros clave de la comunidad pudieran tener acceso a ellas. De esta manera, se procuraba minimizar cualquier intento de entrada no autorizada, ya fuera por parte de las autoridades o de personas ajenas a la comunidad. El acceso al tejado, que podría haber sido utilizado como una vía para fuerzas externas, también fue restringido. La puerta principal, custodiada en todo momento por una comisión de seguridad de la comunidad, se convirtió en la única vía de entrada o salida del edificio, lo que permitió un control más efectivo de las posibles amenazas externas.

La comunidad, consciente de la incertidumbre que generaba la ocupación, adoptó una postura defensiva desde el principio. La vigilancia constante y la preparación para posibles enfrentamientos reflejaban el miedo y la desconfianza hacia una reacción, que podría haber sido violenta, por parte de las fuerzas policiales y las autoridades. Esta dinámica de alerta permanente se convirtió en una característica central de la vida diaria dentro del edificio, marcando el ritmo de las actividades y de las decisiones tomadas por la comunidad.

Figura 28. Entrada de las instalaciones del INPI momentos después de la toma



Fuente: Acervo de imágenes Comunidad Otomí, 2020

En los primeros días posteriores a la toma del INPI, la comunidad Otomí manifestó sentirse víctima de un “cerco informativo”. Este cerco, según sus afirmaciones, se caracterizaba por la ocultación y distorsión de los hechos por parte de los medios de comunicación y los órganos gubernamentales, los cuales, a su juicio, buscaban minimizar la magnitud de la acción tomada por los Otomíes y eclipsar sus demandas. Además, sostenían que los canales de comunicación con el Estado fueron deliberadamente bloqueados, dificultando cualquier tipo de negociación o diálogo. En respuesta a esta situación, y con el objetivo de romper el aislamiento mediático, la comunidad decidió tomar medidas más radicales para hacerse escuchar.

Una de las primeras y más visibles acciones fue el bloqueo total de la avenida México-Coyoacán, que tuvo lugar el 14 de octubre. Esta estrategia de interrupción del flujo

vehicular se mantuvo durante varios días, generando una visibilidad considerable y forzando la atención de las autoridades. La comunidad esperaba que este acto de protesta presionara al gobierno a tomar una postura más clara respecto a sus demandas y exigencias. Eventualmente, la presión ejercida por este bloqueo surtió efecto, ya que representantes gubernamentales acudieron al lugar para acordar una mesa de diálogo, lo que abrió una oportunidad para la discusión de las demandas de la comunidad.

Además del bloqueo de la avenida, la comunidad emprendió otras acciones de visibilización. Una de las más relevantes fue la organización de eventos dentro de las instalaciones ocupadas, los cuales sirvieron como espacios denuncia. Un ejemplo de ello fue el conversatorio titulado “Nuestra lucecita de resistencia y rebeldía sigue encendida”, que tuvo lugar el 17 de octubre. En este evento participaron figuras de gran relevancia dentro del movimiento indígena, como la vocera del Congreso Nacional Indígena (CNI), María de Jesús Patricio Martínez, conocida como “Marichuy”.

También en los primeros días de la toma, el exterior del edificio adquirió otras características y nuevas dinámicas, las paredes blancas fueron reemplazadas por murales con temas valiosos para los zapatistas, como el caso Ayotzinapa, las crisis generadas por los megaproyectos perpetrados por el gobierno de López Obrador y Ataques paramilitares a comunidades zapatistas en Chiapas. Pegadas al muro externo del edificio, se colocaron grandes mesas en la banqueta y se cubrieron con carpas, con el fin de albergar un puesto de ventas, donde se exhibían artículos producidos por la propia comunidad: pulseras, diademas, pequeñas artesanías y, por supuesto, las famosas muñecas Lele. También se pusieron a la venta pequeños productos alimenticios industrializados, como botanas, chocolates, cacahuates, chicles y caramelos, productos que la comunidad ya comercializaba por las calles de la ciudad. Los artículos producidos por las comunidades zapatistas chiapanecas, como huipiles, miel y café, que periódicamente son enviados al Café Zapata Vive, también ganaron un nuevo espacio para su comercialización.

El 3 de noviembre de 2020 la comunidad Otomí logró el establecimiento de un emplazamiento de diálogo con representantes del Estado para negociar los posibles despliegues de la toma del edificio federal en consonancia al atendimento de las demandas historias de la comunidad. A las puertas de las instalaciones del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), se instaló una estructura con mesas y sillas para recibir a los servidores públicos asignados a la reunión. Estuvieron presentes el aquella mañana, por parte del gobierno: José Alfonso del Real y Aguilera (Secretario de Gobierno), Adelfo Regino Montes (Director del INPI), Josefina Bravo Rangel (Encargada por la Subsecretaria de Derechos Humanos, Población y Migración, para el diálogo con la comunidades indígenas de México), Rodrigo Chávez Contreras (Director Ejecutivo de operación del Instituto de Vivienda de la Ciudad de México – INVI) y Juan Gutiérrez Márquez (Coordinador General de Concertación Política, Prevención y Buen Gobierno); Por la parte relativa a la comunidad: Jerónimo (Concejal de la Comunidad Otomí en el Congreso Nacional Indígena –CNI), Filomena (Concejala de la Comunidad Otomí en el Congreso Nacional Indígena – CNI), Representantes Otomíes de los distintos terrenos en disputa por su expropiación en la Ciudad de México, y todos los demás miembros de la Comunidad Otomí responsables por la toma del edificio. A la mesa de diálogo también asistieron varios medios de comunicación y prensa.

Luego de una breve presentación pública de los participantes, los miembros de la Comunidad Otomí tomaron la palabra y expusieron durante más de dos horas los motivos de la toma, denunciando la falta de diálogo y cumplimiento de acuerdos por parte del gobierno a lo largo de años. Los Otomíes resaltaron las condiciones infrahumanas a las que son sometidos en los terrenos baldíos y campamentos temporales en que habitan en la ciudad, y que además de tener que vivir con la falta de saneamiento y suministro de servicios básicos como agua, electricidad y drenaje, también enfrentan racismo y discriminación por parte de vecinos y acoso y violencia por parte de las fuerzas de

seguridad pública⁷⁸. Por estas razones, la Comunidad Otomí planteó que fueran atendidas de manera urgente sus demandas, especialmente la expropiación de terrenos ocupados por la comunidad, seguido del avance de los proyectos de construcción de viviendas populares en dichos locales. Los representantes del gobierno hicieron la promesa de elaborar un plan de ejecución de medidas para atender de las demandas presentadas por la Comunidad Otomí.

El encuentro entre la Comunidad Otomí y las autoridades gubernamentales, aunque se desarrolló de manera cordial entre ambas partes, expuso la naturaleza conflictiva de intereses antagónicos. La comunidad acusó a los organismos gubernamentales, incluido el propio Instituto Nacional de los Pueblos indígenas (INPI), de priorizar demandas de otros sectores sociales, como grandes comerciantes y empresarios, a pesar de los intereses de los pueblos y comunidades indígenas; algunas de los terrenos demandados por los Otomíes estarían siendo negociados por el gobierno en secreto con empresas constructoras, se estarían negando permisos para la asignación de puntos de venta a indígenas para dar paso a empresas de productos industrializados, se planteó una crítica a la propia dinámica de recepción de indígenas en organismos federales, ya que impondrían largos períodos de espera, además de situaciones veladas de humillación como la “obligación” de presentarse con vestimenta y trajes tradicionales en los talleres oficiales.

Las contradicciones en el dialogo entre la Comunidad Otomí y los representantes del gobierno contaron con otro elemento que condensó la tensión en el encuentro: la presencia de Adelfo Regino Montes, entonces director del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). Adelfo Regino es originario de la zona de la Sierra Mixe, específicamente del municipio de Santa María Alotepec - Oaxaca, y es licenciado en Derecho por la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. A partir de 1996, Adelfo Regino empieza a destacarse públicamente, cuando asesoró al EZLN en las negociaciones

⁷⁸ La comunidad cuenta con innumerables relatos sobre ataques policiales injustificados dirigidos contra los campamentos, así como agresiones provenientes de los propios vecinos. Los Otomíes sostienen que la razón detrás de estos ataques radica en un intento deliberado de generarles un sentimiento de inseguridad y forzarlos a abandonar los terrenos que han ocupado.

de los Acuerdos de San Andrés Larraínzar, poco después participó como cofundador del Congreso Nacional Indígena (CNI), y en 2007 participó en la discusión y negociación de la adopción de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Sin embargo, la trayectoria política de Adelfo Regino paulatinamente se acerca a instancias gubernamentales, entre 2010 y 2016 se desempeñó como secretario de asuntos indígenas y secretario técnico del Consejo Consultivo de los Pueblos Indígenas y Afromexicanos de Oaxaca. En la ocasión en que el presidente José Manuel López Obrador firmó en 2018 el decreto fundacional del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), designó a Adelfo Regino como director general de la institución.

El desempeño político de Adelfo Regino, según los zapatistas, ha degenerado con el paso de los años, y fue acusado de convertirse paulatinamente en un “burócrata morenista” y de haber abandonado la defensa de las agendas indígenas, ganándose el apodo de “traidor de los pueblos indígenas”. En este sentido, en todas las mesas de diálogo que se llevaron a cabo tras la toma de las instalaciones del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), Adelfo Regino fue blanco de duras críticas por su “cambio de lado” y el interlocutor más cuestionado por la Comunidad Otomí.

Figura 29. Adelfo Regino Montes durante una de las mesas de diálogo con la comunidad Otomí



Fuente: Acervo de imágenes Comunidad Otomí, 2020

Entre este primer diálogo entre los representantes del gobierno y la Comunidad Otomí, hasta el 15 de diciembre de 2020, hubo alrededor de siete mesas de diálogo, los Otomíes manifestaron reiteradamente que sus demandas iban más allá de las exigencias de las políticas de vivienda, y manifestaron que necesitaban salud, educación, cultura, trabajo,

alimentación, información, justicia y paz⁷⁹, y para tanto requirieron que representantes estatales de cada una de las áreas correspondientes se presentaran al diálogo. Sin embargo, por parte de los representantes gubernamentales, que evidentemente no correspondían a todas las áreas responsables de los temas planteados por los Otomíes, que participaron en las mesas, presentaron pocos elementos para la negociación, siendo la propuesta más concreta la publicación en la Gaceta Oficial, la primera declaración de utilidad pública del edificio Zacatecas 74, lo que según los propios representantes fue la primera señal positiva hacia la expropiación de dicho terreno en beneficio de los Otomíes.

Las negociaciones se deterioraron rápidamente y el Estado mostró poco interés en continuar con las mesas de diálogo⁸⁰, los funcionarios del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) fueron trasladados a otro edificio y la institución pasó a funcionar normalmente en otra dirección. Los canales de negociación dieron paso a eventuales intentos de obligar a la Comunidad Otomí a abandonar el edificio. El suministro eléctrico fue cortado varias veces, medida que fue revocada casi de inmediato en todas ellas, ya que la comunidad responsabilizó públicamente al gobierno del Estado por cualquier daño a la Colección de Arte Indígena del INPI que, como ya se dijo anteriormente, se encuentra guardada en una sala sellada con aire acondicionado que controla los cambios de temperatura. Cortar el suministro de agua también fue una estrategia adoptada por las autoridades para obligar a la comunidad a abandonar el edificio; en los intentos más incisivos, la comunidad llegó a pasar tres días sin agua. Esta medida también fue revertida en repetidas ocasiones mediante el bloqueo total de la Avenida México-Coyoacán.

El gobierno de Ciudad de México también puso en marcha una serie de estrategias más insólitas, y quizás la más emblemática fue la ocasión en que las autoridades enviaron

⁷⁹ Demandas tomadas de las llamadas “13 demandas zapatistas”. Originalmente se enumeraban 11 demandas (techo, tierra, trabajo, salud, educación, independencia, democracia, libertad, justicia y paz), posteriormente en la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona se incluyeron “información” y “cultura”.

⁸⁰ La interrupción de las mesas de diálogo fue una iniciativa del gobierno, que presentó como justificación una medida sanitaria para no exponer a los funcionarios públicos a la pandemia de SARS-CoV-2. Sin embargo, después de la retomada de las actividades de los organismos públicos, estos nos más respondieron a los llamados a nuevas mesas de diálogo.

un comunicado en el que se afirmaba que el edificio del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) se trataba de un “edificio inteligente” y que el día previsto para una supuesta “fumigación automática” se acercaba, ocasión que provocaría la liberación de agentes químicos venenosos en todos los pisos y por lo tanto se recomendaba la evacuación total del edificio. De hecho, tal anuncio generó cierto pánico en la Comunidad Otomí que, aunque en general sospechaba que se trataba de una táctica engañosa, no estaba segura que tal sistema en realidad no existía. La esperanza del gobierno se asentaba que el pánico y la duda obligara a la evacuación voluntaria de la comunidad, al menos temporalmente, permitiendo a las fuerzas policiales actuar de manera concentrada para obstruir la reocupación del edificio. Sin embargo, la parte interior del edificio cuenta con un gran espacio abierto que da acceso al estacionamiento, y se acordó en asamblea extraordinaria que el día de la supuesta “fumigación automática” la comunidad se concentraría en este espacio, donde estaría protegida de agentes químicos sin tener que dejar el edificio y en caso de una emergencia podrían escapar del supuesto humo toxico por el portón del estacionamiento. La estrategia adoptada por la comunidad logró frustrar el intento del gobierno, que, tras algunas horas, retiró al cuerpo policial posicionado en las inmediaciones del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). La denominada “fumigación automática” nunca llegó a materializarse.

Con la erosión de las negociaciones, la comunidad aceleró el proceso de transformación del edificio tomado, la formación de una nueva comunidad que pasa a habitar el mismo espacio⁸¹ genera una demanda de recursos para establecer las condiciones necesarias para la producción y reproducción de la vida. Era urgente crear una iniciativa que pudiera generar colectivamente recursos para financiar el mantenimiento del espacio

⁸¹ Es importante no perder de vista que la Comunidad Otomí formada en el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI) fue conformada por diferentes grupos que antes habitaban los distintos terrenos ocupados, los Otomíes pasan a vivir con individuos que antes solamente militaban. Esto genera nuevas amistades y conflictos que impactan desde el primer momento la dinámica social. La cohesión del grupo como un todo siempre estuvo pautada en la alianza política, en ocasiones en que pregunté sobre lazos entre personas específicas de la comunidad, inúmeras veces escuché la expresión: “somos compañeros acá adentro, afuera no somos nada”.

conquistado. La primera iniciativa completamente original de la nueva comunidad que se formó en el INPI fue la creación de la “*Ar ghú Ar Lele Ñhōñhō en Resistencia y Rebeldía*” (Casa de la Muñeca Otomí en Resistencia y Rebeldía), un espacio dedicado a la producción colectiva de las famosas muñecas “*Lele*”. Estas muñecas normalmente se elaboran a mano, es decir, cada artesano produce todas las piezas necesarias, y se encarga de todos los procesos desde el principio al fin. El taller implementado por la comunidad introdujo una especie de “fordismo”, en el que se formaron grupos de artesanos que se encargaron de producir en masa los distintos componentes de la muñeca, además de que un grupo específico se encargaba de unir las piezas para formar el producto final.

Figura 30. Imagen de divulgación de la inauguración del taller de muñecas



Fuente: Acervo de imágenes Comunidad Otomí

El objetivo principal del taller fue producir muñecas de forma rápida y eficaz para generar recursos de forma colectiva. El 5 de diciembre de 2021 se inauguró el taller de muñecas en un evento abierto al público. En el evento se presentó la nueva versión de la muñeca *Lele*, la “*Lele en Resistencia y Rebeldía*”, en la que el tradicional multicolor dio paso a los colores rojo y negro⁸², los bordados que adornan los pequeños vestidos, en lugar de flores y mariposas, presentaba una estrella roja y la sigla “EZLN”. Como elemento final para caracterizar a la muñeca como fruto de la causa zapatista, se le añadió un pequeño paliacate que cubre parte de su rostro.

⁸² Según la propia comunidad, los colores rojo y negro representan respectivamente “resistencia” y “rebeldía”.

Figura 31. Divulgación de la “Lele en Resistencia e Rebeldía”



Fuente: Acervo de Imágenes Comunidad Otomí, 2021

Aunque el edificio tomado del Instituto Nacional de los Pueblos (INPI) cuenta con algunas cocinas en sus diferentes pisos, debido a su pequeño tamaño estas no serían suficientes para el uso de toda la comunidad. Por este motivo, se destinó parte del estacionamiento de la planta baja para la instalación de una cocina comunitaria. En este nuevo espacio se colocó una gran mesa para que sirviera de barra para la preparación de alimentos, se acomodaron varios hornos y se instaló una tubería de gas para poder acomodar los tanques de gas en un lugar más alejado por razones de seguridad. Una serie de estantes se fueron instaladas acostadas a la pared que se utilizaron para guardar ollas y trastes de toda la comunidad. Para formar el área del comedor se organizaron varias mesas y sillas que anteriormente formaban parte del patrimonio del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). En el extremo opuesto de la cocina, casi en el exterior de lo que

antes era el estacionamiento de la institución, se construyeron dos fogones para comales, y en la misma zona se construyó un horno de leña para preparar panes y pizzas. En el borde del estacionamiento ya casi en el área exterior, se construyó una hilera de lavaderos comunitarios, utilizados tanto para lavar trastes como la ropa de la comunidad. La escalera de emergencia, ubicada justo detrás de donde se construyeron los lavabos, fue adaptada con tendedores, donde se cuelga la ropa para secar. Un pequeño espacio en el exterior, que sirve de acceso al subsuelo, fue destinado para el proceso de nixtamalización del maíz, en este lugar bloques de concreto forman una estufa improvisada que se alimenta con leña.

Figura 32. Comales, horno de leña contruidos por los Otomíes



Fuente: archivo personal, 2022

Figura 33. Lavabos construidos en la cocina comunitaria



Fuente: archivo personal, 2022

Como parte del establecimiento de un ambiente comunitario sano, una de las bodegas ubicadas en la planta baja del edificio fue remodelada para servir como consultorio médico y farmacia colectiva. La comunidad no cuenta con miembros médicos, sin embargo, hay médicos voluntarios asociados a los Otomíes que son llamados cada vez que se necesita asistencia médica. El consultorio, todavía, no cuenta con equipamiento médico para atender casos de emergencia o de alta complejidad, abarcando sólo los niveles básicos de atención: prevención, diagnóstico y tratamiento primario.

Siguiendo la lógica de los proyectos arquitectónicos de la comunidad ya mencionados, en los que los espacios político-culturales son considerados elementos fundamentales, una de las plantas del edificio sufrió una severa remodelación para atender esta demanda. Todas las oficinas, estantes, archivos, computadoras, impresoras y demás

patrimonios del organismo federal fueron retirados y almacenados en otra parte del edificio. Algunas mesas fueron alineadas para formar un templete, sobre el cual se acomodaron otras mesas, configurando una estructura ideal para foros y ponencias. Docenas de sillas adquirieron un nuevo significado en este piso, convirtiéndose en lugares para acoger a grandes audiencias. También se instalaron equipos de sonido y proyección, grandes pantallas que antes eran para uso personal de los directivos de la institución en sus respectivas oficinas, fueron transformadas en herramientas para la realización de videoconferencias en vivo.

En este piso, el ambiente monocromático del edificio federal dio paso a la estética muralista típicamente zapatista, las paredes fueron tapizadas con carteles y mantas pintadas a mano, banderas con los símbolos del Congreso Nacional Indígena (CNI), el Consejo Indígena de Gobierno (CIG) y El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) ocupan posiciones destacadas entre docenas de ilustraciones. La estructura física de este espacio consta de una gran área central libre, rodeada de pequeños talleres circundantes, formados por paredes divisorias de aluminio y cristal (que también fueron tapizadas) que ofrecen un pequeño ambiente privado, y por esa razón se convirtieron en habitaciones para alojar a los visitantes, especialmente durante eventos prolongados.

Figura 34. Salón de eventos



Fuente: Archivo personal, 2023

En el mismo piso donde se ubica el salón de eventos, un pasillo lateral conecta con el edificio anexo, que alberga una cocina conservada para atender las actividades relacionadas con dicho salón. Junto a la cocina se encuentra un área delimitada por paredes de vidrio, donde se instalaron estantes, un pequeño baño y se habilitó un espacio denominado "Escuelita Autónoma Otomí" (Ver Capítulo 3.2). Este lugar fue acondicionado con libros educativos, juguetes y material didáctico, distribuyendo pequeñas mesas y sillas por toda la sección para su uso pedagógico.

La necesidad de albergar a los miembros de la comunidad llevó a la adecuación de dos pisos como viviendas. Aunque la estructura física de estos pisos conserva el diseño original del destinado al salón de eventos, se realizaron modificaciones significativas. Las

oficinas laterales fueron vaciadas, y todo el mobiliario removido fue concentrado en la parte central del espacio.

Las oficinas circundantes a la zona central se transformaron en espacios habitacionales, organizados según el tamaño de cada núcleo familiar. La concentración de muebles y cubículos en el área central fue intencional, pues genera un ambiente más acogedor y proporciona una mayor sensación de privacidad, ya que bloquea la visibilidad entre las oficinas ocupadas, creando un entorno más íntimo para los residentes.

En cuanto a los baños del edificio, estos mantienen un diseño típico de instalaciones públicas, con varios cubículos para inodoros, múltiples lavabos y, en el caso de los baños masculinos, mingitorios. Sin embargo, estas instalaciones no garantizan un alto grado de privacidad para los usuarios, lo que llevó a la comunidad a dividirlos equitativamente entre las familias. Este arreglo buscó minimizar el número de núcleos familiares por baño, mejorando así la percepción de confort y privacidad.

Al comparar las dinámicas actuales con las previamente imposibles en los terrenos ocupados, resulta evidente la trascendencia del proceso de transformación del edificio gubernamental tomado en un espacio controlado, o más precisamente, "recuperado" por la comunidad Otomí residente en la Ciudad de México. Este edificio, antes símbolo del aparato institucional, se metamorfoseó en un territorio comunitario que permitió la realización de actividades básicas de la vida cotidiana, proporcionando un nivel mínimo – pero suficiente – de estabilidad. Desde una perspectiva zapatista, este proceso puede interpretarse como la consecución de un grado de "dignidad" que habilitó la planificación y ejecución de nuevas agendas y prioridades comunitarias.

El acceso irrestricto a servicios esenciales, como el agua potable, la electricidad y una red de drenaje urbano funcional, elementos indispensables para la vida en la ciudad, alivió significativamente la presión emocional que acompañaba la carencia de estos recursos. Este cambio estructural no solo impactó la calidad de vida individual de los residentes, sino que también creó un entorno propicio para el desarrollo de relaciones

privadas y colaborativas que antes eran prácticamente inviables debido a limitaciones materiales.

La toma y transformación de las instalaciones del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) por parte de los Otomíes representa una acción estratégica que convirtió un espacio administrativo en un territorio comunitario. Este proceso no solo atendió necesidades inmediatas, sino que también abrió nuevas posibilidades para la organización y el fortalecimiento de alianzas con otros movimientos sociales en México. Las amplias dimensiones del edificio tomado permitieron ampliar significativamente el alcance de las actividades colectivas, estableciendo una base material sólida para el florecimiento de proyectos colaborativos y para la articulación de demandas políticas más ambiciosas.

De esta manera, la transformación del INPI en un territorio comunitario se erige como un ejemplo tangible de cómo los espacios físicos pueden resignificarse para sostener la lucha por derechos fundamentales y para cimentar una plataforma que fomente la autonomía, la dignidad y la acción colectiva en un contexto urbano.

La robusta estructura física del edificio, combinada con la abundante mano de obra disponible, permitió que este espacio se convirtiera en un punto estratégico para la realización de eventos y operaciones organizativas de gran envergadura. Estas actividades, no obstante, debían alinearse – o al menos no contradecir – la agenda general de los Otomíes residentes en la Ciudad de México, del Congreso Nacional Indígena (CNI), que apadrinó este espacio, y del propio Movimiento Zapatista.

Durante mi observación, pude constatar cómo diversos "movimientos hermanados" hicieron uso de la infraestructura para llevar a cabo asambleas, sesiones deliberativas y eventos político-culturales, entre otras actividades. Este edificio, tomado y transformado por los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México, no solo se consolidó como un espacio comunitario, sino que también fungió como sede para iniciativas de relevancia nacional.

Entre los eventos realizados destaca el Tercer Encuentro Nacional de Mujeres del Congreso Nacional Indígena – CIG (ver Introducción ii), un hito en la articulación de las luchas de género dentro del movimiento indígena, así como la Quinta Asamblea Nacional por el Agua y la Vida y el Territorio⁸³, una plataforma que reunió a múltiples colectivos en defensa de recursos vitales amenazados por proyectos extractivistas y de infraestructura.

El edificio recuperado no solo sirvió como refugio y espacio de dignidad para los Otomíes, sino que, gracias a sus dimensiones y funcionalidad, se convirtió en un nodo central para la convergencia de movimientos sociales en México, permitiendo la coordinación y el fortalecimiento de agendas colectivas a nivel nacional. Esta multifuncionalidad resalta el papel del espacio físico en la articulación de redes solidarias y en la promoción de una resistencia organizada frente a las adversidades contemporáneas.

Tal vez el caso que más llama la atención sea una actividad que, por su propia naturaleza, no recibió la atención de los grandes medios. El 17 de septiembre de 2022, el Congreso Nacional Indígena (CNI) lanzó la Convocatoria a la Asamblea del Congreso Nacional Indígena (CNI), Región Centro (Puebla, Morelos, Tlaxcala, Querétaro, Estado de México y Ciudad de México), la cual se llevaría a cabo justamente en la Casa de los Pueblos y Comunidades Indígenas “Samir Flores Soberanes”, es decir, en el edificio tomado por los Otomíes. El evento consistió en una reunión de delegados de las comunidades situadas en estos estados, con el objetivo de debatir temas cruciales para el contexto indígena nacional y elaborar resoluciones relativas a la organización de las comunidades asociadas.⁸⁴ Tres días antes de la Asamblea, los delegados indígenas

⁸³ Evento realizado periódicamente por la Asamblea Nacional por el agua y la vida (ANAVI), organización formada por distintos colectivos (Comunidad Indígena Otomí Residente en la CDMX, Consejo Tiyat Tlali, Coordinación de Pueblos, Barrios Originarios y Colonias de Xochimilco, IMDEC, Movimiento en defensa del agua y la tierra de Ocotepc, Alternativa Socialista, NODHO, 8CERXS, Consejo Regional Totonaco, Colectivo Entre las Cebollas, Concejo Autónomo de Santiago Mexquititlán, Frente de Pueblos en defensa de la Madre Tierra - Morelos, Puebla y Tlaxcala, Red de Resistencia y Rebeldía en apoyo al CNI-CIG del Puerto de Veracruz, Guardianes de la Sierra de San Miguelito de San Luis Potosí, Un Salto de vida-Jalisco, Taller por la Defensa de los Territorios, Mazatecas por la libertad, Bajo Tierra Museo del Agua, Laboratorio Popular de Medios Libres, Guardianas y Guardianes del Río Metlapanapa), vigente desde 2022.

⁸⁴ Según la convocatoria, el objetivo principal de la asamblea en cuestión era: Analizar la situación actual en el mundo, México y la región de frente a la guerra capitalista en contra de nuestros pueblos y de los pueblos

comenzaron a llegar al edificio ocupado por los Otomíes, un proceso que implicó una organización meticulosa y una logística bien estructurada para garantizar la seguridad y el bienestar de todos los participantes. La recepción se realizó con un registro formal, y el control riguroso de las entradas y salidas de personas fue establecido para asegurar que solo aquellos con la debida autorización tuvieran acceso al espacio.

El evento se llevó a cabo según lo previsto y contó con la presencia de decenas de delegados que atendieron el llamado del Congreso Nacional Indígena (CNI). Debido a la gran cantidad de participantes, la Asamblea se realizó en la cocina comunitaria, lugar que fue transformado rápidamente para albergar a un número significativo de personas, superando las limitaciones físicas del salón de eventos (en el cuarto piso), que no habría sido capaz de acomodar a todos los presentes.

La naturaleza confidencial de la Asamblea fue una de las características que la distinguió, ya que solo los delegados del CNI tuvieron acceso al espacio durante las sesiones. La comunidad en general solo pudo acceder al lugar durante los períodos de comida o al final de las deliberaciones. Este control del espacio refleja una organización estratégica orientada a preservar la confidencialidad de las discusiones y a proteger a los participantes. La dinámica de acceso restringido también evidenció la seriedad con que los Otomíes trataron la seguridad e integridad del evento, evitando cualquier interferencia externa o amenaza potencial.

La realización eficiente de un evento de esta magnitud e importancia en el escenario de los movimientos indígenas y campesinos nacionales demuestra, sin lugar a dudas, tres puntos clave: 1) La alta capacidad organizativa y la disciplina adquirida por los Otomíes residentes en la Ciudad de México, lo que les permitió gestionar y coordinar una actividad política de gran escala con eficacia. 2) La credibilidad y confianza que lograron dentro de las organizaciones indígenas y campesinas que componen el Congreso Nacional Indígena

(CNI) y el Consejo Indígena de Gobierno (CIG), consolidando su papel central en las articulaciones políticas indígenas del país. 3) La relevancia y el prestigio que el nuevo espacio, o "territorio recuperado", denominado Casa de los Pueblos y Comunidades Indígenas "Samir Flores Soberanes", adquirió rápidamente, siendo reconocido como una zona segura para los zapatistas de diversas partes de México, reflejando su estatus de refugio y apoyo dentro del movimiento.

Figura 35. Cartel oficial de la convocatoria de la Asamblea del CNI en 2022



Fuente: <https://www.congresonacionalindigena.org/>

Sostengo que todas estas transformaciones, tanto de índole material como moral, por las cuales han transitado y siguen transitando los Otomíes migrantes residentes en la

Ciudad de México, han sido determinantes para la reconfiguración de las relaciones sociales y políticas dentro de esta comunidad. La entrada y participación en eventos políticos de gran envergadura a nivel nacional no solo requirió, sino que también promovió, un proceso de “disciplinamiento colectivo e individual” que consolidó una maduración tanto a nivel organizativo como a nivel de las relaciones interpersonales. Este proceso, lejos de ser meramente una reacción ante las circunstancias externas, se convirtió en un proceso transformador que impactó profundamente en la estructura misma de la comunidad.

Más allá de este proceso de maduración, lo que resulta especialmente significativo es que los Otomíes migrantes, al haber establecido lo que denominan un “territorio recuperado”, transformado en un espacio público abierto para la actividad de los movimientos sociales, se vieron sumidos en un entorno dinámico de intensos debates políticos. Este cambio de dinámica no solo los posicionó en el centro de diversas problemáticas sociales y políticas, sino que también facilitó el acceso a una gran cantidad de información sobre contextos variados, que anteriormente resultaban ajenos o desconocidos para muchos de ellos. De este modo, el establecimiento de este espacio no solo fue un acto simbólico de reivindicación política, sino también un catalizador para la consolidación de nuevas formas de conocimiento, interacción y participación social.

Durante el tiempo que pasé realizando trabajo de campo entre los Otomíes migrantes en la Ciudad de México, observé cómo, con el paso del tiempo y a medida que la red de relaciones de la comunidad se expandía, casi todos sus miembros se fueron haciendo cada vez más conscientes de las complejidades de las demandas de los grupos aliados. Este conocimiento no solo abarcaba los nombres de las instituciones involucradas, sino que también incluía una comprensión profunda de los actores políticos claves, de los espacios geográficos relevantes, y de las políticas públicas que afectaban a sus comunidades y a las comunidades aliadas. Este proceso de aprendizaje y apropiación de la información fue fundamental no solo para la toma de decisiones estratégicas dentro de la comunidad, sino también para su consolidación como un actor político relevante en el ámbito nacional.

Podría citar fácilmente la transformación que pude observar en ciertos miembros de esta comunidad en relación con su adaptación a los espacios de debate político. Quisiera destacar un caso específico que considero particularmente interesante y representativo de este proceso de cambio. Ana, una joven Otomí, es la hija mayor de cuatro hermanas, todas nacidas en la Ciudad de México. Junto a sus padres, antes de vivir en el edificio ocupado, residían en el terreno ubicado en la calle Zacatecas 74. Al momento de la toma de las instalaciones del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), Anselma tenía 18 años.

Al comenzar mi trabajo de campo dentro del edificio ocupado, Ana se mostró como una persona bastante reservada, evitando mi presencia y limitando los diálogos largos. De igual forma, ella evitaba la exposición pública y parecía sentir una notable vergüenza al participar de eventos en los que se le asignaba la tarea de pronunciar algunas palabras o mediar debates. Como se mencionó previamente, este tipo de encargos es rotativo dentro de la comunidad, y durante las asambleas, los individuos son animados a ofrecerse como voluntarios. En caso de que no se presenten voluntarios, se abre una pequeña votación para elegir a posibles candidatos, lo que a veces resulta en encargos compulsorios.

Sin embargo, la transformación de Ana a lo largo de los años es tanto sensible como sustancial. Gradualmente, pude observar cómo esta joven adolescente se convirtió en una figura relevante dentro de la comunidad, desarrollando una voz firme y respetada. Su proceso de adaptación a los espacios de deliberación política no solo refleja su evolución personal, sino también el impacto de la dinámica colectiva en la construcción de capacidades de liderazgo. Ana pasó de ser una joven introvertida a convertirse en una de las voces más importantes y autoritativas dentro de la comunidad que habita el edificio ocupado, evidenciando el grado de madurez y confianza adquiridos a lo largo de los años de participación activa en los debates y decisiones políticas.

Como regla general, los consejales del Consejo Indígena de Gobierno (CIG) son los propios voceros de las comunidades que representan. En este ínter, Jerónimo y Filomena desempeñaban esta función⁸⁵. Alselma, inicialmente una joven otomí reservada, experimentó un proceso significativo de transformación que la llevó a convertirse en una figura central en las dinámicas políticas de la comunidad. Su elocuencia en el discurso, una característica que al principio no destacaba, se fue desarrollando con el tiempo. A través de su participación activa en foros, mítines (sic) y mesas de negociación con representantes gubernamentales, adquirió la habilidad práctica para construir discursos públicos. Esto no solo le otorgó una voz dentro de la comunidad, sino que la consolidó como una de las representantes de la comunidad, al lado de los consejales oficiales. Este proceso de maduración política, que implicó la construcción de un perfil como "militante por la causa otomí", fue profundamente influenciado por la dinámica del Movimiento Zapatista. Este movimiento, aunque sirvió como catalizador para muchos, no tuvo el mismo impacto uniforme en todos los miembros de la comunidad, dado que las trayectorias individuales variaban considerablemente, según las experiencias y los contextos personales de cada miembro.

Dentro de la Comunidad Otomí residente en el edificio ocupado, existen diferentes niveles de interés y disponibilidad para el compromiso político. Estos niveles varían considerablemente, dependiendo del contexto y las circunstancias personales de cada individuo. Lo que resulta central en este análisis es el impacto de la consolidación de un territorio físico – la "territorialización" – que desempeñó un papel crucial en el cambio de las dinámicas sociales y políticas del grupo. La ocupación del edificio fue fundamental para el surgimiento de nuevas prácticas, debates e ideas. Este "territorio imaginado", es decir, la manera en que los miembros de la comunidad comenzaron a percibir y vivir ese espacio, fue esencial para el florecimiento de nuevas formas de organización y movilización.

⁸⁵ Filomena fue elegida delegada en 2017 en la formación del Consejo Indígena de Gobierno (CIG), sin embargo, debido a razones personales, tuvo que abandonar el cargo algún tiempo después de la toma del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). El cargo de consejala del CIG fue asumido por Catarina.

Si bien es aún prematuro evaluar si estas transformaciones serán duraderas o si representarán un cambio de paradigmas consolidado, el enfoque de este estudio se encuentra en los procesos desencadenados por la ocupación, más que en sus consecuencias a largo plazo. La Casa de los Pueblos y Comunidades Indígenas “Samir Flores Soberanes”, como espacio físico, comenzó a constituirse tanto en un territorio real – aquél que puede ser ocupado físicamente, reclamado y defendido – como en un territorio imaginado, un lugar simbólico que representaba nuevas posibilidades para la organización y la práctica política. De este modo, el papel de este espacio en la configuración de la identidad política de los Otomíes migrantes se volvió fundamental, funcionando como un punto de convergencia para los debates sobre las demandas y derechos de las comunidades indígenas, pero también como un espacio generador de nuevas formas de movilización social y política.

4.2 Territorialización

En la literatura antropológica, Raoul Naroll (1964) propone que la definición de etnia se utiliza comúnmente para designar a un grupo de personas que comparten ciertos elementos distintivos y prácticas sociales que les permiten identificarse como una unidad. En este contexto, Naroll, al analizar los métodos de clasificación empleados por algunos de los más renombrados etnógrafos clásicos, como Fortes, Murdock y Evans-Pritchard, organiza los atributos fundamentales de los grupos étnicos en al menos seis criterios clave para su definición. Estos criterios son los siguientes: (1) la distribución de características particulares estudiadas, (2) la contigüidad territorial, (3) la organización política, (4) el lenguaje, (5) el ajuste ambiental, y (6) la estructura de la comunidad local (NAROLL, 1964). Frederick Barth (1969), parte de estos criterios enumerados por Naroll, y presenta una síntesis de las dinámicas que articulan los grupos humanos para entenderse a sí mismos como un conjunto particular en contraste con los demás. Según el autor, los seis criterios de

clasificación extraídos por Naroll de las etnografías analizadas pueden resumirse en cuatro designaciones un poco más elaboradas:

1. is largely biologically self-perpetuating
2. shares fundamental cultural values, realized in overt unity in cultural forms
3. makes up a field of communication and interaction
4. has a membership which identifies itself, and is identified by others, as constituting a category distinguishable from other categories of the same order.

Para Barth, todas estas características son consideradas sumamente importantes para contrastar las diferentes etnias, es decir, en términos descriptivos tales categorías cumplen su función de organizar los datos empíricos encontrados en campo por los etnógrafos. Sin embargo, Barth afirma que esta suerte de tipos ideales de clasificación nos llevaría a creer que cada grupo humano va desarrollando sus formas sociales y culturales a partir de un relativo aislamiento, respondiendo principalmente a factores ecológicos locales, a través de una historia de adaptación e invención de sus modos de vida (BARTH, 1969).

Según esta perspectiva, el mantenimiento de la identidad étnica se daría en una especie de actividad interna al propio grupo, a pesar de los posibles encuentros con el mundo exterior. En su obra, el autor propone una crítica al énfasis en los factores internos, reposicionando el foco de la producción y reproducción cultural en las relaciones interétnicas. Para Barth, empíricamente, los grupos humanos establecen efectivamente su concepción de identidad en la relación interétnica; es cuando los valores culturales de un determinado grupo se contrastan con otro conjunto de valores producidos y practicados por individuos ajenos a la comunidad, que es posible reconocerse como una (o una parte de una) unidad. En este sentido, para el autor, el mantenimiento de la identidad étnica reside precisamente en la frontera entre las distintas identidades y ya no en el conjunto de características específicas que estas identidades encapsulan en su interior (BARTH, 1969). El punto fundamental que quiero rescatar del argumento de Barth es la noción de la

importancia del contacto en esta región fronteriza para que una etnia pueda reconocer y reafirmar su propio comportamiento.

Según Pierre Bourdieu (1980), la conformación de la idea de región está intrínsecamente ligada a la noción de identidad, la formación de grupos en un espacio artificialmente limitado, frente a una continuidad natural del mundo, es fundamental para la creación de la noción de unidad. El establecimiento de fronteras, aunque sea consecuencia de la manipulación previa de representaciones identitarias como el acento, la lengua, las costumbres, el origen, etc., ratifica todos estos elementos, creando la percepción de un “adentro” y un “afuera”, un “nosotros” versus “los demás”.

Estas fronteras arbitrarias reproducen y reafirman las diferencias identitarias en la misma medida en que son producidas por ellas en un momento inmediatamente anterior. (BOURDIEU, 1980). El pensamiento de Bourdieu sobre la relación entre territorio, frontera e identidad, complementa la propuesta de Barth, y nos ayuda a pensar la importancia de las contradicciones resultantes de las interacciones ubicadas en las fronteras interétnicas para la etnogénesis de cada unidad étnica. En el caso específico del proceso de transformación, o, como propongo en esta investigación, zapatización Otomí, quiero rescatar esta concepción de territorio no para abordar propiamente una supuesta etnogénesis, pues creo que no se trata de este tipo de contexto, sino más bien, a partir de la noción zapatista de “territorio recuperado”, exponer cómo el establecimiento de un espacio físico controlado que opera bajo parámetros éticos y morales específicos, generó una recuperación y la generación de otros aspectos socioculturales.

Históricamente, el proceso de formación nacional de los estados-nación modernos ha absorbido a los grupos étnicos dentro de la lógica político-administrativa de las estructuras que conforman el Estado. Es decir, que en cierta medida las identidades étnicas, o como diría Bourdieu, las fronteras identitarias, con todas sus implicaciones culturales y religiosas, e incluso sus disputas históricas por la definición territorial, se insertan dentro de los términos estatales siempre que no perjudiquen las bases organizativas institucionales.

La formación de la identidad nacional, que admite y en cierta medida legitima la existencia de fronteras identitarias, funciona más o menos en la misma lógica que los subgrupos que componen la nación. La diferencia radica en los elementos enumerados para justificar y otorgar a la unidad administrativa estatal la facultad de unificar bajo un mismo discurso, ya sea histórico o coyuntural, los diferentes microcosmos de su territorio. Esto no significa que los grupos culturales no puedan legitimar la pertenencia, es decir, reconocer efectivamente una o más identidades colectivas como, por ejemplo, las identidades étnicas indígenas y la propia identidad nacional⁸⁶.

João Pacheco Oliveira (1998) sugiere que tomemos en cuenta la propuesta de Barth y que avancemos en la cuestión intersocietaria que ocurre en las relaciones entre el microcosmos étnico y el Estado-nación. Para Oliveira, la estrategia utilizada por los Estados nacionales para incorporar a las etnias a su interior es estrictamente territorial, el Estado divide y organiza a su población en fracciones menores relacionadas jerárquicamente en espacios geográficos bien definidos, ubicándose en la cúspide de la jerarquía (OLIVEIRA, 1998).

En otras palabras, esto significa que el Estado se posiciona como soberano sobre las demás formas de organización que se encuentran dentro del territorio en el que se impone. Para que mi argumentación no se vuelva demasiado genérica, reduciré el análisis al contexto en el que pretendo desarrollarlo, centrándome específicamente en el Estado mexicano y las alteridades presentes en él. Si tomamos por ejemplo el artículo 2 de la constitución mexicana, que trata el tema de la autonomía de los pueblos indígenas nacionales, esta posición del Estado es bastante clara, en los primeros cuatro párrafos encontramos que:

⁸⁶ Los propios insurgentes zapatistas del Comité Clandestino Revolucionario Indígena - Comandancia General (CCRI-CG) del EZLN no rechazan la ciudadanía mexicana como parte de su identidad, incluso como se observa en la *Tercera Declaración de la Selva Lacandona*, publicada en enero de 1995 los indígenas zapatistas declararon que los principales símbolos patrios no más pertenecerían al Estado mexicano: “Se le retira al gobierno federal la custodia de la Patria. La Bandera de México, la ley suprema de la Nación, el Himno Mexicano y el Escudo Nacional estarán ahora bajo el cuidado de las fuerzas de la resistencia hasta que la legalidad, la legitimidad y la soberanía sean restauradas en todo el territorio nacional” (CCRI-CG del EZLN, 1995).

Artículo 2o.

La Nación Mexicana es única e indivisible.

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

Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.

El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico. (Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos, destacados por el autor).

Corroborando el argumento de Pacheco Oliveira, el texto de la constitución mexicana deja en claro, de manera tajante, que el Estado, obviamente, no tiene ninguna predisposición a tolerar cualquier tipo de separatismo en los territorios bajo su jurisdicción, asegurando así el carácter territorial que impregna la definición identitaria promovida por la institución del Estado-Nación. Es decir, el Estado no solo reconoce, sino que refuerza la idea de que la pertenencia a una nación, en el contexto mexicano, se define principalmente por la relación con el territorio. A continuación, la constitución establece como criterio *sine qua non* la condición territorial para que una etnia, en este caso, un pueblo indígena, sea legalmente reconocida como tal. Este criterio refuerza la concepción de que la identidad indígena no solo está vinculada a factores culturales o sociales, sino que está intrínsecamente ligada a un territorio determinado, lo cual limita la posibilidad de reconocimiento de grupos que no se ajusten a esta norma territorial.

El discurso presente en la constitución mexicana, como bien señala el argumento de Pacheco Oliveira, debe ser comprendido como una construcción política que se encuentra profundamente influenciada por los ideales conjeturales que sustentan las naciones modernas. Estos ideales, al estar inmersos en la lógica del Estado-Nación, subrayan una

visión homogénea del mundo y de la nación, en la cual la diversidad se reconoce solo dentro de un marco territorial y político preestablecido. Por lo tanto, la pluralidad, que se presenta en el texto como un valor fundamental, se reduce en gran medida a una formalidad. En términos antropológicos, esta pluralidad es un concepto que queda lejos de su realización efectiva, ya que su "realización" en la práctica solo puede materializarse a través de procesos históricos, dinámicas de diferenciación social y conflictos derivados de desigualdades en el acceso a recursos y poder. Como señala Fabian (2006), la pluralidad no es algo que se dé por sentado, sino que es el resultado de una continua lucha por el reconocimiento y la distribución equitativa de los bienes y derechos entre los diferentes grupos sociales. Sin embargo, la parte más importante para mi argumento se encuentra en el cuarto párrafo del artículo 2 de la constitución mexicana, donde el Estado establece límites claros al derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas.

De manera resumida, la libre determinación de los pueblos reconocida por el Estado mexicano está condicionada a los términos inherentes a la lógica político-administrativa de la institución estatal. Si tomamos en cuenta las propuestas de los autores antes mencionados sobre la importancia de la interacción fronteriza entre distintas unidades, y consideramos a las etnias y al Estado como dos unidades que se construyen bajo este tipo de relación, llegaremos a la conclusión de que el Estado, determina, es decir, impone condiciones bajo las cuales se orientará la libre determinación de los pueblos.

Al respecto, podemos considerar que la relación Estado-grupos étnicos es un caso especial del diagrama propuesto por Barth y reelaborado por Bourdieu, ya que la diferencia dada en la región fronteriza entre las partes involucradas estaría bajo una correlación desigual de fuerzas del punto de vista de que la esfera del Estado orienta la legitimidad de los elementos contenidos en la esfera del grupo étnico. Se nos hace útil para entender esta relación el concepto de "otherness" que propone Johannes Fabian. El "otherness", según el autor, no puede reducirse a un simple sinónimo de "otredad", ya que la última está muchas veces condicionada por la manera en que un agente social siente y piensa sobre el otro, lo que resulta en la construcción e institucionalización de esa figura del "otro". Esta

diferenciación, por lo tanto, no es solo una percepción pasiva, sino un proceso activo de construcción social y cultural. El concepto de “otherness” puede entenderse como un reflejo de las dinámicas de poder que gobiernan las interacciones entre distintos grupos sociales, en los que la figura del otro suele estar marcada por procesos de subordinación o marginalización.

En este contexto, el discurso oficial plasmado en la constitución mexicana revela una concepción institucional orientada a los intereses ideológicos de la “composición plural” de su propio tejido social. Esta pluralidad, que se presenta de forma formal e idealizada, subestima – o se aprovecha de – las profundas desigualdades que existen entre los distintos grupos que componen la nación, especialmente las “naciones indígenas” dentro del Estado-nación mexicano. El punto crucial de este debate es la presencia de una relación desigual de fuerzas e intereses que se manifiesta de manera inexorable entre el Estado nacional y las “naciones indígenas”, creando una contradicción intrínseca en sus interacciones. El discurso oficial, al ser plasmado en la constitución, representa una forma de institucionalizar la “otherness” indígena, desestimando las especificidades y sutilezas de las diferentes alteridades presentes en el país. El “discurso envolvente” del Estado refuerza una visión homogénea de la identidad nacional, donde las diferencias culturales, políticas y territoriales son absorbidas por una lógica estatal que busca integrar esas pluralidades bajo una sola identidad nacional, negando, de este modo, la multiplicidad de voces y narrativas existentes.

Sin embargo, Pacheco Oliveira no cree que esta relación cristalice la autodeterminación; al contrario, afirma que este ámbito societal establecido por la interacción con el Estado permite reestructurar la perspectiva política de los grupos étnicos. Según Oliveira, el concepto de territorialización reside en un fenómeno en el que estas identidades, inicialmente reducidas a objetos político-administrativos por el Estado, eventualmente se convierten en “una colectividad organizada, formulando su propia identidad, instituyendo mecanismos de decisión y representación, y reestructurando sus formas culturales (incluidas las que las vinculan con el medio ambiente y el universo

religioso)” (OLIVEIRA, 1998). Este proceso de reconfiguración de las identidades étnicas surge no solo como una reacción al discurso hegemónico del Estado, sino como una reorganización política interna de los propios grupos indígenas, que buscan redefinir su expresión identitaria dentro de las estructuras del Estado. Es interesante reflexionar sobre cómo, desde esta perspectiva, el Estado, que según Pierre Clastres ([1974] 2003) personifica y da forma a un impulso homogeneizador, al rechazar sistemáticamente la diferencia, termina creando, en el vértice de esas fronteras, un terreno fértil para el florecimiento de identidades divergentes.

El Estado, al intentar imponer una uniformidad cultural y política, por su propia lógica de operación institucional, acaba, paradójicamente, fomentando la emergencia de formas de resistencia y reafirmación de identidades culturales, que buscan no solo la supervivencia, sino una reinterpretación del propio proceso de integración en el Estado-nación. Este movimiento no es solo una reacción pasiva a la homogeneización, sino una reapropiación activa de las herramientas políticas y culturales que permiten a los grupos étnicos reconstituir su identidad dentro de las estructuras del poder, sin perder de vista las especificidades que los hacen distintos.

El Movimiento Zapatista muestra que, desde su surgimiento como entidad política, ha actuado directamente sobre esta frontera identitaria, buscando reafirmar esta distinción entre el Estado nacional mexicano y las comunidades originarias, resaltando la divergencia de intereses entre ambas esferas. El zapatismo a menudo señala que el Estado representa una agenda neoliberal global depredadora en oposición a las innumerables agendas particulares de los pueblos y comunidades indígenas. El Movimiento Zapatista apuesta precisamente en el fortalecimiento de la identidad de los grupos comunitarios y su libre asociación para posibilitar su acción política en un contexto de desigualdad de fuerzas. En este contexto, el territorio aparece como un elemento fundamental para el desarrollo de otras demandas del movimiento. Las propuestas de reforma constitucional presentadas por los zapatistas en los Acuerdos de San Andrés comienzan precisamente tratando de las garantías jurídicas para la conformación y mantenimiento de los territorios indígenas.

Aunque no se presenta como una propuesta de texto final para ser incluida en la constitución, en el documento los zapatistas exigen que la reforma de las leyes se base en algunos aspectos generales, como:

- a) legislar sobre la autonomía de las comunidades y pueblos indígenas para incluir el reconocimiento de las comunidades como entidades de derecho público; el derecho de asociarse libremente en municipios con población mayoritariamente indígena, así como el derecho de varios municipios para asociarse, a fin de coordinar sus acciones como pueblos indígenas;
- b) legislar para que se "garantice la protección a la integridad de las tierras de los grupos indígenas", tomando en consideración las especificaciones de los pueblos indígenas y las comunidades, en el concepto de integridad territorial contenido en el Convenio 169 de la OIT, así como el establecimiento de procedimientos y mecanismos para la regularización de las formas de la propiedad indígena y de fomento a la cohesión cultural;
- c) en materia de recursos naturales, reglamentar un orden de preferencia que privilegia a las comunidades indígenas en el otorgamiento de concesiones para obtener los beneficios de la explotación y aprovechamiento de los recursos naturales. (Acuerdos de San Andrés Larraínzar, 1996)

Es importante destacar que los zapatistas fundamentan sus demandas incluyendo las resoluciones del Convenio 169 de la OIT, del cual México es signatario. Sin embargo, se considera que hasta el día de hoy se ha avanzado muy poco en la implementación efectiva de dichas resoluciones en el ámbito constitucional. En este contexto, el tema de la protección del territorio emerge como un eje central para la defensa de los intereses indígenas.

Resulta fundamental entender que, aunque en términos legales y prácticos el concepto de "territorio" se refiera a una extensión física de tierra, los movimientos indígenas parecen operar con una noción más amplia y compleja. En efecto, existe un pragmatismo explícito en la lucha por conquistar o "recuperar" el control material de un territorio, ya que este constituye un componente esencial para garantizar la preservación de la vida en su dimensión material. No obstante, al analizar esta cuestión desde el prisma planteado por Pacheco Oliveira, la concepción de territorio trasciende la mera materialidad. Más bien, se configura como una condición indispensable para que puedan florecer modelos específicos y diferenciados de relaciones sociales, los cuales reflejan

cosmovisiones, prácticas culturales y dinámicas sociales propias de las comunidades indígenas.

Cuando los pueblos indígenas defienden sus territorios, sus recursos sagrados o su patrimonio cultural, lo que están defendiendo es su propia forma de vida, como ellos la entienden, con sus tiempos, sus formas de organización, su relación holística con la naturaleza. La lucha de los pueblos indígenas no es, como se pretende hacer creer, porque quieran seguir en el atraso, sino porque el tipo de desarrollo que les proponen afecta profundamente su existencia y su futuro (BÁRCENAS, 2020).

Sostengo, por tanto, que cuando los movimientos indígenas, y de manera particular el Movimiento Zapatista, exaltan de forma tan vehemente la demarcación y defensa de sus territorios, están trabajando para construir un contexto metafísico que posibilite el florecimiento de su filosofía y sus formas de ser en el mundo. En este sentido, el territorio no solo constituye una confirmación material de su existencia, sino que también ancla y legitima la creación de un “territorio inmaterial”, un espacio donde es posible generar otras representaciones y significados (FELÍCIO, 2010). La defensa de un territorio físico está, por tanto, intrínsecamente conectada con la construcción de un territorio imaginario o espectral. Mientras que el territorio físico se proyecta como un espacio para la producción y reproducción material de la vida – un ámbito donde coexisten humanos, plantas y animales – el territorio inmaterial representa un espacio simbólico, el lugar de las ideas, valores y significados. En la configuración del territorio indígena, estas dos dimensiones son inseparables: una no puede existir sin la otra. El territorio material debe estar bajo el resguardo de un imaginario que, en esencia, desafía y se distancia de las concepciones y representaciones de la sociedad envolvente⁸⁷. En este marco, la lucha por el territorio se presenta como un esfuerzo no solo por garantizar la supervivencia física, sino también por

⁸⁷ Utilizo el término “sociedad envolvente” para evitar conceptualizaciones ya bastante utilizadas y criticadas como “sociedad occidental”, “sociedad capitalista”, “sociedad hegemónica”, “sociedad moderna” etc., para referirme a la organización oficial vigente bajo la administración de los Estados nacionales, y la relación internacional entre ellos (Ver VILLA PEREIRA, 2018. VIVEIROS DE CASTRO, 2011).

preservar y desarrollar un sistema de significados que da sentido a la vida colectiva de estas comunidades.

El territorio – tanto material como inmaterial – se presenta como una condición fundamental para superar una relación percibida como de privación y dependencia, herencia natural de los Estados nacionales poscoloniales. Este enfoque abre paso a la autonomía y soberanía de las colectividades indígenas. Movimientos indígenas antisistémicos, como el Movimiento Zapatista, han destacado de manera contundente que la defensa del territorio es crucial para cuestionar las lógicas políticas, sociales y económicas hegemónicas. Esto se debe a que el territorio, en su doble dimensión, permite la génesis de nuevas perspectivas de existencia que trascienden las imposiciones de la modernidad y sus estructuras de poder.

En este sentido, la lucha por el territorio no solo representa una reivindicación material, sino que también se posiciona como un ejercicio de reconfiguración epistemológica. Se trata de un esfuerzo consciente por establecer un espacio donde se desarrollen formas alternativas de vida, que estén enraizadas en cosmovisiones propias y en valores profundamente distintos a los que dicta el sistema dominante. De este modo, el territorio se convierte en el eje central de una resistencia que busca transformar radicalmente los marcos de relación entre las comunidades indígenas y el Estado-nación.

Por lo tanto, el territorio no es únicamente un lugar físico delimitado, sino una plataforma desde la cual se articula un proyecto político-cultural que reivindica la autodeterminación y desafía las lógicas homogéneas y homogeneizantes de los modelos hegemónicos. Se trata de un espacio de posibilidad, donde la defensa del territorio material está intrínsecamente conectada con la afirmación de un territorio imaginado que habilita la creación de nuevas formas de ser, pensar y habitar el mundo.

Primero, de un espacio, entendido como la materialización de la existencia humana y lugar de las relaciones sociales, y segundo, del territorio concebido como espacio político con determinadas relaciones sociales con reconocimiento político, cultural, económico y jurídico. Cuando el nuevo sujeto, no preexistente sino erigido en el mismo proceso de lucha, transforma las relaciones sociales para construir otras nuevas, erige otro territorio (HÍJAR GONZÁLEZ, 2012).

Considero que el caso de los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México, quienes ocuparon las instalaciones del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), es emblemático para comprender esta dinámica de territorialización impulsada por el Movimiento Zapatista. El contexto de desplazamiento y situación de calle en el que vivían los Otomíes posiciona la cuestión del territorio en el centro de sus demandas. La marginalización y el entorno urbano contribuyen de manera contundente a que muchas de las lógicas y dinámicas tradicionales sean sustituidas de forma compulsoria, limitando la posibilidad de que los Otomíes experimenten una existencia plena como indígenas.

No se trata aquí de defender una visión idealizada o romantizada de una pureza indígena, sino de reconocer los procesos de borrado identitario que son perpetuados por fuerzas culturales hegemónicas. Estas fuerzas no solo desestructuran las prácticas culturales, sino que también reconfiguran las condiciones materiales y simbólicas necesarias para la continuidad de sus formas de vida y pensamiento. La conformación de un territorio controlado por los otomíes migrantes dentro del edificio ocupado – aunque con todas las limitaciones que significa que este territorio sea un edificio tomado – no solo facilitó la recuperación de elementos identitarios fundamentales, sino que también posibilitó la incorporación de nuevos factores y una praxis que previamente no formaban parte del universo filosófico de estos individuos. Este acto de apropiación territorial no debe entenderse únicamente como un gesto político, sino como un proceso que resignifica su existencia colectiva, consolidando una base material e inmaterial desde la cual se rearticulan su identidad y su resistencia frente a las dinámicas de exclusión.

En este sentido, el edificio ocupado representa un refugio físico, y también un espacio de reconstrucción simbólica y práctica, donde se entrelazan las demandas por justicia territorial con la reafirmación de su derecho a existir y ser reconocidos como una comunidad indígena en el contexto urbano contemporáneo.

Reflexiones Capitulares

No cabe duda de que la toma de las instalaciones del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), por su carácter único, marcó un hito histórico en diversos aspectos, dejando una huella indeleble en la historia del Estado mexicano, del indigenismo nacional y del propio Movimiento Zapatista. Sin embargo, el impacto más significativo, sin lugar a dudas, recayó en la vida personal del pequeño grupo de Otomíes migrantes que llevó a cabo esta acción.

La precariedad con la que los Otomíes migrantes viven en los terrenos ocupados o, en muchos casos, en situación de calle, es alarmante. La falta de acceso a condiciones básicas de subsistencia impone una lucha constante por alternativas que permitan satisfacer necesidades fundamentales como el dinero, el agua, el saneamiento, la vivienda, la educación, el empleo, entre otros elementos esenciales para garantizar una integración real y digna de los individuos en el tejido social. Este panorama se agrava por la existencia de un racismo estructural profundamente arraigado en el tejido social mexicano (Ver Capítulo 1.2.4), el cual posiciona la identidad étnica como la supuesta causa de esta precariedad. Desde una perspectiva tanto externa como interna, la identidad indígena se percibe como un obstáculo. En el plano social, se asocia a la discriminación sistemática, mientras que, en el ámbito individual, no es infrecuente encontrar Otomíes (y miembros de otras etnias indígenas) que sienten vergüenza de su origen étnico, su pueblo, su lengua, su vestimenta tradicional, su herencia filosófica, etc. Esta situación es particularmente pronunciada entre los jóvenes, quienes a menudo están más expuestos y son más vulnerables frente a las manifestaciones de prejuicio que emanan de diversos niveles de la sociedad. Tal vergüenza no solo implica un distanciamiento de sus raíces culturales, sino también una aceptación tácita de las narrativas hegemónicas que perpetúan su exclusión.

La toma del INPI, en este contexto es un acto de reivindicación política que se convierte en un intento de reconfiguración identitaria que busca contrarrestar estos procesos

de alienación (en el sentido marxista). Al ocupar este espacio, los Otomíes migrantes demandan justicia social, territorial, y buscan resignificar su identidad colectiva, enfrentando la narrativa dominante que los margina.

Considero que, de los múltiples desdoblamientos derivados de la iniciativa de tomar las instalaciones del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), destacan dos que resultan especialmente evidentes e importantes. El primero se relaciona con el acceso a una realidad material previamente inalcanzable para estos individuos. La ocupación del edificio les brindó, en un primer momento, acceso casi irrestricto a una variedad de bienes y recursos: objetos, electricidad, agua potable, baños, cocinas y espacios seguros para convivir y criar a sus hijos. Este cambio representó una elevación exponencial en las condiciones de vida cotidiana, permitiendo a las familias migrantes experimentar un nivel de estabilidad material sin precedentes en sus trayectorias de marginalización.

El segundo desdoblamiento, directamente vinculado al primero, corresponde a un proceso de reterritorialización que conlleva una reconfiguración identitaria. La transición de condiciones críticas de desamparo absoluto y anomia social hacia la apropiación de un “territorio recuperado” permitió la construcción de un espacio societal que, aunque de manera inicial e imperfecta, simula o emula un entorno propicio para la reconstrucción de sus prácticas socioculturales. Este territorio, físico y simbólico, se convirtió en un espacio de resignificación donde las familias Otomíes pudieron experimentar y recrear las dinámicas del "vivido humano" descritas por Durham (1980 [2004]).

Este proceso posibilitó un cambio profundo en la manera en que los Otomíes migrantes conciben y viven su identidad étnica. La estabilidad derivada del control sobre un espacio propio contribuyó a una reevaluación de los elementos culturales que antes podían haber sido rechazados o minimizados debido a las presiones de un entorno urbano hostil y discriminatorio. La toma del INPI se erige como un acontecimiento que trasciende el plano político para impactar tanto en la vida material como en la construcción simbólica de la Comunidad Otomí migrante. Más allá de una estrategia de resistencia, esta acción

representa un esfuerzo por establecer un modelo alternativo de convivencia, donde la reivindicación cultural se entrelaza con la lucha por condiciones de vida dignas.

El discurso ideológico del Movimiento Zapatista cataliza una transformación que cuestiona la negación de la propia identidad, fomentando una reapropiación de valores, prácticas, estéticas y filosofías indígenas. Sostengo que la creación de un “territorio recuperado”, simbolizado por el espacio físico del edificio ocupado, se convirtió en la base material indispensable para la conformación de un “territorio inmaterial”. Este último se manifiesta como un microuniverso imaginario, físicamente delimitado y enclavado en el entorno urbano, donde circulan saberes y prácticas provenientes de los pueblos y comunidades que los Otomíes migrantes identifican como matrices de su herencia cultural.

Más aún, la apertura de este espacio al movimiento indígena nacional, evidenciada en la asociación directa con el Congreso Nacional Indígena (CNI), ha permitido la convergencia de diversas filosofías indígenas provenientes de distintos rincones de la república, dentro de un entorno relativamente seguro.

Aunque estas transformaciones apuntan a construir bases sólidas, considero que es prematuro afirmar que se trata de un fenómeno perdurable. Será necesario un análisis a largo plazo para determinar si los cambios introducidos en las familias e individuos involucrados en la ocupación del edificio federal devendrán en un impacto irreversible. Desde la perspectiva del primer efecto observado – la mejora en las condiciones materiales – que parece sostener toda la cadena de transformaciones, el tema es particularmente complejo. El edificio ocupado dista mucho de representar un hogar ideal ya que permanece bajo la constante amenaza de una acción gubernamental que podría llevar a su desalojo.

El estatus ilegal del espacio coloca a este grupo en una situación delicada, ya que una eventual reintegración de la propiedad ordenada por el gobierno mexicano los empujaría nuevamente hacia el circuito de inseguridad habitacional (Ver Capítulo 1). Por ende, los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México no han logrado salir completamente de la zona de riesgo que caracteriza su precariedad estructural.

Precisamente por esta razón, la ocupación del edificio no ha puesto fin a sus demandas de vivienda social, que continúan siendo una prioridad para este grupo.

Desde la perspectiva de la reapropiación identitaria, el problema se repite. Si bien la formación de un “territorio recuperado” fue crucial para este fenómeno, una posible crisis originada por la disolución de este espacio podría generar un recrudecimiento del movimiento de “resistencia cultural”, “contramestizaje” o “reapropiación identitaria”, como se le quiera denominar. La (re)fragmentación del grupo podría, sin duda, afectar las conexiones comunitarias que se han formado entre los miembros de la nueva comunidad. En este sentido, sostengo que la pérdida del “territorio recuperado” llevaría inevitablemente a la bancarrota del “territorio imaginario”.

Un ejemplo de esto se observa en la evasión de algunos miembros del grupo por diversas razones, lo cual será abordado en el capítulo siguiente. Esta fuga y la consiguiente desconexión con la vida cotidiana dentro del edificio se presenta, con frecuencia, como un obstáculo para la participación de aquellos que se han distanciado geográficamente de las dinámicas internas de la comunidad.

Desde esta perspectiva, el territorio, y por consiguiente el proceso de “territorialización”, constituyen un pilar esencial dentro del proceso que denomino “Zapatización Otomí”, pues representan la superación de la carencia de un componente que actúa como base para la organización de otras dinámicas socioculturales. El hecho de que las principales demandas de estos individuos en su condición de migrantes estén centradas en la vivienda y en el derecho a la ciudad le confiere al fenómeno una dimensión aún más significativa. Las diversas dinámicas que aparentemente se encontraban “estancadas” debido a la falta de un territorio seguro y controlado, y que pudieron ser llevadas a cabo tras la ocupación del edificio federal, refuerzan el lema que, inicialmente, utilizaron los movimientos brasileños por la reforma agraria y que posteriormente fue adoptado por los movimientos indígenas: “la lucha por la tierra es la madre de todas las luchas”.

Capítulo 5: La “Otomización del Zapatismo”

El único criterio de la instrucción es la libertad, el único método es la experiencia (León Tolstói, 1862).

En este capítulo, propongo una torsión de perspectiva respecto al proceso presentado en los dos capítulos anteriores. Hasta ahora, me he centrado en cómo los Otomíes reaccionaron e internalizaron una serie de elementos externos, así como en cómo instrumentalizaron recursos materiales e inmateriales para llevar a cabo un proceso de autotransformación impulsado por un contexto de marginalización y pobreza. La “Zapatización Otomí”, concepto central en esta investigación, es un fenómeno complejo que pude observar durante los años en los que estuve acompañando a los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México. Por lo tanto, quisiera añadir a la ecuación de análisis de este proceso algunos otros factores.

Este capítulo se divide en dos partes que se combinan para ofrecer una perspectiva de los contextos de transformación, considerando a los Otomíes migrantes como el punto de irradiación de los eventos. Si bien los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México renunciaron a muchas prácticas y realizaron numerosos sacrificios personales al embarcarse en el proceso de Zapatización, también tuvieron que aprender a reforzar y

cuidar elementos, prácticas y filosofías que no estaban preparados ni dispuestos a prescindir. Estas características inherentes al universo subjetivo de los Otomíes no solo ayudaron a conformar el carácter del fenómeno de la Zapatización Otomí, sino que también definieron su marcha y alcance. En otras palabras, quiero explorar cómo la realidad particular de este grupo de Otomíes migrantes influenció, adaptó y, en determinados casos, dictó límites al proceso de Zapatización.

Serán dos movimientos opuestos. El primero se refiere al compromiso activo de los Otomíes en crear una participación “autoral” en el escenario político en el que están inmersos. Este esfuerzo, que culminó en la iniciativa de la “Casa de los Pueblos”, tuvo un impacto considerable en la realidad de los movimientos sociales urbanos presentes en la Ciudad de México y sirvió como ejemplo a seguir por otros colectivos. El segundo movimiento de este capítulo tratará de los momentos en los que cuestiones urgentes o más importantes que un proceso de lucha política largo y lento emergen y socavan los nuevos acuerdos y parámetros creados por la Zapatización.

Efectivamente, en algunas situaciones, el Zapatismo, como telón de fondo moral, desaparece al enfrentarse a estructuras más poderosas y arraigadas en los corazones y las mentes de estos individuos. Las relaciones sociales y de poder preexistentes al proceso de Zapatización Otomí resisten la presión ejercida por las nuevas fuerzas de transformación, y en algunos casos se superponen a este proceso, generando conflictos de difícil resolución. Abordaré algunos ejemplos que pude presenciar durante mi trabajo de campo para ilustrar estas contradicciones.

Creo que explorar estos “bastidores de la Zapatización Otomí” nos ayuda a entender el fenómeno de la Zapatización, no como una cadena de eventos cohesiva y libre de contratiempos, sino como una negociación constante entre fuerzas de conservación y fuerzas disruptivas, alimentadas por la urgencia de resolver carencias y demandas.

El tema con el que quiero comenzar este apartado consiste en explorar una dinámica que se desarrolló a lo largo de los años dentro del colectivo formado por los Otomíes

migrantes, que es un desdoblamiento directo de la propuesta misma del Movimiento Zapatista, que afirma perentoriamente que no ofrece “recetas” ni “fórmulas mágicas” para la organización de sus adherentes. En este sentido, el zapatismo abre un margen de actuación bastante amplio para que los colectivos y comunidades inventen formas de alcanzar sus objetivos. Este fenómeno de creatividad transformadora, detonada por el zapatismo en el seno de la comunidad Otomí que se formó en el edificio tomado, es el primer tema de este capítulo. Quiero analizar cómo algunas iniciativas gestadas por los Otomíes pasaron a constituir parte del zapatismo en el sentido de que se convirtieron en referentes dentro de la red de relaciones, que incluye aliados políticos y movimientos sociales hermanados, y cómo eventualmente llegaron a ser fuente de prestigio para este colectivo Otomí.

Ya se ha dicho que la “Zapatización Otomí” no se trata de una importación directa, un “*download*” irrestricto de una “cartilla zapatista”, sino de una dialéctica perpetua basada en intentos y errores, buscando sanar las demandas de la mejor manera posible. Para utilizar una imagen mental, caracterizaría la “Zapatización Otomí” como un diagrama de flujo abierto, en el que en cualquier momento se puede cambiar o insertar más variables en el afán de obtener “resultados” distintos. La cadena del proceso se resumiría en: organizar demandas → evaluar propuestas → ejecutar propuestas → evaluar resultados → mantener o replantear los factores anteriores. Este esquema jamás se resolvería, traería inscrito en su rutina (para utilizar el término técnico de la computación) una constante verificación de todos los niveles operativos, en la que el reordenamiento, sustitución y revocación de variables es latente. Creo que esta apertura a una autocrítica constante centrada en el contexto de cada colectivo adherente constituye un punto clave para el zapatismo, y es la razón por la que logra florecer en contextos tan distintos a lo largo de la república mexicana.

Aunque los vínculos formales con las organizaciones zapatistas son bastante rígidos en el sentido de que existe un celo por los principios fundamentales que las rigen (como los principios del mandar obedeciendo, la ley revolucionaria de mujeres, etc.), esta apertura de

un espacio creativo es un terreno fértil para el surgimiento de propuestas inéditas, que renuevan y reinventan el zapatismo, adaptándolo a nuevos contextos y desafíos. Sostengo que la propia iniciativa que creó la Casa de los Pueblos y Comunidades Indígenas “Samir Flores Soberanes” es una adición inédita en el repertorio del Movimiento Zapatista. Me fue relatado que la propuesta de tomar específicamente las instalaciones del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) fue largamente debatida y negociada con los miembros del Congreso Nacional Indígena (CNI), las consecuencias fueron ponderadas y los posibles desdoblamientos fueron meticulosamente especulados para minimizar las posibilidades de un fracaso político con consecuencias posiblemente más graves.

La instauración de un “territorio recuperado”, simbolizado por la sustitución del organismo federal por un cuerpo de indígenas políticamente organizados, constituye parte de la narrativa de la acción, que le da una nueva forma a la agenda zapatista en la capital mexicana. El resultado de la acción, exhaustivamente debatido en este trabajo, ganó una reputación positiva frente a las diversas redes de movimientos sociales hermanados, tanto entre los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México como dentro del propio Movimiento Zapatista. La toma del edificio federal sirvió de inspiración y contagió, por ejemplo, al menos dos nuevas iniciativas en territorio nacional, las cuales describiré brevemente en las siguientes líneas.

5.1 *Altepmecalli*

Tras la toma del edificio federal del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), el hecho generó una repercusión considerable, especialmente al constatarse que existían indicadores de que no habría una reintegración de posesión inmediata. Los colectivos y movimientos urbanos se apresuraron a conocer la iniciativa, que en sus primeros meses aún era muy incipiente.

Entre los distintos colectivos y movimientos sociales que se acercaron a los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México con el objetivo de establecer una alianza política y unir fuerzas, quiero destacar el movimiento de los Pueblos Unidos de la Región

Cholulteca y de los Volcanes. Este movimiento está compuesto por cerca de veinte comunidades Nahuas que habitan la llamada región cholulteca en el estado de Puebla. Estas comunidades poseen un largo historial de conflictos con diversas empresas transnacionales que, de manera persistente, ingresan a sus territorios mediante pactos económicos con instancias gubernamentales.

Desde la década de 1960, han existido iniciativas comunitarias para defender los intereses de la población campesina local. Estas comunidades formaron parte de la Unión de Lecheros y Campesinos 13 de Octubre, creada para resistir la “fiebre industrializadora” que vivía el estado de Puebla, la cual sometía a los pequeños productores al sector agropecuario industrial (KRUG, 1985; MORALES, 2024). Posteriormente, estas comunidades se organizaron para evitar que sus territorios fueran atravesados por gasoductos de la entonces llamada Distribuidora de Gas Zapata, cuya obra fue interrumpida y recientemente retomada bajo el nombre de Proyecto Integral Morelos, también frenado por los movimientos populares de dichas comunidades.

En años recientes, el Estado mexicano autorizó, a pesar de la oposición de las comunidades, la instalación de torres de alta tensión en sus territorios, proyecto que fue igualmente detenido mediante la resistencia popular de las comunidades campesinas locales. Asimismo, en las cercanías de la comunidad de San Juan Tlautla, se instaló una granja productora de cerdos a escala industrial, cuyos desechos generaron un grave problema de contaminación en los mantos acuíferos. Tras una serie de protestas y la ausencia de un diálogo permanente, las comunidades irrumpieron en la granja y liberaron a todos los cerdos, obligando a la empresa a cesar sus actividades en el lugar.

Durante las últimas tres décadas, la empresa Bonafont, perteneciente al conglomerado corporativo francés Danone, se ha establecido en las cercanías de Puebla, donde extrae millones de litros diarios de agua del manto acuífero de la región. Esta explotación industrial del recurso hídrico ha provocado que al menos 15 comunidades locales hayan experimentado una disminución drástica en la disponibilidad de agua en sus pozos artesianos. La escasez progresiva de este recurso esencial ha afectado

significativamente los medios de subsistencia y las actividades económicas de las comunidades circundantes, agravando las condiciones de vulnerabilidad social y económica de la región (MORALES, 2024).

Tras la toma de las instalaciones del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) por los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México, y la posterior fundación de la Casa de los Pueblos y Comunidades Indígenas Samir Flores Soberanes, el colectivo Pueblos Unidos de la Región Choluteca y los Volcanes se convirtió en un importante aliado. Ambos colectivos comenzaron a compartir una agenda política común, prestando solidaridad mutua en las luchas de cada uno y participando activamente en la organización de comisiones, eventos, mítines (sic), foros, entre otros.

El 22 de marzo de 2021, fecha elegida deliberadamente por ser el Día Internacional del Agua, el colectivo Pueblos Unidos de la Región Choluteca y los Volcanes estableció un plantón en la entrada de la planta embotelladora con el objetivo de impedir la entrada y salida de empleados y, con ello, detener las actividades de la empresa. Tras más de cuatro meses de negociaciones infructuosas, se decidió, siguiendo el modelo de los Otomíes, ocupar las instalaciones de la planta embotelladora de Bonafont. La iniciativa fue cuidadosamente planeada y contó con el apoyo de diversas organizaciones populares, incluidos los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México.

En una acción coordinada, el 8 de agosto de 2021, la planta embotelladora fue tomada y declarada ocupada por los pueblos indígenas y campesinos de la región. La toma se llevó a cabo de manera pacífica y sin enfrentamientos, ya que el bloqueo establecido meses antes había impedido la entrada de empleados, lo que significaba que no había personas dentro de las instalaciones. El acto simbólico que marcó la culminación de la toma fue el cierre literal del pozo del cual la empresa extraía miles de litros de agua diariamente, una hazaña celebrada como una victoria de las comunidades frente a la corporación.

Días después de la toma, se declaró públicamente la fundación de la Casa de los Pueblos “*Atepelmecalli*”. Siguiendo la lógica implementada previamente por los Otomíes –de ocupar instalaciones de una “entidad enemiga”, resignificarlas y convertirlas en

“territorio liberado” – el colectivo llevó a cabo una serie de transformaciones para convertir la planta embotelladora en un espacio comunitario. En una declaración emitida por el propio movimiento Pueblos Unidos de la Región Cholulteca y los Volcanes, la *Altepelmecalli* se describe de la siguiente manera:

Convertimos las oficinas donde administraban la explotación de los trabajadores en una clínica, construimos también una cabina de radio y televisión, y un espacio de organización para nosotras como mujeres. El lugar donde estos empresarios o, mejor dicho, los empleados, de esa trasnacional, se sentaban a decidir sobre la vida de miles de personas, donde administraban la muerte de miles de personas, la sequía de nuestras tierras, el saqueo en nuestras comunidades. Esas oficinas, esa sala de juntas, la convertimos en una biblioteca, con miles de libros para la comunidad. En sus patios donde almacenaban miles de litros de agua secuestrada en garrafones, nosotros construimos corrales para nuestros borregos, gallinas, cerdos y conejos que formaron parte de nuestras cooperativas. Nombramos a todo este esfuerzo, *Altepelmecalli*, la casa de los pueblos, y sí, la nombramos en palabra nahua, para decirles a todos esos despojadores y asesinos que, pese a toda su violencia, despojo y traición, no nos vencieron, aquí seguimos (MORALES, 2024).

Es evidente que no se trata de un mero accidente que comunidades con un largo historial de luchas y resistencias autonómicas hayan fundado una segunda “Casa de los Pueblos” pocos meses después de la consolidación de la experiencia llevada a cabo por los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México. Muy por el contrario, en diversas ocasiones he podido presenciar cómo los responsables de la experiencia de *Altepelmecalli* han expresado públicamente su gratitud hacia los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México, por la alianza, el apoyo y, sobre todo, por la inspiración que representaron en este proceso.

En la madrugada del 15 de febrero de 2022, apenas seis meses después de la toma, un contingente de al menos un centenar de elementos de la Guardia Nacional y de la Policía del estado de Puebla irrumpió violentamente en la planta de Bonafont, expulsando a los ocupantes y estableciendo un cerco militar que perduró semanas, con el objetivo de prevenir cualquier intento de recuperación. Durante el tiempo que duró la iniciativa, los lazos de alianza entre las dos “Casas de los Pueblos” se fortalecieron, y las luchas de ambas organizaciones se unificaron, convirtiendo a los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad

de México y a los Pueblos Unidos de la Región Cholulteca y los Volcanes en importantes aliados. Se organizaron eventos emblemáticos a partir de esta alianza, siendo quizás los más destacados aquellos vinculados a la lucha por la defensa del agua.

El hecho de que el “territorio recuperado” haya sido perdido no debilitó la fuerza de la alianza. A mediados de abril de 2022, ambas organizaciones encabezaron la convocatoria para la “Caravana por el Agua y la Vida – Pueblos Unidos contra el Despojo Capitalista”. Esta caravana consistió en un grupo conformado por diversos colectivos populares, comunidades indígenas y organizaciones campesinas de distintas regiones del país⁸⁸, que promovió una serie de marchas y mítines (sic) en comunidades aliadas en ocho estados de la República Mexicana. En cada localidad por donde pasó, se realizaron denuncias públicas sobre las demandas locales relacionadas con la crisis hídrica enfrentada por diversas comunidades. Cabe destacar que en Puebla el evento tuvo lugar frente a los portones – reforzados por la Guardia Nacional – de la planta embotelladora de Bonafont, anteriormente conocida como *AltepelmeCALLI*.

Esta iniciativa de un movimiento unificado en defensa del agua floreció en la creación de una entidad congregadora cuyo objetivo es servir como un foro permanente de debate sobre la crisis hídrica en el país. Los días 27 y 28 de agosto de 2022, en la comunidad de Santa María Zacatepec, Puebla, se declaró la formación de la Asamblea Nacional por el Agua y la Vida (ANAVI). En esta ocasión, ya estaban presentes representantes de 15 estados mexicanos. La ANAVI se transformó rápidamente en un punto de convergencia para colectivos y organizaciones que abordan la crisis hídrica como eje central de su lucha. Hasta el momento de la conclusión de esta investigación, la Asamblea Nacional por el Agua y la Vida ha celebrado cinco ediciones de su congreso oficial,

⁸⁸ Unión Popular de Vendedores Ambulantes 28 de Octubre; miembros del Concejo Indígena de Gobierno, incluyendo la vocera María de Jesús Patricio Martínez “Marichuy”; las Guardianas del Río Metlapanapa; el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y el Agua de Morelos, Puebla y Tlaxcala; las mujeres mazatecas de Eloxochitlán, Oaxaca; representantes del Istmo de Tehuantepec que se enfrentan al proyecto del Corredor interoceánico; y miembros adherentes de la llamada Europa insumisa, *Slumil K’ajxemk’op*.

consolidándose como un espacio estratégico para la articulación y el intercambio de estrategias entre movimientos sociales.

Este primer ejemplo demuestra cómo la iniciativa de una suerte de adaptación urbana del zapatismo chiapaneco, gestada por los Otomíes migrantes, fue reaprovechada y replicada por colectivos aliados. La experiencia de los Otomíes en la Ciudad de México, materializada en la toma y transformación del edificio del INPI en la Casa de los Pueblos y Comunidades Indígenas Samir Flores Soberanes, sirvió como modelo y fuente de inspiración para otros movimientos sociales e indígenas. La capacidad de resignificar espacios de entidades consideradas "enemigas" para convertirlos en territorios liberados demostró ser una estrategia poderosa. En el marco del involucramiento de los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México con "movimientos hermanados", otro colectivo decidió emprender un camino muy similar al de los Pueblos Unidos de la Región Cholulteca y los Volcanes. A continuación, abordaré esta experiencia en mayor detalle antes de tejer algunas consideraciones sobre tales hechos.

5.2 *Tlamachtilyan de Atlapulco*

Otro aliado relevante que unió fuerzas con la Casa de los Pueblos y Comunidades Indígenas Samir Flores Soberanes fueron las organizaciones populares de Xochimilco, agrupadas en el colectivo denominado Asamblea General Permanente del Pueblo de San Gregorio Atlapulco. Las demandas de estas comunidades se centran, en particular, en la defensa de sus territorios y, sobre todo, en la protección de los humedales, donde las comunidades locales mantienen sus chinampas⁸⁹ como principal fuente de sustento y herencia cultural. Debido a la importancia compartida del tema de la crisis hídrica, se fortalecieron los vínculos entre los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México y

⁸⁹ Sistema de cultivo prehispánico que consiste en utilizar la propia vegetación para construir islas artificiales donde se cultivan una variedad de plantas y vegetales.

los miembros de la Asamblea General Permanente del Pueblo de San Gregorio Atlapulco, consolidando una alianza estratégica para enfrentar desafíos comunes.

Recientemente, un asunto paralelo cobró relevancia entre los habitantes de la región de Xochimilco, lo que dio lugar al surgimiento de una iniciativa popular particularmente significativa. El gobierno llevó a cabo la remodelación de la Biblioteca Pública Adolfo López Mateos; sin embargo, tras su supuesta rehabilitación, el espacio no fue reabierto al público general. En su lugar, comenzó a ser utilizado exclusivamente para eventos internos de la alcaldía. Esta "pérdida" del espacio comunitario generó una profunda indignación entre la población local. En respuesta, las organizaciones populares organizaron un plantón frente a las puertas de la biblioteca el 27 de octubre de 2023, exigiendo la apertura de una mesa de diálogo con las autoridades gubernamentales.

Ante la falta de respuesta y la ausencia de un diálogo efectivo, las organizaciones decidieron tomar el lugar, rebautizarlo y reabrirlo para el uso de la comunidad. El 2 de diciembre de 2023, se consolidó la inauguración de la Casa del Pueblo *Tlamachtilyan* de Atlapulco, un acto simbólico que marcó un nuevo capítulo en la lucha por la recuperación y resignificación de espacios públicos al servicio de las comunidades.

La iniciativa fue orientada siguiendo exactamente la misma directriz de las iniciativas previas – la Casa de los Pueblos y Comunidades Indígenas Samir Flores Soberanes, y *Altepelmecalli* – es decir, la estructura física fue completamente resignificada y adquirió nuevos propósitos, ampliando así el horizonte de acción comunitaria. La reapertura de la biblioteca tomada fue divulgada como una invitación a toda la población a apoderarse y hacer uso del espacio comunitario, promoviendo la idea de que dicho espacio pertenece a todos y debe ser utilizado de forma colectiva. Este enfoque, que refuerza la importancia del bien común, buscó dar continuidad a los procesos de lucha y resistencia que ya se habían iniciado en otras experiencias similares.

De hecho, en términos cuantitativos, esta iniciativa ya ha acumulado un número impresionante de actividades culturales y educativas que, hasta el momento de esta

investigación, siguen activas. Entre las actividades promovidas en la Casa del Pueblo *Tlamachtilyan* de Atlapulco, se encuentran: clases de lengua náhuatl, francés, matemáticas para secundaria, serigrafía, instrumentos musicales, papiroflexia, programación básica para niños, orientación jurídica, así como una amplia variedad de talleres y eventos culturales que incluyen música y danza. El espacio también se encuentra disponible para la realización de asambleas y encuentros de movimientos sociales, consolidándose como un referente en la movilización popular y el fortalecimiento de la organización comunitaria.

Sustento que esta pulverización, aunque pequeña, de iniciativas análogas a la experiencia de la Casa de los Pueblos y Comunidades Indígenas Samir Flores Soberanes se debe a la acción desencadenada por la dinámica de “inspiración en ejemplos” que ha sido una característica notable dentro del Movimiento Zapatista desde su aparición pública en 1994. En ese entonces, el movimiento se convirtió en un referente para otros movimientos sociales, como el Movimiento estudiantil-popular de la UNAM de 1999-2000, y la propia Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ). La trascendencia de este fenómeno radica en cómo la lucha zapatista, al proyectarse como un modelo de resistencia y autogestión, ha servido como fuente de inspiración para otros colectivos, permitiendo que ideas y prácticas provenientes de contextos muy específicos se adaptaran a diversas realidades.

El hecho de que este colectivo de Otomíes haya conquistado un espacio físico que trajo logros y beneficios sustanciales para la lucha colectiva de este pequeño grupo indígena inspiró a otros colectivos a invertir en iniciativas similares. Mi tesis es que los Otomíes pudieron adaptar las ideas propuestas por el Movimiento Zapatista a la realidad urbana, creando un modelo de organización coherente con el entorno y las condiciones en las que viven en la Ciudad de México. Este proceso, en el que la adaptación se realiza de forma cuidadosa y pragmática, subraya la flexibilidad y la creatividad con las que los principios zapatistas pueden ser aplicados en contextos urbanos, tan distintos de los territorios autónomos en Chiapas.

Un aspecto fundamental y distintivo de este proceso es que la iniciativa de tomar un espacio público no se limita a un acto aislado, como ocurre en muchos movimientos "okupa" alrededor del mundo. En el caso de los Otomíes, al insertar el "territorio recuperado" en el marco de una lucha universal, que se nutre del capital político y social generado por el zapatismo, logran no solo recuperar un espacio, sino también consolidar su contribución al propio Movimiento Zapatista. Así, lo que inicialmente podría verse como una acción local, se transforma en un elemento que refuerza la cohesión y la extensión del movimiento zapatista en contextos urbanos.

Considero que el fenómeno de la "Casa de los Pueblos" es una adición significativa a la colección de propuestas y experiencias acumuladas por el Movimiento Zapatista. En este sentido, la "Casa de los Pueblos" se presenta como una forma innovadora de "Zapatización Otomí", una versión que, aunque adaptada a la realidad urbana, sigue fiel a los principios de autogestión, resistencia y solidaridad que definen al zapatismo. Este modelo, en conjunto con otros como los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ), las Juntas de Buen Gobierno (JBG), los Gobiernos Autónomos Locales (GALs), los Colectivos de Gobiernos Autónomos Zapatistas (CGAZs) y las Asambleas de Colectivos de Gobiernos Autónomos Zapatistas (ACGAZs), representa una diversidad de formas de organización que siguen siendo actualizadas y adaptadas a las circunstancias contemporáneas.

Cabe destacar que, aunque estos modelos comparten una base común, los territorios liberados en Chiapas se encuentran en un proceso mucho más avanzado en comparación con las iniciativas urbanas emprendidas por grupos más pequeños como los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México. Sin embargo, la relevancia de estas experiencias urbanas radica en su capacidad para aportar al debate sobre la autonomía y la organización popular, demostrando que incluso en contextos urbanos, las prácticas zapatistas pueden ser replicadas, adaptadas y vividas de manera exitosa.

5.3 Cuando el Zapatismo desaparece

El segundo tema que presento en este capítulo se refiere al espectro diametralmente opuesto a la presencia del zapatismo y sus impactos. Mi intención es centrar la atención en aquellos momentos en los que el zapatismo y su legado se desvanecen o fallan en operar, dando paso a prioridades emergentes o a correlaciones de fuerzas externas que socavan, o al menos suspenden, el “proyecto zapatista” en construcción. Mi propuesta en este apartado es presentar una especie de “antimateria” de la Zapatización Otomí. No es necesario señalar que el zapatismo, aunque se presente como un ideario multifacético capaz de operar en diversas instancias dentro de un colectivo comunitario, sigue configurándose como una estrategia de lucha y organización. Incluso los miembros más aguerridos, en ocasiones, se desprenden de la Filosofía zapatista y operan bajo lógicas cotidianas ya consolidadas que garantizan la producción y reproducción de la vida en el contexto socioeconómico vigente.

Sin embargo, este no es el punto que pretendo explorar, ya que tal desprendimiento no genera un conflicto “peligroso” para el fenómeno de la Zapatización Otomí, ampliamente tratado en esta investigación. A lo largo de este apartado, presentaré dos ejemplos de momentos que pude presenciar en los que fuerzas externas al proceso de zapatización, pero que operan activamente de manera silenciosa, acumulan tensiones gradualmente. Estas tensiones pueden estallar, lo que conlleva a la fragilización e incluso a la erosión de relaciones y acuerdos menos robustos, desafiando la resistencia y la cohesión del proceso.

El primer ejemplo trata de un evento particularmente problemático que los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México tuvieron que enfrentar, después de que algunos conflictos personales se desbordaran. Se sabía que existía un conflicto antiguo entre dos grupos familiares que residían en el edificio ocupado del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), pero este tema nunca había escalado más allá de desacuerdos menores. Como se mencionó previamente, aunque las relaciones de amistad están presentes gracias a la convivencia diaria, los lazos que mantienen la cohesión dentro del edificio ocupado son en su mayoría políticos. Las variantes de la frase que escuché en múltiples

ocasiones, que pueden resumirse como “somos compañeros acá adentro, afuera no somos nada” (Ver Capítulo 4), ilustran bastante bien que existe un acuerdo común de alianza por un “bien mayor”.

El caso en cuestión ocurrió cuando ambas familias se encontraban dentro del edificio ocupado, y una provocación verbal desató una discusión entre dos hombres adultos. Con el desacuerdo en marcha, rápidamente miembros de ambas familias se unieron para apoyar a sus respectivos familiares, y la discusión escaló a un conflicto físico. Un tipo de caos generalizado se instauró cuando los familiares que inicialmente intentaron separar la pelea se involucraron en nuevas agresiones. Uno de los grupos familiares involucrados, el más numeroso, logró rechazar a los miembros del otro grupo, y se formó un tipo de cerco en la entrada del edificio ocupado, donde una familia permaneció dentro, protegiéndose, y la otra fuera. Tras la rápida repercusión del caso a través de las redes de comunicación, varios miembros y aliados políticos se dirigieron al lugar con carácter urgente, con el fin de mitigar los daños y tranquilizar a los involucrados. Con los ánimos más calmados, se convocó una asamblea extraordinaria con todos los miembros de la comunidad, en la que muchos no quisieron participar debido a la animosidad aún presente tras el conflicto. En esta asamblea, se decidió el destino de los culpables. Hubo una deliberación sobre las medidas de castigo y disciplina para los involucrados, sin embargo, a pesar de la resolución colectiva, uno de los grupos familiares – el menos numeroso – decidió retirarse por completo de las instalaciones ocupadas, abandonando permanentemente la comunidad.

Aunque el caso pueda parecer un fenómeno anómico, una excepcionalidad, lo que me parece interesante resaltar es la rápida degradación de los acuerdos morales y todo el conjunto de preceptos colectivistas insertados por el fenómeno de la Zapatización Otomí, debido a un conflicto de naturaleza interpersonal. Ya he mencionado previamente la importancia de la cohesión familiar para los grupos migrantes, quienes consideran la familia no solo como un bastión moral y afectivo, sino como una institución altamente valorada como símbolo de prosperidad. En este sentido, hay un paralelismo interesante presente en la comunidad que se formó dentro del edificio ocupado del Instituto Nacional

de los Pueblos Indígenas (INPI), constituida por relaciones de alianza dentro del espectro del movimiento social y por relaciones de alianza en el espectro de los núcleos familiares.

Si entendemos una relación social como fruto del ajuste entre intereses respectivos, convergencia de intereses o limitación de conflictos que pueden generarse por la divergencia de intereses (RADCLIFFE-BROWN, 1952), podemos comprender que esta negociación, entre los Otomíes residentes en el edificio ocupado, se da simultáneamente en ambos niveles mencionados. Hay un esfuerzo real por mantener la cohesión del grupo como entidad política, que, por cuestiones didácticas, podría ser llamada “Otomíes Zapatistas”, lo cual conlleva todos los procesos y aspiraciones colectivas ya exhaustivamente mencionados. Sin embargo, la protección de los núcleos familiares y de sus intereses particulares parece siempre quedar como una frontera infranqueable e innegociable. El átomo de la sociabilidad de los Otomíes Zapatistas parece residir invariablemente en los núcleos familiares.

El segundo ejemplo se conecta precisamente con la cuestión de la defensa de los intereses específicos de los núcleos familiares, no exactamente de la defensa de la integridad de la institución familiar, como en el primer ejemplo, sino de la defensa de objetivos económicos, que están fundamentados en una lógica de parentesco. Para entender este ejemplo, necesito partir de una pequeña exégesis contextual sobre las dinámicas de algunas actividades económicas ejercidas por los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México. Como ya se expuso en el capítulo 1, gran parte de estas familias se dedica al comercio informal, llevado a cabo principalmente en las calles, plazas y puntos turísticos de la capital mexicana. Sería necesaria una gran digresión para explicar todo el ecosistema de relaciones que existen en el ejercicio de esta actividad económica, de las cuales tuve la oportunidad de vislumbrar una pequeña porción al conocer de cerca a mis colaboradores Otomíes. El elemento que quiero evocar para los propósitos de esta investigación se refiere a la red de relaciones de poder que se establecen entre diferentes niveles de organización que se forman para gestionar la actividad comercial informal. Existe un vasto circuito de negociación e influencias que operan en los bastidores del

“comercio callejero”. Estas redes involucran agentes municipales, encargados de la regulación de puestos y puntos de venta, agentes de la seguridad pública y privada, representaciones y asociaciones civiles relacionadas con el comercio informal, los propios comerciantes, y una serie de actores secundarios que hacen posible que esta actividad económica se ejerza en su plenitud.

Todas estas instancias están inmersas en una serie de fenómenos de diversas naturalezas que dan lugar a un universo propio, que evidentemente, no cabría en un subapartado de esta investigación. No obstante, es fundamental tener en cuenta que prácticamente todos mis colaboradores Otomíes, de alguna forma, están involucrados en esta trama del comercio informal y, lo que es más importante, comprender que el parentesco, aunque no es el único, es un elemento clave para obtener poder e influencia dentro de esta red.

Como partícipes de esta red de relaciones, los Otomíes también son agentes y sujetos de estas conexiones, siendo directamente afectados por los desdoblamientos de negociaciones que trascienden el alcance de acción de individuos y núcleos familiares. En este sentido, la esfera de las relaciones de poder de las actividades económicas ejercidas por los Otomíes opera de manera completamente independiente de las relaciones existentes dentro de la comunidad formada en el edificio federal ocupado. Esta “red de poder” depende de numerosos factores para operar, y para un comerciante es fundamental contar con el mayor número posible de “aliados” que no solo no perjudiquen sus intereses, sino que puedan articular ventajas sobre sus competidores.

Es en este punto donde la familia vuelve a tener un protagonismo central. Familias enteras se agrupan para formar algo similar a conglomerados que actúan de manera coordinada para lograr objetivos y obtener ventajas estratégicas y comerciales. Tomaré un ejemplo real que es emblemático para visualizar estas asociaciones comerciales familiares: una familia de Otomíes migrantes, compuesta por más de 20 individuos y al menos 5 núcleos familiares, opera como grupo de comerciantes en una plaza turística de la Ciudad de México. Como han trabajado en este lugar durante décadas, hoy poseen los mejores

“puntos de venta”, un activo clave en el universo comercial. Los lugares con mayor circulación de personas, mejor iluminados y con más espacio para exhibir la mercancía están prácticamente todos bajo el control de esta única familia.

Las concesiones de espacio pasan necesariamente por los intereses de un grupo familiar cohesionado, organizado y experimentado en el oficio, lo que hace que la formación de una competencia sea bastante dificultosa. No solo el control del territorio físico es relevante, sino que existe un proteccionismo sobre las actividades comerciales realizadas en el lugar: los demás comerciantes son advertidos de no ofrecer los mismos productos o servicios que los monopolistas, y desacatar tal advertencia puede generar sanciones e intimaciones menos pacíficas. A este proteccionismo, que no se limita al caso citado, se suma el hecho de que, con el tiempo, miembros de estas poderosas familias comienzan a integrar cuadros administrativos de la gestión pública, lo que otorga aún más poder a los conglomerados familiares.

Esta red de poder opera prácticamente de manera paralela a las redes de relaciones existentes dentro del edificio tomado, replicando bastante el concepto de poder propuesto por Michel Foucault:

É preciso não tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo de um indivíduo sobre os outros, de um grupo sobre os outros, de uma classe sobre as outras; mas ter bem presente que o poder não é algo que se possa dividir entre aqueles que o possuem e o detém exclusivamente e aqueles que não o possuem. O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles (FOUCAULT, [1979] 1998).

El punto fundamental aquí es comprender que la afirmación “somos compañeros acá adentro, afuera no somos nada” se vuelve extremadamente evidente cuando observamos las relaciones de poder dentro y fuera del espacio comunitario que se formó en la “Casa de los Pueblos y Comunidades Indígenas Samir Flores Soberanes”. En mi campo

de investigación, cuando descubrí la existencia de estas redes paralelas, me pareció que había encontrado un punto de encaje bastante contradictorio. ¿Cómo podría coexistir la noción de “compañerismo”, en una lógica comunitaria, tan pregonada por el modelo zapatista, y las relaciones de proteccionismo económico, en las que los intereses privados prevalecen sobre los intereses colectivos? Después de todo, los grupos familiares presentes en la iniciativa comunitaria del edificio tomado participan de esta red de poderes del comercio callejero. Es notable que individuos y núcleos familiares que se identifican como compañeros de lucha y participan de las mismas agendas políticas, de hecho, establecen relaciones de disputa y competitividad en el ámbito de los conglomerados familiares comerciales.

Con el paso del tiempo, pude observar que estas relaciones paralelas se manejan bajo la lógica de “cuentas claras, amistades largas”, un tipo de pacto que mantiene al espacio comunitario casi inmune a la influencia de redes de poder provenientes del mundo de las actividades económicas ejercidas en su exterior. En este sentido, corroborando el argumento de Foucault (2004), me atrevería a decir que otras redes de poder, estas sí gestadas dentro del espacio comunitario, mantienen alejadas, lo máximo posible, las redes de poder externas. El poder de los conglomerados familiares no encuentra respaldo, por lo tanto, no se ejerce dentro del ámbito comunitario. Las estructuras de organización que se han formado dentro de la “Casa de los Pueblos y Comunidades Indígenas Samir Flores Soberanes” obedecen a otro tipo de correlación de poderes, impidiendo, o al menos dificultando considerablemente, la replicación de los modelos vigentes fuera del espacio. Por su parte, los individuos actúan de manera esférica, adaptando su comportamiento para alinearse con la zona moral⁹⁰ que define las normas y expectativas dentro del espacio comunitario. Esta adaptación implica una negociación constante entre los valores colectivos promovidos por la comunidad y los intereses particulares de cada uno, lo que crea un proceso de constante ajuste. No es ninguna novedad que los individuos modifiquen o

⁹⁰ N. O. Perlongher, 1986.

adapten su comportamiento y "se pongan máscaras adecuadas"⁹¹ para estar en consonancia con su entorno social, y con los Otomíes migrantes no es diferente.

Sin embargo, sería demasiado afirmar que las relaciones de poder que atraviesan la “Casa de los Pueblos y Comunidades Indígenas Samir Flores Soberanes” en ninguna circunstancia generan fricciones. Aunque los mecanismos morales internos puedan forzar que conflictos permanezcan latentes por un tiempo, algunos tienden a intensificarse gradualmente. La coexistencia de formas de autoridad internas y externas a la comunidad, por veces introduce dinámicas de diferenciación que, lejos de diluirse en el espacio colectivo, se vuelven puntos de tensión recurrentes. En conversaciones privadas, es posible percibir cierto malestar respecto a la participación de algunos “compañeros” en redes exteriores, especialmente en lo que concierne a su influencia en cuestiones económicas. La aparente suspensión de jerarquías dentro del espacio comunitario no elimina las asimetrías previas, sino que las vuelve más complejas, reconfigurando el modo en que se expresan. Con el tiempo, estas contradicciones acumuladas pueden encontrar momentos de estallido, manifestándose en conflictos específicos que ilustran un proceso de esquismogénesis⁹² en desarrollo. Para comprender la magnitud y los efectos de estas dinámicas, sería necesario un análisis prolongado que abarque sus múltiples niveles de manifestación.

Evidentemente, estas contradicciones no son meramente ignoradas, ni tampoco su “potencial destructivo” dentro de un proyecto político, como el emprendido por los Otomíes residentes en la Ciudad de México. Además, el agotamiento generado por la difícil conciliación entre la vida privada y la militancia política frecuentemente lleva a la renuncia de miembros. La propia comandancia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) no oculta que la acumulación de encargos, como ejercer las tareas productivas, actividades familiares, trabajos colectivos, responsabilidades con comisiones, participación en asambleas y eventos políticos de todo tipo, genera situaciones insostenibles para muchos

⁹¹ C. Geertz [1973] 2000; E. Goffman [1975] 1985.

⁹² Bateson, 1936,

individuos⁹³ (BASCHET, 2018). En el caso Otomí, pude ser testigo de una desistencia debido a la dificultad para conciliar la vida personal y la dinámica de la militancia política que se generó dentro del edificio tomado. Clara, mujer Otomí de aproximadamente 25 años, madre soltera de dos niñas, una de 4 años y otra de 9 meses, contaba con poco apoyo de la familia para su sustento. Clara trabajaba revendiendo productos variados en una plaza pública, y los ingresos eran bastante limitados. Para Clara, participar activamente en la agenda política de la comunidad que se formó dentro del edificio tomado significaba un sacrificio muy alto en relación con las responsabilidades privadas con sus hijas y su trabajo. Aunque intentó reducir su participación a niveles mínimos, Clara prefirió abandonar la comunidad de manera permanente. Este es un ejemplo emblemático de que los contextos privados son clave para definir no solo el nivel de participación, sino también la propia adhesión a la militancia política.

5.4 *Eppur si muove*

No obstante, a pesar de todas las contradicciones aquí exploradas, es imposible afirmar que la experiencia vivida por los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México sea un proyecto fracasado. Si contabilizamos los aspectos positivos, desde la adhesión de miembros de esta etnia indígena mexicana a movimientos sociales urbanos en busca de solidaridad y respaldo para sus demandas, deducimos que superan los desdoblamientos negativos de este proceso.

La transformación de carencias en puntos de una lucha colectiva y organizada alteró sustancialmente la naturaleza de las acciones emprendidas por este pequeño sector de la población altamente invisibilizado. Los cambios ya podían ser detectados desde el período de ocupación y mantenimiento de nuevos terrenos, en los cuales la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ) y la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ) sacaron a los Otomíes migrantes de un proceso de “guetificación” y elevaron el diálogo de estas personas a instancias gubernamentales

⁹³ Discurso del comandante David en el Aniversario del 1 de enero de 1994 (1 de enero de 2009).

superiores. Como ejemplo emblemático de este proceso, podemos citar las negociaciones entre los ocupantes de Guanajuato 200 y la alcaldía de Cuauhtémoc, en ese entonces bajo el mando de Jorge Legorreta (Ver Capítulo 2.3).

La vinculación de este grupo específico de Otomíes migrantes al Movimiento Zapatista, catalizada por la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez (UPREZ-BJ), a través del Congreso Nacional Indígena (CNI), alejó a estas personas de “organizaciones engañosas” y de iniciativas de partidos políticos, que reconocidamente operan bajo una lógica de “pactos de deuda moral y económica”. No es una mera casualidad que la “no cobranza de cuotas” y el apartidismo fueran atractivos para que otras familias se congregaran alrededor de la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata – Benito Juárez, y, por ende, del propio Movimiento Zapatista.

El incremento de la organización, en el sentido estricto de la palabra, en el que los Otomíes migrantes se embarcaron en un proyecto de construcción de un futuro más prometedor para sus familias y descendientes, es bastante perceptible, y el símbolo máximo es la toma de las instalaciones del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). La iniciativa *sui generis* de apropiarse del espacio físico del organismo indigenista federal y transformarlo en un “territorio recuperado” se mostró una experiencia formidable para la vivencia de estos individuos. Si ponderamos sobre las oportunidades que se desplegaron a partir de la organización política, percibimos la dimensión de las experiencias que los Otomíes migrantes pudieron acceder.

Algo tan simple como el acceso a los bienes y servicios básicos de agua, luz, drenaje y refugio contra las inclemencias del tiempo, es el punto crítico y fundamental para la supervivencia de estas familias cuando se encuentran en situación de vulnerabilidad en los terrenos ocupados o en las calles de la capital mexicana. El edificio tomado, aunque no de manera ideal, como ya se mencionó, solucionó tales demandas de manera inmediata y

permitió que, además de un incremento en el compromiso político, aflorara una manifestación del “vivir humano”⁹⁴.

Si tomamos como ejemplo la calidad de vida de los niños, hay un incremento sustancial en casi todos los aspectos de su crianza. El amplio espacio y la sensación de seguridad proporcionada por el edificio tomado permite que los niños tengan largos períodos de diversión. Los niños viven “libres” por todos los espacios del edificio, ejercitando sus cuerpos y creatividad de las maneras más variadas, algo imposible o infinitamente más limitado en los espacios de los terrenos ocupados y en la propia calle. La creación de una Escuelita Autónoma Otomí (EAO) también significó una mejora en lo que respecta al desarrollo psicosocial de los pequeños. La participación activa de maestros y estudiantes de posgrado de la Universidad Iberoamericana (IBERO) proporcionó el respaldo técnico para esta iniciativa, que se desplegó en actividades que abarcaron la formación básica infantil, como la alfabetización, la socialización, la psicomotricidad, la conciencia corporal y diversas actividades lúdicas.

Vale la pena resaltar la actividad promovida anualmente en el Día del Niño, adecuadamente llamada “Día del Niño Rebelde”, en la que la comunidad y las organizaciones aliadas más cercanas inyectan recursos económicos para propiciar un día de esparcimiento para los niños Otomíes. La actividad incluye juegos, presentaciones artísticas, música, historias, shows de magia, un brincolín, una abundante mesa de dulces, sorteos de regalos e incluso una alberca montada sobre la banqueta de la entrada del edificio.

⁹⁴ DURHAM, 1980 [2004]

Figura 36. Día del Niño Rebelde realizado por la Comunidad Otomí



Fuente: archivo personal, 2023

Para los jóvenes y jóvenes adultos, las condiciones de vida también se muestran más prometedoras, ya que vivir en una estructura física que ofrece un respaldo material mínimo permite poner en práctica proyectos y creaciones personales. Además del caso de Joseph_SM (Ver Capítulo 3.3.2), otro proyecto musical surge en el interior del edificio tomado: el grupo “Destak-2 Musical”. Esta iniciativa parte de la asociación entre algunos Otomíes, con el objetivo de obtener más recursos económicos, y se trata de un grupo musical destinado a tocar en fiestas y eventos. Los ensayos y la organización técnica de los conciertos se realizan dentro de los amplios espacios de las instalaciones del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI).

Para los adultos mayores, la estructura física es de suma importancia, ya que proporciona confort y seguridad. La existencia de mesas, sillas, baños completos, escaleras y todo tipo de elementos arquitectónicos que sirven para brindar mayor comodidad

garantiza un ambiente mucho más agradable que el encontrado en los terrenos ocupados. La estructura del edificio permite que los adultos mayores puedan dedicar su tiempo a actividades que les dan placer (o ingresos económicos) en un ambiente limpio y seguro. Frecuentemente se puede ver a las señoras Otomíes en los espacios comunes del edificio tomado, tejiendo bolsas, fajas, pulseras y otras prendas.

En general, la simple posibilidad de promover y celebrar fechas de manera más organizada y colectiva ha incrementado considerablemente la calidad de la sociabilidad ejercida por los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México. Fechas nacionales importantes (que no se consideran colonialistas) e hitos históricos que de alguna manera dialogan con las agendas políticas de los Otomíes y del propio Movimiento Zapatista son celebradas con la realización de eventos públicos, y normalmente se destinan cantidades considerables de trabajo humano y recursos para su ejecución. Al final del año, por ejemplo, para celebrar el tradicional Día de Muertos, los Otomíes recogen recursos colectivamente para montar una ofrenda en el exterior del edificio; evidentemente, las figuras celebradas son "compañeros de lucha", combatientes y comandantes zapatistas fallecidos. De manera irónica, a veces se colocan en la ofrenda carteles con las palabras que representan las 13 demandas del Movimiento Zapatista, simbolizando "la muerte" del derecho a las condiciones mínimas de supervivencia.

Sin duda, el evento más esperado y seguramente el de mayores dimensiones es el aniversario de la toma del edificio del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), celebrado cada 12 de octubre. El evento consiste en una gran fiesta, en la que los Otomíes bloquean completamente el flujo de la avenida México-Coyoacán con el objetivo de promover un evento político-cultural que dura todo el día. Se extiende un gran techo de lona, cubriendo más de 20 metros; se arma un escenario completo, y lonas y carteles con temas zapatistas se distribuyen cuidadosamente por todo el ambiente. Artistas de todo tipo se presentan durante el evento, que está lleno de danza, música, teatro, poesía, pintura y otras actividades lúdicas. En este día, los Otomíes se encargan completamente de la alimentación de los invitados, realizando un esfuerzo colectivo para comprar y preparar los

alimentos que son distribuidos sin costo alguno. La fiesta se completa cuando, en determinado momento, las mujeres Otomíes, de manera ensayada, salen del edificio bailando, portando regalos que se distribuyen a los invitados; tales regalos consisten en flores, paliacates elaborados por la propia comunidad Otomí y una "Lele Rebelde". La celebración del aniversario de la Casa de los Pueblos y Comunidades Indígenas "Samir Flores Soberanes" suele reunir a varios cientos de personas, muchas de ellas "externas" a cualquier movimiento, pero atraídas por la campaña de propaganda llevada a cabo para promover el evento.

Lo que quiero sostener, y que justifica incluso el nombre que decidí dar a este subcapítulo (*eppur si muove*), es que el saldo de la experiencia de la Zapatización Otomí resulta bastante positivo y que, a pesar de los muchos obstáculos, existe un fenómeno real, vivo y en movimiento. La organización política detonó una función recursiva, para usar el término de la matemática computacional, en la que la conquista de mejores condiciones propició la complejización de la organización, abriendo nuevos horizontes y demandas, generando una especie de espiral ascendente que expande el radio de acción e influencia de estos individuos en busca de una dignidad negada.

Creo que la Zapatización Otomí es un fenómeno particular que, aunque reproduce la dinámica de disciplinamiento propia de la entrada en un movimiento social, especialmente el Movimiento Zapatista, que tiene una historia larga y compleja, presenta un carácter único debido a las peculiaridades que envuelven a los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México. El llamado lanzado por el Movimiento Zapatista para que colectivos e individuos se organicen se manifiesta de diferentes maneras según los contextos. Aparentemente, entre los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México, este llamado zapatista encontró un terreno fértil donde floreció con una identidad muy propia.

El hecho de que el prestigio de la organización Otomí se haya expandido como una ola entre las organizaciones y movimientos populares nacionales da cuenta del éxito de la experiencia. Además, si consideramos que el propio Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) reconoce la magnitud del capital político y social alcanzado por los

Otomíes zapatistas, podemos estar seguros de que algo poco común ha sido gestado dentro de este colectivo indígena.

En el evento de celebración de los 40 años del levantamiento armado de Chiapas, por ejemplo, que tuvo lugar en el Caracol VIII – Dolores Hidalgo el 1 de enero de 2024, contrariando las expectativas, el Subcomandante insurgente Marcos no hizo un pronunciamiento público, pero sí hizo una aparición sorpresa, observando el evento desde el escenario principal. Lo que pocos sabían es que, minutos antes de su llegada, el mismo Subcomandante pidió que la delegación Otomí, que participaba en el evento, fuera llamada para un pequeño encuentro con él detrás del escenario. Marcos saludó a la delegación, posó para fotos y recibió como regalo de los Otomíes algunas muñecas Lele Rebeldes (las cuales pidió que se pusieran inmediatamente para decorar el escenario principal). El Subcomandante entregó personalmente a la delegación Otomí dos piezas decorativas elaboradas por artistas indígenas chiapanecos. Las obras consistían en dos pequeñas réplicas de barcos, en alusión al reciente viaje que los zapatistas habían realizado a Europa. Según el propio Subcomandante Insurgente Marcos, una de las réplicas estaba destinada a la comunidad Otomí y la otra al Café Zapata Vive. Que, entre los cientos de movimientos adherentes al Movimiento Zapatista en todo el país, y que estuvieron presentes en el evento, un personaje central como el Subcomandante Insurgente Marcos haya decidido tener un encuentro especial, exclusivamente con la delegación Otomí, parece ser un indicio confiable de la magnitud que este colectivo representa actualmente dentro del mismo movimiento. Aunque este pequeño grupo de Otomíes no sea capaz de arrastrar multitudes de adherentes, sostengo que, al menos internamente dentro del zapatismo, en su sentido más amplio, se han convertido en un pilar fundamental para la causa.

Este reconocimiento subraya el impacto que los Otomíes han logrado alcanzar dentro de la estructura del Movimiento Zapatista, no solo por su activismo político, sino también por su capacidad para encarnar los valores y las demandas del zapatismo, lo que les ha permitido consolidarse como una fuerza influyente dentro del movimiento. A través de su trabajo constante y de su vinculación directa con la ideología zapatista, la delegación

Otomí se ha posicionado como un referente dentro de la organización, desempeñando un papel clave en la articulación de las luchas sociales y políticas que siguen la senda de la revolución propuesta por el Movimiento Zapatista.

Figura 37. El Subcomandante Insurgente Marcos recibe la delegación Otomí



Fuente: Acervo Comunidad Otomí, 2024

El Movimiento Zapatista celebró en enero de 2024 cuatro décadas desde su fundación como grupo armado defensivo y 30 años desde su levantamiento armado, cuando se presentó públicamente como un movimiento organizado. Durante estos años, el zapatismo ha experimentado diversas transformaciones, casi todas orquestadas por el propio movimiento con el afán de reinventarse y mantener su legitimidad como actor político.

El Movimiento Zapatista acumula una extensa lista de iniciativas y propuestas que emanan tanto de su núcleo originario y simbólico – el Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General (CCRI-CG) del EZLN – como de las distintas instancias y organizaciones que se han vinculado a él a lo largo de los años. Resulta imposible enumerar exhaustivamente todas las iniciativas completamente originales llevadas a cabo por los más variados colectivos que han tomado prestado el capital político del Movimiento Zapatista. En este breve trabajo de investigación, he procurado, de manera concisa, presentar una de estas innumerables iniciativas que han surgido, y continúan surgiendo, inspiradas en el movimiento chiapaneco.

Por una serie de factores que he intentado exponer a lo largo del desarrollo de este texto, la iniciativa gestada por los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México se ha convertido en un fenómeno especialmente notable. La metodología de lucha implementada por este pequeño grupo de indígenas organizados ha atraído la atención no solo del circuito que engloba el universo de los movimientos sociales, sino también del propio poder público, que en diversas ocasiones se ha visto sorprendido por la fuerza política acumulada por los Otomíes. El caso de Zacatecas 74, que tras décadas llegó a una resolución favorable para los demandantes gracias a las negociaciones forzadas por la emblemática ocupación de las instalaciones del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), constituye un ejemplo claro del capital político adquirido por este colectivo.

Figura 38. Conferencia de prensa para celebrar la expropiación del terreno de Zacatecas 74



Fuente: archivo personal, 2021

El futuro de los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México y su empeño desde la Casa de los Pueblos y Comunidades Indígenas “Samir Flores Soberanes” sigue siendo incierto. Considero que hay más preguntas que respuestas en torno a los desenlaces que puedan producirse a mediano y largo plazo. El historial de dificultades enfrentadas y superadas por los individuos y familias como indígenas migrantes constituye una auténtica epopeya de resiliencia y superación.

La aproximación de los Otomíes al Movimiento Zapatista ha generado transformaciones significativas tanto en el ámbito colectivo como en el privado de sus vidas. El balance, considerando el contexto socioeconómico y político previo y posterior a dichas transformaciones, es indudablemente positivo. Sin embargo, si esta realidad

cambiará en algún momento, si habrá avances o retrocesos significativos, no es posible prever.

Lo que sí puede afirmarse con certeza sobre los Otomíes migrantes residentes en la Ciudad de México y el fenómeno de Zapatización que han integrado en sus vidas es que: *nonostante le difficoltà, eppur si muove*⁹⁵.

Capítulo 6: Conclusiones y consideraciones finales

⁹⁵ En traducción libre: “Pese a las dificultades, aún se mueve”.

Aprovechando la famosa y ya bastante desgastada expresión acuñada por Claude Lévi-Strauss (1962), que afirma que la elección de especies naturales destinadas al consumo humano sería “buena para pensar” y no simplemente “buena para comer”, definiendo vehementemente que el edificio federal tomado por los Otomíes aunque se ha transformado en un lugar “bueno para vivir”, en realidad es fenómeno social muy “bueno para pensar”.

La toma de este espacio no debe analizarse meramente como una acción de resistencia o una medida desesperada ante la falta de soluciones institucionales. Más allá de su función habitacional, el edificio se ha convertido en un punto de intersección donde diversas narrativas y prácticas políticas se entrecruzan, reconfigurando constantemente el sentido de la ocupación y de la lucha social. He narrado incansablemente los hechos que, desde mi perspectiva, demuestran que el edificio tomado no es un mero refugio improvisado, sino un artefacto catalizador de eventos sociales, una especie de reactor político-cultural en el que fenómenos y estructuras se recombinan en un ejercicio de experimentación continua.

Este breve trabajo, lejos de abarcar los innumerables desarrollos que han surgido y que continúan evolucionando gracias a la construcción de esta “máquina”, es una invitación a asomarnos a la ventana de esta tecnología creada por un grupo de Otomíes migrantes que se atrevieron a enfrentar estructuras políticas y sociales adversas. En este contexto, la toma del edificio ha permitido que la comunidad establezca un espacio de autonomía en el que se ejercen formas de organización colectiva, que también ha servido como plataforma de articulación con otros movimientos, potenciando redes de solidaridad que trascienden la comunidad Otomí misma.

Aunque el fenómeno que defino como “Zapatización Otomí” tiene sus orígenes décadas antes de la conocida “toma del INPI”, me parece evidente que el “territorio recuperado” fue utilizado intencionadamente para potenciar dicho proceso. Como ya se ha mencionado, el espacio físico permitió que los Otomíes llevaran a cabo una serie de

acciones experimentales que jugaron con su propia composición como sujetos políticos y sociales. Pero más allá de la dimensión interna de este fenómeno, es crucial reconocer cómo la ocupación ha funcionado como un espejo que interpela a la sociedad en su conjunto. Ha obligado a repensar las fronteras entre lo legal y lo legítimo, entre la ciudadanía reconocida y la existencia negada, entre el derecho a la vivienda y la violencia estructural que empuja a comunidades enteras a la marginalidad.

Si analizamos con atención las acciones emprendidas por la comunidad Otomí en los últimos casi cinco años (octubre de 2020 – 2025), notaremos que diversos aspectos, por no decir todos, de su constitución como sujetos fueron arrojados dentro de este “calderón alquímico” en el que se han convertido las instalaciones del organismo federal. En este laboratorio político, la identidad Otomí ha sido redefinida, resignificada y fortalecida en términos de su capacidad de generar nuevas formas de organización y expresión identitaria.

Tomemos algunas propuestas teóricas presentadas en esta tesis, ahora de una manera más relacional y dinámica: La sociabilidad otomí tradicional, que fue heredada de un pasado indígena y rural, se caracteriza por estructuras familiares nucleares, aunque tiene un componente comunitario representado por los lazos sociales definidos por una historia común, más o menos compartida. Sin embargo, esta sociabilidad fue profundamente transformada al entrar en contacto con el proceso de cambio social impulsado por el Movimiento Zapatista, como una especie de "maquinaria reactiva" que obligó a una recomposición de los elementos tradicionales. Este proceso buscó transmutar ciertos aspectos de la vida tradicional en una utopía comunitaria que reflejaba los ideales zapatistas, es decir, ciertas “inercias culturales”, fueron puestas a prueba, y rediseñadas para operar bajo una nueva dinámica.

Es cierto que este giro ideológico fue digerido y relativamente bien asimilado a lo largo de los años en los que los grupos Otomíes estuvieron en contacto con los principios del zapatismo. Esta interacción previa a la toma del organismo federal permitió que las ideas zapatistas fueran integradas, y sirvieron de base para las acciones de estos grupos, los cuales, hasta entonces, se encontraban fragmentados y sin una coordinación política

efectiva desde hacía varias décadas. La transición de una escala micro, enfocada en los pequeños grupos y sus dinámicas internas, hacia una escala macro del proceso de Zapatización se materializa de manera concreta con la aparición de la Casa de los Pueblos.

El fenómeno en cuestión no es una tarea sencilla, pues choca con herencias culturales profundamente arraigadas que han modelado las estructuras de pensamiento y acción de los Otomíes a lo largo del tiempo. Los aspectos culturales de un determinado grupo, en este caso, los Otomíes, consisten en un entramado de significados, valores y prácticas interconectadas que configuran su manera de estar en el mundo. Dicho entramado se expresa a través de su *habitus*, concepto formulado por Pierre Bourdieu que refiere a un sistema de disposiciones internalizadas que orientan la percepción y la acción, moldeadas por la historia y las condiciones materiales del grupo. Así, aunque el *habitus* cultural no es estático, sí es resistente a cambios abruptos, dado que se sustenta en estructuras de significado construidas y reforzadas durante siglos. Esta resistencia no es arbitraria, constituye un mecanismo de estabilidad cultural que protege el sistema simbólico de fracturas que podrían derivar en un colapso de los esquemas de pensamiento y de organización social (BOURDIEU, [1994] 2009; CAPDEVIELLE, 2011).

Sin embargo, como han señalado Gramsci y Althusser, ninguna cultura existe en aislamiento ni es inmune a las dinámicas de poder que atraviesan el campo social. La ideología hegemónica, y aquí hablamos de la sociedad envolvente, en su pretensión de universalidad, tiende a permear todas las expresiones culturales, integrándose en ellas de manera tal que la dominación política opera por medio de la coerción (física y simbólica), a través de la construcción de un sentido común que naturaliza jerarquías y desigualdades (DURHAM [1980] 2004). En este contexto, la introducción de un ideario político contrahegemónico – representado en este caso por la intervención de la ideología zapatista en la Comunidad Otomí – desencadena un fenómeno de doble confrontación. Por un lado, los Otomíes libran una lucha contra la estructura de dominación política que han heredado de un proceso colonial histórico que los subordinó en el pasado y que continúa reproduciendo condiciones de marginalización y exclusión para los pueblos indígenas en el

presente. Por otro lado, el zapatismo se inserta en la comunidad como un elemento que supone un desafío interno: los Otomíes deben reinterpretar sus propias estructuras culturales a la luz de una perspectiva ideológica que, aunque afín a sus demandas históricas de justicia y autodeterminación, proviene de un proceso externo que no siempre se ajusta de manera inmediata a sus códigos simbólicos y organizativos.

Este doble proceso de enfrentamiento no se trata simplemente una lucha entre tradición y modernidad, pero se presenta como un complejo ejercicio de reconfiguración étnica, donde las estructuras milenarias del pueblo Otomí se transforman por una apropiación selectiva y estratégica de los elementos del zapatismo que pueden potenciar su lucha sin disolver su identidad histórica. Así, la comunidad se posiciona en contra la hegemonía de la ideología impuesta desde el exterior, al mismo tiempo que redefine sus propios marcos de referencia internos para articular un proyecto político y cultural que integra la resistencia y la autotransformación étnica en una misma dinámica de lucha.

En el capítulo 3 de este trabajo, resalté cómo los Otomíes, en su proceso de zapatización, resignificaron diversos elementos culturales con el objetivo de construir un "Ethos Otomí Zapatista". Esta resignificación no ocurre de manera aislada, sino que se enmarca en un contexto multiétnico complejo, caracterizado por la condición de migrantes de los Otomíes que se han establecido en la capital mexicana. En este entorno urbano, su interacción constante con otras expresiones étnico-culturales genera un espacio de negociación y reinterpretación de su propia identidad. Por ello, resulta fundamental reflexionar sobre los mecanismos mediante los cuales opera esta resignificación y los efectos que produce tanto en la Comunidad Otomí como en su relación con otros grupos sociales.

El ejemplo etnográfico de los Otomíes migrantes y el fenómeno de la zapatización replican y, a su vez, amplían la proposición teórica presentada por Manuela Carneiro da Cunha (2009), quien analiza la percepción de la etnicidad y la cultura en contextos multiculturales. Según la autora, el concepto de etnicidad reposa en la noción de identidad y en el concepto clave de la antropología: la cultura. Desde esta perspectiva, la cultura no

puede entenderse como un conjunto estático de rasgos o tradiciones inmutables, sino como un sistema dinámico en constante transformación, donde los grupos sociales generan, reinterpretan y reconfiguran sus propios elementos culturales según las circunstancias históricas y sociales en las que se insertan.

La etnicidad, por su parte, según Carneiro da Cunha, no es simplemente una categoría fija, sino que funciona como un lenguaje a través del cual los grupos sociales construyen y comunican su diferencia con respecto a otros segmentos de la sociedad.

Para deixar claro a comparação que estou estabelecendo entre o fenômeno da zapatización Otomí e a proposta de construção de etnicidad da autora, usarei o exemplo que ela própria explicita em sua argumentação. Segundo a autora, do mesmo modo que o totemismo seleciona partes de um todo para a construção de um sistema que comanda um outro significado, a etnicidade seleciona traços culturais para formação, ou uma ressignificação polissêmica destes traços, para reafirmar uma etnicidade. A manipulação e transformação deliberada de traços culturais não significaria assim uma mudança étnica (CARNEIRO DA CUNHA, 2019):

Los rasgos culturales se vuelven, por lo tanto, como mínimo, bisémicos: un primer sentido está relacionado con el sistema interno, y un segundo con el sistema externo. Usar un tocado pariko en un ritual Bororo es una cosa, usarlo en una rueda de prensa para reclamar derechos indígenas en la Asamblea Constituyente es otra. Pero, como objeto, el tocado es el mismo, y es esa monotonía del objeto la que nos induce al error. Los signos étnicos pueden ser elaborados con todas las reglas del arte tradicional y, sin embargo, tener un significado externo a la cultura de la que provienen: no porque sean falsos, sino porque están regidos por un sistema que excede la cultura tradicional. Son, de cierto modo, como juegos de palabras, que participan de más de un código semántico (CARNEIRO DA CUNHA, 2019).⁹⁶

Neste sentido, minha hipótese central é que este grupo específico de Otomíes migrantes residentes em la Ciudad de México, por razões diversas, levam a cabo um processo de polissemantização de seus elementos culturais, com o objetivo de formatar uma identidade étnica conveniente para o contexto que habitam. O Movimento Zapatista jogou

⁹⁶ Traducción por el autor.

um papel fundamental neste processo, no sentido de emprestar aos Otomíes seu capital político acumulado e certos parâmetros ideológicos que alimentaram e alimentam a esperança de melhores condições de vida, dessencializando e questionando as estruturas de raça e classe que se impõe inexoravelmente tanto na materialidade da vida no contexto urbano da sociedade envolvente quanto no imaginário ideológico que a sustenta. Esta reconfiguração étnica e poli-significação de elementos culturais Otomíes através de um diálogo direto com estruturas externas, de maneira deliberada e estratégica é precisamente o que eu chamo de Zapatización Otomí.

6.1 Imponderables afortunados

Me gustaría concluir este trabajo con una especie de complemento del capítulo introductorio que lo abre, focalizando la experiencia interpersonal que se desarrolló durante el ejercicio de la labor antropológica al que me dediqué durante varios años. Las experiencias aquí relatadas son el fruto de un extenso y arduo trabajo de campo que se llevó a cabo en contextos que, en muchos casos, no fueron favorables. Posteriormente finalizo este capítulo con algunas reflexiones sobre temas que atraviesan los fenómenos sociales hasta aquí trabajados.

El inicio de esta investigación, como se mencionó anteriormente, siguió, incluso de forma algo compulsiva, la metodología planteada por Bronisław Malinowski ([1972] 1986), quien sostiene que el trabajo de campo debe basarse en la inmersión profunda con los interlocutores hasta el punto de establecer una relación auténtica y natural:

Esta es toda la diferencia que hay entre zambullirse esporádicamente en el medio de los indígenas y estar en auténtico contacto con ellos. ¿Qué significa esto último? Para el etnógrafo significa que su vida en el poblado – en principio una aventura extraña, a veces enojosa, a veces cargada de interés – toma pronto un curso natural mucho más en armonía con la vida que le rodea (MALINOWSKI, [1972] 1986).

Mi acercamiento a los Otomíes migrantes en la Ciudad de México ocurrió durante la pandemia global de SARS-CoV-2, que, debido al contexto de colapso casi total de la vida

social, se convirtieron rápidamente en prácticamente la única fuente de interacción humana de la que disponía. Tras el imponderable evento de mi participación accidental en un conflicto entre los Otomíes y algunos transeúntes (ver Introducción), que efectivamente me abrió una puerta importante para acceder a la comunidad recién formada en el edificio ocupado, aún me encontraba bastante incierto sobre los posibles desarrollos de una investigación en ese entorno. Muchos factores jugaban en contra de mi intento: las personas con las que intentaba dialogar se encontraban en un contexto sumamente delicado, donde la desconfianza dominaba el ambiente. La presencia de cualquier desconocido representaba una amenaza potencial, ya que podía tratarse de un agente infiltrado o simplemente de alguien con malas intenciones. Mi presencia fue recibida con considerable cautela; mis movimientos eran cuidadosamente vigilados, y pasó un tiempo antes de que considerara que, al menos algunos de ellos, comenzaban a desarrollar algún tipo de confianza hacia mí.

Desde el inicio, percibí que, dentro del edificio ocupado, prevalecía una inquietud constante por mantener absolutamente todo bajo control. Una cierta aura de sigilo parecía suspenderse de manera perenne en el aire, envolviendo cada interacción en un manto de cautela. Muy pronto quedó claro que no sería un terreno sencillo, donde la información fluyera libremente como bendiciones caídas del cielo, esperando únicamente ser recogida y transformada en un texto inteligible.

Mi acto de desesperación, en el afán de encontrar un argumento que permitiera dar continuidad a mi doctorado – cuyo proyecto original había naufragado debido a la pandemia de SARS-CoV-2 – me llevó hasta estas personas, y estaba dispuesto a enfrentar el desafío que se presentaba. Procuré presentarme como investigador, dejando muy claros los objetivos de mi presencia; sin embargo, decidí que todo mi trabajo estaría basado en una relación de confianza mutua.

Aunque la sombra de una investigación rondaba mi presencia, intenté en la medida de lo posible elevar el vínculo entre mi persona y los Otomíes migrantes a un nivel de amistad y compañerismo. Siguiendo las sabias enseñanzas de la Dra. Vanessa Lea, mi

tutora durante el período de la maestría, invertí un esfuerzo incalculable para que el resultado de esta investigación representara un intercambio justo y beneficioso para ambas partes.

Sin poseer habilidades específicas, me presenté como una especie de "hace todo" y, durante cuatro años, fui voluntario en absolutamente todo tipo de actividades necesarias para la dinámica cotidiana de los Otomíes. Podría llenar páginas enumerando las tareas que me fueron delegadas, tales como tomar fotografías, hacer guardias, limpiar, cocinar, cuidar niños, reparar todo tipo de aparatos mecánicos y electrónicos (incluidos automóviles), cargar objetos (especialmente los más pesados), organizar eventos, producir material de propaganda, participar en marchas y foros, entre muchas otras. Inicialmente, las tareas que me fueron asignadas eran más generales; sin embargo, gradualmente fui considerado digno de confianza para realizar actividades que requerían mayor responsabilidad, como, por ejemplo, el cuidado de niños.

Opté por no someter a los Otomíes a la condición de interlocutores pasivos, evitando así entrevistas invasivas o métodos de investigación "artificiales" o humillantes. Mi objetivo fue evitar al máximo el "efecto cámara". Toda la información que recopilé durante esos cuatro años fue el resultado de una larga observación y de "diálogos orgánicos" que se desarrollaron con total naturalidad en el día a día de estas personas. Siempre traté de sustituir la "cortesía" propia del choque cultural por un genuino acercamiento a su intimidad (Ver WAGNER, 2010). Después de tanto tiempo invirtiendo en esta relación de confianza y amistad, considero que logré alcanzar la mayoría de mis objetivos. No sería exagerado afirmar que me convertí en amigo de la Comunidad Otomí y que, hasta el momento en que escribo este texto, existen lazos sólidos de amistad que espero, de todo corazón, perduren por muchos años.

La consumación de un lazo afectivo real y sincero me permitió circular por prácticamente todas las capas sociales existentes en el interior de la comunidad formada dentro del edificio federal ocupado. La sensación inicial de desconfianza y de estar

constantemente bajo miradas vigilantes gradualmente fue reemplazada por la ligereza de las relaciones cotidianas, basadas en la amistad y el respeto mutuo. Incluso los niños, que normalmente suelen ser bastante evasivos a la socialización con "no familiares", comenzaron a nutrir un grado considerable de afectividad hacia mí, algo que considero profundamente gratificante.

Gracias a la relación de confianza que establecí con los Otomíes migrantes, pude articular encuentros significativos con otros activistas y figuras destacadas en el ámbito de la justicia social. Quizás el evento más emblemático fue la mediación del encuentro entre la comunidad Otomí y Davi Kopenawa, chamán, cofundador y presidente de la Asociación Yanomami *Hutukara*, ampliamente reconocido internacionalmente por su activismo en defensa de los pueblos indígenas. Davi estaba en la ciudad como invitado especial para la exposición de sus dibujos, que forman parte del libro *La Caída del Cielo*, coescrito con Bruce Albert⁹⁷. Este encuentro fue marcado por un intercambio enriquecedor de experiencias y saberes, y también fortaleció las conexiones entre los Otomíes y las voces comprometidas con la lucha por la valorización del arte y la identidad indígena. La presencia de Davi ofreció a la comunidad una oportunidad única para dialogar sobre sus vivencias, desafíos y estrategias de resistencia.

⁹⁷ A Queda do Céu – Palavras de um xamã Yanomami, KOPENAWA; ALBERT, [2010] 2011.

Figura 39. Davi Kopenawa y mujeres Otomías



Fuente: archivo personal, 2023

Es evidente que, conforme se iban abriendo las puertas en esta relación que alimenté incansablemente, casi siempre me veía sorprendido por una avalancha de información, a la cual tuve que dedicar un esfuerzo considerable para decidir qué elementos deberían conformar este pequeño trabajo etnográfico. No hace falta decir que la complejidad de la vida de estas personas supera mucho esta exégesis sobre algunos aspectos específicos de sus vidas, arbitrariamente seleccionados por mí durante los últimos años de trabajo.

Tratando específicamente los elementos seleccionados para esta tesis doctoral, intenté al máximo, siguiendo las sabias palabras de Malinowski ([1972] 1986), permitir que el campo etnográfico me iluminara el camino a seguir. Aunque, evidentemente, quedaron innumerables aspectos de la vida de estas personas sin ser abordados de manera adecuada, considero que logré, dentro de lo posible, destacar elementos que se presentaron como relevantes para el cotidiano de los Otomías migrantes residentes en la Ciudad de México.

La transformación político-ideológica-social y económica, que oportunamente denominé Zapatización Otomí, es un fenómeno que atraviesa prácticamente todas las capas sociales de esta fracción de la comunidad indígena migrante. Mi objetivo en este trabajo fue someter dicho fenómeno a un análisis preliminar, buscando entender sus orígenes, desarrollo y cómo se configura en su estado actual.

Aunque, como ya se mencionó, el balance de dicho fenómeno resulta bastante positivo, la permanente beligerancia impuesta por la correlación de fuerzas que implica esta empresa – precisamente por tratarse de la adaptación de un “proyecto autonomista rural” a un contexto altamente urbanizado – hace que el futuro de la Zapatización Otomí sea incierto. Esta incertidumbre no se debe a la falta de coherencia o al deseo real por parte de estos individuos y familias de trazar un camino hacia la dignidad deseada, sino más bien al vasto historial de represión que las fuerzas sociales hegemónicas han acumulado contra este tipo de proyectos sociales, catalogados por las estructuras sociales vigentes como “subversivos”, “extemporáneos”, “peligrosos”, etc.

Los Otomíes parecen ser muy conscientes de que su postura de “Resistencia y Rebeldía” camina sobre una cuerda floja, y en cualquier momento podrían sufrir un duro golpe inesperado por parte de sus antagonistas, que mayoritariamente se plasman en fuerzas e instancias gubernamentales.

Tales entidades representan invariablemente los engranajes de un sistema político y económico global, “la Hidra Capitalista”, dirían los zapatistas⁹⁸, que, desde la Revolución Francesa, busca hacer aceptable un poder esencialmente normalizador y hegemonizante (Ver CLASTRES, 2004; FOUCAULT, 1998). El avance del capitalismo global, con su lógica de mercantilización de todos los aspectos de la vida humana, ha generado una serie de teorías y propuestas contrarias a este modelo de poder económico (que, bajo la égida capitalista, se transforma en otras formas de poder), cuestionando el sentido de una vida

⁹⁸ EZLN, 2018. “El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista. Tomo I”

humana basada en el consumo o, como bien lo define Davi Kopenawa (2010), el modo de producción actual convierte a la sociedad envolvente en “el pueblo de la mercancía”.

Y contra este poder aún nuevo en el siglo XIX, las fuerzas que resisten se apoyaron en lo mismo que aquél invadía, es decir, en la vida del hombre en tanto que ser viviente. Desde el siglo pasado, las grandes luchas que ponen en tela de juicio el sistema general de poder ya no se hacen en nombre de un retorno a los antiguos derechos ni en función del sueño milenario de un ciclo de los tiempos y una edad de oro. Ya no se espera más al emperador de los pobres, ni el reino de los últimos días, ni siquiera el restablecimiento de justicias imaginadas como ancestrales; lo que se reivindica y sirve de objetivo, es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible. Poco importa si se trata o no de utopía; tenemos ahí un proceso de lucha muy real; la vida como objeto político fue en cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla. La vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas, incluso si éstas se formularon a través de afirmaciones de derecho. El "derecho" a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades; el "derecho", más allá de todas las opresiones o "alienaciones", a encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser, este "derecho" tan incomprensible para el sistema jurídico clásico, fue la réplica política a todos los nuevos procedimientos de poder que, por su parte, tampoco dependen del derecho tradicional de la soberanía (FOUCAULT, [1977] 1998).

6.2 Rescatar el pasado y construir el futuro

Podríamos citar numerosos movimientos de vanguardia que propusieron una reflexión profunda sobre el sentido de la vida bajo la sombra de un mundo aún polarizado en el período de posguerra. Tras la Segunda Guerra Mundial, la expansión capitalista, caracterizada por una búsqueda incesante de crecimiento económico, provocó reacciones significativas en diversas esferas sociales y culturales. Los "Treinta Gloriosos"⁹⁹, años de prosperidad económica comprendidos entre 1945 y 1975, generaron un aumento en el consumo y la consolidación de las economías capitalistas, pero también suscitaron críticas hacia lo que muchos consideraban una creciente alienación y la mercantilización de la vida. En respuesta a esta expansión y al conservadurismo político de la época, surgieron movimientos de contestación que promovieron formas alternativas de organización social y cuestionaron la lógica capitalista. Estos movimientos también se manifestaron contra las

⁹⁹ Jean Fourastié, 1979, “Les Trente Glorieuses o la révolution invisible de 1946 a 1975”.

guerras y el militarismo, con especial énfasis en la Guerra de Vietnam, al tiempo que reivindicaron una mayor libertad individual y justicia social.

En este contexto, el situacionismo se destacó como un movimiento artístico y político que se oponía a la "sociedad del espectáculo"¹⁰⁰, término acuñado por Guy Debord (1988) para denunciar cómo la vida se transformaba en un espectáculo manipulado por los medios de comunicación y el consumo. Fundada en 1957, la Internacional Situacionista promovía intervenciones en la vida urbana para recuperar la autenticidad de la experiencia humana, defendiendo la idea de la "deriva" (deambulación por las ciudades) y proponiendo nuevas relaciones con el espacio urbano como forma de resistencia frente a la alienación. Este movimiento influyó significativamente en el mayo del 68 en Francia, cuando estudiantes, intelectuales y trabajadores cuestionaron el autoritarismo estatal y la sociedad de consumo, exigiendo una revolución cultural y política.

Además, movimientos artísticos como Fluxus, que emergió en la década de 1960, buscaban romper las barreras entre el arte y la vida cotidiana, promoviendo performances y happenings que rechazaban el elitismo del mercado del arte. Artistas como George Maciunas y Yoko Ono exploraron la creatividad espontánea, integrando música, poesía y experimentación performática. Durante las décadas de 1970 y 1980, el punk y el pospunk también se alinearon con esta crítica cultural, utilizando la música, la moda y el arte para cuestionar la cultura de masas y el consumismo desenfrenado. Estos movimientos conformaron una red global de resistencia, influyendo en generaciones de artistas y activistas, y contribuyendo a consolidar una tradición de contestación al capitalismo a través de la cultura y el arte (HOME, 1999).

En México, el movimiento estudiantil de 1968 compartió muchas de estas motivaciones, aunque el contexto fue distinto. Los estudiantes mexicanos protestaban contra la represión política y el autoritarismo del gobierno del Partido Revolucionario Institucional (PRI), que ejercía un control rígido sobre la sociedad, recurriendo

¹⁰⁰ La société du spectacle, Guy Debord (1988).

frecuentemente a métodos violentos, como las desapariciones forzadas. Inspirados por las movilizaciones globales y el deseo de una mayor libertad, los estudiantes mexicanos organizaron protestas y exigieron reformas democráticas, que culminaron en la trágica Masacre de Tlatelolco, el 2 de octubre de 1968. Al igual que en Francia, existía un impulso por la justicia social y la libertad de expresión; sin embargo, en México, este movimiento enfrentó una represión brutal, reflejo del autoritarismo local. El arte político desempeñó un papel fundamental en los movimientos de contestación de los años sesenta, incluyendo el mayo del 68 en Francia y el movimiento estudiantil en México, al traducir las demandas sociales en formas visuales, performances e intervenciones urbanas que desafiaban la estructura autoritaria y el capitalismo. En Francia, eslóganes como "La imaginación al poder" y "Sé realista, pide lo imposible" se pintaron en las paredes de París, incorporando la estética situacionista, que criticaba la "sociedad del espectáculo" y promovía la intervención artística como un medio para deconstruir el conformismo social. Estas frases impactantes se convirtieron en símbolos de resistencia, uniendo arte y política al incitar la reflexión y la participación popular en el espacio público (HOME, 1999; ZÁRATE, 2023; TORRES, C., 2019).

Ese impulso creativo y combativo resonó en México, donde el movimiento estudiantil de 1968 también utilizó el arte para expresar sus demandas. Muralistas y artistas gráficos produjeron carteles, murales y publicaciones que denunciaban el autoritarismo y la violencia del Estado. El arte gráfico mexicano, influenciado por el muralismo y la estética popular, representaba imágenes de represión y resistencia que reflejaban las experiencias de comunidades indígenas y trabajadoras. Tras la Masacre de Tlatelolco, el arte se convirtió en una forma de duelo y denuncia, actuando como memoria visual del acontecimiento y del impacto que la represión tuvo sobre los movimientos sociales.

Esta relación entre arte y política en el zapatismo resulta relevante en la política contemporánea de México, donde la desigualdad social, la violencia y la marginación de las comunidades indígenas siguen siendo cuestiones críticas (Ver Capítulo 3.3). El Movimiento Zapatista se presenta como un modelo de resistencia y organización social,

promoviendo la participación activa de las comunidades en los procesos políticos y en la construcción de sus propias narrativas. Además, sus prácticas artísticas y comunicativas han influido en otros movimientos sociales del país, como las protestas contra la violencia de género y las desapariciones forzadas, demostrando que el arte puede ser una herramienta poderosa de denuncia y movilización.

El zapatismo, al incorporar influencias de movimientos artísticos y políticos previos, como el situacionismo y el muralismo, ha establecido un diálogo profundo entre el arte y la política que se refleja en las luchas contemporáneas de los Otomíes migrantes en la Ciudad de México. Esta conexión es evidente en cómo los Otomíes, en su proceso de zapatización, adoptan elementos estéticos y narrativas que reivindican su identidad cultural, articulando sus demandas sociales mediante prácticas artísticas que desafían la marginación. Expresiones como murales y performances se convierten en vehículos de resistencia (Ver Capítulo 3), permitiendo a los Otomíes a denunciar las injusticias que enfrentan y a visibilizar su rica herencia cultural en un entorno urbano frecuentemente hostil.

Esta actualización de las dinámicas contestatarias, reflejada en las vivencias alternativas de los "Otomíes zapatizados", demuestra cómo la lucha por la autonomía y la dignidad está intrínsecamente vinculada a la construcción de una estética-política y una política-estética que cuestionan el *status quo*. Al adoptar propuestas que integran arte y activismo, los Otomíes se posicionan como agentes activos en la transformación social, contribuyendo a un movimiento más amplio que busca redefinir las relaciones de poder y promover una nueva forma de convivencia basada en el respeto mutuo y la pluralidad.

Sin perder de vista las contradicciones impuestas por la materialidad del contexto social vigente – pues no se trata de ignorar la existencia de las estructuras establecidas – el proceso de zapatización de los Otomíes no solo recupera la memoria histórica de las luchas indígenas, sino que también la reinterpreta, convirtiéndose en una fuente de inspiración

para nuevos movimientos sociales que aspiran a la justicia y la equidad en la sociedad contemporánea.

Epílogo

Me enseñó el Viejo Antonio que uno es tan grande como el enemigo que escoge para luchar, y que uno es tan pequeño como grande el miedo que se tenga. «Elige un enemigo grande y eso te obligara a crecer para poder enfrentarlo. Achica tu miedo porque si él se crece, tú te harás pequeño», me dijo el Viejo Antonio una tarde de mayo y lluvia, en esa hora en que reinan el tabaco y la palabra. El gobierno le teme al pueblo de México, por eso tiene tantos soldados y policías. Tiene un miedo muy grande. En consecuencia, es muy pequeño. Nosotros le tenemos miedo al olvido, al que hemos ido achicando a fuerza de dolor y sangre. Somos, por tanto, grandes.

Subcomandante Insurgente Marcos, 2 de mayo de 1995

Anexos:

Denuncia y toma pacífica del INPI por la Comunidad Indígena Otomí residentes en CDMx

2 de Octubre, 528 de Resistencia y Rebeldía

En el marco de la Jornada Nacional de Movilización en Defensa de la Madre Tierra, contra la Guerra al EZLN, los Pueblos y las Comunidades Indígenas, la Comunidad Indígena Otomí, residente en la CDMX, denunciaremos:

A 528 AÑOS DE RESISTENCIA Y REBELDÍA, NOS SIGUEN ASESINANDO
YA BASTA DE DESPOJO, DISCRIMINACIÓN Y DESPRECIO POR PARTE
DEL GOBIERNO DE CLAUDIA SHEINBAUM Y LÓPEZ OBRADOR

Al CCRI CG EZLN

Al Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

A la Comisión Sexta del EZLN.

Al Congreso Nacional Indígena.

Al Concejo Indígena de Gobierno y su vocera, María de Jesús Patricio Martínez.

A la Sexta Nacional e Internacional.

A las Redes de Resistencia y Rebeldía en Apoyo al CIG.

A los medios de comunicación, independientes, alternativos o como se llamen.

A las Resistencias y Rebeldías en todo el mundo que luchan contra el Capitalismo.

Al pueblo de México y al Mundo.

Hermanas y Hermanos.

¿A quién le importa que un pequeño, pequenísimo, grupo de originarios, de indígenas, viva, es decir, luche?

Subcomandante Insurgente Moisés.

México, octubre del 2020.

Nosotr@s, hombres, mujeres, niñ@s y abuel@s, que integramos la Comunidad Indígena Otomí residentes en la Ciudad de México, originarios de Santiago Mexquititán, Amealco Querétaro e integrantes del Congreso Nacional Indígena y del Concejo Indígena de Gobierno, CNI-CIG, denunciemos que como hace 528 años seguimos enfrentando el despojo, la discriminación, el racismo, el desprecio, el asesinato, el desplazamiento y el genocidio para nuestros pueblos originarios y comunidades indígenas; 528 años de invasión a nuestras tierras, saqueo y explotación de nuestras riquezas y recursos naturales, robo de nuestra identidad, cultura, lengua y tradiciones; 528 años y los malos gobiernos imponen una guerra contrainsurgente y la militarización de nuestros pueblos originarios y comunidades indígenas, como garantía para el “desarrollo” de los megaproyectos como el Tren Maya, el Corredor Interoceánico, el Proyecto Integral Morelos, el Aeropuerto Internacional de Santa Lucía y la Refinería Dos Bocas.

A 528 años, los pueblos originarios y las comunidades indígenas les decimos a nuerstr@s herman@s del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que no están sol@s, que estamos con ell@s en la lucha en contra del capitalismo y el patriarcado, que ya no podemos seguir permitiendo que los malos gobiernos oferten muerte y destrucción a cambio de “progreso” y “modernidad” en beneficio, solo del gran capital y las transnacionales. Es decir, los dueños del poder y del dinero.

POR TODO LO ANTERIOR HACEMOS DEL CONOCIMIENTO AL PUEBLO DE MÉXICO Y EL MUNDO, QUE LA COMUNIDAD INDÍGENA OTOMÍ RESIDENTE EN CDMX, HA DECIDIDO TOMAR EL INSTITUTO NACIONAL DE PUEBLOS INDÍGENAS, INPI, HASTA EN TANTO NO SE RESUELVAN DE MANERA SATISFACTORIA NUESTRAS DEMANDA.

A PARTIR DE ESTE MOMENTO, “POR EL RESPETO A LA AUTONOMÍA, LA DIGNIDAD, LA RESISTENCIA Y LA REBELDÍA DE NUESTROS PUEBLOS”, RESOLVIMOS TOMAR EL INPI.

PRIMERO, PORQUE EL INPI, NO NOS REPRESENTA Y PORQUE TAMPOCO REPRESENTA A LOS PUEBLOS ORIGINARIO Y COMUNIDADES INDÍGENAS DE MÉXICO.

SEGUNDO, PORQUE NO “DEFINE, DISEÑA, NI PROMUEVE POLÍTICAS, PROGRAMAS, PROYECTOS Y ACCIONES PÚBLICAS QUE GARANTICEN

LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS”, TAL Y COMO LO ESTABLECE LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS.

TERCERO, PORQUE NO RECONOCE A LOS PUEBLOS ORIGINARIOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS COMO “SUJETOS DE DERECHO PÚBLICO” Y PORQUE NO RESPETA NI RECONOCE SU AUTONOMÍA, SU LIBRE DETERMINACIÓN, EN SUS FORMAS DE ORGANIZACIÓN, POLÍTICA Y JURÍDICA; ASÍ COMO SU DESARROLLO ECONÓMICO, SOCIAL Y CULTURAL, COMO LO ESTABLECEN LA LEGISLACIÓN NACIONAL Y LOS CONVENIOS INTERNACIONALES QUE MÉXICO HA SUSCRITO.

CUARTO, PORQUE EL INPI, ES UN ELEFANTE BLANCO, QUE ESTA AL SERVICIO DE LAS TRANSNACIONALES Y EL CAPITAL FINANCIERO, PARA LEGITIMAR EL DESPOJO Y EXPLOTACIÓN DE LOS PUEBLOS EN EL MARCO DE LA IMPOSICIÓN DE LOS MEGAPROYECTOS DE MUERTE, COMO EL TREN MAYA, EL CORREDOR INTEROCEÁNICO, EL PROYECTO INTEGRAL MORELOS, LA REFINERÍA DOS BOCAS Y EL NUEVO AEROPUERTO INTERNACIONAL DE SANTA LUCÍA.

QUINTO. HEMOS DECIDIDO TOMAR EL INPI, TAMBIÉN COMO UN ACTO DE REPUDIO A LOS ATAQUES PARAMILITARES Y LA GUERRA CONTRAINSURGENTE EN CONTRA DEL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL, EZLN Y DE LAS COMUNIDADES ZAPATISTAS; ASÍ MISMO, EN CONTRA DE LA GUERRA Y ASESINATOS QUE SE COMETEN CONTRA LOS PUEBLOS ORIGINARIOS Y LAS COMUNIDADES INDÍGENAS PERTENECIENTES AL CONGRESO NACIONAL INDÍGENA Y AL CONCEJO INDÍGENA DE GOBIERNO, MISMOS QUE SE OPOENEN A LA IMPOSICIÓN DE LOS MEGAPROYECTOS Y LUCHAN POR LA VIDA Y EN DEFENSA DE LA MADRE TIERRA.

SEXTO. CONVOCAMOS A LOS PUEBLOS ORIGINARIOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS A SUMARSE A ESTA “TOMA POR LA DIGNIDAD DE NUESTROS PUEBLOS” Y HACER DE ESTE ESPACIO UN PUNTO DE ENCUENTRO Y DIÁLOGO PARA NO SABERNOS SOLOS Y CAMINAR JUNT@S EN LA DIGNA LUCHA DE NUESTRA@S HERMAN@S DEL CNI-CIG Y NUESTRA@S HERMAN@S DEL EZLN, PUES NO ESTÁN SOL@S, ESTAMOS CON ELL@S EN LA LUCHA CONTRA EL CAPITALISMO Y EL PATRIARCADO.

SÉPTIMO. CONVOCAMOS A LAS ORGANIZACIONES SOLIDARIAS, A LAS REDES DE RESISTENCIA Y REBELDÍA, A LOS ADHERENTES A LA SEXTA Y A LOS PUEBLOS ORIGINARIOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS A LEVANTAR UN CAMPAMENTO DE DE SOLIDARIDAD CON NUESTRA

LUCHA QUE TAMBIÉN ES SLICHA, EN DEFENSA DE LA MADRE TIERRA Y POR LA VIDA.

A 528 AÑOS, AQUÍ ESTAMOS, RESISTIMOS Y NOS ORGANIZAMOS EN CONTRA DE UNA “TRANSFORMACIÓN” QUE SIGNIFICA DESPOJO, EXPLOTACIÓN, REPRESIÓN Y DESPRECIO, ADEMÁS DE OLVIDO Y DISCRIMINACIÓN, PARA NUESTROS PUEBLOS.

Para más información, sobre la “Toma por la Dignidad de nuestros Pueblos”, estancia y demandas de la Comunidad Indígena Otomí, convocamos a una Conferencia de Prensa en la puerta principal del INPI, para este lunes 12 de Octubre a las 12:00 Hrs.

Atentamente

Zapata Vive, La Lucha Sigue

Samir Vive, la Lucha Sigue

Nunca Más un México Sin Nosotr@s

Por la Reconstitución Integral de Nuestros Pueblos

528 Años de Resistencia y Rebeldía y aquí seguimos

No Olvidamos, No Perdonamos, No Claudicamos

Comunidad Indígena Otomí residente en la CDMX.

Ciudad de México, Lunes 12 de Octubre de 2020

Carta de los Vecinos de la colonia Roma

México DF. a 18 de Abril de 2001

Comité Vecinal ROMA NORTE ORIENTE AUTORIDADES DE LA DELEGACION
CUAHUTEMOC

P r e s e n t e

ASUNTO: Protesta por la Construcción de Unidad habitacional de interés social en la calle de Guanajuato.

Por medio de la presente hacemos llegar a ustedes nuestra masenérgica NEGATIVAa la construcción de viviendas de interés social en la calle de Guanajuato, Colonia Roma, en el predio que actualmente habitan la comunidad Otomí, las razones son las siguientes:

Deseamos a Ustedes hacer patente las siguientes consideraciones de carácter general:

1. NUESTRA DESAPROBACION a la construcción de este proyecto no obedece a razones de orden étnico o prejuicios sociales o económicos sino se fundamentan en la oposición de que se realicen obras que alteren la conservación, el buen uso y la buena convivencia de la Roma.
2. Es un hecho irrefutable que el subsuelo de la Colonia Roma es frágil, los hechos del temblor del 85 lo constatan, así como el manto friático esta a muy poca profundidad por lo que no es aconsejable la construcción de edificios porque afectaría el hundimiento de las construcciones aledañas.
3. Es patente que nosotros hemos sido respetuosos de esta comunidad Otomí, a pesar de que ellos alteran el orden y la posibilidad de una buena relación vecinal.
4. Por otra parte esta comunidad ha aumentado en forma considerable en el transcurso de los años, ya que han estado llegando nuevas familias, actualmente la comunidad la forman 300 individuos de tal forma que la densidad poblacional del predio va en aumento, así el grupo de viviendas como la que se pretende construir crearía una sobrepoblación en muy poco tiempo con los problemas correspondientes.
5. Por otro lado la Criminalidad y la violencia ha aumentado en la Colonia en forma considerable, sobre todo el robo de autos y auto partes por lo que no es adecuado que se permitan nuevos asentamientos humanos ya que aumentarían los delitos.
6. Es importante considerar que el predial ha tenido en la Colonia un aumento en los últimos dos años, mas sin embargo los servicios no han podido ser suficientes ni expeditos para la población que actualmente habita la colonia, por ello, si se aumenta el numero de pobladores, la calidad de los servicios públicos tendra a ser insuficiente e ineficientes y tal vez el pago de este impuesto tan oneroso sea una carga que afecte su economía y no puedan cumplir con ella.
7. Por lo que hay que considerar que una unidad habitacional de interés social, repercutirá en la baja de precio de los inmuebles, ya que nadie querrá adquirir bienes raíces en una colonia sin agua, sin estacionamientos, con criminalidad, con alto riesgo sísmico y sobrepoblación.
8. La Colonia Roma, en esta sección no permite el uso de suelo para viviendas de interés social, las cuales no cuentan con estacionamientos, además de que la superficie en metros cuadrados para habitación son menores a los 90 metros, lo que trae como consecuencia un hacinamiento poblacional, con los problemas de agua y el otorgamiento de servicios adecuados. (Norma urbana 26, Gaceta 10-04-97 inciso 4.5.3), además de ser zona patrimonial.

9. El lugar en donde se pretende construir esta unidad habitacional es una de las de mayor congestionamiento de vehículos, ya que es una zona de Universidades que no cuentan con cajones de estacionamiento, de tal forma que un grupo de viviendas de esas características aumentaría este conflicto.
10. EL problema de agua al que enfrentamos los vecinos es alarmante, a pesar de que muchas de las casas son de uso unifamiliar el agua ya no llega ni con la presión necesaria ni en las cantidades correctas, por lo que la construcción de un número considerable de viviendas nos afectaría al abasto de agua.
11. Por otra parte es importante considerar que este grupo de ciudadanos que están pidiendo el permiso de construcción, han puesto en peligro de muerte a toda la manzana, ya que como puede verificarse hace unos años ellos provocaron un incendio, habiendo sacado todas sus pertenencias previamente, pero se les olvido los tanques de gas que ocasionaron explosiones en donde salieron afectados varios vecinos que sufrieron

grandes pérdidas económicas y que gracias a la oportuna presencia de los bomberos no tuvimos que lamentar mas pérdidas.

12. Queremos hacer constar que este grupo social que solicita el permiso, no obedece las normas y reglamentos de convivencia social, ya que ellos alegan ser grupo indígena y por ello tienen sus propios usos y costumbres y por ello no aceptan ninguna sugerencia de las autoridades vecinales, civiles o gubernamentales sin importarles que esa actitud altere la vida de la Colonia.
13. Si se les otorgara el permiso sería crear un territorio autónomo, libre y soberano en donde ellos aplicarían sus usos y costumbres y se convertiría en un campo vedado para la policía y las autoridades, con los consecuentes aumentos de la criminalidad y ambulan taje así como el costo de los servicios públicos serían muy altos y terminaríamos pagándolos el resto de los habitantes de la colonia.
14. Las personas que viven actualmente en este predio y que solicitan el permiso, ocasionan muchos problemas al resto del vecindario de la delegación Cuauhtémoc, entre las más visibles están:
 - a) Tiran la basura en la calle a pesar de que el servicio de limpia pasa diariamente a recogerles la basura en la puerta de su propia casa, deferencia que no contamos el resto de los ciudadanos.
 - b) Muchos de ellos consumen drogas y manifiestan violencia para los peatones que osan pasar por la banqueta del predio que ocupan, de tal forma que la vía de paso ya no existe para el ciudadano común.

- c) A pesar de contar con servicios como drenaje, agua, etc.; ellos desalojan las aguas negras a las banquetas, tienden la ropa en bardas y en los árboles de calle, por lo que la pestilencia y contaminación es un verdadero infierno para los vecinos colindantes y los peatones.
 - d) Los niños se orinan en las puertas de los vecinos y depositan basura en las mismas, además de jugar hasta altas horas de la noche, alterando el sueño del vecindario.
 - e) Se manifiestan agresivos cuando se pasa frente a su predio, arrojan piedras y basura si se pasa con un perro por su banqueta.
 - f) Los niños destruyen en forma sistemática al jardín Luis Cabrera, pisando los arbustos, cortando las flores, arrojando basura en la fuente.
15. Debe considerarse que el predio en donde se desea construir colinda con una de las mejores casas porfirianas, lo que afectaría el paisaje arquitectónico histórico, así como al corredor cultural de la calle de Orizaba.
 16. El asentamiento comunitario que solicita el permiso a ahuyentado a los parroquianos de los comercios legalmente establecidos que ayudan a recuperar la zona y darle una fisonomía de orden y prosperidad ya que entran a los restaurantes y comercios a molestar a los comensales o compradores a que se les otorgue dadivas económicas a pesar de que reciben por varias instituciones apoyos materiales y financieros lo que desalienta el desarrollo del comercio y ello repercute en toda la colonia.

Para nosotros la conservación de la colonia Roma es prioritaria y en ello nos hemos empeñado todos los vecinos que continuamos viviendo en ella a pesar de la dificultad que ello conlleva, por eso es necesario que no se aprueben construcciones que van a causar un daño irreparable a nuestra comunidad, no solo en el aspecto físico sino en el social. Por lo anterior solicitamos a ustedes no se les otorgue el permiso de construcción y que se encuentren vías alternativas para que se les reubique en zonas donde se permita la construcción de unidades habitacionales de interés social. así mismo en ese predio que es propiedad federal, se destine a un establecimiento de fomento a la cultura, como un museo de la colonia Roma. Insistimos en nuestro respeto a la comunidad Otomí, esperamos encuentren un terreno que les permita llevar a cabo su proyecto.

ATENTAMENTE VECINOS DE LA COLONIA ROMA.

Consignas:

1)

Vestido de verde olivo, políticamente vivo

No has muerto, no has muerto,

No has muerto, camarada

Tu muerte, tu muerte

Tu muerte será lembrada

¿Y quién lo lembrará?

El pueblo organizado

¿Y cómo? Luchando

Entonces, lucha, lucha, lucha

No dejes de luchar

Por un gobierno obrero, campesino y popular.

2)

Secaron nuestros pozos

Abrieron el socavón

Aquí los pueblos mandan

A la chingada Bonnafont

3)

Chiapas Chipas no es cartel

Fuera Ejército de él

4)

No somos uno, no somos cien

Pinche gobierno cuéntanos bien

4)

AMLO decía que todo cambiaría,

Mentira, mentira

La misma porquería

Cuaderno de fotografías

Cuaderno 1. Inauguración de la Casa de los Pueblos y Comunidades Indígenas “Samir flores soberanes”.



Fuente: archivo personal, 2021.

Cuaderno 2. Primer aniversario de la Casa de los Pueblos y Comunidades Indígenas
“Samir flores soberanes”.



Fuente: archivo personal, 2021.

Cuaderno 3. Preparación colectiva de alimentos para el evento de aniversario de la toma.



Fuente: Archivo personal, 2022.

Cuaderno 4. Mujer Otomí en el evento de aniversario de la toma.



Fuente: Archivo personal, 2022.

Cuaderno 5. Comunidad Otomí en la marcha de los normalistas de Ayotzinapa.



Fuente: Archivo personal, 2022.

Cuaderno 6. Joven Otomí en la marcha de los normalistas de Ayotzinapa.



Fuente: Archivo personal, 2022.

Cuaderno 7. Mujer Otomí amamanta su hijo en acto político en defensa de los maestros.



Fuente: Archivo personal, 2022.

Cuaderno 8. Evento “Velada Zapatista” en memoria al asesinato de Emiliano Zapata



Fuente: Archivo personal, 2022.

Cuaderno 9. Miembros de la Comunidad Otomí en protesta frente al Palacio Nacional.



Fuente: Archivo personal, 2022.

Cuaderno 10. Protesta frente al Palacio Nacional.



Fuente: Archivo personal, 2022.

Referencias bibliográficas

- AGOSTINI, Sofía. “El paliacate mexicano, un producto del más profundo mestizaje”. Vogue México y Latinoamérica. 2020. Disponible en: <https://www.vogue.mx/moda/articulo/paliacate-como-usar-uno-que-es>
- AGUILAR, Nicolás Santiago. “La UPREZ en Los Reyes La Paz: Una experiencia comunitaria” Universidad Autónoma Metropolitana. Iztapalapa, Distrito Federal, 2007.
- ARAUJO, María Eugenia Cisneros. “La naturaleza humana en Hobbes: antropología, epistemología e individuo” In Andamios, Volumen 8, número 16, mayo-agosto, 2011, pp. 211-240.
- ARCOS SALVO, Natalia. “Estética de la autonomía, 6 años después” Rufián Revista en Destacados, N°31 - Caldo de cultivo - marzo 2021. Disponible en: <https://rufianrevista.org/estetica-de-la-autonomia-6-anos-despues/>. Último acceso en 2024.
- ARENAS, Luis Alberto González. “La esperanza ~~de México~~ Otomí a cien días de resistencia.” Rip.Mx. enero 20, 2021. Disponible en: <https://rip.mx/cien-dias-de-esperanza-otomi/> Último acceso en 2024.
- ARGILÉS, Ramón Adell; LÓPEZ, Miguel Martínez. (Coords.) “¿Dónde están las llaves? – el movimiento okupa: prácticas y contextos sociales”. Catarata. Madrid, 2004.
- ARIZPE, Lourdes. “Indígenas en la Ciudad de México – El caso de las 'Marías’”. Secretaría de Educación Pública. SepSetentas. D.F. 1975.
- AUDEFROY, Joel. “El mejoramiento de la vivienda indígena en la Ciudad de México”. Revista invi N° 53, Mayo 2005, Volumen 20 : 154 a 180
- AURORA, Beatriz. (Org.) “Seis Declaraciones de la selva Lacandona y otros documentos. Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Colección Rebeldías”. Ediciones y gráficos Eón. México, 2016.
- BÁRCENAS, Francisco López. Autonomía y Derechos indígenas en México. Universidad de Deusto, Bilbao. 2006.
- _____, Francisco López. “Los Acuerdos de San Andrés, proceso constituyente y reconstitución de los pueblos indígenas”. El Cotidiano, núm. 196, 2015
- _____, Francisco Javier. “Cabañuelas” La Jornada, 4 de diciembre de 2019.
- BARTH, Fredrik. “Ethnic Groups and Boundaries” (Int.). Boston: Little, Brown and Company, 1969.

- BASCHET, Jérôme. “¡Rebeldía, Resistencia y Autonomía! La experiencia zapatista” Ediciones Éon. Ciudad de México. 2018.
- BASTIDE, Roger. A aculturação formal. Em: América Latina, Rio de Janeiro, v.6, n.3, p.3-14, 1963.
- BERENS. Lewis H. “The digger movement in the days of the commonwealth” Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent, & Co. ltd. London. 1906.
- BOURDIEU, Pierre. “La identidad y la representación: elementos para una reflexión crítica sobre la idea de región”. Traducción y republicación por: Ecuador Debate, 67, Quito-Ecuador, abril del 2006.
- _____, “O senso prático”. Traducción: Maria Ferreira. Editora Vozes. Petrópolis, 2009.
- BROKMANN, Carlos. “Alfonso Caso, el indigenismo y la política cultural”. Ilustre y Nacional Colegio de Abogados de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas. Universidad Nacional Autónoma de México. 2013.
- BRUNO, Diego. “La dialéctica histórica de Karl Marx: Aproximaciones metodológicas para una teoría del colapso capitalista” Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires. CLACSO. Buenos Aires. 2011
- CAPDEVILLE, Julieta. “El concepto de habitus: “con bourdieu y contra bourdieu”. Anduli - Revista Andaluza de Ciencias Sociales, Nº 10 - 2011 • 31-45. Sevilla, 2011.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Cultura com aspas”. Cosac Naify, São Paulo, 2009.
- CASTILLO, Maricela Ríos; GONZÁLEZ, José Luis Solís. “Etnodesarrollo: reivindicación del “indio mexicano” entre el discurso del Estado y el discurso desarrollista” en Cuadernos Interculturales, vol. 7, núm. 13, 2009, pp. 180-205. Universidad de Playa Ancha Viña del Mar. Chile, 2009.
- DÍAZ, Anne Géraldine Maendly. “Atención a los problemas de salud entre la población indígena asentada en la Ciudad de México. El caso de los otomíes de la Colonia Roma”. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). 2009.
- DIETZ, Gunther. “Teoría y práctica del indigenismo. El caso del fomento a la alfarería en Michoacán”. México y Quito: Instituto Indigenista Interamericano y Abya-Yala. 1995.
- DURAND, Jorge. “La ciudad invade al ejido – Proletarización, urbanización y lucha política en el Cerro del Judío, D.F.” Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Ediciones de la casa chata. México, D.F. 1983.
- FABIAN, Johannes. “The Other revisited – Critical afterthoughts. SAGE Publications, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi, 2006

- _____. “O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto”. Rio de Janeiro. Editora Vozes, 2013.
- FELÍCIO, Munir Jorge. “O território imaterial do campesinato”. CAMPO-TERRITÓRIO: revista de geografia agrária, v. 5, n. 9, p. 18-32, fev., 2010
- FOUCAULT, Michel. Historia de la Sexualidad I – La Voluntad de Saber. Siglo veintiuno editores, s.a. de c.v. [1977] 1998.
- _____. “Microfísica do Poder” Org. y Rev. Roberto Machado. Graal. [1979] 1998.
- GALINIER, Jacques. “La Mitad del mundo – Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes”. Traducción: Angela Ochoa et Haydée Silva. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, Instituto nacional indigenista, Universidad nacional autónoma de México. México, 1990. Disponible en: <https://books.openedition.org/cemca/28211>
- GALVÁN, Alonso Guerrero. “Otho ‘bui. - Migrantes otomíes en la ciudad de México”, in Lengua y migración 1:2 (2009), 39-56. Universidad de Alcalá.
- GAMIO, Manue. “Forjando Patria: Pro-Nacionalismo” Translated and with an Introduction by Fernando Armstrong-Fumero. University Press of Colorado, [1916] 2010.
- GEERTZ, Clifford. “The interpretation of cultures” Basic books. New York, [1973] 2000.
- GILET, Eliana. “Desalojo de una comunidad otomí en la Ciudad de México” Subversiones – Agencia Autónoma de Comunicación. 2019. Disponible en <https://subversiones.org/archivos/133946>
- GOLDMAN, Márcio. “Quinhentos anos de Contato: Por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem”. Conferência no Museu Nacional, no dia 16 de março de 2015. Concurso para Professor Titular do Departamento de Antropologia do Museu Nacional/UFRJ.
- HERNÁNDEZ JIMÉNEZ, María Betania. Cantanación con nación: una aproximación comparativa entre el son jarocho y el joropo llanero. Instituto latino-americano de Arte, Cultura e História (ILAACH). Universidade Nacional de Integração Latino-Americana (UNILA), Foz do Iguaçu, 2021.
- HÍJAR GONZÁLEZ, Cristina. “Muralismo comunitario en Chiapas: una tradición renovada” Revista Nierika, num. 4, publicado en 05 de julio de 2012.
- HOME, Stewart. “Assalto à Cultura – utopia subversão guerrilha na (anti)arte do século XX”
- Conrad livros. São Paulo. [1962] 1999.

- JUAN-MARTÍNEZ, Victor Leonel. ¿Neoindigenismo o nueva relación?. Suplemento informativo de La Jornada. La Jornada, número 141. 15 de junio de 2019.
- KRUG, Nora Gatica. “Movimiento estudiantil popular de Puebla en 1964” boletín de Investigación del Movimiento Obrero del Centro de Investigaciones Históricas del Movimiento Obrero del Instituto de la UAP. marzo de 1985.
- LE BOT, Yvon. “El Sueño Zapatista – Subcomandante Marcos” Edición digital. [1997] Año desconocido.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.
- LUGO, Guadalupe. “La riqueza académica del exilio español en México”. Gaceta UNAM. 24 de junio de 2019. Disponible en: <https://www.gaceta.unam.mx/la-riqueza-academica-del-exilio-espanol-en-mexico/> Último acceso en 2024.
- MARCOS, Sylvia. “Actualidad y Cotidianidad: La Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN”. Cideci-Unitierra Chiapas. Planetaria, 2014.
- MARTÍNEZ, Tamara. “Un grupo otomí en la Colonia Roma: construcción de imaginarios e identidades” Universidad Nacional Autónoma de México. 2007
- MASSOLO, “Alejandra. Mujeres para el diálogo”. Serie: Mujer, Vida y Movimiento, número. 1, México, 1988.
- MOCTEZUMA B., Pedro. “Despertares: comunidad y organización urbano popular en México 1970-1994” Universidad Iberoamericana. México, 1999.
- MONSIVÁIS, Carlos. Marcos, “gran interlocutor” El diálogo persiste. Artículo, Lunes 8 de enero, 2001, La Jornada.
- MORALES, Hugo Adrián *et al.* “La lucha de los pueblos y la Psicología de la Liberación: Ensayos para otros mundos posibles”. Universidad Nacional de San Luis. Nueva Editorial Universitaria. San Luis, 2024.
- MOURA, Rosa; BRANCO, Maria Luisa Gomes Castello; FIRKOWSKI, Olga Lúcia C. de Freitas. “Movimento pendular e perspectivas de pesquisas em aglomerados urbanos” São Paulo em Perspectiva, 19 (4), Dezembro, 2005.
- NAROLL, Raoul. “On Ethnic Unit Classification”. Current Anthropology, Volume 5, Numero 4. Octubre, 1964.
- NAVARRETE, Federico. “México Racista – Una denuncia” Penguin Random House Grupo Editotial, S. A. de C. V. Ciudad de México, 2016.

- ÖCALAN, Abdullah. “Confederalismo democrático”. Traducción: Daniel de Oliveira Cunha, Bülend Karadağ. *Cadernos CERU* V. 26, n. 2, dez. 2015
- OLIVÉ NEGRETE, Julio César, “Antropología mexicana”, México, CONACULTA-INAH, Plaza y Valdés Editores, 2000.
- OLIVEIRA, João Pacheco. “Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais” *MANA* 4(1):47-77, 1998.
- ORTIZ, Flor Dulce Santiago. “El programa de vivienda para indígenas del INVI-DF ¿Satisfactor de necesidades?” Tesis para obtener el grado de Maestra en Planeación y Políticas Metropolitanas. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco, México, Distrito Federal, 2013.
- PAZ, Rosa Brambila. “El centro de los Otomíes” in *Arqueología Mexicana*, Vol. XVIII, Número 73. Editorial Raíces. México, 2005.
- PELÁEZ, Sergio Alejandro Pastrana. “Desaparición de las lenguas indígenas” in *De la oralidad a la palabra escrita. Estudios sobre el rescate de las voces originarias en el sur de México*. El Colegio de Guerrero, Chilpancingo. México, 2012.
- PITARCH, Pedro. “La cara oculta del pliegue. Ensayos de antropología indígena” *Artes de México y del Mundo*. México, 2013.
- RADCLIFFE-BROWN. Alfred Reginald. “Structure And Function in Primitive Society”. the Free Press Glencoe. Illinois, 1952.
- RAMÍREZ, Guillermo Castillo. “El Instituto Indigenista Interamericano. Continuidades y fracturas de la política indigenista mexicana: la “modernización” del indígena” *Revista de Antropología social*. 30(1) 2021: 1-11.
- RAMOS, Alcida. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.
- REYES SAHAGÚN, Teresa Guadalupe. “El movimiento urbano Popular en la Ciudad de México (1980-1995) Caso: La Unión Popular revolucionaria Emiliano Zapata”, UNAM, Mexico, Ciudad de México, 2005.
- RIZO, Pablo Enrique Yanes. “El desafío de la diversidad: los pueblos indígenas la ciudad de México y las políticas del gobierno del Distrito Federal, 1998-2006”. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México. 2007.
- RUIZ, Miriam. “La vitrina de la vida indígena en la colonia Roma” *Cimacnoticias*. 5 noviembre, 2002.
- ROMER, Marta. “La lucha por el espacio urbano: un caso otomí en la ciudad de México”, en *Antropología*. Boletín Oficial del INAH, núm. 88, enero-abril de 2010, pp. 78-86

- SAHAGUN, Bernardino de. "Historia general de las cosas de Nueva España II" Linkgua ediciones. Barcelona, 2009 [~1539~1590].
- SÁMANO RENTERÍA, Miguel Ángel. "El indigenismo institucionalizado en México (1936-2000): Un análisis". Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México. México, 2004
- _____, Miguel Ángel; DURAND ALCÁNTARA, Carlos; GÓMEZ GONZÁLEZ, Gerardo. "Los acuerdos de San Andrés Larraínzar en el contexto de la declaración de los Derechos de los Pueblos Americanos" Ponencia presentada en las X Jornadas Lascasianas internacionales celebradas en el Antiguo Colegio de Santo Tomas, Antigua, Guatemala, del 7 al 9 de marzo de 2000. Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México. México, 2001.
- SANDOVAL-FORERO, Eduardo Andrés. "Familia indígena y unidad doméstica: Los otomíes del Estado de México". Papeles de Población, [S.l.], v. 1, n. 2, p. 50-64, jun. 2022. ISSN 2448-7147. Disponible en: <<https://rppoblacion.uaemex.mx/article/view/18947>>. Fecha de acceso: 25 mar. 2024
- SILVA, Irma. "Otomíes en el Primer Caracol de la Roma" La Unidad-e, Número 19, Procuraduría Social del Distrito Federal, México. 2005.
- TAIBO II, Paco Ignacio. "Herón Proal, los comunistas y la huelga inquilinaria de Veracruz de 1922". Brigada Cultural, 2017.
- TORRES, Octavio. "'Estoy en huelga, no pago renta': Así fue el movimiento inquilinario en México" in Expansión Política. 22 de agosto de 2022. Disponible en: <https://politica.expansion.mx/sociedad/2022/08/22/movimiento-inquilinario-veracruz-1922>.
- TORRES, Carmela. "ARTE Y POLÍTICA. La gráfica del '68 mexicano". La Izquierda Diario. Martes 1ro de octubre de 2019.
- TORQUEMADA, Juan de. "Monarquía Indiana" Instituto de investigaciones Históricas. Sin fecha.
- TURNER, Victor W. "O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura". Editora Vozes, Petrópolis, [1969] 1974.
- _____. "The Anthropology of Performance" PAJ Publications. New York. 1988.
- VASCONCELOS, Isadora Cardoso. "Movimentos de okupação urbana e a vida nas cidades: o caso da Bicletaria em Brasília". Universidade de Brasília, Instituto de Ciência Política. Brasília, 2014.
- VILLA PEREIRA, Amanda. "Demarcando vestígios: Definindo (o território de) indígenas em isolamento voluntário na Terra Indígena Massaco". Universidade Federal De São

Carlos, Centro de Educação e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. São Carlos, agosto de 2018

WAGNER, Roy. “A Invenção da Cultura”. Cosac Naify. São Paulo, [1975] 2010.

WARD, Peter M. “Una comparación entre colonias paracaidistas y ciudades perdidas de la Ciudad de México. Hacia una nueva política” Investigaciones geográficas. 1977, n.8, pp.101-121. ISSN 2448-7279.

ZÁRATE, Sofía. “2 de octubre no se olvida». El arte del movimiento estudiantil del 68”. Doble Voz. Lunes 2 de octubre, Ciudad de México, 2023.

Diccionarios:

“DICCIONARIO DEL HÑÄHÑU (OTOMÍ) del Valle del Mezquital, Estado de Hidalgo”. Segunda edición, electrónica. Luis Hernández Cruz Moisés Victoria Torquemada† Donaldo Sinclair Crawford (Asesor lingüístico). Instituto Lingüístico de Verano, A.C., 2010.

Leyes y Documentos

CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas). “Instituto Nacional Indigenista • Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 1948 – 2012” Coordinación: Margarita Sosa Suárez y Cristina Henríquez Bremer. Ciudad de México. 2012.

Acuerdos de San Andrés Larraínzar, “Derechos y cultura indígena”. 16 febrero de 1996.

EZLN. Abecedario para escarabajos. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/12/03/abecedario-para-escarabajos/>

EZLN. Carta a Adolfo Gilly: ¿porqué botaron el materialismo histórico al bote de la basura? Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/10/22/carta-a-adolfo-gilly-porque-botaron-el-materialismo-historico-al-bote-de-la-basura/>

EZLN. Convocatoria al Primer Encuentro Metropolitano de Redes, Colectivos, Organizaciones, Individu@s y adherentes a la Sexta en apoyo al CIG y su vocera Marichuy. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/04/09/convocatoria-al-primer-encuentro-metropolitano-de-redes-colectivos-organizaciones-individus-y-adherentes-a-la-sexta-en-apoyo-al-cig-y-su-vocera-marichuy/>.

- EZLN. Convocatoria al Quinto congreso Nacional Indígena. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/08/31/convocatoria-al-quinto-congreso-nacional-indigena/>.
- EZLN, ¿De qué nos van a perdonar? Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/18/de-que-nos-van-a-perdonar/>.
- EZLN. Invitación al Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/06/09/invitacion-al-encuentro-intercontinental-por-la-humanidad-y-contra-el-neoliberalismo/>
- EZLN. Las artes, las ciencias, los pueblos originarios y los sótanos del mundo. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/02/28/las-artes-las-ciencias-los-pueblos-origenarios-y-los-sotanos-del-mundo/>
- EZLN. Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es/>
- EZLN. ¿Y EN LAS COMUNIDADES ZAPATISTAS? Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/02/23/y-en-las-comunidades-zapatistas/>
- Coordinación Metropolitana Anticapitalista y Antipatriarcal con el CIG. Comunicado: “Anunciamos la creación de la Coordinación Metropolitana Anticapitalista y Antipatriarcal con el Concejo Indígena de Gobierno”, 20 de mayo de 2018. Disponible en: <http://coordinacion-metropolitana.blogspot.com/2018/06/anunciamos-la-creacion-de-la.html?fbclid=IwAR3iDjbCw50ivWnidbNvUY4uAGFq1MqZJ86ChC5J3PIyDMDINjjWaJx-Ryo>.
- Declaración del V Congreso Nacional Indígena. 27 de marzo de 2017. Disponible en: <http://www.congresonacionalindigena.org/2017/03/27/declaracion-del-v-congreso-nacional-indigena/>.
- INEGI. Cuaderno Estadístico Municipal. Estado de Querétaro de Arteaga. Amealco de Bonfil. México. 2001.
- Instituto Nacional Indigenista – Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 1948 – 2012. México, 2012. Disponible en: <https://www.inpi.gob.mx/dmdocuments/ini-cdi-1948-2012.pdf>.
- Ley que crea el Instituto Nacional Indigenista publicada en el Diario Oficial de la Federación el 4 de diciembre de 1948. Disponible en <https://leyco.org/mex/fed/194.html>.

Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. Publicada en el Diario Oficial de la Federación el 04 de diciembre de 2018. Disponible en: <https://www.gob.mx/inpi/documentos/ley-del-instituto-nacional-de-los-pueblos-indigenas>.

Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. Publicada en el Diario Oficial de la Federación el 04 de diciembre de 2018. Disponible en: <https://www.gob.mx/inpi/documentos/ley-del-instituto-nacional-de-los-pueblos-indigenas>.

Ley para el diálogo, la conciliación y la paz digna en Chiapas. Nueva Ley publicada en el Diario Oficial de la Federación el 11 de marzo de 1995. Disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/177.pdf>.

Reportajes, videos y documentales

Comisión Nacional de los Derechos Humanos. “Insurgencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)”. Disponible en: <https://www.cndh.org.mx/noticia/insurgencia-del-ejercito-zapatista-de-liberacion-nacional-ezln>

ARANO, Fernando León de. Caminantes. Duración: 55 minutos, 9 segundos. Documental. Música: Alfonso Arias. Fotografía: Jordi Abusada. Montaje: Mariela Cádiz. España, 2001.

Entrevista con el Subcomandante Marcos en el estudio de Primero Noticias – Televisa, realizada el 9 de mayo de 2006. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=irLRvbI3qpc>

Entrevista con Doña Fili. “Doña Fili, Los Pedregales en la memoria”. Agencia SubVersiones. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=niCkRsPnnJw&t=20s>

HÍJAR GONZÁLEZ, Cristina. Rastros coloridos de rebeldía - Murales Zapatistas. Colección Abrevian Videos, Cenidiap- INBA, octubre de 2008, 24 minutos.

La Véridique Légende du Sous-commandant Marcos (1995), Dir. Carmen Castillo, 60 min. 1995.

Sitios Web:

<https://www.cndh.org.mx/>

<https://amealcopueblomagico.com/about/>

<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/>

<https://www.congresonacionalindigena.org/>