

CONSTRUIR MODERNIDAD SOBRE LAS RUINAS DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS. INDÍGENAS EN EL ESTADO DE MÉXICO

BUILD MODERNITY ON THE RUINS OF THE ORIGINAL PEOPLES. INDIGENOUS PEOPLE IN THE STATE OF MEXICO

Felipe González Ortiz

 orcid.org/0000-0003-3923-2987

UAEMéx-FCPyS

México

fgonzalezo@uaemex.mx

Abstract

The main argument of this work is that every form of violence against indigenous people is the result of an original archetype coming from the times of the Spanish Conquest, where the native peoples were undervalued. Since then, three elements were privileged within the Mexican social system: the colony, modern Indigenous, and neoliberalism. Building new cities on ancient pyramids is the archetypal metaphor seen in building in low-income houses on Indian land, in substituting itinerant market for supermarkets, in building infrastructure that hinders the connection of Indian sanctuaries with their communities.

Keywords: *Indigenous communities, Public politics, Violence and domination.*

Resumen

Se parte de una idea polémica pero creativa: la violencia hacia los pueblos indígenas es resultado de un arquetipo originario desde los tiempos de la conquista, donde se subvaloró al indio. Los momentos que se privilegian son los de la Colonia, el indigenismo moderno y el neoliberalismo. Construir sobre pirámides antiguas es la metáfora arquetípica que se observa en la actual construcción de casas de interés social sobre la tierra india; en sustituir tianguis por supermercados; en construir infraestructura que obstaculiza la conexión de los santuarios indios con sus comunidades. El escenario territorial es el Estado de México.

Palabras clave: comunidades indígenas, políticas públicas, violencia y dominación.

Introducción

Las formas para contabilizar la presencia de población indígena se ha hecho a través del indicador “hablar alguna lengua indígena”. No obstante, se deberían considerar otros factores para determinar la presencia cultural indígena, entre ellos, la participación obligada de los deberes y derechos a la vida en comunidad (apegos primarios de relación) y la presencia en el tiempo según dicta la investigación histórica, pero incluso la afirmación identitaria de pertenencia (que se está considerando ahora, bastando declarar la pertenencia). Si combinamos esta diversidad de variables, veremos que el Estado de México tiene una presencia indígena, se puede decir subterránea, muy intensa. Esta será la primera parte del trabajo.

La segunda hipótesis se sostiene a partir del proceso histórico por el que los pueblos indígenas de México han atravesado desde los tiempos de la conquista y hasta la fecha. Este proceso se caracteriza por la violencia fáctica y simbólica a las comunidades indígenas desde aquellos tiempos. Dicha violencia se expresa no sólo en el rechazo a su cultura ancestral, en formas de violencia simbólica como el racismo y el clasismo, sino también en las formas políticas de intervenir los territorios indios,¹ siempre justificados por la retórica del desarrollo y el progreso. La hipótesis sostiene que esta empresa colonial es un proyecto inacabado que las elites mantienen (Botey, 2014), con distintas gradaciones según sean las coyunturas económicas y políticas, cuya intencionalidad general se constituyó como un arquetipo de relaciones de dominación/subordinación entre los pueblos indios y las elites occidentalizantes. Ese debate lo abordaré en la segunda parte de este trabajo.

Ahora bien, el proyecto colonial que pretende eliminar la presencia indígena en favor de una cultura ciudadana de corte occidental es intenso y perpetuo, los pueblos indígenas no se mantienen pasivos a estas dinámicas históricas, por el contrario, responden siempre mediante fórmulas creativas de asimilación o mediante el

uso práctico del disfraz mestizo en acciones de protesta y resistencia política que hace que las instituciones cambien elementos notables en la educación, la implementación de justicia, la defensa institucional de los derechos individuales y colectivos o la capacitación de los ministerios públicos, ganando autonomía y cierto pluralismo jurídico, limitado, pero existente. Esa será la siguiente parte de este trabajo que permitirá dar ejemplos de cómo el proyecto colonial se manifiesta en las políticas públicas de la entidad y cómo los pueblos reaccionan ante esta intención.

La metáfora de este proceso colonial y de respuesta está representado por la construcción de edificaciones sobre las ruinas de las pirámides antiguas. En esta metáfora se asienta la intención por desplazar, por subordinar, por dominar, por destruir y extinguir lo indígena. En la última parte daré ejemplos de este proceso mediante la construcción de casas en serie que inmobiliarias construyen en los territorios indígenas y en las formas como los mercados de lógica de código de barras desplazan a los *tianguis*, además de otros ejemplos.

Los pueblos indígenas en el Estado de México

El indicador de hablar o no una lengua indígena se ha formulado como el más material y visible, pero es claro que, como se dijo en la introducción, deja fuera posibilidades distintas de ser indígena que pueden expresarse sin hablar la lengua. Entre estas formas se encuentra la de participar en una serie de prácticas culturales (rituales) que obligan a compromisos de relación para hacer comunidad, es decir, reforzar y proyectar los vínculos primarios, pues las identidades étnicas se destilan en las formas comunitarias (Medina, 2007).

En este sentido, el territorio y las formas de apropiación del territorio desde las comunidades es una clave para identificar lo indígena, lo cual se ve fortalecido cuando lo cruzamos con la investigación histórica que indica presencia prehispánica.² “Arrebatarle” la lengua originaria

¹ Muchos son los proyectos de infraestructura (carretera, energía de viento) que se hicieron sobre territorios indios, generando desplazamientos forzados y desestructuración comunitaria (Composto y Navarro, 2014; Gutiérrez, 2013), lo que llevó a considerar este tipo de acciones como una etapa de acumulación de capital por desposesión (Harvey, 2005).

² Tanto la propia Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de México de 2002 como la Constitución mexicana reconocen la diversidad cultural de México con base en la existencia de estos pueblos desde tiempos prehispánicos. Ese es el criterio.

a los pueblos indígenas ha sido una de las metas planteadas desde comienzos del siglo XX (bajo el modelo arquetípico en su fase indigenista integracionista), pues en el programa educativo de Vasconcelos (1982) se buscaba un perfil nacional (la raza cósmica) que hablara en español (González Ortiz, 2022), dejando a las lenguas como un sustrato no deseado, lo que las recluyó al degradado estatus de dialectos.³ El planteamiento colonial ha dado sus frutos, pues en buena medida los idiomas de origen americano (mesoamericano), en México, han venido a la baja como se muestra en la tabla 1.

Tabla 1

Proporción de hablantes de lengua indígena (HLI) en México de 1930 a 2020

Año	Población total	Proporción de HLI
1930	16 552 722	16%
1940	22 600 000	14.80%
1950	25 000 000	11.20%
1960	37 771 861	10.40%
1970	51 493 565	7.80%
1980	67 760 000	S/D
1990	84 170 000	7.50%
2000	98 785 000	7.10%
2010	114 100 101	6.70%
2015	121 900 000	6.60%
2020	126 014 024	6.20%

Fuente: Inegi (1930-2020).

En este mismo orden de ideas, al año 2015 se hablaban en México 68 lenguas con 364 variantes (dialectales) de origen americano, agrupadas en 11 familias lingüísticas (Inali, 2015). Para ese año, el total de hablantes de algunas de estas lenguas era de 7 millones 364 mil 645. Llama la atención que sean tan pocos los que hablan

³ El dialecto es la variante lingüística del habla de una lengua, pero en el contexto del indigenismo se nombró dialectos a las lenguas americanas para degradarlas, es decir, para no darles el estatus de idiomas o lenguas, como sí se hacía con las lenguas europeas. En el año 2004 se crea el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) que reconoció a las 354 variantes lingüísticas como lenguas nacionales. En ocasión de dicho reconocimiento, muchos hablantes de las lenguas americanas decían que sus idiomas habían, por fin, dejado de ser dialectos para convertirse en lenguas, lo cual se interpretó como una recuperación de estatus, tanto de sus lenguas y sus grupos culturales.

tan vasta variedad de lenguas. Esto responde a que en el proceso de integración indigenista (producto del arquetipo inaugural que mira a estas lenguas como residuales frente a la concreción de la sociedad occidental), la práctica cultural que más se pierde es la lengua. Sin embargo, como se dijo antes, este proceso no significa que se pierda la identidad.

En el Estado de México el total de hablantes de alguna lengua indígena para el año 2020 fue de 417 mil 603, lo que representa 5.67% respecto de los hablantes de lengua indígena en el país. El Estado de México, no obstante, tiene hablantes de alguna lengua americana cuyo origen no se encuentra en estas tierras (en la actual entidad federativa) desde tiempos prehispánicos y que debido a los procesos migratorios que la entidad experimenta como polo de atracción (sobre todo en los municipios del valle de México, pero cada vez más también en los de Toluca), cuenta con más hablantes de lenguas indígenas aunque se definan como no originarias del Estado de México.

Por ejemplo, El Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas (CEDIPIEM), contempla que de los 417 mil 603 hablantes únicamente pertenecen a las lenguas originarias de la entidad 308 mil 587 (CEDIPIEM, 2020), es decir, los pueblos originarios de la entidad representan 73.89% del total de hablantes de alguna lengua indígena que radican en la entidad. Siguiendo este modelo interpretativo, cabe preguntar la proporción de hablantes por lengua en la entidad para mantener la “calidad de originaria”. Buscar en la proporcionalidad de hablantes de cada lengua nos lleva a un anclaje territorial entre una entidad que se define como lugar de origen y el Estado de México como lugar de destino. La tabla 2 muestra este ejercicio para el total de lenguas indígenas habladas en la entidad.

Tabla 1

Lenguas habladas en el Estado de México según lugar originario de los hablantes y proporción de hablantes en la entidad

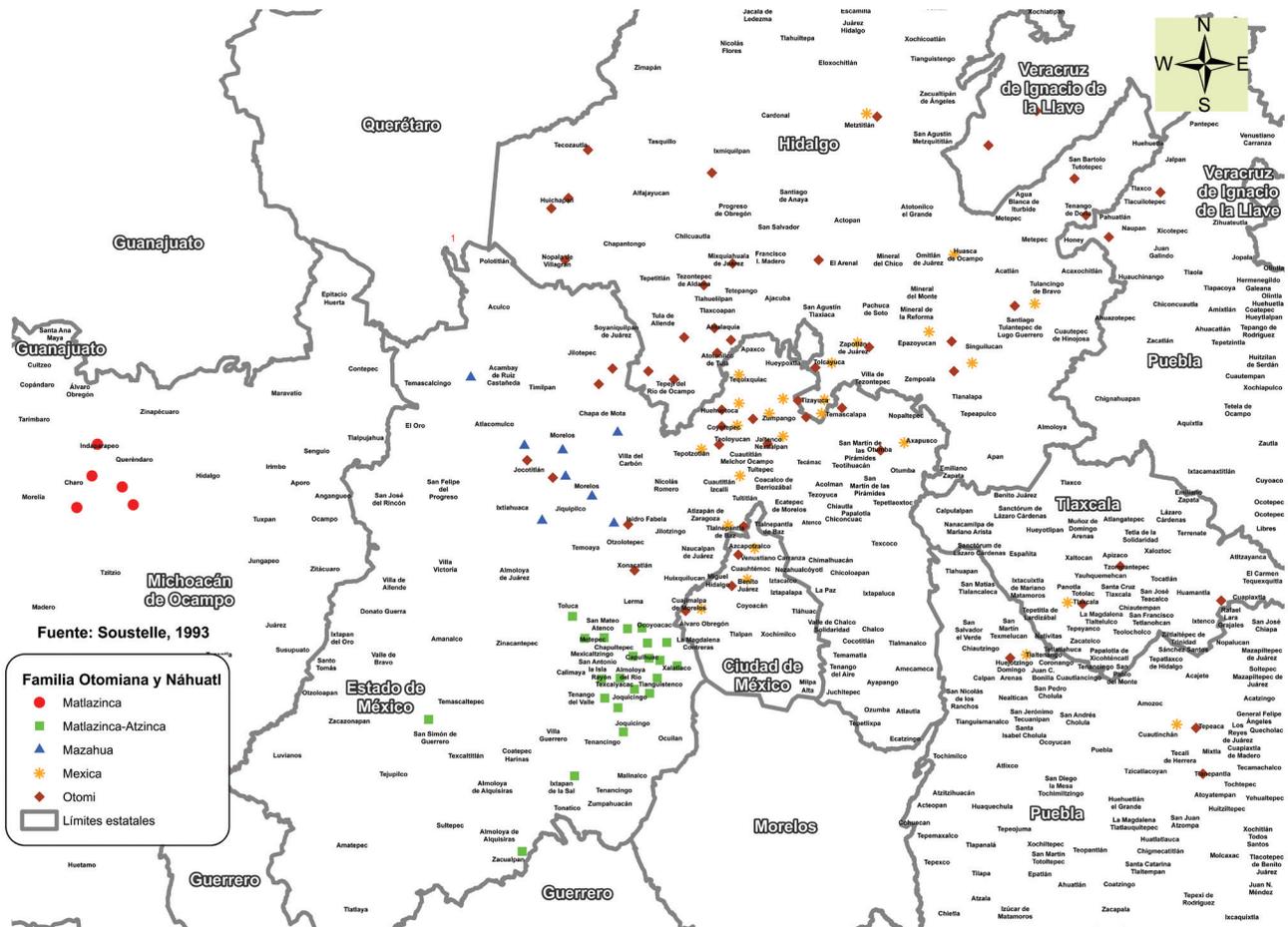
<i>Lenguas</i>	<i>Familia</i>	<i>Lugar de origen</i>	<i>Hablada en el Edomex</i>	<i>Hablada en el país</i>	<i>Proporción</i>
Tlahuica	Otomangue	Edomex	1536	1548	99.22
Matlatzinca	Otomangue	Edomex	1330	1568	84.82
Mazahua	Otomangue	Edomex y Michoacán	124626	147088	84.72
Otomí	Otomangue	Edomex, Hidalgo, S.L.P., Querétaro, Michoacán, Tlaxcala, Guanajuato	106959	307928	34.73
Tepehua	Totonaco-Tepehua	Hidalgo, Puebla y Veracruz	818	10427	7.84
Mazateco	Otomangue	Oaxaca	16882	239078	7.06
Teko	Maya	Chiapas	81	1193	6.78
Triqui	Otomangue	Oaxaca	1615	25674	6.29
Mixteco	Otomangue	Oaxaca y Puebla	31709	517665	6.12
Kaqchikel	Maya	Campeche y Quintana Roo	3	61	4.91
Mixe	Mixe-zoque	Oaxaca	6046	133632	4.52
Totonaco	Totonaco-Tepehua	Puebla y Veracruz	11702	267635	4.37
Náhuatl	Yuto-nahua	Puebla, Hidalgo, Veracruz, S.L.P., Oaxaca, Colima, Durango, Guerrero, Jalisco, Michoacán, Morelos, Nayarit, Tabasco, Tlaxcala Edomex y CDMX	74136	1725620	4.29
Cuicateco	Otomangue	Oaxaca	442	13318	3.31
Zapoteco	Otomangue	Oaxaca	15037	479474	3.13
Chocholteco	Otomangue	Oaxaca	19	729	2.6
Chinanteco	Otomangue	Oaxaca	2862	138741	2.06
Tlapaneco	Otomangue	Guerrero	2256	134138	1.68
Huave	Huave	Oaxaca	273	18539	1.47
Amuzgo	Otomangue	Guerrero y Oaxaca	802	57589	1.39
Chichimeco-Jonaz	Otomangue	Guanajuato	17	2134	0.79
Huasteco	Maya	Veracruz y S.L.P.	1060	173765	0.61
Yaqui	Yuto-nahua	Sonora	111	20340	0.54
Pima	Yuto-nahua	Sonora y Chihuahua	4	743	0.53
Lacandón	Maya	Chiapas	4	998	0.4
Huichol	Yuto-nahua	Nayarit, Durango y	221	52483	0.42
					Jalisco
Chontal	Maya	Oaxaca	105	27666	0.37
Chatino	Otomangue	Oaxaca	172	51612	0.33
Pame	Pame	S.L.P.	35	12232	0.28
Zoque	Mixe-zoque	Chiapas y Oaxaca	185	68157	0.27

Continuación Tabla 1

Lenguas	Familia	Lugar de origen	Hablada en el Edomex	Hablada en el país	Proporción
Popoloca	Mixe-zoque	Veracruz	97	37707	0.25
Maya	Maya	Yucatán	2087	859607	0.24
Q'eqchi	Maya	Campeche y Quintana Roo	3	1324	0.22
Tzeltal	Maya	Chiapas y Tabasco	845	556720	0.15
Chuj	Maya	Chiapas, Campeche y Quintana Roo	4	2890	0.13
Kiche'	Maya	Campeche, Chiapas y Quintana Roo	1	730	0.13
Tsotsil	Maya	Chiapas	550	487898	0.11
Ch'ol	Maya	Chiapas y Tabasco	249	251809	0.09
Tojolabal	Maya	Chiapas	45	55442	0.08
Purépecha	Tarasco	Michoacán	96	141177	0.06
Mam	Maya	Chiapas	5	11387	0.04
Q'anjob'al	Maya	Campeche, Chiapas y Quintana Roo	50	859607	0.005

Fuente: elaboración propia con base en el Inali (2015).

Mapa 1
Lenguas habladas en el México central a la llegada de los españoles



Fuente: elaboración propia.

Los idiomas de las familias lingüísticas que no se hablan en el Estado de México pertenecen a la Álgica, la Cochimí-yumana y la Seri. Las demás lenguas pertenecientes a las restantes ocho familias lingüísticas que se hablan en esta entidad. Las consideradas lenguas originarias de la entidad: mazahua, otomí, tlahuica y matlatzinca pertenecen a la familia lingüística Oto-mangue; mientras que la náhuatl a la familia Yuto-nahua. La tabla 2 muestra, además, cómo las lenguas llamadas originarias del Estado de México son las que proporcionalmente se hablan más en la entidad respecto de las consideradas no originarias. Como se puede observar la lengua tlahuica, a pesar de sus pocos hablantes, la hablan 99.2% en la entidad; lo mismo sucede con la lengua matlatzinca que la hablan en la entidad 84.82% y la mazahua que la hablan 84.72%. Procediendo de esta manera, podemos acercarnos de mejor forma al sentido de lenguas originarias de la entidad frente a las que se consideran no originarias. Con la lengua otomí y náhuatl sucede algo distinto, pues la distribución de hablantes se extiende por muchas entidades federativas. Estas dos lenguas eran las más habladas, en el centro del país, a la llegada de los españoles (Gibson, 1996; Soustelle, 1993). (Mapa 1).

Respecto a las lenguas consideradas no originarias de la entidad, cobra importancia ver la proporción de sus hablantes que radican en algún municipio del Estado de México. Saber los municipios en los que radican los hablantes originarios y no originarios permite ver la conformación de redes de migración que conectan al Estado de México, como lugar de destino, con los lugares de origen de las distintas lenguas,⁴ además de focalizar las políticas públicas si se desea la recuperación de la lengua o su documentación lingüística.

Ahora bien, considerando la variable de hablantes de lengua indígena es importante decir que en la entidad y en todos los municipios existe al menos de una persona hasta 39 mil 510 que habla una lengua indígena. La tabla 3 muestra los municipios en los que más de cuatro mil personas hablan alguna lengua indígena. Dicha tabla ilustra también que a mayor densidad poblacional la proporción de hablantes de lengua indígena desciende.

Tabla 3
Población de tres años y más, hablante de lengua indígena
por municipio en el Estado de México

<i>Territorio</i>	<i>Población total</i>	<i>HLI</i>	<i>Proporción</i>	<i>Territorio</i>	<i>Población total</i>	<i>HLI</i>	<i>Proporción</i>
Estado de México	16 260 058	417 603	2.56	Estado de México	16 260 058	417 603	2.56
San Felipe del Progreso	135 482	39 510	29.16	Villa Victoria	100 602	8 974	8.92
Ixtlahuaca	152 111	24 754	16.27	Tlalnepantla de Baz	650 011	8 715	1.34
Temoaya	99 955	24 661	24.67	Acambay de Ruiz Castañeda	64 085	8 601	13.42
Ecatepec de Morelos	1 582 401	24 647	1.55	Chalco	381 284	7 790	2.04
Toluca	871 233	24 201	2.77	Donato Guerra	34 922	7 584	21.71
Chimalhuacán	669 370	20 232	3.02	Atizapán de Zaragoza	503 771	6 522	1.29
Naucalpan de Juárez	804 437	18 711	2.32	Texcoco	265 833	6 096	2.29
Atlacomulco	103 594	13 242	12.78	Chapa de Mota	30 017	5 956	19.84
Nezahualcóyotl	1 041 504	13 008	1.24	Jiquipilco	72 506	5 572	7.68
San José del Rincón	92 987	12 068	12.97	Morelos	31 232	5 160	16.52
Valle de Chalco Solidaridad	372 376	10 798	2.89	Tultitlán	495 630	4 893	0.98
Ixtapaluca	518 766	10 261	1.97	Tecámac	528 993	4 874	0.92
La Paz	289 669	10 038	3.46	Otzolotepec	84 141	4 611	5.48
Temascalcingo	62 883	10 022	15.93	El Oro	35 099	4 586	13.06
Nicolás Romero	412 254	9 795	2.37	Cuautitlán Izcalli	536 603	4 344	0.8

Fuente: elaboración propia con base en Inegi (2020).

4 A su vez, este procedimiento, además de vincular al Estado de México con otra entidad federativa del país, permite ver la construcción de comunidades transnacionales que articulan también con una ciudad de Estados Unidos (González, 2005).

Tanto las lenguas indígenas originarias como las de los inmigrantes se hablan en municipios que pertenecen a la actual megalópolis del centro del país que se compone por las metrópolis del valle de México, de Toluca, de Puebla/Tlaxcala, de Pachuca, y de Cuautla/Cuernavaca. Es interesante constatar que esta densidad moderna megalopolitana se haya construido sobre las bases organizativas de los pueblos indígenas ya existentes en el centro del país. La nueva sociedad urbana y moderna se construye sobre las ruinas de la sociedad indígena: la metáfora se observa en la construcción de edificios sobre las pirámides antiguas.

¿Podemos afirmar que la construcción de la región urbana del centro del país responde a este arquetipo de sociedad fundado en el tiempo de la conquista? La respuesta puede ser afirmativa si consideramos la metáfora anterior. Con base en discursos de integración moderna, de crecimiento económico y de desarrollo social se termina por clausurar el modelo de sociedad indígena que subsiste en lo profundo de la subalternidad, como si éste se encontrara en la primera capa de la construcción urbana moderna, como si la parte indígena fuera la primera sedimentación de una sociedad que desea “enterrar” para olvidar aquel origen.

El mismo modelo se replica para el caso del Estado de México cuando analizamos los orígenes de los asentamientos actuales (indicadores que nos muestra la investigación histórica) y las zonas industriales. Focalizando en el valle de Toluca, existían 37 altepemes antiguos precortesianos (García Castro, 1999), (Figura 2), sobre cuyas bases se construyó la metrópoli del valle de Toluca y se asentaron los parques industriales (este planteamiento es extensivo a las zonas industriales del valle de México que incorporan municipios como Naucalpan, Tlalnepantla, Ecatepec, Tepozotlán, Tultitlán, Texcoco y otros en los que se han instalado parques industriales). Es interesante enfatizar que los corredores industriales se han construido cerca de los lugares de residencia de las comunidades indígenas (quizás con la intención de abastecerse de mano de obra y transformar así la vida campesina en vida proletaria, aumentando la dependencia personal al mercado de trabajo). De similar forma se ha procedido con la construcción de autopistas que comunican a las metrópolis de esta extensa re-

gión urbana del centro del país (que desconecta a las comunidades de sus lugares sagrados en cerros y manantiales).⁵ Si bien estos proyectos se justifican discursivamente por el desarrollo, la producción, el crecimiento y la conectividad; en un segundo plano son desestructuradores de la cultura indígena, pues en la medida que transforman el territorio, transforman la cosmovisión de los pueblos indígenas, convirtiendo a su población en mano de obra (en nombre de la generación de empleo) y a sus comunidades en paisajes pobres para el deleite del transeúnte en auto que atraviesa las metrópolis, contemplando comunidades no conectadas a estas vías, a la distancia.

La empresa colonial persiste

Hay en México (y en América Latina en general) una intención, consciente o inconsciente, eso sí permanente y perenne, por clausurar el pasado, presente y futuro indígena, es decir, borrar el proyecto de sociedad que se enarbola desde la matriz civilizatoria de los pueblos originarios. Esta clausura es iniciativa, la justifican discursivamente las elites, con argumentos modernizantes y desarrollistas que se nutren con aquellos otros que dictan la inevitabilidad de la alineación a los “rieles” del crecimiento económico, antes nacional y ahora global, que plantea la occidentalización de las naciones a lo largo y ancho del mundo.⁶ La clausura de los indígenas se refuerza en la mirada y definición que se hace sobre ellos como objeto de interés (o de cuidado) de la política pública, lo que excluye completamente su proyecto de sociedad política del debate nacional. Esto se observa en las políticas públicas que

5 Esto aún y cuando la Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de México, creada el 10 de septiembre de 2002 (siendo la primera ley indígena estatal de México), establece en el Artículo 5 numeral V, el derecho al territorio de los pueblos indígenas, donde se reconoce que dicho territorio es sustento de la cosmovisión y de la comunidad, aunque también se limita la ley a indicar que este reconocimiento se realizará sin detrimento del Estado de México ni la autonomía de los municipios (LEGISTEL, 2002). El resultado sigue siendo una ley que proclama la defensa de los Derechos Indígenas por debajo de un interés superior, dictado por la entidad y los municipios, en este caso.

6 Esta ausencia se observa claramente en el libro de Tello y Cordera: *La disputa por la nación* (1981), donde los indígenas no se mencionan; tendencia que continúa en el libro de Delgado y Páez: *La disputa por México* (2022), donde los líderes de los partidos políticos no mencionan a la población indígena como un asunto de trascendencia nacional. En ambos libros (ambas disputas) se omite la participación y existencia de la sociedad indígena.

Exploro esta intención a través de la repetición permanente del arquetipo (primer modelo implementado para configurar una cosa) que inició con la conquista y se consolidó durante la Colonia (creando una nueva sociedad), generando efectos de temporalidad de larga duración (Braudel, 1994); para después adquirir otro impulso con la política indigenista de principios del siglo XX, en ocasión de la formación moderna de México y que en la actualidad, en estos tiempos postneoliberales, se ha experimentado en las políticas territoriales que implican despojar a los indígenas de sus tierras en favor del llamado interés general, además de las acciones de racialización y clasismo donde lo indígena es visto de manera subvalorada o peligrosa. Estos factores de relaciones culturales entre los grupos⁸ se delimitan por la presencia de ese arquetipo originario que comenzó en la conquista de estas tierras. Dicho arquetipo se puede resumir en un mandato social inconsciente: *¡Construir la sociedad occidental moderna sobre las ruinas de los pueblos indígenas!* Los tres momentos más expresivos de este arquetipo son la evangelización del tiempo de la Colonia, la política nacionalista y modernista de integración llamada indigenismo en tiempos posrevolucionarios, y la acumulación por desposesión en los tiempos del neoliberalismo. Así, la hechura de este ideal de sociedad occidental comenzó con la evangelización del indígena (que preguntó sobre la calidad de humanidad de los indios conquistados). Imagen política que se expresa en forma de metáfora cuando es representada por las pequeñas iglesias construidas sobre los monumentos piramidales o por la destrucción completa de los vestigios arquitectónicos y escritos que se llevaron a cabo durante la Colonia. Su continuidad se establece por la política indigenista que definió a los indígenas como una sociedad inacabada

8 Esta subvaloración se puede rastrear desde la pregunta sobre la humanidad de los pueblos indios en el debate de Fray Bartolomé de las Casas, pero también en la separación de las Repúblicas de indios y de españoles que rigió durante la Colonia y posteriormente en llamar gente de razón a los españoles y gente de costumbre a los indios (Bartolomé, 2004). Ya en los tiempos posrevolucionarios se puede cifrar este arquetipo en encajonar a los pueblos como tradicionales y escépticos al desarrollo, como decía Gamio (1987) al mencionar que en México existían dos proyectos de sociedad, uno basado en el progreso y el otro en la tradición, por lo que habría que cambiar el proyecto indio hacia el progreso occidental. De la misma forma, es común en estas sociedades postcoloniales de América confundir la vida ritual de los pueblos indígenas con absurdos como la brujería.

cuya completud se alcanzaría al insertarse en los cauces del desarrollo occidental,⁹ a condición de desplazar su cultura en favor de la nacionalista occidental moderna, es decir, como si se tratara de una anomalía que se debe resolver para lograr la plena occidentalización. Ahora, asistimos al neoliberalismo, que comenzó la desestructuración de la comunidad indígena, último vestigio, mediante la modificación de la propiedad social y su posible dominio como propiedad privada para la implementación de proyectos empresariales.

Este modelo originario (arquetípico) dio origen a una nueva sociedad, dividida y con una distribución desigual de poderes y privilegios, cuyo proyecto evangelizador e integrador fue asociado a la elite occidentalizada¹⁰ que se define a sí misma como la poseedora de la verdad, la “iluminada”, por lo que “sabe” cómo se puede resolver “el problema indígena”, es decir, cómo deben estos pueblos o comunidades integrarse, primero a la sociedad cristiana, después al desarrollo y al progreso, y posteriormente alinearse con la voluntad general,¹¹ es decir, a la sociedad occidental moderna.

En la metáfora de las iglesias construidas sobre los basamentos piramidales, se proyecta la yuxtaposición de una sociedad sobre la otra, la metáfora alude a las jerarquías de la estructura social, a los estratos y clases sociales. Por otro lado, la destrucción de los vestigios de la arquitectura indígena proyecta la imposición de la cultura occidental sobre la indígena mesoamericana. Estas disposiciones metafóricas a la yuxtaposición y a la destrucción de la “piedra india”, se proyectan en la evangelización, la integración y el imperativo de alineación (a la volun-

9 Este proceso no ha parado. En la actualidad, su sentido político y económico se sustenta en la idea de integrar al desarrollo al sur del país, precisamente donde habitan la mayor parte de pueblos originarios.

10 La emergencia de alcurnias locales siempre ha estado articulada, en un sentido de red, con los poderes económicos y políticos locales y nacionales de corte occidentalizante. Un ejemplo de ello se observa en la configuración posterior a la Revolución mexicana en la que el gobierno central hizo alianza con las elites de los distintos estados (Ginzberg, 2019).

11 El argumento de la voluntad general se asumió como inevitablemente deseado para el bienestar de las mayorías, lo que daba entrada a zonas de sacrificio en nombre de dicha voluntad. Expresiones coloquiales de esta voluntad general son parecidas a las siguientes: “lo que México necesita es...”, “luchemos por nuestro Estado de México...”, es decir, en nombre de una abstracción poblacional/territorial se establece un interés mayor a las sociedades singulares y particulares que habitan los territorios concretos.

tad general) del indio a la sociedad occidental moderna. Tanto en la evangelización temprana colonial como en la integración política del México moderno y el neoliberalismo hay un ideal de salvación (Botey, 2014), enarbolado por las elites, que se cifra en que las diferencias puedan y deban alinearse al proyecto occidental.

Con la evangelización se trata de alinear al indio a las creencias religiosas occidentales (en nombre de Dios y del rey) (Zavala, 1991), sólo de esa manera podrá salvarse, *salvárselo*, desde la perspectiva de las elites¹² que toman en sus manos el destino de los indios; por su parte, ya en los tiempos modernos del siglo XX, la *salvación* de los indígenas, a través del indigenismo [que proyectaba la integración política y cultural para construir la homogeneidad nacional mediante la realización de eso que llamamos lo mexicano (la raza de bronce o la raza cósmica) (Vasconcelos, 1982) o con la integración a occidente mediante proyectos productivos orientados al mercado y al progreso haciendo patria (Gamio, 1992)], podrá lograrse *sacándolo* del *oscurantismo* de sus tradiciones culturales; mientras que en los tiempos del neoliberalismo será integrándolos mediante la educación¹³ o tomando sus territorios en nombre de un bien más general (aunque se implementen acciones institucionales que aparentan ayudar y apoyar los derechos colectivos de los miembros de los pueblos).¹⁴ Evangelización, integración y alineación son proyectos que las elites diseñaron para “salvar” al indio. El sentido de *salvación* se traduce en la fórmula que obliga a los indígenas a *dejar de ser*, a transmutar sus identidades en favor del artificio

¹² Es común que, en los países de América Latina, los no indios se refieran a los indios como “nuestros indios”, “nuestras comunidades”, “nuestras artesanías” dando la idea de una relación armónica cargada de comprensión y consideración (pues enfatiza en *la salvación* para el indio desde la visión de la elite). Este dispositivo discursivo se encripta en relaciones de armonía y comprensión empática, pero sirve como instrumento para remarcar las desigualdades, construyéndose como una ideología o dispositivo ideológico que perpetúa la desigualdad económica a través de relaciones coloniales (González y Valencia, 2019).

¹³ La creación del subsistema de educación intercultural se encuentra en esta intención.

¹⁴ Es notable que mientras se intervienen los territorios indios en proyectos de infraestructura o de vivienda de interés social se amplían los servicios de defensoría de los pueblos con orientación en derechos colectivos; por ejemplo las intervenciones judiciales que se hicieron en el primer semestre del 2022, 216 se hicieron en mazahua; 183 en otomí; 124 en mazateco; 113 en náhuatl; 67 en mixteco; además de chinanteco, amuzgo, huave, huirarrica, matlatzínca, maya y tsotsil (PJEDOMEX, 2015), es decir, incluyendo tanto las lenguas llamadas originarias como las de migrantes.

occidentalista. Así, la evangelización originaria de la Colonia, la integración cultural del México posrevolucionario y el neoliberalismo se engarzan como productos históricos que permiten la producción fortalecida del arquetipo que se cifra en la conquista como tiempo originario de esta nueva sociedad, arquetipo que genera disposiciones de interacción jerárquicas, de significantes movilizados políticamente que garantizan que el proyecto de sociedad de las elites se considere, imaginariamente “como el que conviene a todos” tanto a los de abajo como a los de arriba; tanto a los indios como a los no indios. Se mezclan en este arquetipo las identidades de clase y las de cultura.

Los indígenas, desde este proyecto *evangelizador/integrador/asimilador* son construidos, imaginariamente, como subsistencias de un glorioso pasado que se esfumó con la llegada de occidente. Lo indígena se mantiene como pedazos inconexos de vestigios (del pasado y susceptibles a desaparecer), cuyas marcas arquitectónicas representan espectros (o están por descubrirse para deleitar la imaginación arqueológica a través de la semántica de las piedras direccionadas al turismo). En esta idea se encuentra la inevitabilidad del desarrollo y el progreso que los alcanzará en algún momento (“desarrollar el sur”, es la consigna de los gobiernos mexicanos) y cuyo logro se constatará cuando los indígenas dejen de existir. La famosa fórmula de la raza cósmica vasconceliana (1982) se centra en esta intención (González Ortiz, 2022).

El Estado de México (y el centro del país en general) es paradigmático en este sentido, pues las ideas del desarrollo y la modernización, sustentadas en las acciones de la industrialización y la urbanización, se han desplegado sobre las tierras de los pueblos mesoamericanos cuya existencia se cifra desde tiempos prehispánicos. La propia Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de México incorpora, alineándose al mandato constitucional, el criterio histórico que cifra la existencia precortesiana de estos pueblos en el actual territorio de la entidad, no obstante, los proyectos modernizadores se han construido (y los siguen haciendo) sobre las ruinas de la propiedad social de los pueblos indígenas, lo que muestra que el proyecto de *evangelización/integración/asimilación* es una empresa inacabada, aún no realizada pero siempre activa. No

afirmo que este proyecto se esté realizando de manera consciente (aunque muchas acciones públicas podrían interpretarse afirmativamente si consideramos sus efectos perniciosos contra los territorios indios); más bien afirmo que es la fuerza del arquetipo originario la que lleva a la realización de la permanente y perpetua colonización del indígena.¹⁵ Es desde ese arquetipo que se constituye la empresa colonizadora, desde las elites (Botey, 2014).

Si el proyecto de relación entre indígenas y no indígenas se sustenta en este arquetipo ¿qué tipo de relaciones sociales se esperaría pudieran traducirse en beneficios colectivos para la diversidad cultural?, ¿o es esperable transformar completamente la sociedad para que se pueda trascender este arquetipo que se manifiesta siempre como trampas que se traducen en la perpetuación de la inequidad y la desigualdad? La existencia indígena plantea el problema del contrato civil fundado en la diversidad cultural, en esta sociedad mexicana que no es ni completamente americana ni completamente europea, es decir, ni indígena ni occidental. Por el otro lado, plantea la cuestión de la desigualdad y las clases sociales.

El cambio cultural de los pueblos indígenas para mantenerse

La hipótesis del apartado anterior afirma que el proceso colonial es una empresa inacabada¹⁶ (Botey, 2014) en países como México. No obstante, esto no significa que los pueblos indios se mantengan pasivos ante los embates de este violento proceso (antes evangelizador, después integrador y ahora asimilador), por el contrario, hay muchas maneras de hacerle frente al proyecto colonizador desde la existencia indígena.

Las metáforas arriba esbozadas como yuxtaposición y extinción de la “piedra indígena” se expresan, fenomenológicamente, en las relaciones sociales. La formación social mexicana es la expresión contradictoria del proceso colonial y la resistencia indígena o, más exactamente, la negociación del proceso histórico-social que se

expresa en la memoria oral y la memoria ritual (Abercrombie, 2006). Los pueblos indígenas se mantienen pese al proceso de destrucción de sus culturas. Bonfil Batalla (1994) decía, desde la década de los ochenta, que esta resistencia se observa en las formas sutiles de mantener una identidad en silencio, ante la negación que occidente le asigna cuando la evalúa y define, es decir, cuando se encuentra bajo la mirada del México imaginario, distinción contrastante con el México profundo (eminentemente mestizo). Esta suerte de resistencia cultural a los embates occidentalizadores, se constata en las formas estratégicas de seguir siendo indígena en la profundidad cultural de la identidad, aunque en la superficie se camufle, pragmáticamente, bajo la égida (protección o amparo) de *volverse mestizo* ante la mirada de las elites dominantes.¹⁷ El concepto de resistencia cultural proyecta la idea de hacer política desde el silencio fenomenológico, una especie de secreto colectivo, una especie *de caballo de Troya* en que la apariencia es un objeto que esconde en su interior una identidad compartida, no inmediatamente visible a los que no pertenecen, pero sensible a quién sabe leer el código cultural. El concepto de resistencia cultural se asemeja al de sincretismo religioso (si bien uno es secular y el otro no), pues ambos esconden sentidos y significados culturalmente compartidos pero escondidos, simulados en significantes delineados por la apariencia de los objetos y *el mestizaje práctico* (pragmático) de los sujetos. Pero esta resistencia trasciende el silencio para manifestarse en forma de movimiento social cuando sus territorios están en disputa. Es el tiempo donde la cultura transmuta en política. Podemos preguntar hasta qué punto la emergencia de las instituciones jurídicas actuales, tanto estatales como nacionales e internacionales, que defienden los derechos sociales y los individuales, no son el resultado de dicha resistencia hecha movimiento social por parte de los indígenas.

Miguel Bartolomé le llamó a este proceso transfiguración cultural (2006). Focaliza en la crítica a aquellas posturas que miran la cultura indígena en pleno proceso de desaparición o extinción. Para este autor se trata más bien de

¹⁵ Obviamente esto no quita la responsabilidad de las elites sobre la condición de pobreza y desigualdad en la que viven los indios.

¹⁶ Tesis intuida por González Casanova (2006) cuando indica la continuidad del colonialismo en las naciones independientes, descrito como colonialismo interno.

¹⁷ En buena medida, el mestizaje explica las formas singulares de racializar a las personas no por su color de piel (solamente) sino fundamentalmente por su acercamiento o lejanía del proyecto occidental (Navarrete, 2004).

un proceso de asimilación y respuesta que se traduce en la reconfiguración de nuevas identidades que sirven para seguir siendo, es decir, se trata de estrategias de asimilación que no terminan por integrar las culturas indígenas a la cultura hegemónica (occidentalizante). La transfiguración cultural es el producto estratégico para no dejar de ser, para no “dejarse extinguir”. En la idea de la resistencia y de la transfiguración subsiste una cultura propia que se encuentra subsumida en un proyecto hegemónico, lo que le queda, es mantenerse desde las posiciones subalternas, desde los estatus subordinados, yuxtaponiéndose a la cultura hegemónica sin llegar a la extinción: *perpetuándose silenciosamente*. Aquella idea de la pedacería dispersa de la cultura indígena, queda redefinida, ahora, a *espectros silenciosos susceptibles de emerger y articularse como movimientos sociales en situaciones de emergencia étnica*.

En la misma tesitura aunque de otra forma se encuentra el planteamiento de las culturas híbridas. Para García Canclini, el mundo globalizado ha incorporado los significantes globales a las culturas locales de todo el mundo, de ahí que la accesibilidad a ellos ha terminado por hibridarlas, lo que hace que la apropiación de dichos significantes se convierta en estrategias movilizadas para entrar y salir de la modernidad (1989). Llevado a otro nivel de profundidad teórica, el mismo autor afirma que todos los significantes globales pertenecen a todas las culturas, es decir, todos ellos, en tanto cada cultura se los ha apropiado, transmutan en patrimonio cultural para cualquier grupo (2004), lo que lleva a una realidad cuyas diferencias culturales son explicables más por los significantes compartidos (hablar inglés, saberse mover en los mercados globales, usar tarjetas de crédito, acceder a los alimentos estandarizados a nivel mundial, los conocimientos sobre el uso de los recursos jurídicos de los distintos ámbitos del derecho, además de conservar las claves identitarias de la propia cultura) que por las diferencias. La hipótesis de las culturas híbridas se acerca a las de la resistencia y transfiguración cultural cuando le asignamos una fuerte carga pragmática a la agencia, es decir, al uso práctico de significantes globales (García Canclini, 1989).

Resistencia, hibridación o transfiguración cultural suponen cierto pragmatismo desde la

agencia cultural indígena. Esta disposición se cifra en seguir siendo, en el marco de la subordinación, al proyecto político colonial, hegemónico, que subsume a las culturas indias. Estos conceptos nos llevan a un pragmatismo indígena silencioso, *observador del contexto* y consciente de lo que toma e incorpora a su cultura, sabedor y consciente sobre lo que elimina de la propia y lo que mantiene. Se trata de un *sujeto reflexivo subordinado*.

Un desarrollo intelectual más, en esta hipótesis, se da bajo la categoría de ciudadanía multicultural que, *encerrada* en los planteamientos liberales de corte occidental, se propone, explícitamente, la protección jurídica de las culturas en favor de sus usuarios, cuya base política es el reconocimiento (Taylor, 2009). Estas posturas han llevado a considerar el derecho a la diferencia como la cuarta generación de los Derechos Humanos (Cortina, 2003).¹⁸ Este argumento se topa con la idea liberal que dicta que bastan los derechos sociales para garantizar una vida buena a los ciudadanos (Habermas, 2009), por lo que los derechos colectivos o culturales son subvalorados, por no decir desdeñados. Es interesante que en México, y en el Estado de México en particular, la defensa de los derechos culturales sea una práctica de tribunales y ministerios públicos que, aunque opera con mucho desconocimiento sobre la normatividad jurídica indígena, se puede argumentar que se están construyendo las bases para un pluralismo jurídico cuya orientación sea la defensa articulada de los derechos individuales, sociales y culturales.

18 En esta tendencia del reconocimiento se forjan los derechos culturales como un asunto específico para los pueblos indígenas que habitaban estas tierras antes de la llegada de Europa. El artículo segundo constitucional de México responde a esos derechos y pone a disposición de las comunidades indígenas, en articulación con el derecho internacional (Stavenhagen, 2012), recursos jurídicos de gobierno y autodeterminación que se traducen en el derecho a la parte proporcional del financiamiento municipal (Ventura, 2018), pero también en las leyes de organización autonómica que generan una nueva episteme política (Darling, 2020) o de justicia, seguridad comunitaria y regional, además de procesos de reinsertión social (Fernández, 2009) o de consulta informada hacia las comunidades indígenas cuando se va a afectar su territorio (Bárceñas, 2015). Aunque dichos recursos siempre son cuestionados por los representantes del derecho positivo, que no ceden ante nuevas formas de derecho, especialmente los colectivos, es menester reconocer que existen y se han aplicado en algunas experiencias locales. De esta forma, se aprovecha el derecho internacional, el constitucional y el local comunitario (llamado usos y costumbres) para el logro de autodeterminaciones relativas.

Estas categorías, todas, son interesantes en la medida que se enarbolan como hipótesis teóricas que le asignan a los pueblos indígenas un nivel de agencia para su subsistencia cultural y política, ya sea mediante una práctica de *asimilación relativa* que se cifra en resistencia, en hibridación, en transfiguración cultural; o en planteamientos de ciudadanía multicultural que suponen una igualación suficiente que permitiría el diálogo intercultural entre los distintos grupos (Schmelkes, 2010; González Ortiz, 2007) ante la ley. No obstante, cabe preguntar si este tipo de rutas teóricas ocuyen el proceso histórico, repleto de injusticias y de violencia, por el que los grupos indios atravesaron y atraviesan en la formación social actual (Botey, 2014). Llama la atención y refuerza esta idea, la hipótesis de Giddens que considera que la tradición es, en realidad, una invención de la modernidad (2009).

La subsunción de los pueblos indígenas en el proceso histórico hegemónico moderno debe obligar a una reflexión teórica en la que se tenga que revisar el papel y el desempeño de las *orillas* o los *márgenes sociales*, allí donde se encuentran los indígenas, para forjar el proceso histórico propio, sin estar subordinados a la lógica del proyecto colonizador. Spivak (2010) ha propuesto una ruta reflexiva que se resume en los llamados estudios poscoloniales, como método hacia la deconstrucción de las estructuras discursivas del poder de la hegemonía, para así *reconstruir el discurso desde los márgenes, desde los subalternos*.

Hace falta una postura en la que la diversidad cultural no sea calibrada en función de la occidentalización, sino más bien en función de las propias maneras de ser sin hacer abstracción de la violencia que implicó el proceso histórico que se funda en el arquetipo de la dominación/subordinación mexicana. Esto conlleva al reconocimiento de la existencia de un capitalismo desalmado, rapaz y global que está acabando no sólo con la diversidad cultural sino con la vida planetaria, lo que obliga a mirar las utopías hechas a mano que se llevan a cabo en las rendijas del sistema (Bartra, 2008), que son conscientes del proceso histórico que han experimentado en carne propia (repleto de violencias estructurales) y de la negación que se hace a sus propias culturas (como expresión de violencia simbólica). De esa manera estaremos en condiciones

de construir nuevos horizontes cuyos insumos sean los contenidos simbólicos y cognitivos de las comunidades indígenas que subyacen, viviendo y reproduciendo su cultura, en los intersticios más marginados de la escala social. De esta forma, la idea de la yuxtaposición cultural merece una atención teórica, pues nos lleva a la consideración de que existen, en competencia, dos proyectos de sociedad, distintos y diferentes, que se expresan en relaciones políticas yuxtapuestas pero entendibles por la subsunción de una a la otra, lo que explica las formas culturales singulares de seguir siendo, pero cambiando. Más que fusión o aculturación, se trata de yuxtaposición.¹⁹

La identidad cultural en un péndulo oscilante o transitar de mestizo a etnia

En la entidad, asistimos a una sociedad en que las relaciones de las elites con los pueblos indígenas bien pueden ser el paradigma del arquetipo inicial. En él, las marcas de la identidad indígena se muestran ambivalentes, como si se tratara de un péndulo que se mueve hacia la aparente extinción (o *mantenimiento silencioso*) y después, súbitamente, hacia su reforzamiento como respuesta política (*la emergencia del espectro*). Este péndulo mantiene la existencia subsumida del indígena en “la máquina hegemónica colonial” (Bartra, 2008), lo perpetúa vivo pero en forma espectral (Botey, 2014), encontrando salidas expresivas, por un lado, en la profundidad del silencio camuflado en mestizaje o en la asimilación pragmática, y en la súbita protesta o la organización del movimiento social, cuando se atenta contra sus territorios, reactivando la memoria colectiva de los orígenes ancestrales, por el otro lado.

Estas tendencias pueden cifrarse dentro del proyecto de colonización (traducibles por la evangelización primigenia y su continuidad en la integración indigenista y la asimilación neoliberal), en la medida que refuerzan su clausura en favor de una ciudadanía mexicana, abstracta y general, y pese a la existencia de reconocimientos a la autodeterminación del gobierno

¹⁹ De esta forma, el propio derecho tendría que cambiar su orientación hacia los pueblos: no imponer el derecho positivo sino dar continuidad al derecho que se ejerce desde las comunidades, lo que en términos generales se llama usos y costumbres.

indígena como postulado constitucional. En contraste, existen formas y prácticas culturales que corren al contrario de dicho proceso, lo que en este trabajo hemos aglutinado bajo los conceptos de reconocimiento ciudadano intercultural, transfiguración, hibridación o resistencia cultural,²⁰ base fundamental de *la reflexividad desde el subordinado o la subalternidad*. Esto ha dado entrada a reconocer que hay comunidades indígenas que lo son sin que sus miembros estén enterados (Medina, 2007). Entre las prácticas que corren a favor de mantener las identidades se encuentran las fiestas tradicionales a los santos patrones y las peregrinaciones en una cartografía territorial sagrada, pero también la subsistencia esforzada del trueque en algunos mercados de la zona metropolitana del valle de Toluca (González Ortiz, 2021) que, por otro lado, también sufren embates culturales para desplazar su importancia; y en la emergencia de protestas contra proyectos de intervención estatal de infraestructuras que se argumentan con las pertenencias ancestrales movilizándolo memoria colectiva.

La mediación entre estos estados pendulares es el mestizaje, pues éste se convierte en un disfraz para subsistir y sobrellevar el racismo y el clasismo de la sociedad mexicana en general; el mestizaje oculta el bilingüismo, define los espacios y el uso social del lenguaje; incluso admite lograr el monolingüismo en español sin perder la identidad, sin necesidad de reivindicarla. El mestizaje permite cambiar la identidad cultural al mismo tiempo que la mantiene. Permite imaginarnos occidentales sin serlo, pero también ocultar la identidad indígena sin perderla del todo. Esconde el arquetipo de las relaciones de dominación que dieron origen a esta sociedad, sólo que, en el mismo acto de esconderlas, las encripta en otros significantes (como el folclor) sin eliminarlas, manteniéndolas en potencia, subalternas, espectrales, pero nunca pasivas. El mestizaje permite trabajar en la industria o en los servicios financieros al mismo tiempo que se es mayordomo de la fiesta patronal, peregrino a algún santuario regional, danzante en la fiesta tradicional o chamán elegido por la centella.

La yuxtaposición es la marca permanente del

20 La base de este modelo fue explicada como fuerzas centrípetas y centrífugas desde 1952 por Cámara Barbachano, quien explicaba estas fuerzas a partir del análisis del sistema de cargos (1952).

mestizo. Ejemplo de esta situación son la región mazahua de San Felipe del Progreso, Ixtlahuaca o Atlacomulco que transitan sus vidas en una especie de *cultura indígena resguardada*, donde los dispositivos cosmológicos no son del orden público (Galinié, 1990) sino se “deslizan” en las narrativas privadas en el interior de las casas, de las familias.

Por otro lado, cuando las identidades pasan a la acción (en el otro polo del péndulo), también se encriptan en significantes culturales, pero ahora desplegando su potencial político, dejando a un lado al *folclorista mestizo*. Esto sucede cuando los indígenas se ven sometidos a iniciativas que afectan sus costumbres, sus territorios, sus creencias o sus prácticas culturales. Emerge de súbito el indio americano que subyace en la profundidad. Entonces, las comunidades enarbolan las demandas culturales de la identidad étnica como demandas políticas para no perder posiciones en la arena social presente. Ejemplo de ello son los habitantes de Xochicuautla que resaltan la pertenencia otomí ante las constructoras de infraestructura carretera (Leyva y Arriaga, 2019) que conecta a las áreas metropolitanas que se construyen como telarañas en medio de sus cerros y manantiales sagrados.

Otros ejemplos, en este polo del péndulo, son los otomís de los pueblos de Toluca que han encabezado una batalla permanente por lograr y mantener la autonomía de los pozos de agua; similar situación sucede en los pueblos de origen náhuatl de Capultitlán y Cacalomacán quienes dejaron sus pozos de agua bajo la promesa de que se les retribuiría en el futuro y que, ante la no realización de la promesa, quieren recuperarlos.

En este mismo tenor, se encuentran los inmigrantes en los municipios metropolitanos del valle de México que, con base en su cultura, han construido comunidades transnacionales, que articulan los territorios de Oaxaca, de Ciudad Nezahualcóyotl y de Nueva York (González Ortiz, 2005). ¿Qué nos dice, entonces, la existencia de los pueblos indígenas en el Estado de México? Informa que la discursividad del crecimiento, a través de la infraestructura, refleja una relación de dominación colonial que no está exenta de respuestas políticas por parte de los pueblos. Si bien las intervenciones políticas construyen al indio como objeto de la política (objeto de aten-

ción especial), éste recupera su sentido político, transformándose en sujeto de la política.

La ciudad crece sobre las ruinas de la propiedad social

Siguiendo la hipótesis del arquetipo inaugural de la sociedad mexicana, que se basa en las relaciones de poder entre la elite y los grupos indígenas: En el Estado de México, las elites gubernamentales y los empresarios inmobiliarios²¹ construyeron casas en serie de interés social en los municipios de Toluca, Atlacomulco y Almoloya de Juárez, en el valle de Toluca; y en Huehuetoca, Zumpango y Tecámac en el de México, bajo una discursividad sustentada en los derechos a la vivienda que estableció las bases para construir sobre las tierras de propiedad social (ejidal o comunal) de estos municipios. El nombre del proyecto fue “Ciudades del Bicentenario”; la motivación, celebrar la Revolución de Independencia y la Revolución mexicana.

Uno se pregunta las razones por construir este tipo de vivienda en los albores de los pueblos de origen indígena, como si la intención fuera, además de afectar el sentido de territorialidad de los pueblos, el de juntar a dos sectores de bajo poder adquisitivo. Hay, aquí, una reproducción de los dispositivos arquetípicos de esta relación de dominación originaria, pues al juntar este tipo diverso de asentamientos humanos, es decir, al combinar dos tipos de hábitats,²² se pretende, en un segundo plano (ya sea consciente o inconsciente) erosionar la cultura indígena. Vale decir que este tipo de política urbana ha generado problemas de salud pública con las juventudes, la violencia se ha incrementado y la producción y recolección de alimentos de origen rural han ido a la baja.

El antecedente que abrió la posibilidad de obtener la tierra social para la construcción de

21 La Ley General de Asentamientos Humanos de 1993 reduce y relega la obligación del Estado para la construcción de vivienda, otorgando esta competencia a la iniciativa privada, destacando la apertura de nuevo suelo urbanizable en suelo agrícola (normalmente sustentada en una tenencia social de la tierra) y en reservas naturales, lo que lleva a que las transformaciones sociales de las zonas urbanas quede en manos de las inmobiliarias y sus lazos políticos con los gobiernos en sus distintos niveles (Méndez y Villar, 2018).

22 Entiendo hábitat como la apropiación del territorio desde la subjetividad que da el residir un espacio doméstico articulado con un barrio, una colonia o un fraccionamiento residencial que permite localizarse, a la persona, en el ámbito metropolitano (Giglia, 2012; Lindón, 1999).

este tipo de residencias en serie, se encuentra en la modificación del artículo 27 Constitucional que permite la venta de tierra ejidal y comunal, liberando a los campesinos del mandato de mantener sembradas las tierras y a la vez despojándolos del criterio de justicia social con el que se creó la propiedad social a partir de la Revolución mexicana (Bautista y Crespo, 2019). Importante es destacar que *la ciudad popular* (casas en serie de interés social junto a pueblos en proceso de conurbación) *se construye sobre las ruinas de la propiedad social*, una propiedad que estuvo motivada por la justicia social del periodo posrevolucionario.

Los centros comerciales desplazan las formas de comercio de los pueblos indígenas

Otra variable que es dable constatar, empíricamente, es aquella que dicta que: *allí donde existe un mercado tianguis (mercado itinerante), se instala un Bodega Aurrera*.²³ Comienza así un paulatino proceso de desplazamiento de la actividad económica indígena que incorporaba el intercambio de productos de distintos pisos ecológicos. Por ejemplo, en el mercado de Tianguistenco subsiste una sección de trueque en la que los distintos mercaderes llevan productos de sus distintos lugares (o pisos ecológicos) para intercambiar. Los de las montañas altas llevan madera y carbón; los de las laderas de las lagunas, charales, acociles, malvas y pescados; otros llevan artesanías como petates o jarras de barro. El trueque, en dicho mercado, es una actividad que subsiste no como un mecanismo que cubra las necesidades locales sino como una respuesta política cuya meta es la subsistencia y perennidad indígena. En una ocasión, una institución gubernamental, “montada” en la discursividad del desarrollo, quiso construirles infraestructura para ofertar sus productos, a lo que los comerciantes se negaron rotundamente, pues la práctica del trueque se motiva más por las formas políticas para la conservación cultural

23 Bodega Aurrera pertenece a la firma empresarial Walmart sólo que su presencia se hace en las regiones pobres (González y Vega, 2016). Basta una observación de campo en municipios que tienen o tenían *tianguis* de cierta fama regional como Ocoyoacac, Tianguistenco, Toluca, Ixtlahuaca, San Felipe del Progreso, Atlacomulco, Almoloya de Juárez, etcétera, para constatar esta afirmación. Todos esos municipios albergan comunidades de origen mazahua y otomí.

que en la lógica del intercambio de bienes por necesidad (como era antes).

Los *tianguis* pueden cifrarse en los tiempos prehispánicos (Yoma y Martos, 1990) y su subsistencia se ha mantenido desde entonces. En la actualidad, cobra importancia que la construcción de Bodega Aurrera en las zonas donde hay *tianguis* sea una constante. La intención es desplazar a este tipo de mercados en favor de esos establecimientos comerciales que se definen bajo la lógica del código de barras (González y Vega, 2016). La metáfora de construir sobre las ruinas existentes es clara. El desplazamiento de los mercaderes indígenas en el valle de Toluca significa su desaparición en la medida que los productos de los pisos ecológicos pierden sentido para la subsistencia, pues la dependencia al dinero se muestra como la aspiración clave para entrar al mercado de bienes. La misma ciudad de Toluca, en la primera mitad del siglo XX, era un mercado repleto de productos de los distintos pisos ecológicos; se podía encontrar papas y hielos de las partes altas; madera y carbón de los bosques; pescados, tules, malvas y ranas de las zonas lacustres; frutos de las zonas medias; flores de las zonas bajas; artesanías de todas las regiones. Pero esto se acabó cuando “la ciudad mercado”²⁴ desapareció en favor de un ordenamiento de los productos en mercados tradicionales fijos, para dar entrada, posteriormente, a los supermercados.

Conclusiones

La historia contada en este artículo parece reproducir, en forma metafórica, aquella idea de la conquista y la colonización en que occidente se recrea o reinventa sobre la base de la estructura de origen americano. Expresiones de esto se observan en el continuo *acto bautismal* (definir al otro) que occidente hizo y hace sobre los indígenas, primero dudando de su condición humana, lo que justificaba construir sobre sus ruinas arquitectónicas y sociales; después, ya en el México moderno, definiéndolo como una anomalía que había que corregir para integrarlo al devenir del desarrollo y del progreso que la sociedad occidental dictaba; y, en tiempos neoliberales,

²⁴ Avelious, un periodista italiano de los tiempos de Mussolini, llamó a Toluca “la ciudad mercado”. Decía que si desaparecía el mercado desaparecía también Toluca (Sánchez, 1992).

definiéndolo como sector de sacrificio (al hacer de sus territorios los lugares de la inversión privada) en nombre de la voluntad general, por lo que se crean instituciones que lo atienden en su especificidad cultural, llamando la atención sobre los derechos culturales (contradicción que se resuelve en la simulación).

Partí de una metáfora: *la construcción moderna sobre las ruinas arquitectónicas de los indígenas*. Este fenómeno lo propuse como un arquetipo inaugural de la sociedad mexicana, una especie de limbo entre estar atrapado en la aspiración occidental y el realismo indio mesoamericano. Este arquetipo genera relaciones sociales jerárquicas, mantiene valoraciones axiológicas desiguales entre las culturas y define a la simbología indígena como una parte del ser nacional que debe extinguirse para lograr su “salvación”. El *acto bautismal* de la hegemonía sobre los indígenas es lo que caracteriza este arquetipo, es decir, el hecho de que quién define al indígena es precisamente la elite no indígena.

Empíricamente, la empresa colonial se observa, además en los *actos bautismales*, en el desplazamiento de las actividades tradicionales de los pueblos, esos que daban sustento a su existencia, sustituyendo la vocación agrícola por otras asociadas al mercado de trabajo; sustituyendo la tierra ejidal (social) por la privada, elemento que se traduce en el desplazamiento de la agricultura por la conversión de la tierra en suelo urbano. La construcción de casas de interés social sobre este tipo de tierra es una marca de esa empresa colonial; pero también en la sustitución, disfrazada de legítima competencia, de los tipos de mercado: en todo aquel lugar donde hay un mercado *tianguis*, se construye una tienda inserta en la lógica mercantil del código de barras.

Pero los pueblos resisten manteniendo su cultura en procesos de yuxtaposición cultural que se conservan en una dinámica pendular, ahora en silencio (en forma de folclor y disfrazada de mestizaje); ahora en forma de protesta (movilizando la memoria colectiva y enarbolando la pertenencia indígena como identificación política). Hay una resignación desde el pueblo que se define por mantener la identidad en la medida de la integración cultural. Este tipo de resistencias tienen el peligro de hacer abstracción de la violencia colonial, pero a la vez ma-

nifiestan caminos estrechos que permiten mantener las identidades en contextos de intensos cambios que se empeñan en desplazar sus culturas. Mantener en potencia la cultura indígena significa administrar la capacidad de movilizar la memoria colectiva en situaciones de emergencia, en que sus intereses, territorios o cosmovisiones son cuestionados o comprometidos. Lo indígena se mantiene en forma espectral, parece que no está, pero subsiste ahí como fuerza en potencia, siempre presente.

Cobra importancia el uso del derecho como instrumento para resistir en un mundo que se empeña en su extinción. Los pueblos han aprendido a utilizar los recursos jurídicos (comunitarios, nacionales e internacionales) con base en la defensa de los derechos individuales articulados a los sociales, especialmente los culturales. El modelo institucional de los tribunales se ha visto en la necesidad de adecuarse a este nuevo contexto social y político, expresado en las resoluciones tanto de jueces sensibles a la diversidad cultural como en el reconocimiento constitucional de estos pueblos y, por tanto, a su normatividad cultural para resolver problemas, clasificar delitos y normar formas de restitución de la víctima con lógicas comunitarias.

Además del uso reflexivo y pragmático de los recursos jurídicos, otras actividades culturales que tienden a la resistencia y perennidad cultural, son los compromisos imperativos para la realización de las fiestas patronales, pero también las peregrinaciones o los cultos sagrados en cuevas, manantiales, cerros (aunque se encuentren atravesados por infraestructura urbana), etcétera. Aun así, estas manifestaciones culturales no escapan a la empresa colonial. Por ejemplo, en la comunidad de San Francisco Tlalcilcalpan, en el municipio de Almoloya de Juárez, se realiza la fiesta patronal conocida como el carnaval de los locos; su implementación se realiza mediante la rotación de cargos a partir de los barrios y manzanas que organizan a la comunidad (González Ortiz, 2014a). En los albores de la cuarta manzana se construyó una unidad habitacional de interés social. Desde la construcción de dicha unidad, el Ayuntamiento de Almoloya de Juárez pretende hacerse cargo de la fiesta, argumentando que “ésta debe hacerse bien”. Esta propuesta ha incitado a que la fiesta se realice con mayor ímpetu y se considere, en los recorridos

festivos, la inclusión de esta unidad habitacional (González Ortiz, 2014b). Similar proceso se vive en las comunidades del municipio de Metepec, pues la competencia entre el Paseo San Isidro (fiesta que implica un paseo de la imagen de San Isidro por las calles del municipio que realizan los pueblos originarios locales), se encuentra ahora en disputa con el festival Quimera, organizado por el Ayuntamiento. Estas dos iniciativas, la de querer hacerse cargo de la fiesta popular en Tlalcilcalpan y la de encimar o yuxtaponer otro festival alterno al popular Paseo San Isidro, tienen todas marcas de una intención por desplazar lo indígena e inaugurar nuevas matrices culturales, es decir, *construir sobre las ruinas de los pueblos indígenas*.

El trabajo concedió la existencia de una disputa entre el proyecto de sociedad indígena frente al proyecto hegemónico de sociedad, de aspiración occidental. Esta disputa se orienta por el arquetipo inaugural de la sociedad mexicana, que concede menor valía a todo aquello que provenga de la sociedad indígena, por lo que construir sobre las ruinas de lo indígena, significa llevar a cabo la empresa colonial.

¿Se puede cambiar este arquetipo? Tendríamos que empezar por ver a las comunidades indígenas como empresas de bienestar (para el ambiente, para la sociedad y para la salud mental), luego construirlas como sujetos de derechos humanos y posteriormente ver a cada individuo de la sociedad como un fin en sí mismo. Con esto se asignaría a las comunidades responsabilidad social, se les construiría como sujetos y no como objetos de la política y cada individuo tendría la posibilidad de ser un ciudadano autónomo. Sin duda el derecho y las instituciones de jurisprudencia han comenzado el camino para implementar recursos jurídicos con filosofía étnica y con el reconocimiento de esta diferencia. Jueces y ministerios públicos están intentando articular derechos individuales y derechos colectivos para lograr la implementación de justicia. La empresa es ardua y exige continuarla.

Fuentes consultadas

Abercrombie, Thomas (2006), *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*, La Paz, Sierpe.

- Bartolomé, Miguel (2006), *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, Ciudad de México, Siglo XXI.
- Bartolomé, Miguel (2004), *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Ciudad de México, Siglo XXI.
- Bartra, Armando (2008), *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital*, Ciudad de México, ITACA/UAM/UACM.
- Bautista, Dolores, Jorge y Crespo Stupková, Lucie (2019), "Miradas hacia el desarrollo en dos localidades rurales mexicanas. Procesos socioeconómicos diferenciados ante las políticas neoliberales", *Política y Cultura*, (52), Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 143-147.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1994), *México profundo. Una civilización negada*, Ciudad de México, Grijalbo.
- Botey, Mariana (2014), *Zonas de disturbio. Espectros del México indígena en la modernidad*, Ciudad de México, Siglo XXI.
- Braudel, Fernand (1994), *La historia y las ciencias sociales*, Ciudad de México, Alianza.
- Cámara Barbachano, Fernando (1952), "Religious and Political Organization", en Sol Tax (ed.), *Heritage of Conquest*, Illinois, Glencoe, pp. 142-164.
- Composto, Claudia y Navarro, Mina Lorena (2014), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes y alternativas emancipadoras para América Latina*, Ciudad de México, Bajo Tierra ediciones.
- CEDIPIEM (Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas) (2020), "Pueblos indígenas. Estadística", Toluca, Secretaría de Desarrollo Social. Gobierno del Estado de México, <<https://cutt.ly/W49VmWj>>, 9 de diciembre de 2021.
- Cordera, Rolando y Tello, Carlos (1981), *México: la disputa por la nación. Perspectivas y opciones del desarrollo*, Ciudad de México, Siglo XXI.
- Cortina, Adela (2003), *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza.
- Darling, Victoria (2020), "La episteme zapatista. Otra forma de ver el mundo y hacer política", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 35 (104), São Paulo, Associação Nacional de Pós-Graduação y Pesquisa em Ciências Sociais, pp.1-22, doi: <https://doi.org/10.1590/3510408/2020>.
- Delgado Gómez, Álvaro y Páez Varela, Alejandro (2022), *La disputa por México: Dos proyectos, frente a frente, para 2024*, México, Harper Collins.
- Fernández Christlieb, Paulina (2009), "Hacia la otra justicia: policía y autoridades comunitarias en Guerrero", *Estudios Políticos*, 9 (17), Ciudad de México, UNAM-Centro de Estudios Políticos-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, pp. 43-60, doi: <https://doi.org/10.22201/fcpys.24484903e.2009.0.23780>
- Galinier, Jacques (1990), "El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas", *Anales de Antropología* 27 (1), Ciudad de México, UNAM, pp. 251-267, doi: 10.22201/ia.24486221e.1990.1.15735.
- Gamio, Manuel (1987), *Hacia un México nuevo: problemas sociales*, Ciudad de México, INI.
- Gamio, Manuel (1982), *Forjando patria. Pro-nacionalismo*, Ciudad de México, Porrúa.
- García Canclini, Néstor (1989), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Ciudad de México, Grijalbo.
- García Canclini, Néstor (2004), *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Buenos Aires, Gedisa.
- García Castro, René (1999), *Indios, territorio y poder en la provincia matlatzinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*, Ciudad de México, CIESAS/Conaculta/INAH/El Colegio Mexiquense, A.C..
- Gibson, Charles (1996), *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, Ciudad de México, Siglo XXI.
- Giddens, Anthony (2009), "El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de cultura", en Giddens, Anthony y Turner, Jonathan (eds.), *La teoría social, hoy*, Madrid, Alianza, pp. 254-290.
- Giglia, Angela (2012), *El habitar y la cultura: perspectivas teóricas y de investigación*, Ciudad de México, Anthropos/UAM-Iztapalapa.
- Ginzberg, Eitan (2019), "Renunciar a un ideal revolucionario: el debate en torno a la naturaleza privada y comunal de la reforma agraria mexicana", *Historia Mexicana*, 69 (2), Ciudad de México, El Colegio de México, pp. 551-611, doi: <https://doi.org/10.24201/HM.V69I2.3974>.
- González Casanova, Pablo (2006), *El colonialismo interno*, Buenos Aires, CLACSO.

- González Ortiz, Felipe (2005), *Estudio sociodemográfico de los pueblos y comunidades indígenas en el Estado de México*, Toluca, El Colegio Mexiquense, A.C.
- González Ortiz, Felipe (2007), "Crítica de la interculturalidad. La construcción de un proceso en el marco de la modernización", *Cuadernos Interculturales*, 5 (9), Viña del Mar, Universidad de Playa Ancha, pp. 63-92.
- González Ortiz, Felipe (2014a), "La matriz mesoamericana en la organización socioterritorial para el ceremonial festivo de un pueblo que se urbaniza. El caso de San Francisco Tlalcilcalpan", *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, 21 (61), Ciudad de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 266-301.
- González Ortiz, Felipe (2014b), *Carnavales metropolitanos: acción ritual ante el crecimiento urbano, San Francisco Tlalcilcalpan*, Toluca, UAEMéx/UIEM.
- González Ortiz, Felipe (2021), *El mercado 16 de Septiembre de la Ciudad de Toluca. Familias que venden bienes e historias*, Toluca, Uno4cinco.
- González Ortiz, Felipe (2022), "El perfil del estudiante de la educación superior intercultural en México a cien años de la raza cósmica", *Revista Ensayos Pedagógicos*, 17 (2), San José de Costa Rica, Universidad Nacional, pp. 39-64, doi: <https://doi.org/10.15359/rep.17-2.2>
- González Ortiz, Felipe y Vega Bolaños, Sergio (2016), "Mercados itinerantes. Estudio comparativo de dos mercados en México", *Revista de Ciencias Sociales*, 1 (151), San José de Costa Rica, Universidad de Costa Rica, pp. 127-149, doi: <https://doi.org/10.15517/rcs.v1i151.24974>
- González Ortiz Felipe y Valencia Londoño, Paula Andrea (2019), "Desigualdad horizontal y democracia con desigualdad en México y Colombia", *Revista de Ciencias Sociales (Ve)*, Vol. Especial (25), Zulia, Universidad de Zulia, pp. 294-309.
- Gutiérrez Chong, Natividad (2013), *Etnicidad y conflicto en las Américas. Territorios y reconocimiento territorial*, Ciudad de México, UNAM.
- Habermas, Jürgen (2009), "Comentario a la obra de Charles Taylor", en Charles Taylor, *El Multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México, FCE.
- Harvey, David (2005), *El nuevo imperialismo, acumulación por desposesión*, Buenos Aires, CLACSO.
- Inali (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas) (2015), "Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: variantes lingüísticas de México con sus auto-denominaciones y referencias geoestadísticas", 14 de enero 2008, Ciudad de México, Inali, <<https://cutt.ly/Q78KnFW>>, 14 de diciembre de 2021.
- Inegi (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) (2020), *Censos de Población y Vivienda de 1930 a 2020*, Aguascalientes, Inegi, <<https://cutt.ly/x78Klmw>>, 17 de abril de 2023.
- Leyva César, Mario y Arriaga Ornelas, José Luis (2019), "La defensa del territorio en San Francisco Xochicuautla, México, como una forma contenciosa de la diferencia", *Derecho y Ciencias Sociales*, (22), Buenos Aires, Universidad Nacional de la Plata, pp. 144-166, doi: <https://doi.org/10.24215/18522971e072>
- Lindón Villoria, Alicia (1999), *De la trama de cotidianidad a los modos de vida urbanos. El Valle de Chalco*, Ciudad de México, El Colegio Mexiquense/El Colegio de México.
- López Bárcenas, Francisco (2015), *iLa tierra no se vende! Las tierras y los territorios de los pueblos indígenas en México*, Ciudad de México, IMDEC.
- Medina Hernández, Andrés (2007), "Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la Ciudad de México", *Anales de Antropología*, 41 (2), Ciudad de México, UNAM-IIA, pp. 9-52, doi: <https://doi.org/10.22201/ia.24486221e.2007.2.15042>
- Méndez Ramírez, José Juan y Villar Calvo, Alberto Javier (2018), "Políticas de vivienda y su efecto en el crecimiento urbano acelerado: el caso de cuatro municipios emblemáticos del Estado de México", en Hernández Hernández, Vladimir y Ramírez Urrutia, Rocío (coords.), *Vivienda y espacio público, políticas, apropiación y subjetividades*, Ciudad Juárez, UACJ, pp. 31-46.
- Navarrete, Federico (2004), *Las relaciones interétnicas en México*, Ciudad de México, UNAM.
- Poder Judicial del Estado de México (2015), "PJEdomex favorece acceso a la justicia a pueblos originarios", 8 de agosto, Toluca, Poder Judicial del Estado de México, <<https://cutt.ly/278Ko1m>>, 17 de abril de 2023.
- Sánchez García, Alfonso (1992), *Toluca: los trabajos de la memoria*, Toluca, H. Ayuntamiento de Toluca.
- San Miguel Mora, Josué (2017), "La consolidación de la jurisdicción indígena en México, en el siglo XXI.

Interpretación y experiencia judicial, desde la perspectiva de los derechos humanos. Realidad social y filosofía política, con un enfoque diferenciado”, *Revista IIDH*, 65, San José de Costa Rica, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, pp. 282-327, <<https://cutt.ly/q78KqnF>>, 18 de abril de 2023.

Schmelkes, Sylvia (2010), “Egresados indígenas de la educación superior. Resultados de la primera etapa”, ponencia e informe parcial presentado en el Coloquio de Educación, Universidad Iberoamericana, septiembre de 2010, Ciudad de México.

Soustelle, Jacques (1993), *La familia otomí-pame*, Ciudad de México, IMC-UAEMéx.

Spivak, Chakravorty, Gayatri (2010), “Historia”, en Araújo, Nara y Delgado, Teresa (coords.), *Textos de teorías y crítica literarias (del formalismo a los estudios poscoloniales)*, Ciudad de México, Anthropos, UAM-IIA.

Stavenhagen, Rodolfo (2012), “La construcción de las ciudadanías indígenas en América Latina”, en Gloria Jovita Guadarrama Sánchez (coord.), *Políticas educativas y agenda de gobierno, equidad y calidad, pendientes*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, A.C.

Taylor, Charles (2009), *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, Ciudad de México, FCE.

Ventura Patiño, María del Carmen (2018), “Emergencia indígena en Michoacán: ejercicio de los derechos de facto y de jure”, *Espiral. Estudios sobre el Estado y Sociedad*, 25 (73), Guadalajara, Universidad de Guadalajara, pp. 161-201, doi: <https://doi.org/10.32870/espiral.v25i73.7041>

Vasconcelos, José (1982), *Memorias, El Desastre*, Ciudad de México, FCE.

Yoma Medina, María Rebeca y Martos López, Luis Alberto (1990), *Dos mercados en la historia de la ciudad de México: El Volador y La Merced*, Ciudad de México, INAH.

Zavala, Silvio (1991), *Los intereses particulares en la conquista de la Nueva España*, Ciudad de México, El Colegio Nacional.

Felipe González Ortiz

Es doctor en Antropología por la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMéx). Actualmente se desempeña como profesor investigador en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UAEMéx. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. Sus líneas de investigación son: Organización social indígena; Procesos culturales metropolitanos; Interculturalidad y educación superior y Grupos vulnerables. Entre sus más recientes publicaciones destacan, como autor: “Fronteras culturales en la ciudad de Toluca: asentamientos humanos y territorios urbanos”, *Espacios Públicos*, 23 (59), Toluca, UAEMéx, pp. 69-85 (2022); “El perfil del estudiante de la educación superior intercultural en México a cien años de la raza cósmica”, *Revista Ensayos Pedagógicos*, 17 (2), San José de Costa Rica, Universidad Nacional-CIDE, pp. 39-64 (2022); como coautor: “Niño sicario: la opinión pública y la construcción del sujeto colectivo infantilizado”, *DIKE*, 32, Puebla, BUAP, pp. 273-300 (2023).

Recibido: 26 de enero de 2023.
Aceptado: 3 de marzo de 2023.
Publicado: 8 de mayo de 2023.