



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

LICENCIATURA EN SOCIOLOGÍA

**“LA RECONFIGURACIÓN DEL CENTRO CEREMONIAL OTOMÍ: DE
COMUNIDAD ORIGINARIA A ESPACIO PÚBLICO”**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADA EN SOCIOLOGÍA

P R E S E N T A:

ANDREA BALDERAS PALACIOS

DIRECTOR DE TESIS:

DR. EN A. FELIPE GONZÁLEZ ORTÍZ

TOLUCA, MÉXICO, MAYO 2019

Índice

Introducción.....	1
<i>Capítulo 1.-</i> Centro Ceremonial Otomí: historia, comunidad y recreación.....	5
1.1. - Historia antigua del pueblo ñyât'o	7
1.2.- La historia de los ñyât'os de Temoaya.....	13
1.3.- La construcción del centro ceremonial otomí.....	16
Capítulo 2.- Más allá de un espacio público	27
2.1.- Aclaraciones conceptuales	29
2.2.- Centro Ceremonial Otomí: un espacio con doble función.....	36
2.3.- Centro Ceremonial Otomí: doble función discursiva desde la apropiación del espacio	45
<i>Capítulo 3.-</i> Estado, comunidad y actualidad	53
3.1.- El poder del reconocimiento del Estado hacia los pueblos originarios.....	55
3.2.- Mecanismos para la conservación del pueblo otomí de Temoaya.....	61
Conclusiones.....	66
Bibliografía	70

Introducción

El presente trabajo tiene como finalidad mostrar las formas en que el Centro Ceremonial Otomí ha pasado de ser un lugar para el ritual a un espacio público con diversas funciones. El surgimiento del CCO por sus siglas, se da a partir de la década de 1970, en que los pueblos indígenas u originarios asumieron que debían ser parte en el diseño, ejecución y seguimiento a políticas indígenas, es decir, una lucha por el reconocimiento a su identidad. El motivo fue que se resistieron a desaparecer como etnias, debido a la implementación de dispositivos de control, por ejemplo, la ejecución de políticas indigenistas, las cuales pretendían integrar homogeneizando, a través de la educación, o bien, por medio de discursos que ocultaban la intención de insertarlos en la lógica del progreso. En dicha década, como reacción de los pueblos indígenas fue cuando surgieron diversas manifestaciones en el Estado de México, como la *Declaración de Temoaya* y el *Pacto del Valle Matlatzinca*, las cuales se pronunciaban en contra de su extinción como pueblos, y es precisamente en el marco de estas dos manifestaciones como surge el Centro Ceremonial Otomí.

Con respecto al método general que guía este trabajo de investigación es meramente cualitativo, dado que permite analizar los discursos emitidos por los integrantes de la comunidad acompañado de otra estrategia analítica, tal es el caso del análisis del discurso de Van Dijk, pero también de la observación participante en la comunidad. Lo cual fue un reto personal, esto porque al ser parte del municipio me fue complicado poner entre paréntesis mi papel como miembro de la comunidad y mi otro rol, como investigadora.

En cuanto al núcleo del presente trabajo, la investigación tiene fundamentalmente dos objetivos: el primero de ellos es comprender si el Centro Ceremonial Otomí representa un espacio para los otomíes, o es meramente un lugar que acopia varias actividades entre ellas las ceremoniales. Esto porque la imagen que se ha proyectado del centro ceremonial en conjunto con la Comisión Estatal de Parques Natural y de la Fauna por sus siglas (CEPANAF) y el gobierno

del Estado de México ha sido principalmente para la atracción turística dejando de lado las implicaciones que genera dicha imagen al exterior.

El segundo objetivo es dar cuenta de cómo el pueblo otomí de Temoaya, se ha convertido en un medio para los gobiernos municipal, estatal y federal con el propósito de legitimar discursos políticos de inclusión y respeto a los derechos de los pueblos originarios. No obstante, el centro ceremonial otomí, desde su creación en enero de 1980, fue el producto de una política integracionista para que los otomís se adhirieran a la cultura y a la civilización de lo que se conoce como el ser mexicano, en detrimento de su identidad singular otomí. En consecuencia, el Centro Ceremonial Otomí ha servido como una herramienta para legitimar discursos políticos. Lo anterior se puede ejemplificar a primera vista en el marco de la celebración del Día Internacional de los Pueblos Indígenas, el 10 de Agosto de 2015, donde estuvieron reunidos el ex-gobernador Eruviel Ávila y el ex-presidente de la república Enrique Peña Nieto, así como distintos representantes de los diferentes grupos étnicos de México; fue el Jefe Supremo Otomí quien les otorgó el bastón de mando a dichos políticos, legitimando con este acto el ejercicio de poder sobre los otomís, al menos en el acto protocolario, en tanto que son ellos mismos, representados en la figura del Jefe Supremo, quienes se lo delegan.

Para fines analíticos, esta breve investigación se divide en tres apartados, el primero lleva por título: Centro Ceremonial Otomí: historia, comunidad y recreación, mismo que tiene como finalidad rastrear el origen del pueblo otomí de Temoaya, para lo cual, abordamos el tema del origen partiendo de lo general a lo particular, es decir, de Mesoamérica (tiempos prehispánicos) a la actualidad, para después comprender el por qué de la configuración actual del pueblo. En términos de su transformación política, social y geográfica, acudo a las obras de René García Castro, Pedro Carrasco y las investigaciones de corte antropológico y etnográfico de Jacques Soustelle realizadas en el Altiplano central del Estado de México, así como, a la Gaceta de Creación del Centro Ceremonial Otomí, dado que ahí, específicamente en este último documento, encuentro material para

problematizar el tema de aprehender lo nacional en detrimento de la identidad primigenia.

El segundo apartado lleva por título: Más allá de un espacio público; donde se problematiza la concepción de lo público surgida de la denominación de Parque turístico-recreativo y además otomí. De ahí que la denominación de lo público haga que la comunidad no se sienta identificada con este centro, dado que la multiplicidad de actividades que contiene dicho lugar, hace que los habitantes del lugar se alejen del mismo. Es por ello que la inclusión de lo público en lo político ha permitido que los discursos que vienen desde arriba (desde las elites gubernamentales) permeen de manera directa y más fácil en pueblos indígenas. En consecuencia, se analiza el papel que juega el discurso político, así como también las políticas de disfraz que surgen del mismo y el rol que juegan los Jefes Supremos como intermediarios entre la comunidad y el poder político gubernamental. De ahí que el Centro Ceremonial Otomí sea el espacio adecuado para desplegar rituales en los que se legitima el poder gubernamental sobre los pueblos otomís, siendo los Jefes Supremos los encargados de ceder esta posibilidad política.

El tercer apartado titulado: Estado, comunidad y actualidad, parte de un debate contemporáneo entre dos autoras feministas: Nancy Fraser y Judith Butler, donde la primera alude al reconocimiento de identidades como gays o lesbianas pero desde el Estado; mientras que Butler parte de la idea de comenzar por “hacer lo común”, de mirarnos y ver lo que compartimos desde la comunidad en vez de mirar o resaltar lo que nos hace diferentes. Cabe aclarar que este debate me permite dar cuenta de la realidad Temoayense y con ello problematizar temas relacionados con el reconocimiento a la diferencia, al igual que lo hacen Fraser o Butler con identidades como gays o lesbianas, o en este caso particular con indígenas.

Por último, se presentan las conclusiones generales surgidas del desarrollo de esta investigación, las cuales, hacen alusión a que el Centro ceremonial otomí bajo la categoría de parque aglutina un sinnúmero de actividades que propician que el

imaginario colectivo de la comunidad lo vea como una construcción majestuosa pero que no contiene relación alguna con el pueblo otomí de Temoaya más allá del nombre.

Capítulo 1.-Centro Ceremonial Otomí: historia, comunidad y recreación

Hablar de la historia antigua de los grupos originarios significa comprender la visión que tenemos de nuestra realidad circundante, esto posiblemente nos ayude a responder la pregunta de dónde venimos, para entender así lo que somos hoy en día. Y es que de alguna forma las políticas respecto a los pueblos originarios plantean las aspiraciones que de nación tenemos en determinados momentos, este ejercicio ya había sido planteado por Villoro, a través de la pregunta sobre la conciencia indigenista, la cual nos remite eminentemente a las concepciones sobre lo indígena, su hacer, su vida, su pensamiento, cosmovisión, etcétera, pero no desde la perspectiva de las comunidades sino desde los funcionarios e intelectuales que las analizan. Entonces bien:

“esta doble faceta: concepción y conciencia indigenista, constituye lo que llamamos “indigenismo”. Podríamos definir a éste como aquel conjunto de concepciones teóricas y de procesos concienenciales que, a lo largo de las épocas, han manifestado lo indígena” (Villoro, 1998: 13-14).

Podríamos agregar que esta conciencia es precisamente aquella que los no indígenas hacen sobre lo indígena. De ahí que el elemento que resulta fundamental, por su mayor visibilidad, para llegar al ejercicio comprensivo de los grupos originarios, considero es la lengua porque nos permite identificar la raíz de pertenencia y con ello la configuración específica de conformación de los grupos originarios en la República Mexicana. No obstante, este criterio nos arrebató la posibilidad de ver prácticas de raigambre mesoamericana sin que los habitantes en cuestión estén enterados de dicho origen. Por ejemplo, la serie de ensayos de la obra titulada “Los pueblos originarios del sur del Distrito Federal: una primera mirada etnográfica” de Andrés Medina (2007), donde a través de una investigación rigurosa de las festividades de los pueblos de dicha entidad, se muestra claramente que no siempre los habitantes de los pueblos objetos de estudio conocen a fondo su historia, sin embargo, la vitalidad de los pueblos en tiempos contemporáneos se debe a su adaptabilidad y a los mecanismos de lucha y estrategias que permiten seguir reproduciendo la vida de la comunidad.

El desarrollo de este primer capítulo estará dedicado a la historia de un grupo en específico que desde la época prehispánica, ha sido considerado como uno de los olvidados de la historia de los grupos antiguos por su posición baja en la jerarquía social; pero que a pesar de ello han sobrevivido hasta nuestros días: los otomís. Esta afirmación la hago con base en el estudio de Gibson, quien dice que, a la llegada de los españoles, los otomís se encontraban en la escala más baja de las relaciones políticas, estando arriba los mexicas, los Mixquic, los tepanecas, entre otros (Florescano & Gibson, 1967).

Debido a lo anterior, el objetivo principal de este primer capítulo es rastrear de manera general desde la época prehispánica la conformación y reconfiguración constante de los otomís en el Estado de México, para después estudiar al grupo otomí del municipio de Temoaya, esto con el propósito de elucidar acerca de su historia en los ámbitos culturales, sociales y políticos. Para lo cual, es necesario dividir el primer capítulo en cuatro apartados, el primero de ellos lleva por título “Historia antigua del pueblo *ñyât’o*”, mismo que estará dedicado a pintar un paisaje general histórico de este pueblo, del mismo modo, el segundo apartado lleva por título “La historia de los *ñyât’os* de Temoaya”, el cual tratará de responder a la pregunta ¿de dónde surgió el pueblo otomí de Temoaya? a través de un breve recorrido histórico del pueblo. El tercer apartado titulado “El proceso de urbanización del pueblo *ñyât’o* de Temoaya”, dará cuenta de los cambios sociales, políticos y económicos devenidos del proceso de modernización en este municipio, mismos que posiblemente llevaron a la creación del Centro Ceremonial Otomí Mexica Zempoala La Bufa. Por último, se ofrecerán algunas conclusiones surgidas de este análisis.

1.1. - Historia antigua del pueblo ñyât'ó

Es necesario y fundamental hablar sobre uno de los grupos considerados como parte de los más antiguos de Mesoamérica: los otomís. Pedro Carrasco (1987) menciona que sobre los otomís se han lanzado las ideas más dispares, éstas se refieren a que algunos los consideran como uno de los pueblos más antiguos del altiplano central como se mencionó con antelación, y otros como uno de “los pueblos más modernos del centro de México y se piensa que son cazadores llegados tras la destrucción de Tula para ser civilizados parcialmente por los nahua” (Carrasco, 1987: 12). A pesar de no tener una fecha precisa acerca del origen de los otomíes, lo que sí se sabe es que forman parte de la familia lingüística que ha sido la única que sigue ocupando los mismos lugares desde la Conquista hasta la actualidad. El mismo Carrasco (1998) menciona que el primer asentamiento identificado, desde el siglo XII, plenamente como otomí en el valle de México, fue Xaltocan.

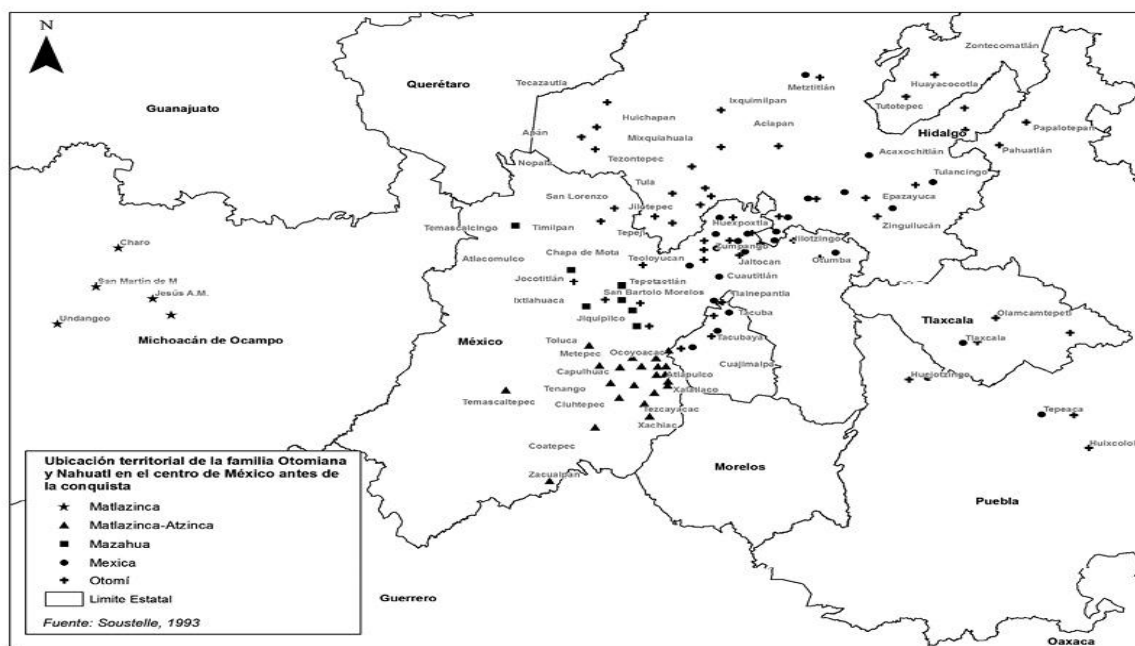
Ahora bien, como familia lingüística está dividida en dos grupos según autores como Carrasco y Soustelle, donde por un lado están los otomís, mazahua, matlatzinca, ocuilteca, y por otro, están los *pames* y chichimeca¹; estos grupos originarios son considerados como alta cultura Mesoamérica debido al forjamiento de sus antiquísimas formas de vida que con el tiempo producen cultura y se encuentran dentro de los pueblos que forjaron la historia de esta región cultural llamada Mesoamérica. Otra idea con la que concuerdan Carrasco y Soustelle es que los nombres de estos pueblos se vinculan con el idioma que hablan. Para lo cual es menester decir que:

“la palabra *otomí* es de origen azteca o náhuatl (singular: otomitl, plural: otomí); que paso al español corriente de México bajo las formas *otomí* (plural otomíes), othomí, otomite, othomite. Se le han asignado las etimologías más variadas (Soustelle, 1993: 3).

¹ Para Michael Knapp (1996) la lengua otomiana se subdivide en dos grupos, el otomiano y el pameano, coincidiendo en este sentido con Carrasco y Soustelle.

En consecuencia, al significado de la palabra se le atribuyen también diversas connotaciones, algunos dicen que significa grandes cazadores, que caminan cargados de flechas como lo menciona Soustelle (1993) o bien flechador de pájaros, como lo apunta Carrasco (1987), obteniendo el dato de Jiménez Moreno (1939)². Dicho lo anterior hay una tercera idea en la que concuerdan Soustelle y Carrasco en sus respectivas investigaciones, que los otomíes autodenominan su idioma como *nhyú*³.

En este sentido muchos son los estudios sobre los otomíes, empero son los trabajos de Soustelle y Carrasco quizás los primeros que focalizaron sus indagaciones en este grupo cultural, dichos autores mantienen la idea de que dicho grupo pertenece al área cultural llamada Mesoamérica y que si bien en muchas comunidades no se habla la lengua e incluso se ha dejado de hablarla, hay documentos históricos que permiten ver su antigüedad. Ejemplo de lo anterior es el mapa elaborado de Jacques Soustelle sobre la existencia de los *otomianos* (1993), mismo que pone en evidencia los *altepetls*⁴ antes de la llegada de los españoles en el actual centro del país.

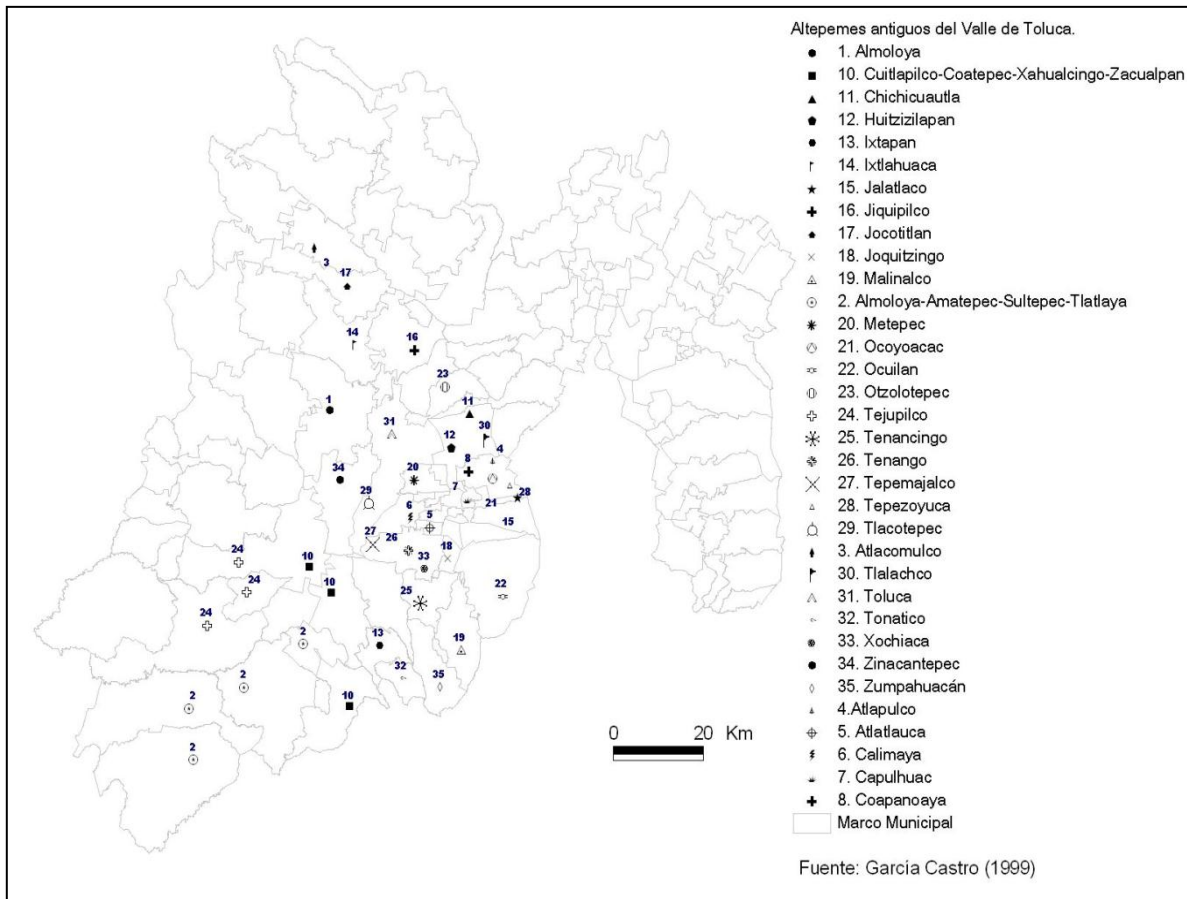


² Cazador de flechas se deriva de las palabras *tototl* "pájaro" y *mitl* "flecha".

³ Cfr. Pedro Carrasco Pizana en *Los Otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana* (1987:13) y Jacques Soustelle en *La familia otomí-pame del centro de México*, (1993:4).

⁴ Es una entidad territorial de un grupo originario determinado, en el cual se organizan social y políticamente.

El siguiente mapa, elaborado con base en René García Castro (1999) muestra, al igual que el de Soustelle, los *altepetls* pero del Valle de Toluca.



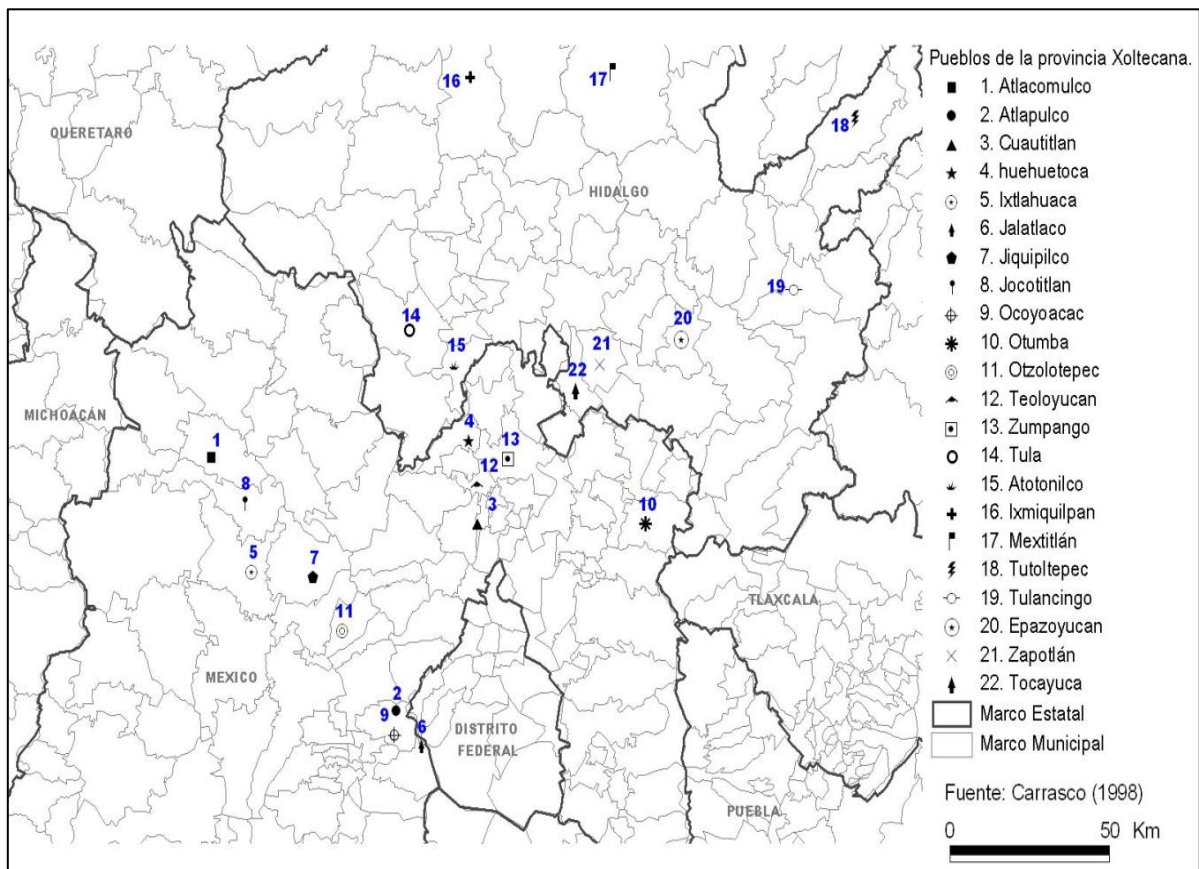
De esta manera, se puede ver que los otomís siempre han habitado en el centro del país, los mapas anteriores así lo muestran, se observa incluso que son los nahuas, los otomíes, los mazahuas y matlatzincas los principales grupos habitantes de la región del actual Estado de México.

Con lo anterior, surge la necesidad de contextualizar el altiplano central, debido a que contiene en sí mismo una singularidad sin igual, dado que guarda dentro de sí tres grupos originarios⁵ de los cinco que componen al Estado de México, que tienen como referencia el valle de Toluca o *Tollocan*, a causa del intercambio comercial que había entre pueblos, esta área fue dominada

⁵ Estos son otomí, mazahua y matlatzinca.

territorialmente por matlatzincas, misma que anteriormente fue también dominada por Xaltocan en el siglo XII, como se observa en el siguiente mapa de Carrasco (1998), el cual fue considerado como un *altepetl* otomí de los más fuertes en el valle de México:

“Esto es importante porque habla de la antigüedad de los pueblos indios del Valle de Toluca y su relación con la conocida ciudad otomí edificada en el valle de México: Xaltocan. En los tiempos del poder tepaneca, la región antes xaltocana pasa a la jurisdicción de estos. Es de suponer que las relaciones entre los tepanecas y los habitantes del valle de Toluca (matlatzincas, mazahuas y otomíes) no eran de dominio, sino más bien de alianza y cordialidad, dado que se trataba de los pueblos emparentados por el idioma otomiano y la adoración a los mismos dioses” (González & Monroy, 2011: 93)



Teniendo claras las relaciones sociales establecidas entre los pueblos *otomianos* podemos entonces seguir con la historia de los otomíes en el actual Estado de México. Resulta más clara la historia a partir del siglo XVI, dado que en esta área geográfica y sus alrededores conviven tres idiomas importantes: otomí,

mazahua y matlatzinca. En el caso particular de los otomís, el área más importante era la “provincia de *Xillotepec* al norte del valle de Toluca” (Carrasco, 1987: 30) porque ahí vivían la mayor cantidad de otomís.

“Todos los grupos lingüísticos se asentaban en función de unidades territoriales gobernadas por un linaje de sangre real, dentro del cual quedaban agrupados algunos barrios conformados siempre por lazos de parentesco llamados *calpullis* en el México central” (González & Monroy, 2011: 91).

Como hipótesis podemos establecer que el *calpulli* y el sistema de alianzas fue posiblemente el antecedente inmediato para la formación de ayuntamientos durante la Conquista, solo que el Tlatoani ahora era el Cacique, donde el último tenía una “clara diferenciación funcional entre los individuos y con la autoridad para dirigir las actividades del grupo, y la generalidad de la población” (Sánchez, 1985: 23). De acuerdo a Felipe González (2011) y Guillermo Céspedes (1985) quienes mencionan que, a la llegada de los españoles, los otomís, como grupo a nivel macro, se encontraban en la escala más baja de las jerarquías sociales, pero a pesar de eso, junto con los nahuas han sido los únicos grupos lingüísticos que aún existen y actualmente representan a nivel nacional a los grupos indígenas con mayor número de hablantes.

En cuanto al ámbito político, el poder del ayuntamiento se quedó en manos de los criollos o españoles, y las comunidades sobrevivieron como expresión del antiguo *calpulli*, de ahí que también se comenzaron a nombrar a las comunidades indígenas prehispánicas con nombres de los Santos patronos, es por ello que en los municipios y cada pueblo se rinde homenaje a determinados santos combinando rasgos indígenas mesoamericanos con expresiones significativas exteriores, esto según García Castro en su obra *Matlatzincas...* (1999); lo que da como resultado de esta “nueva institucionalidad española [...] una la tensión social” (González & Monroy, 2011: 97).

Tensión social que viene desde atrás, lo que hoy se conoce como traumas legados de la Conquista. En este clima de múltiples interpretaciones de significados lingüísticos, de alianzas, de reconfiguraciones organizacionales, es

como los otomís, en conjunto con la familia otomí-pame se constituyen como grandes culturas mesoamericanas permanentes en el tiempo.

1.2.- La historia de los *ñyât'os de Temoaya*

El pueblo de Temoaya proviene de la división territorial del pueblo llamado Xiquipilco, también conocido como Xiquipilco el viejo, fundado en 1220 según la Enciclopedia de municipios y delegaciones de México. Ubicados históricamente, estamos hablando del siglo XII d.c con el auge del *altepetl* Xaltocano; Felipe González y Francisco Monroy (2011) hacían referencia a que en dicho siglo se dio el apogeo de este grupo de otomís que eran representativos del valle de México, si bien es cierto que en Toluca el grupo dominante eran los matlatzincas, ello no representó conflicto alguno, dado que compartían significaciones culturales que los hacían aliados en contra de otros grupos. Por ello, sostengo que posiblemente la fundación de Xiquipilco se dio por la migración, así como por el intercambio comercial entre grupos lingüísticos, debido a que en estudios realizados por Soustelle se dice que los matlatzincas intercambiaban productos devenidos de actividades pesqueras a casusa de la cercanía con el ahora llamado río Lerma.

Además de ello, Xiquipilco estaba y está rodeado actualmente por zonas consideradas otomís, por ejemplo, el altiplano de Ixtlahuaca es una región:

“habitada en parte por otomís y en parte por mazahuas. El grupo otomí que puebla este altiplano debe ser considerado como una unidad bastante distinta, y en relación estrecha con los mazahuas” (Soustelle, 1993: 5).

Por otro lado, Xiquipilco “parece haber dependido directamente de los soberanos de México-Tenochtitlan, ya que sabemos que Axayacatl (1469-1482) dispuso de él como de un lugar de deportación” (Soustelle, 1993: 54). Dichas expulsiones de ambos territorios se debieron, según afirmaciones de Jacques Soustelle, por los diferentes colores de la piel entre los grupos indígenas, por ejemplo, los mazahuas tenían la piel más amarilla y los otomís más oscura. Cabe mencionar que dichas deportaciones fueron promovidas por los mexicas pero según la enciclopedia de los municipios de México, en específico del Estado de México se dice que un señor otomí llamado *Tlilcuetzpalin* enfrentó a *Axayacatl*,

venciéndolo al igual que en Ixtlahuaca también en Xiquipilco se hablaban dos idiomas o lenguas, muestra de ello es el:

“mapa del siglo XVII, conservado en el Departamento de Bellas Artes, en la Secretarías de Educación Pública en México, Jiquipilco figura con la mención “Ma-Ot”, que significa que se hablaba ahí mazahua y otomí”. (Soustelle, 1993: 53-54)

Posterior a ese enfrentamiento es como comienza a surgir el pueblo de Temoaya donde:

“El cura Francisco de Aguilar Martel menciona en su relación de 1569, que el pueblo de La Asunción (Temoaya) pertenecía a la jurisdicción de Xiquipilco. Temoaya empezó a cobrar importancia a raíz de la congregación efectuada el 22 de marzo de 1593, en que el virrey de la Nueva España ordenó juntar a los otomíes en un pueblo bien delimitado con el fin de evangelizarlos [...] con el parecer del virrey Marqués de Valero, el arzobispo don Joseph de Lansiego y Eguilás decretó, el 18 de septiembre de 1720, la erección parroquial de Temoaya” (Inafed, 2016).

Fue a partir del siglo XVIII cuando finalmente en Xiquipilco solo se habló otomí y de este surgió el hoy municipio de Temoaya⁶, quedando definido territorialmente, así como en el ámbito civil y religiosos o, como dice Soustelle (1993) más tarde que temprano conquistaron ese altiplano, mismo donde ahora se encuentran instalados. Llegado el siglo XIX en el ámbito político, en el año de 1820 se erigió como municipio y en 1824 se llevaron a cabo las primeras elecciones constitucionales.

Para concluir el presente apartado, se puede ver que el poblado de Temoaya es una derivación del *altepetl* antiguo llamado Xiquipilco, lo que nos ilustra el origen de este poblado. En consecuencia, podemos decir que la formación del municipio de Temoaya, tiene detrás de su formación una historia de lucha por ser los otomíes el grupo dominante de las zonas a su alrededor, mismas con las que comparte su historia, pero también lo que los hace verse como iguales, como otomíes: la lengua, y en muchos casos la conciencia de que los antepasados la hablaron. Debido a ello, Temoaya es considerada como la “cuna

⁶ El origen de la palabra Temoaya “proviene de la palabra náhuatl *Temoayan*, que significa «Lugar donde se desciende» o «Cuesta abajo» (Inafed, 2016).

de la cultura otomí”, además de que es considerado como uno de los municipios con el mayor número de hablantes otomís. Por todo lo anterior, es que el Gobierno del Estado de México decidió construir el Centro Ceremonial Otomí el 8 de enero, en honor a esta alta cultura de origen mesoamericana, según la Gaceta Oficial del Gobierno del Estado de México del año 1980.

1.3.- La construcción del centro ceremonial otomí

Para rastrear las implicaciones de la condición de parque o bien, centro de recreación cuya nomenclatura pretende incluir al otomí y a su cultura en el proyecto nacional, es necesario indagar el horizonte bajo el que éste se creó. Las referencias empíricas que obtenemos de este lugar, lo catalogan como un centro ceremonial, en este sentido, hace más de treinta años, desde el 8 de enero de 1980, se creó lo que actualmente es conocido como Centro Ceremonial Otomí que de ahora en adelante denominaremos C.C.O; sin embargo, los estatutos gubernamentales de su origen, lo señalan como un parque ecológico, turístico y recreativo denominado Zempoala-La Bufa, que se establecerá jurídicamente como el parque Mexica del Estado de México.

Ante lo anterior, el gobierno del Estado de México tuvo varias consideraciones para su construcción que se pueden resumir en los siguientes puntos:

- Conservar y mejorar la riqueza natural
- Limitar el territorio entre Toluca, valle de México y Cuernavaca.
- Evitar la erosión y destrucción de bosques mediante una política de recuperación e integración.
- Aprovechamiento forestal
- Infraestructura turística
- Beneficio comunitario
- Evitar la proliferación indiscriminada de asentamientos humanos.
- Fundamentar una política regional de parques naturales
- Construcción del centro ceremonial otomí como una obra representativa y simbólica de éste grupo étnico.

Los orígenes del C.C.O, se gestan en un ambiente político-económico de crisis y transformación global. Como lo establecen algunos especialistas:

“Los colapsos económico-financieros de 1976 y de 1988 demostraron de forma palmaria que el modelo de desarrollo iniciado en los años cuarenta había alcanzado

límites que sólo podían ser franqueados a costa de propiciar crisis más frecuentes y más severas” (Millan, 1999: 26).

Desde un entorno de afectaciones globales en cuanto al establecimiento de un rumbo de crecimiento y desarrollo para México, puede decirse que el C.C.O., comienza a atisbar, desde la década de los ochenta, una imagen global de desarrollo, con el fin de incluir e integrar a las comunidades marginadas al ámbito político y económico del país. El Parque estatal cuenta con un total de 105. 975 hectáreas de suelo fértil que lo conforman, no obstante, el enfoque gubernamental que éste recibió fue el de la conservación del suelo, esto publicado en una versión resumida del programa de conservación y manejo del parque ecológico, turístico y recreativo Zempoala - La bufa el martes 7 de abril de 2009.

El cauce que puede rastrearse sobre los inicios del C.C.O., está lejos de tener como objetivo principal la cultura otomí, dado que el objetivo principal es la conservación del suelo y el mejoramiento del aire en el Estado de México y la Capital del país, tal como lo señala la Comisión Estatal de Parques Naturales y de la Fauna (CEPANAF). Ello debido a que hablar de cultura implica, por ejemplo, desde el enfoque de Bourdieu, tomar en cuenta un capital cultural, simbólico o la existencia de una comunidad oral. A partir de esta perspectiva, hablar de cultura es hablar de política, lo cual se puede hacer desde un análisis sociológico de las condiciones que conforman al hombre, y las diferencias que lo integran o segregan de una comunidad (Bourdieu, 1998)⁷.

En este sentido, los alcances que han de tener los documentos que justifican la creación de un centro recreativo para usos propios de la conservación política de la biodiversidad en la región de Temoaya donde se ubica el C.C.O., no guardan una relación con la cultura otomí. Para sostener esta premisa, es necesario comprender que las dimensiones en que fue construido, alcanzaron

⁷ Esta referencia nos permite conocer el espacio construido alrededor de un individuo, para entender el engranaje que lo hace funcionar. En este sentido, la teoría de Pierre Bourdeau es un referente que aplicamos al indígena y su medio.

otras pretensiones no vinculadas a la cultura otomí, más allá del nombre de dicho parque.

La creación del C.C.O., requirió varios años para su culminación, la construcción del mismo como parque estatal Otomí-Mexica atraviesa 17 municipios en total. Como parte de una zona de reserva natural y biodiversidad, las 50 hectáreas que ocupa hasta el día de hoy, y dentro de las 105 mil que conforman el parque estatal, representan un reto para el discernimiento de la finalidad con la cual se ha visto la cultura que ha enraizado tras el siglo XV, con los asentamientos humanos e indígenas en el municipio de Temoaya. La historia de los orígenes está plagada de un desarrollo constante de infraestructura cuyo fin se estableció desde su publicación en 1980 del proyecto, de una serie de mecánicas que tienen como fin el turismo, la recreación y la promoción. Es decir, en el centro ceremonial otomí se juega una dualidad constante que permanece a lo largo de los años, por un lado, los gobiernos estatales principalmente encuentran en este lugar el espacio idóneo para convocar a los pueblos indígenas y legitimar sus discursos, por el otro lado, los pueblos desde ahí entran al juego de la aceptación de los mismos y bajo la figura de los Jefes Supremos Indígenas, legitiman a los gobiernos y sus acciones emprendidas hacia los pueblos.

El proyecto del C.C.O fue aprobado por la legislación local y estatal, además de dos centros al interior del mismo, como son la construcción del centro del deporte de alto rendimiento “centro ceremonial otomí” con un presupuesto de 4 millones de pesos; y la construcción-rehabilitación del “campamento de altura al interior del centro ceremonial otomí” presupuestado por más de 15 millones de pesos, según documentos enviados por el Instituto mexiquense de la infraestructura física educativa (IMIFE) y el Instituto mexiquense de cultura física y deporte (IMCUFIDE) respectivamente, nos denotan un constante interés por reafirmar labores de recreación pero no de reintegración ni reconocimiento de la cultura otomí⁸.

⁸ Ambos documentos pueden revisarse a través del Instituto de transparencia, Acceso a la información pública y protección de datos personales del Estado de México y municipios (INFOEM) en la herramienta

La vida en los alrededores del C.C.O., no ha cambiado radicalmente desde su creación, sin embargo, el decremento de los habitantes que siguen una vida apegada a la tierra es cada vez menor, debido a la migración. En esta medida, las grandes urbes de los pobladores, las condiciones tecnológicas de la sociedad moderna y una constante política de acaparamiento de votos electorales, han transformado a la gran cultura otomí en un resorte de la visibilidad del Estado de México.

La conservación de la naturaleza, ha sido para estas culturas, otomí, náhuatl, mazahua etc., un medio de vivir junto a ella, no obstante, para el entorno político de nuestra era es un requerimiento propio de las sociedades capitalistas, ejemplo de ello es que la productividad, tecnología y tasa de población en la república mexicana, han crecido desde los últimos años, alcanzando hasta el:

“2015 más de 119 millones de habitantes, en tanto para el Estado de México, de acuerdo a datos del INEGI, la población indígena dentro de sus más de 16 millones de habitantes alcanza, para el 2010, los 376 830 mil hablantes de lengua indígena” (INEGI, 2015).

Ante este panorama social de los últimos 30 años en México, esta investigación pretende problematizar en la forma bajo la cual se ha proyectado al C.C.O., y a través de una mirada sociológica, empleando datos y porcentajes comparables del universo indígena en Temoaya. En consecuencia, surge un planteamiento al paso ¿Representa el C.C.O., un espacio para los otomís, o es meramente un lugar que acopia varias actividades entre ellas las ceremoniales? Para responder dicha pregunta, será necesario conocer el contexto en el cuál se desarrolló toda una era de crítica social a lo largo de los años setenta y ochenta. Si bien:

“Temoaya es considerado, actualmente, la patria del pueblo otomí, por ser el municipio que cuenta con el mayor número de habitantes de esta etnia en el Estado de México, los cuales han sido considerados la "primera luz en el amanecer de nuestra historia" (Inafed, 2016).

Es interesante la cita si consideramos un universo de otomís reducido al Estado de México, pero sabemos que otomís existen en Guanajuato, Querétaro, Puebla, Hidalgo, Tlaxcala y Veracruz. Sin embargo, es verdad que el pueblo otomí representa una gran población desde sus orígenes en el valle de Toluca desde el siglo XII, no obstante, la mayoría de su población indígena está decreciendo con el avance promotor de una cultura con máscara del progreso económico e integración política. Para el año de “1997 el 84.48% de la población era catalogada como indígena” (Acle, 2003), y para “el año 2010 representaba un 56.9%de la población” (IPOMEX, 2017).

La constante tergiversación del concepto indígena como identidad humana al de indígena como identidad política, en tanto que como identidad humana el ser indígena simplemente es, vive de acuerdo a lo que piensa y de esa manera se relaciona con su entorno, mientras que como una identidad política, ésta viene desde arriba y se conceptualiza lo que es o no un indígena; ha representado un conflicto de intereses sociales y gubernamentales, pues el indígena como parte de un territorio estatal es considerado como la persona que es originaria de un territorio determinado, es decir, al poblador nativo de un lugar⁹. Actualmente, el INEGI establece que en Temoaya solo el 20%de la población de 5 años y más hablan la lengua indígena.

Una perspectiva más amplia para comprender lo indígena en México, deviene de la idea de que estos son más que lengua, cultura y civilización, lo indígena puede mirarse en una construcción histórica que apostamos nos dará luces para resolver el problema de la confluencia de culturas, donde la indígena se entiende como un “hombre raíz”. Por tal motivo, la cultura otomí, como cualquier otra gran cultura de Mesoamérica, ha enraizado y encarnado en la naturaleza, el maíz, el suelo, el agua y el entorno, con la única finalidad de vivir junto a la tierra, de unirse en un acto primigenio de vida. Es por esta consideración, que los orígenes mismos del C.C.O., no representan, en los argumentos descritos por el

⁹ La noción de indígena está sentada en el Plan de desarrollo municipal de Temoaya 2016-2018 en su condición política.

gobierno local, una herramienta que nos permita interpretar vínculo alguno con la esencia misma de la vida indígena del otomí.

El problema que se gesta tras treinta años de creación del centro ceremonial otomí radica en mantener dentro de sí lo autóctono y lo público. Pero en este acto lo autóctono cede, subordinándose, al proyecto real de esta transformación del espacio, la creación de una reserva ecológica con actividades de ocio y formación deportiva.

Para algunos autores, los otomís se nombran a sí mismos *ñähñu* (Barrientos, 2004: 6) que significa los que hablan otomí o bien los que caminaban cargados de flechas, ello nos permite obtener un primer dato empírico basado en la necesidad del otomí y su relación con la agricultura. De acuerdo a los primeros asentamientos humanos en Temoaya, la mayoría de la población indígena de la comunidad se estableció en lugares altos, pues el hábitat por excelencia de los *ñähñu* se encuentra en las tierras altas.

Lo anterior coincide con la necesidad de estos pueblos originarios con la actividad productiva de la siembra y la producción de artesanías, no obstante, estas actividades no han sido completamente suficientes debido al “excesivo progreso de industrialización de Toluca, con el corredor industrial Lerma-Toluca creado en 1940” (Barrientos, 2004: 9), los otomís de las regiones cercanas han tenido que adaptarse a la mecánica del trabajo industrial, generando con ello migración y abandono de las actividades agrícolas. Como lo diría Bonfil:

Con base en su cultura autónoma, cada grupo se adapta a las nuevas circunstancias: resiste para conservar sus espacios, en todos los órdenes de la vida, se apropia de elementos culturales ajenos que resultan útiles y compatibles, e inventan nuevas soluciones, nuevas ideas, nuevas estrategias de acomodamiento que le permiten sobrevivir como una colectividad delimitada y diferente, cuyos miembros tienen acceso a un patrimonio cultural común, propio, distintivo (Bonfil, 1990: 9).

Es claro que la constante creación de espacios urbanos, empleos fijos, industrias y modelos de vida tecnológicos hayan permeado en el modo de vida del otomí, de ahí que la cantidad de habitantes autóctonos de Temoaya que pertenecen a un grupo indígena sea cada vez menor. En consecuencia el lazo

con la tierra se pierde a pasos agigantados a través de la modernidad, expresada en los procesos de industrialización y urbanización.

A través de “los años 70’s se genera una creciente ola de movimientos industriales en el Estado de México” (Barrientos, 2004: 26,), consiguiendo la transformación y el desarrollo de la cultura social. Muestra de ello es la constante crítica ejercida por diversos movimientos dentro de la misma sociedad en el cine, la literatura y la música. Este proceso muestra una racionalidad, por parte de los gobiernos estatales de la época, respecto a los pueblos indígenas de la entidad pues por un lado industrializan su territorio, y al paso de los años este proceso termina por afectar a las comunidades y culturas primigenias, mientras por el otro, construyen espacios emblemáticos para el beneficio material de los pueblos indígenas. Allí radica esta doble moral o este aspecto político de integrar ideológicamente en la diversidad, e integrar sistemáticamente a los pueblos en el abandono de sus prácticas económicas vinculadas a la tierra en favor de la proletarización o la oferta de servicios.

Para el año de 1968, con el movimiento de los estudiantes en Tlatelolco, los colapsos económicos del 76, la crítica social de Armando Ramírez en 1976 a través del cine y la literatura con *Chin chin el teporocho*¹⁰, así como la crítica sexista en torno a los derechos de los homosexuales expuestos en el cine, especialmente en 1977 con el filme *El Lugar sin Límites*¹¹ de Arturo Ripstein, son movimientos que se presentaron en una época, como lo atisbamos con anterioridad, llena de colapsos sociales, culturales, económicos y políticos, y dentro del marco de crisis que vislumbraba un país en progreso, surgió la construcción y el origen de un centro ecológico denominado Centro Ceremonial Otomí, con fines más allá de los propiamente culturales. La basta clasificación de este parque Otomí - Mexica en zonas de aprovechamiento, nos deja claro que su

¹⁰ La obra de Armando es una clara manifestación pública de los padecimientos sociales en aquella época, el lenguaje como forma de violentar y romper las estructuras sociales del autor, representan una crítica encarnecida con las dificultades laborales, económicas y morales del México de los setenta.

¹¹ La cinta estrenada en abril de 1978, representa el culmen de una etapa de transformación en el cine mexicano, una reformulación de los valores asentada por la visualidad, el estigma, estereotipo y el rol social de cada sociedad. En este sentido, Arturo Ripstein, se congracia como uno de los grandes críticos de esta culturalidad doble con otras cintas como *La calle de la amargura*, *Lecumberri* etc.

construcción en los ochenta se relaciona en un ambiente de duda identitaria y carencia social.

Tras treinta años de la creación del Centro Ceremonial Otomí, se presenta la necesidad de cuestionar las bases culturales sobre las que se asentó el parque y la construcción cuya nomenclatura pretende incluir al mismo otomí desde su originalidad, sin embargo, la problemática que se nos presenta yace en comprender qué relación guarda lo ceremonial, lo otomí y la cultura dentro de una construcción edificada por la necesidad política de conservación del suelo. Sin más, el avance constante de las políticas locales ha promovido una imagen de la cultura otomí fundada en criterios para el turismo, la recreación y el divertimento.

En las investigaciones de Farfán Escalera y Orozco, el “indígena no es otro que toda persona que sepa hablar alguna lengua indígena”, consideramos con ello, que el término indígena tanto en el ámbito jurídico, económico como social, está representado por una singularidad de idioma, no obstante, apelamos por connotar al indígena en su ámbito cultural, simbólico y antropológico, es decir, la historia de los orígenes del C.C.O., se reduce a conformarse como una parte de la historia del indigenismo, en este caso con orientación otomí, creado a partir de una figura llanamente lingüística. De la misma forma esa tautología que dice que el indígena es una persona que habla una lengua indígena (Farfán & Orozco, 2007) encierra en sí misma la ideología indigenista desde la perspectiva del no indígena, pues ¿quién define a los idiomas como indígenas sino precisamente los que definen las lenguas europeas como no indígenas?

Ello significa que se ha omitido la causa de la degradación de esta lengua, más que de su mantenimiento, dicho de otra forma, es la falta de una conciencia plena de las implicaciones sociales quien han llevado a los otomís al abandono tanto de su lengua, sus modelos de vida como sus actividades simbólicas que se hallan en el núcleo de su cultura. Desde esta perspectiva, el indigenismo ha sido eficaz en la medida que ha alentado y llevado a la pérdida de la lengua, pues una forma de integración a la sociedad es sin duda mediante el habla extendida de la lengua dominante, en este caso, el español.

La constante difusión del Centro Ceremonial Otomí como un parque impiden esclarecer y obtener una imagen más o menos clara del otomí, la promoción de la venta de tapetes y artesanías es parte de esta cultura, pero no su totalidad. Pues son las actividades privadas de la raspa de pulque, la cría de animales, siembra de cultivo, transmisión de leyendas y creación de vestimenta tradicional, quienes deben incluirse en este doble análisis por un lado del C.C.O., como un parque Otomí-Mexica, y por el otro como parte de una reserva ecológica denominada Zempoala-La Bufa.

Hasta el momento carecemos de una investigación que recree, a través de estadísticas aplicadas, un panorama actual de la degradación y el abandono de los elementos propios de una cultura que enraizó en la altitud de las tierras de la región. En el transcurrir de las décadas, cada vez menos habitantes se identifican con el C.C.O, y su relación cultural con el pueblo otomí. En este sentido, el debate y la investigación social permitirán crear un campo de estudio a partir del cual se comprendan dos objetivos: 1.- Causas del abandono de la identidad otomí, y 2.- Elementos e integración para una interpretación social de la cultura otomí.

La vinculación entre la vida diaria y la tradición otomí de la parte alta de la zona de Temoaya, San Pedro Arriba, Enthavi, Laurel y Centro Ceremonial, es más fuerte con respecto a otras comunidades del municipio, la irregularidad del terreno ha impedido, en cierta medida, el progreso habitacional a escalas desmedidas, la constante migración y la unión entre comunidades vecinas ha permitido que la zona se conserve como un lugar de tradiciones. Las razones por las cuales la comunidad de San Pedro Arriba cercana al C.C.O., ha conservado un porcentaje alto de hablantes de lengua otomí, se debe, principalmente a la lejanía con la urbanidad que presenta dicha localidad con la ciudad de Toluca, a pesar de que una de las actividades predominantes sea, desde hace varios años, el comercio hacia la Ciudad de México. Datos del INEGI en 2010, mostraban que 2750 habitantes hablaban lengua otomí de los 7040 de la comunidad con los que contaba para aquel año.

Dicho lo anterior, el decremento de hablantes de la lengua, a pesar de no ser un elemento definitivo para registrar los lazos primigenios de la cultura otomí con respecto a su herencia, es a lo sumo un dato que nos permite rastrear la falta de identificación de localidades vecinas con respecto al Centro Ceremonial Otomí, la razón principal de este desinterés por dicho centro, radica en la popularidad que ha obtenido basada en la promoción de este espacio como un centro de reunión campestre. En tanto a la arquitectura, ha sido evidente con el paso de los años, que no representa un modo originario de vincularse con el pasado, y los museos, artesanías y gastronomías que ahí se encuentran, están elaborados a base de una ideología de lo autóctono, sin embargo, estas actividades están enfocadas al turismo, pero sin representación de la población. Como lo demuestra la difusión de pueblos originarios de México de la Guía oficial de los pueblos originarios de México, Timeout (2014), los Nahuas, Matlatzincas, Mazahuas, Tlahuicas, Otomís y Tepehuas, son expuestos y difundidos a nivel nacional como centros recreativos.

Cabe señalar, que la pregunta establecida en este apartado sobre si ¿El C.C.O representa un espacio para los otomís o es meramente un lugar que acopia varias actividades entre ellas las ceremoniales?, nos obliga a diferir de la idea de que el Centro Ceremonial Otomí, no representa, al menos en la población circundante, un elemento de identidad cultural, sino un sinónimo de una construcción que alberga, hasta el día de hoy, actividades recreativas, pero no integradoras de la cultura otomí, en este sentido, esta problemática orienta la presente investigación sobre el trasfondo del manejo político del indígena.

Es así como atisbamos la necesidad de retomar, en los siguientes apartados, una metodología que nos permita hacer explícitos los vínculos que el propio indígena otomí ha perdido con su entorno, los elementos que la política local ha omitido para que el C.C.O., represente un centro de turismo, y no más bien de inclusión simbólica entre los habitantes y el mundo actual. A manera de conclusión podemos mirar que hacer historia de este centro, es una labor difícil, pero los documentos que tenemos a nuestra disposición nos permiten entablar un

diálogo con los habitantes en lugar del poder político que controla el uso de este denominado Centro Ceremonial Otomí.

Capítulo 2.- Más allá de un espacio público

El presente capítulo se divide en tres apartados, el primero de ellos es conceptual, mismo que tiene por objetivo dar cuenta que el centro ceremonial es un espacio que está categorizado bajo el nombre de parque estatal Otomí-Mexica, y al estar bajo dicha denominación se da por hecho que es un espacio público. Pero ¿Qué es un espacio público?, para responder a la pregunta me remito a autores que se han encargado de definir dicho concepto, tales autores son Sennett (1978) y Patricia Ramírez (2015), los cuales, plantean que un espacio público es un lugar de encuentro o lugar común. Sin embargo, estos lugares están en constante disputa, y por ende en conflicto; pensar desde esta perspectiva al espacio implica también la fragmentación de los espacios urbanos y rurales.

El segundo apartado por su parte, se enfoca en la problematización del Centro Ceremonial Otomí como espacio público con doble función, donde se analiza el papel que juega el discurso que se emite desde este espacio. La estrategia metodológica a seguir es el análisis crítico del discurso desde la mirada teórica de Van Dijk, misma que me permitirá responder la pregunta ¿Cómo han influido los discursos pro indigenistas emitidos en eventos políticos en la configuración de la comunidad? Por lo anterior, se tratará de responder esta pregunta a través del análisis del espacio, pero con doble función, como espacio público y como espacio de control. Donde el primero hace alusión a la serie de actividades que se pueden realizar desde una perspectiva turística-recreativa y ecológica, visión predominante en el enfoque que le da el gobierno del Estado de México para impulsar el turismo; y el segundo, espacio de control, a la que considero como una dimensión que se encuentra oculta.

Es por ello que el análisis del discurso juega un papel importante en la formación de lo que se considera indígena, mismo que se emite a través de políticas específicas para estos actores. Por ende, el tercer apartado se centra en el discurso, tanto en su dimensión pública, como la oculta; al primero lo denominé de disfraz, lo anterior justificado desde la teoría de Erving Goffman sobre la

dramaturgia social. Mientras que el discurso oculto permite que se creen las condiciones necesarias para la dominación, la vigilancia y el control de estas identidades que se consideran un sector vulnerable.

2.1.- Aclaraciones conceptuales

Cabe precisar algunas aclaraciones conceptuales: 1.- Espacio público, 2.- Discurso y 3.- Relación social entre el discurso público y la vida cotidiana del indígena Otomí. El objetivo es establecer el punto de quiebre o transformación de la vida del indígena temoayense a partir del adoctrinamiento ideológico y político del Centro Ceremonial Otomí.

Espacio público

A través de la historia, la diferencia social, jurídica y política del espacio territorial de una sociedad organizada, ha sufrido varias transformaciones. El concepto espacio, en su sentido general, se define como “la dimensión que ocupa un cuerpo en su extensión o volumen” (Osorio, 1974). A esta definición se le han sumado varias clasificaciones, sin embargo, para los fines del presente proyecto, consideramos cuatro concepciones fundamentales: 1.- Espacio vital, 2.- Espacio político, 3.- Espacio público y 4.- Espacio privado. Todos ellos caracterizados por la apropiación que los grupos sociales hacen de ellos, más específicamente por la característica precisa de su apropiación, por el modo que orienta el modelo de la apropiación del espacio. Con ello, se han dado los argumentos para definir al C.C.O como un espacio público antes que como cuna de la comunidad originaria.

Espacio público sienta sus bases sobre la diferencia que mantiene con respecto a lo privado, de ahí que siguiendo a *grosso modo* a Sennett: «Público» significa abierto a la consideración de cualquiera (Sennett, 1978: 26). Si bien lo público en la definición anterior es muy general, cabe señalar que consideramos partir de ella, porque nos permite indicar la apertura que lo público ha de concebir en su interior como espacio de todos. La configuración de esta cualidad en su relación con el término político, vino más tarde a fungir un papel fundamental para su concepción, pues el espacio público tiene relación intrínseca con la legalidad, la ciudadanía, la política y la economía. En este sentido, lo público pasa a describirse, como:

“El ámbito de formación democrática de la opinión pública en torno de temas de interés general, donde los ciudadanos acceden y se relacionan en forma libre, racional y voluntaria” (Ramírez, 2015: 10).

La importancia de relacionar lo público con lo político, ha permitido unir el espacio vital de vida de los hombres, en el marco de estructuras políticas-jurídicas que rigen el actuar de los mismos, las instituciones y las construcciones y espacios de índole público. El Centro Ceremonial Otomí se rige, bajo este concepto de “espacio público” como un espacio de dominio político, cabe aclarar que lo político en tanto que nos pertenece a todos, también se hace público. En este sentido, se trata de un espacio público en la medida que en él se juega lo político, la interacción simbólica del pueblo otomí pero también de otros pueblos indígenas o no, con el gobierno, además de la construcción del espacio público para el ocio, el turismo y el deporte.

La confluencia entre un espacio público y uno político, es que mientras lo público aparenta ser de todos, el espacio político es “el área del conflicto político que está en la base de la relación entre electores y partidos de un determinado sistema político en un cierto momento histórico” (Bobbio, 2010: 530). Ahora bien, el ámbito partidista es una herramienta de manejo social a través del discurso y la ideología, pues permite, como espacio público, regirse bajo las formas de control a cargo del poder político; de ahí que espacio público y espacio político se encuentran entreverados. En esta perspectiva, el C.C.O puede ser considerado un espacio político en la medida que allí se juegan una serie de protocolos que vinculan, construyendo un espacio de acuerdo, a los pueblos originarios, especialmente a los otomís, con el grupo dominante, expresado con las elites gubernamentales.

Por otro lado, podemos establecer, desde una postura mesurada, que existe un antagonismo histórico entre lo público y lo privado, pues “la distinción entre lo público y lo privado, coincide con la oposición de necesidad y libertad” (Arendt, 2009: 78). El ámbito de lo público, establece una estrecha relación con la libertad, bajo la idea de que la libertad permitida dentro de una sociedad, está

abarcada por las categorías de ciudadanía y sociedad, que permiten al discurso un manejo eficiente de las fuerzas humanas. En este orden de ideas, la capacidad de libertad que guarda lo público, establece las bases para comprender que la misma:

...requiere la existencia de un espacio público que permita y garantice al mismo tiempo el libre ejercicio de las facultades del hombre y el de los procesos políticos y sociales (Bobbio, 2010: 882).

La definición del jurista, politólogo y filósofo italiano, funden el espíritu contractual de la vida social, en la necesidad de que la opinión pública y su carácter autónomo, se rijan en el desarrollo de la vida privada a la vida colectiva para el mantenimiento del paradigma social. No obstante, la politización y administración de la identidad pública de los hombres, ha impedido la correcta utilización de los recursos colectivos para el mejoramiento de las diversas formas de vida humana.

Una definición más amplia entre lo público y lo privado, viene con la identificación de que:

Lo público remite a la acción y al discurso; lo privado, a la reproducción y al trabajo. Lo público es lo aparente y manifiesto; lo privado, lo oscuro que debe ser ocultado, sustraído a la mirada de los demás. Lo público es el espacio de la libertad, de la capacidad de inicio de algo nuevo; lo privado, el ámbito de la necesidad, de la reproducción (Berroeta & Vidal, 2012: 3).

Por ende, para comprender la formación del discurso como un paradigma de control, exclusión y desintegración, es necesario partir del argumento que la inclusión de lo público en lo político, ha permitido separar de manera dominante el poder discursivo del pueblo con respecto al del Estado. El C.C.O, como parte de una construcción autorizada en el marco legal-político del gobierno del Estado de México, surgió como un eje integracionista del discurso público del poder político, en donde la necesidad del espacio político cambia en función de los conflictos, dando como resultado que no hay un espacio universal de lo político, sino una

configuración dinámica continua de lo público que depende de las condiciones contextuales de cada sociedad.

El sentido histórico en el que emergió el antagonismo entre público y privado, tiene su origen en la Grecia antigua con el concepto de *polis* y *demos*. A decir de algunos especialistas, lo público y lo privado tenían una relación más profunda a través de la familia y la ciudad, la vida cotidiana se desarrollaba en el marco de una relación estrecha de vida entre las fuerzas humanas y las fuerzas de la “vida política”, en donde el espacio público representa “el lugar de la expresión pública del interés común, donde el ser humano busca los lazos compartidos y la diferenciación” (Berroeta & Vidal, 2012: 3).

Como lo establecen Arendt (2009) y Sennett (1978), la esfera de lo público ha entrado en una crisis de dominación e indiferencia colectiva. El caso del C.C.O, es una muestra significativa del uso del discurso político para construir una realidad alterna a la vivida a diario por los habitantes que circundan el área, el manejo del lenguaje transformándolo en un arma de validez, establece a través del discurso de la realidad aquello que sucede de manera veraz en los acontecimientos del pueblo otomí, las estadísticas, los programas sociales, el apoyo gubernamental y la inclusión partidista y política del pueblo otomí han obligado a la esfera del contexto vital del indígena temoayense, a replegar su subjetividad hacia el intercambio político de beneficios, pues en la esfera pública controlada por el discurso político, “únicamente se tolera lo que es considerado apropiado, digno de verse u oírse, de manera que lo inapropiado se convierte automáticamente en asunto privado” (Arendt, 2009: 60).

La propuesta es mostrar las dimensiones de lo público en el marco de una desideologización del espacio colectivo, para comprender a toda luz el impacto desintegrador que ha tenido el manejo del C.C.O, como una herramienta discursiva de control, pero no de cultivación de la identidad del otomí. De esta manera, una hipótesis es que el C.C.O es un espacio político hecho público que ha utilizado el nombre de otomí como estrategia para desintegrar la cultura

indígena en el acto de integrarla a la llamada cultura nacional, es decir, se trata de integrar a lo nacional, desintegrando lo específicamente otomí. La construcción del espacio público sirve para acordar las formas de integración del pueblo otomí a la cultura dominante, la apuesta política del espacio público es esa, desintegrar lo propio a favor de lo dominante nacional.

Discurso

A través del tiempo, el lenguaje ha fungido un papel esencial en la comunicación humana, la palabra ha sido un medio de interacción y creación cultural auténtica de la humanidad, para organizar y satisfacer sus modos de vida. Desde antaño la vida humana ha tenido a la palabra como el modo más inmediato de formar vínculos con el mundo, designando términos, conceptos y relaciones fónicas para vivir en comunión con el colectivo. En este antecedente es como el discurso ha emergido de la necesidad social de transmitir las normas, derechos, modelos y formas más fundamentales para la vida en comunidad. De esta forma, si el lenguaje sirve para comunicarse, el discurso se cimienta en la comunicación para persuadir y convencer a los interlocutores. Para comprender el termino discurso, partiremos de dos divisiones: 1.- Discurso social y 2.- Discurso político. En el marco de estas dos consideraciones, podemos asumir que la relación entre el poder de la palabra y el sujeto social han influido para la construcción de la vida organizada en el ámbito público y colectivo. De ahí que comprendamos la importancia de identificar la definición sociológica del discurso como:

“una unidad de comunicación mediatizada por sus dimensiones social, lingüística, histórica, psicológica e ideológica. Ateniéndonos a esta última característica, el discurso es un sistema de interpretación del mundo, un reflejo de las creencias, tensiones y enfrentamientos sociales que se instauran en la sociedad y la lengua muestra explícita o implícitamente esas representaciones compartidas por grupos o individuos que dan forma a la identidad social ” (López, 2014: 16).

Si bien las relaciones discursivas son una herramienta de formación de la realidad social, el grado de control que las diversas disciplinas ejercen sobre él, han permitido que el discurso se vuelva un instrumento de control de las

condiciones de contexto del poder, en este sentido la influencia que ha ejercido el discurso como una unidad de comunicación mediatizada, permite que el ámbito político del lenguaje moldee las formas básicas de lo que es verdad o falso en el ámbito de la organización social. La politización del lenguaje crea las condiciones para que la comunicación dentro de una nación, comunidad o grupo de personas con la misma lengua, sea más válida que el discurso de otros espacios de conocimiento como la moral, la religión, las resistencias sociales o los conflictos.

Dentro de este entorno, el C.C.O corresponde a un espacio donde el discurso se transforma en poder pero en términos de control, es decir, la palabra del Estado, el funcionario y el político, en tanto que provienen de personas con un estatus alto es más válido por el poder que de él emana. Causando que la validez del ejercicio comunicativo del aparato político coadyuve junto con los medios de comunicación y las formas discursivas de las instituciones a controlar el sentido de la veracidad de la información. Es cuando el lenguaje se vuelve una herramienta de uso con arreglo a fines en el ámbito del entorno partidista-electoral, cuando:

Nuestro conocimiento y nuestras opiniones sobre los políticos, los partidos o los presidentes han sido moldeadas en gran parte por diversas formas de texto y de conversación a lo largo de nuestra socialización... de nuestra educación formal, mediante el uso de los medios y a través de la conversación (Dijk, 2009: 251).

La relación de la subjetividad política del indígena otomí de Temoaya, ha sido construida a partir de la información vertida a través de las máscaras del discurso preeminentemente político. El dominio del C.C.O, como un método de intercambio subjetivo, ha creado en el indígena la necesidad de una relación acción-dominación. Es decir, el C.C.O como artefacto de control, ha unido los lazos entre discurso y acción, pues es el ambiente político quien ha creado en el otomí la conciencia utilitaria de su identidad a través de la acción recíproca del beneficio, intercambiando su identidad cultural por el beneficio individual del acceso a servicios y programas. Cabe aclarar que si bien es cierto que el discurso permea de manera directa en la conciencia del que lo recibe con la intención de ser tomado como válido, se da el caso en que el indígena como actor principal de este trabajo de investigación, simula que lo legitima o bien que lo cree.

Considerando lo anterior, sucede con mayor frecuencia que el indígena también entra en el juego de la personificación del indígena mismo que lo acepta todo sin cuestionar nada pero toda su dramatización corresponde a una simulación o bien a una actuación bien lograda según Goffman (1991).

La integración del indígena a la vida moderna según la racionalidad de la época se podía solucionar con el surgimiento de centros ceremoniales y políticas públicas que impulsaran el desarrollo económico y material de los modos de vida tradicionales del indígena, pero no desarrollaron más que artefactos discursivos que controlaban las acciones del indígena a través de una ley de aparente beneficio mutuo, por tal razón, la profunda relación del discurso del poder con el manejo de la subjetividad política del otomí, están incrustadas en un sistema que permite el aprovechamiento político de unos. Ahora bien, por subjetividad política del otomí entenderemos las formas sobre cómo se recrean las especificidades políticas y culturales siempre en un marco imperativo de cómo el otro, el diferente, el dominante, contribuye a esa idea de identidad cultural sentida como propia. De ahí que:

La relación discurso-acción, fundamento de la política... nos pone ante el riesgo de que la palabra se distancie tanto de la acción, que no pueda ser garante de la pluralidad ni de la posibilidad de vivir juntos, aspectos básicos del accionar político (Correa & Dimaté, 2011: 100).

Podemos concluir que la utilización meramente política del discurso, ha elaborado una realidad pública que se ha desentendido de las condiciones vividas de rezago social en el otomí que habita la región del Centro Ceremonial Otomí, impidiendo la generación crítica de una subjetividad política alterna a la partidista-ideológica, que permita la recuperación de la cultura originaria de lo otomí, y establezca bases culturales, legales y sociales, para el desarrollo de los mitos, las cosmovisiones y tradiciones despolitizadas de la identidad cultural del otomí.

2.2.- Centro Ceremonial Otomí: un espacio con doble función

Históricamente los pueblos indígenas de América Latina han sostenido una lucha constante a no desaparecer como grupo, pero sobre todo a que no desaparezca su identidad. En América Latina, uno de los principales problemas es el del indio, como lo llama José Carlos Mariátegui en su obra *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (2007), donde menciona que el problema del indio parte de la economía, en específico de la propiedad de la tierra. Lo anterior tiene sentido, dado que administraciones públicas en América Latina han tratado de resolver este “problema” a través de enfoques administrativos, étnicos y con proyectos educativos pero todos orientados mediante la integración a la llamada sociedad nacional en detrimento de la sociedad singular y los lazos étnicos. El movimiento de la construcción de la sociedad nacional se mueve como si se tratara de un cambio en que se adoptan las adscripciones ciudadanas dejando atrás las que se sustentan en los referentes étnicos, es decir, en las identidades.

En el caso concreto de México en la década de 1970 como parte de la racionalidad del momento, se pensó darle solución al llamado problema del indígena o del indio por medio de la creación de instituciones específicas para indígenas¹², cuya meta o misión era la de integrar al indígena al proyecto de sociedad moderna y occidentalizada, o, en otras palabras, a lo nacional.

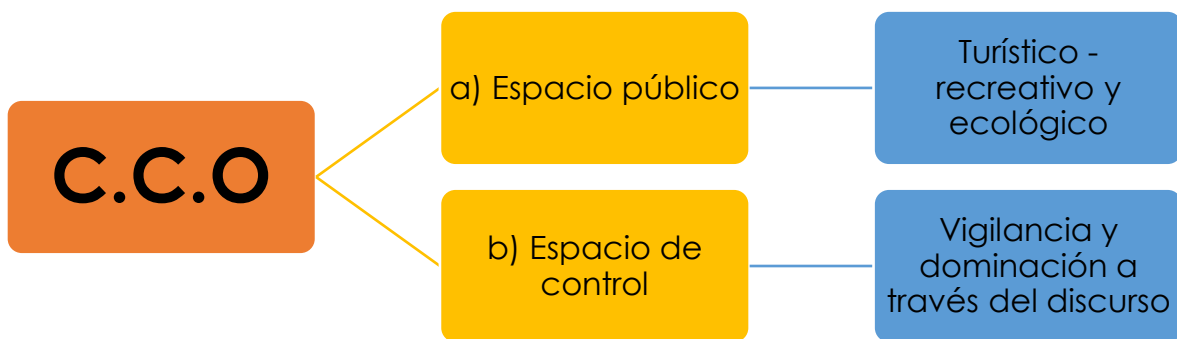
Como se mencionó en el capítulo 1, apartado 3, donde se hace referencia al proceso de urbanización en Temoaya, el Centro Ceremonial Otomí, corresponde a una política de Estado de esta misma consistencia, es decir, de corte integracionista, política que fue usada por los gobiernos con el fin de resolver los problemas de los indígenas, pero sin la participación de estos. De ahí que se

¹² Por ejemplo, la creación del Instituto Nacional Indigenista (INI) por Ley el 10 de noviembre de 1948.

refuerce la idea de Mariátegui, pues no se puede resolver a través de tesis administrativas, jurídicas, étnicas, morales, educacionales y eclesiásticas.

Es por ello que la construcción del Centro Ceremonial Otomí, en la década de 1980, haya correspondido a una política de disfraz, lo cual, ha ocasionado que a través del tiempo el uso del espacio sea de entre tantas actividades, político. Cabe aclarar que entiendo por política de disfraz aquella que contiene en el discurso elementos orientados a las identidades singulares, pero cuyo objeto es erosionar estos componentes a favor de una integración a los valores occidentales, modernos, dominantes, devenidos de un proyecto de sociedad a nivel nacional. Dicho de otra forma y desde el espacio concreto, los gobiernos federal, estatal y municipal han utilizado el espacio para legitimar sus discursos que tratan de homogeneizar a la población indígena. A dicho intento de homogeneización podemos observarlo desde un enfoque dramático según Erving Goffman (2011), pues al interior de los pueblos, los integrantes, entran al juego, algunas veces fingiendo, o bien, poniéndose una máscara de aceptación de los discursos oficiales, así como, de las acciones emprendidas por parte de las autoridades.

Por lo anterior se sostiene que el centro ceremonial otomí cumple una doble función:



La primera a la que denomino espacio público, es la función para la que fue creado el centro ceremonial otomí, las cuales están inscritas en la Gaceta de

creación del mismo. Dentro de las consideraciones ecológicas que justificaron la creación del parque otomí-mexica, está la III, la cual hace alusión a que este gran parque servirá de pulmón para el área metropolitana de la Ciudad de México y del valle de Toluca con el propósito de absorber la contaminación producida por éstas, además de brindar un espacio para el esparcimiento. Dicho espacio entra dentro de la categoría de reserva natural por su gran valor ecológico, según la consideración VIII.

Por otro lado, en la dimensión turística-recreativa, la consideración número XVI, hace la referencia a la creación de escuelas agrícolas y ganaderas de montaña, a través de las cuales se darán cursos a la comunidad para la atracción turística a la zona alta de Temoaya. Es decir, se trata de un apartado en el cual se pretende apoyar a los pueblos mediante la atracción de gente para la realización de actividades enfocadas al turismo, de ahí la necesidad de capacitarlos.

Considero que ésta es la principal función por la cual se conoce el Centro Ceremonial Otomí a nivel nacional e internacional, ya que se han llevado a cabo diversas actividades, como las musicales, deportivas y culturales entre las más representativas. En cuanto a las musicales, en el año 2012, el cantante *Daddy Yankee* filmó su video musical que lleva por nombre “limbo”¹³, donde se resaltó la arquitectura simbólica del lugar. En lo referente a las deportivas, el 9 de Febrero de 2016 se inauguró en el C.C.O¹⁴ el gimnasio de Alto Rendimiento “José Sulaíman Chagnón” en coordinación con la CONADE (Comisión Nacional del Deporte), gobierno federal, estatal y el CMB (Consejo Mundial de Boxeo) en el cual invirtieron 13 millones de pesos, la razón: la altura.

En cuanto a las culturales, el primer domingo de cada mes se llevan a cabo rituales dedicados al sol y la luna, entre otros, los cuales son realizados por las diferentes etnias del Estado de México y del resto del país. Por tanto, el Centro Ceremonial Otomí es un espacio que acopia múltiples actividades, entre ellas las

¹³ Cfr. El informador, <https://www.informador.mx/Entretenimiento/Daddy-Yankee-lanza-video-filmado-en-Centro-Ceremonial-Otomi-20121029-0099.html>. Recuperado el 28 de mayo de 2018.

¹⁴ Cfr. EdoMex al día, <http://www.edomexaldia.com.mx/2016/02/centro-ceremonial-otomi-sera-el-gimnasio-de-alto-rendimiento-mas-importante-del-pais>. Recuperado el 28 de mayo de 2018.

ceremoniales, mismas que lo han categorizado como un espacio con prácticas folklorizadas. Es importante destacar este argumento, pues si bien, las etnias lo utilizan para efectos ceremoniales y rituales, entran en una interpretación folklorizada, en la medida que las otras actividades son tan abundantes que terminan por folklorizar lo cultural como meros actos que pueden inscribirse en el espectáculo para una audiencia de turismo cultural.

La segunda función a la que hago referencia en el esquema, es la correspondiente a ver al C.C.O como un espacio que facilita el control, la vigilancia y la dominación a través del uso del discurso. El Gobierno del Estado creó los Consejos Supremos en la década de los setenta con el fin de establecer una relación directa entre gobierno y comunidad, pero en realidad estos Consejos Supremos sirvieron:

“como instrumento político del gobierno, con el propósito de controlar, aglutinar y contener a los indígenas. Les crearon también un majestuoso centro ceremonial que no tiene absolutamente nada que ver con la cosmogonía, historia y realidad de los otomís, y peor aún, no tienen acceso a sus instalaciones” (Salazar, 2008: 700).

En este marco de referencia, los Consejos Supremos Étnicos, al menos en el Estado de México, han tenido utilidad para el Estado, como resultado de políticas indigenistas que “tratan de mexicanizar al indio y el indio deberá dejar de ser lo que es para integrarse a la nación mexicana, como un ciudadano más, producto del indigenismo” (Korsbaek & Sámano, 2007: 206). En consecuencia, ver a los Consejos Supremos Étnicos, en específico el otomí, como instrumento, significa develar, partiendo de la negatividad, las relaciones que el Estado trata de ocultar a través de discursos de inclusión y respeto por los derechos indígenas.

Como ejemplo de esto, me remito de nuevo a la Gaceta de creación del C.C.O, a la consideración número XIX, donde se dice de manera textual que el centro ceremonial si corresponde a una política integracionista:

“En este parque se construirá el Centro Ceremonial Otomí, como la obra más representativa y simbólica, en homenaje a este grupo Étnico originario que merece nuestra más alta consideración y que existiendo pueblos representativos de gran laboriosidad, inteligentes, profundamente arraigados a su tierra y claramente imbuidos

de mexicanidad y patriotismo, merecen ser apoyados para promover una nueva etapa de acción integradora a la cultura y a la civilización que les otorgue la justicia social en plenitud, con posibilidades de vivir con higiene, salud, fuentes de trabajo, seguridad y esparcimiento” (Gaceta del Gobierno, 1980: 2).

Es por ello que esas políticas de disfraz no resuelven nada porque “cualquier método o intento de resolverlo con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad es superficial o adjetivo” (Mariátegui, 2007: 26). De hecho, las políticas integracionistas provenientes del indigenismo y llevadas a cabo por el INI, dichas políticas públicas son reflejo del problema del indio que se trataba de resolver, por medio del ocultamiento sistemático y sustituyéndose por la palabra progreso y desarrollo. Esta retórica es claramente observable en las precisiones que el gobierno estatal hace hacia los pueblos originarios, específicamente el otomí como es tratado dentro de este trabajo.

Siguiendo el hilo de los argumentos, el uso político del espacio concreto del C.C.O ha permitido que la etnorregión otomí, caiga en una relación de subalternidad. Para comprenderlo mejor, es menester remitirnos a Antonio Gramsci, dado que para él, la categoría subalternidad hace referencia a los “procesos de subjetivación política vinculados con las relaciones de dominación y, en particular, con la condición y la experiencia de la subordinación” (Modonesi, 2010: 17). Es decir, a partir de la implementación de la relación directa entre Estado - Consejos Supremos - comunidad se ha dado cabida para el establecimiento de relaciones de subordinación de la comunidad hacia partidos políticos, en específico, hacia el Partido Revolucionario Institucional (PRI), pero también con organismos indígenas como el Consejo estatal para el desarrollo integral de los pueblos indígenas (CEDIPIEM) que son creados y promovidos desde arriba, desde el Estado como instrumentos de desarrollo comunitario pero partiendo de una lógica de indígena subordinado.

Es menester resaltar también, el papel tan importante que juegan los Jefes Supremos, dado que estos sirven como enlace directo con la comunidad de manera vinculatoria, como portavoz que tiene representatividad política ante los

gobiernos y ante los partidos políticos. Sin embargo, estos, han servido como figuras de representación que dan legitimidad a los discursos emitidos desde el poder oficial, dichas figuras representativas de las comunidades indígenas, son un instrumento creado desde arriba que tienen por objetivo controlar y dominar la subjetividad política de los indígenas, sean mazahuas u otomís. Es común que los jefes supremos causen fisuras dentro las comunidades, muestra de ello es la nota electrónica emitida por *La Jornada* sobre los consejos supremos:

“jefes supremos” que responden a intereses de partidos y han causado serios conflictos en las comunidades por su desmedida ambición de poder y convertirse en títeres del sistema. [...] A primera vista, evocan lo que fue en los años setenta el impulso oficial a los llamados consejos supremos, sólo que hoy buena parte de los pueblos indígenas están organizados y resisten el embate de despojo sobre sus territorios, al tiempo que construyen, en los hechos, auténticos espacios de autonomía. [...] También podemos conocer el discurso de las supuestas autoridades ancestrales, que, nada casual, promueven desde el estado de México su movimiento y, también nada casual, cuentan con el respaldo económico de instituciones federales. Afirman contar con gobernadores indígenas en todo el país, electos por el *dedazo*, que es uso y costumbre de la clase política” (Gómez, 2017).

Es claro el papel que juegan los Consejos Supremos porque más que ver por el bien común de la comunidad, sirven a intereses particulares, mismos que vienen acompañados de beneficios personales, eso en el caso de municipio de Temoaya. Esta figura del Consejo Supremo, donde usualmente son personas mayores, usurpa la imagen tradicional de los viejos o de los mayores considerados como sabios. Además de lo anterior, en la comunidad Temoayense, las personas que se encuentran alrededor de los jefes supremos y el consejo pareciera que crean una clase distinta de otomís, una superior por los contactos que tienen con funcionarios públicos, instancias gubernamentales, entre otras. Sin embargo, el esfuerzo de diferenciación entre los integrantes de la comunidad y los consejos supremos indígenas crea conflictos al interior de la comunidad. Por ejemplo, es sabido que cuando las comunidades sufren afectaciones devenidas de megaproyectos, los primeros en entrar en escena son estas figuras, donde en la mayoría de los casos ceden al interés particular, sin embargo, la organización social de la comunidad hace frente a estos; en resumen, los consejos supremos son el primer paso para la subordinación de las comunidades.

Establecida la relación de subordinación entre la comunidad otomí de Temoaya y partidos políticos, en su mayoría priistas, podemos decir entonces, siguiendo la línea de Modonessi (2010) que la subjetivación política de la colectividad otomí es empática con el Partido Revolucionario Institucional, debido a su permanencia en el poder en el Estado de México. Lo cual tiene sentido, ya que en el Estado de México nunca ha habido alternancia política y en el caso concreto de Temoaya a nivel municipal sólo una ocasión no gobernó el PRI, hasta estas fechas recientes en que gobierna el partido Movimiento Regeneración Nacional (MORENA) pero los rostros siguen siendo priistas.

Por ejemplo en el año de 2017 en la elección a gobernador:

“Una vez finalizado el cómputo de la elección de gobernador 2017, los resultados municipio por municipio quedaron así: PRI ganó la votación en 91 municipios, MORENA en 26 municipios, PRD en 7 municipios y el PAN en 1 municipio” (Lector24, 2018).

Lo anterior muestra, de un modo u otro, que la relación del Gobierno del Estado de México con la comunidad otomí de Temoaya ha sido meramente clientelar, debido a la subordinación de estos a cambio de poder acceder a programas políticos para indígenas y los beneficios que su identidad les otorga, muestra de ello es la elección a gobernador en años anteriores en el municipio de Temoaya, donde el PRI ganó con el 41.48% de la votación. También podemos hablar de una actuación bien lograda por parte de los actores del gobierno, así como de los integrantes de las comunidades, sus actuaciones deben ser recíprocas para que “los participantes tiendan a considerar que los actuantes son válidos, como también su actividad y su público” (Rizo, 2011: 6). De igual manera lo que facilita el proceso de subordinación es el uso del espacio del Centro Ceremonial Otomí, ya que es recurrente que ahí se lleven a cabo los eventos importantes en relación con los temas indígenas. Por ende, la identidad otomí se encuentra siempre cruzada por las formas culturales y la relación de subalternidad.

Para el 10 de Agosto de 2015, en el marco de día internacional de los pueblos indígenas¹⁵, en el Centro Ceremonial Otomí se llevó a cabo un evento político, en el cual estuvieron presentes el ex Gobernador del Estado de México (Eruviel Ávila Villegas), y el ahora ex Presidente de la República (Enrique Peña Nieto), así como el ex presidente municipal de Temoaya (Apolinar Escobedo Ildelfonso) y Jefes Supremos, evento donde el discurso dominante se inclinaba a exaltar la lucha para hacer efectivo el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, así como para sacarlos de la pobreza en la que viven estas comunidades otomís, es decir, los mismos discursos desde hace al menos 90 años. Lo curioso de este evento fue que ese mismo día, a esa misma hora se estaban manifestando los otomís de Xochicuautla, integrantes de frentes de pueblos unidos que sufren problemas de despojo de su territorio por megaproyectos y los padres de los 43 normalistas de Ayotzinapa.

Lo anterior puede verse de dos maneras, la primera es que lógica de subordinación está adelgazándose (debilitándose), lo que hace necesario recurrir de forma más frecuente a los Consejos Supremos para legitimar acciones, disminuir la importancia de dichas acciones seculares y deslegitimar las protestas de los otros indígenas, los rebeldes que están en lucha, en resistencia ante esos megaproyectos que atentan con la lógica de la vida en comunidad, que han hecho que la subjetividad política se encuentre encaminada hacia el Antagonismo.

En cuanto a la segunda manera de visualizar los acontecimientos del 2015, establecemos que corresponde a actos políticos dramatizados, donde los actores (gobiernos e indígenas) cumplen con un papel establecido dentro de las ceremonias políticas.

Es por ello que la noción de experiencia es fundamental para Modonessi (2010), ya que sólo a través de ella es como se configura y re-configura en el tiempo la subjetividad política del sujeto colectivo, en este caso concreto de la comunidad otomí, dado que es común que los Jefes Supremos, al finalizar su

¹⁵ Cfr. Proceso.com.mx, <https://www.proceso.com.mx/412634/acarreo-de-indigenas-al-edomex-para-encuentro-con-pena>. Recuperado el 29 de mayo de 2018.

cargo, ocupen posteriormente un espacio dentro de las filas del partido hegemónico, reafirmando con ello la praxis reiterativa a la que hace referencia Adolfo Sánchez Vázquez (1967), para incidir en los procesos de dominación política.

2.3.- Centro Ceremonial Otomí: doble función discursiva desde la apropiación del espacio

Con lo que respecta a este apartado, establecemos que parte de la hipótesis de que el Centro Ceremonial Otomí ha servido como una herramienta para legitimar discursos políticos con el fin de lograr una respuesta afirmativa desde el lugar en donde son dados. Por lo anterior es necesario comprender la noción de espacialidad y su relación con el C.C.O. Decimos que el espacio representa la manera de dominación discursiva por la burocracia. Tal como lo expresa el pensador de Erfurt:

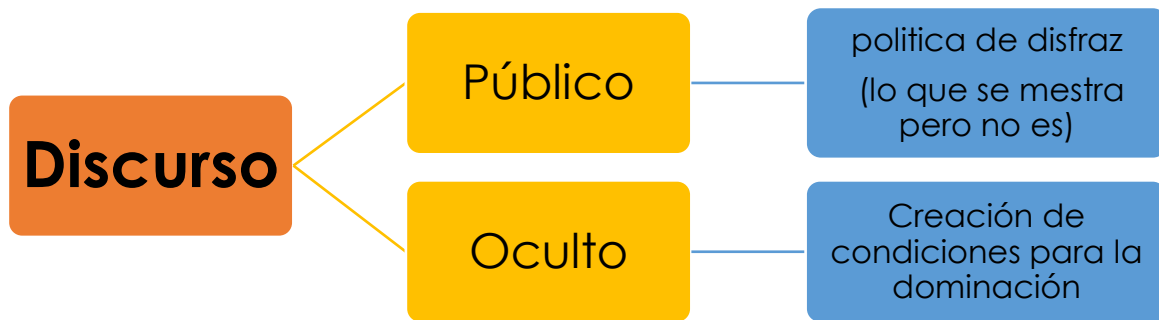
“una asociación de dominación debe llamarse asociación política cuando y en la medida en que su existencia y la validez de sus ordenaciones, dentro de un ámbito geográfico determinado, estén garantizados [...] de un modo continuo por parte de su cuadro administrativo” (Weber, 2002: 43).

Con el contexto argumentativo de Weber, es claro que el marco jurídico - político en el que fue construido el C.C.O está regido por un cuadro administrativo que ha permitido el uso discursivo - funcional con el propósito de controlar y aglutinar a los otomíes temoayenses, por un lado, y a los otomíes de la entidad por el otro, lo anterior se reafirma en el hecho concreto del 10 de agosto de 2015, mismo que se describió en el apartado anterior. El acto simbólico por el cual la comunidad legitima estos discursos es por medio de su representante, el llamado Jefe Supremo tal como se ha sostenido con antelación, debido a que es quien otorga el bastón de mando, en un acto ritual o altamente protocolizado, que significa delegar el poder, a las autoridades federales y estatales.

Este acto tiene un doble sentido interpretativo: al otorgar al Estado el bastón de mando, se cristaliza la asignación del poder dado por lo indio o lo indígena, al dominante o a la elite. Así, cuando el Jefe Supremo lo otorga, le permite al estado tomar y reafirmar su poder sobre la comunidad en un acto simbólico. En suma, se trata de un poder otorgado o delegado desde la comunidad indígena, dándole al

Estado mismo la capacidad de influir en los destinos de las comunidades originarias.

Para dar cuenta de una doble función del discurso me apoyaré en el esquema siguiente:



En el caso del discurso público, debe entenderse como aquel que viene principalmente de los partidos políticos y sus gobiernos, así como de organismos indígenas que a través de la elaboración de programas políticos, de disfraz, traducidos en apoyos, dicen trabajar en pro del desarrollo de las comunidades que según parámetros que vienen desde arriba de la cadena de poder se pueden considerar indígenas.

Vale decir, que desde la creación del INI en 1948 y la Declaración de Barbados en 1971 y 1977, el manejo del discurso ha sido fundamental para incluir, aglomerar y dominar al indígena y su cultura. Y es en el marco de este poder discursivo de lo político, desde donde el C.C.O., como espacio creado por el discurso público en 1980, ha sido creado en la medida en que la construcción física funcione como una herramienta de transformación, desarrollo y proliferación del paradigma civilizatorio occidental. De esta forma, el otomí de Temoaya, ha sido “incluido”, a través del poder del discurso, como un pueblo con el propósito de funcionar para el engranaje de la discursividad del poder y el ámbito político, y es así como el C.C.O. ha permitido que se moldee la subjetividad política de los habitantes otomís, a grado de insertarse bajo el control de los fines estructurales, económicos, partidistas y sociales del gobierno federal, estatal y local.

En este orden de ideas, es posible establecer que el Centro Ceremonial Otomí cumple una función espacial ideológica y política, que ha llevado a la reconfiguración de la propia subjetividad política del otomí, y a la elaboración de una conciencia utilitaria de su identidad. Como se expresa en lo siguiente:

“Desde 1982 podemos seguir tres diferentes senderos complementarios para trazar la agonía del indigenismo en México. En primer lugar podemos seguir el discurso indigenista, y darnos cuenta de que los planteamientos que se formularán en los años después de 1982, hasta hoy, van a ser un ejercicio verbal y nada más” (Korsbaek & Sámano, 2007: 209).

La relación que ha moldeado al C.C.O, desde el espacio para el que fue edificado, ha sido, bajo un esquema ideológico, para bifurcar al otomí de Temoaya, es decir, se ha logrado desde el propio discurso del espacio público, transformar violentamente y a través de una ley de beneficio mutuo entre poder político y comunidad, al otomí con el objetivo de separar su subjetividad política de su conciencia cultural, en donde “un paradigma controla la lógica del discurso y las maneras de actuar” (Morín, 2004: 99). En este sentido, el impacto del discurso de su Santuario Ceremonial desde su espacialidad, sus símbolos, materiales de construcción, localización geográfica y entorno ecológico - recreativo, ha permitido maquinar procesos integradores civilizatorios.

Por otro lado, el discurso al que denomino oculto es producto o consecuencia de las políticas del disfraz, o, en otras palabras, de la configuración de subalternidad, porque se trata de mantener la dominación mediante la ideología que pretende apoyos con un sentido oculto y que es precisamente el de dejar de ser uno mismo para transformarse en ese otro alienado. A dichas políticas las entiendo como las políticas que van creando las condiciones para la dominación político - partidista de las comunidades de manera más o menos consciente.

Es claro entonces, que el discurso público más recurrente en el campo de la subjetividad, es el que tiene que ver con el tema del desarrollo y el progreso que se trata de subsanar a través de programas políticos. Por ejemplo, el programa de apadrina a un niño indígena, el cual tiene por objetivo que los niños sigan

estudiando con mejores condiciones; es un apoyo en el vestido, y la alimentación con la entrega de una despensa por parte de funcionarios públicos.

Por otro lado, están los apoyos productivos enfocados al criadero de truchas, los cuales tienen por objetivo la atracción turística y el mantenimiento familiar. Este tipo de programas tienen como propósito que las familias indígenas mejoren su calidad de vida en el ámbito económico y social, sin embargo, es sabido que las acciones de algunos funcionarios públicos aluden a atribuir esos beneficios a un partido político determinado. Ello ha provocado en primera instancia que la subjetividad individual de los habitantes, en su mayoría adultos mayores, se muestren a favor del partido hegemónico por los beneficios que ha llevado a las comunidades. También se ha prestado para la manipulación de los habitantes, bajo la amenaza de que si no votan por los candidatos del PRI (Partido Revolucionario Institucional) perderán sus apoyos.

En derredor de este contexto de utilitarismos, condicionamientos y rezagos sociales, es como se ha desarrollado un manejo ideológico y político del Centro Ceremonial Otomí. No obstante, a pesar de la multiplicidad de programas enfocados a indígenas en la región, estos no han logrado sacar de la pobreza a la población Temoayense, dado que según datos del CONEVAL, San Pedro Arriba, San Pedro Abajo, Enthavi, Col. Adolfo López Mateos, Cerrito del Panal y la Col. Centro Ceremonial Otomí son las poblaciones con mayor rezago social, con un 38%. Esto significa que dichos programas y apoyos no solucionan de manera mediata, ni inmediata el problema principal al que se atienen las comunidades indígenas del país: la pobreza. Y este elemento, el de la pobreza, se convierte en la palabra clave para la realización de los discursos indigenistas que se practican recurrentemente en el C.C.O.

Hasta este punto, es plausible señalar, desde nuestro enfoque, que el discurso público - político trata de ocultar (a través del maquillamiento de cifras positivas que demuestran el avance significativo en los problemas referentes a salud, educación y preservación de la cultura, pero que en la realidad concreta y tacita, estas cifras develan su verdadero rostro), la exclusión y la discriminación. El

C.C.O es una construcción que enaltece discursivamente la cultura otomí que muestra a este pueblo encaminado en los cauces del progreso y del desarrollo, prueba de ello es la monumental construcción de este centro; mientras que los de la pobreza y la identidad, problemas reales de nuestra época, se ocultan detrás de una ideología del bienestar social, promovido desde lo más alto de la cadena de poder por parte de los partidos políticos y los gobiernos que siempre envuelven en discursos que nadie ve, discursos que pareciesen desvanecerse en el tiempo.



Extraído de la revista 192

Como ejemplo de esta capacidad de opacidad y ocultamiento de la realidad vivida desde las minorías, es el caso del discurso que emitió Enrique Peña Nieto (que se puede afirmar es el discurso que repitió con otras palabras desde hace más de noventa años), en el marco de la conmemoración de los pueblos indígenas como se ha mencionado en reiteradas ocasiones, el 10 de agosto de 2015:

“... según datos del CONEVAL poco más de 46 por ciento de nuestra población enfrenta distintas condiciones de pobreza, sin embargo, más del 70 por ciento de la población de nuestros pueblos originarios enfrentan condiciones de pobreza [...] de ahí los- programas específicos que están destinados especialmente a atender las necesidades de los pueblos originarios, como los de salud, vivienda digna, electrificación.

Programas específicos del gobierno de la república que atienden a los pueblos originarios, por ejemplo, en materia de combate a la pobreza, en materia de combate al hambre, la cruzada nacional contra el hambre, que ustedes han sabido de este

programa, que tiene un enfoque en particular que es asegurar que las familias que no tienen garantizada su alimentación diaria realmente tengan algún apoyo una forma de acceder precisamente a alimentos básicos[...] más de 1,000 municipios que forman parte de esta cruzada, 406 municipios son indígenas y ahí se atiende a 1,5 millones de familias en esta cruzada, en materia educativa que es una de las grandes reformas [...] hay programas específicos en becas, escuelas y en espacios dignos que reciben a población indígena, es un esfuerzo focalizado para los pueblos originarios de nuestro país”¹⁶

Este texto es el claro ejemplo de un discurso totalizador que pretende homogeneizar en cifras oficiales a través programas sociales, una realidad que viven aparentemente los pueblos indígenas, pero sin tomar en cuenta las condiciones reales de vida de los actores sobre los que recaen los mismos, y es que el poder del discurso desde las luchas indígenas siempre ha tenido por objeto lograr la legitimación de las acciones de los gobiernos. A decir de lo anterior, el contraste radical entre el C.C.O como representación supuestamente asumida de la cultura otomí, cae en controversia con el desarrollo social, político y cultural de las comunidades que le circundan, tal como puede verse en la siguiente imagen:



Tomada el 02/02/2019

¹⁶ Cfr. extraído del evento celebrado en el marco del “Día internacional de los pueblos indígenas”, presentado por el entonces presidente de la república Enrique Peña Nieto, el día 10 de agosto de 2015. Disponible en la siguiente liga: <https://www.youtube.com/watch?v=Lvra-mqHX6A>. Consultado el 29 de mayo de 2018.

Dichos discursos han estado enfocados a la nacionalización del indígena a través de la integración, y aunado a ello al concepto de ciudadanía. Lo que significa optar por una identidad que vaya acorde a los proyectos económicos del país y dejar de lado una identidad que es reflejo de atraso, por otra que es connato de lo moderno.

Para concluir, podemos decir que la relación de espacio público con las funciones del C.C.O y el discurso (público y oculto) dan cuenta de una forma de hacer política, una política a la que podemos llamar instrumental, en el sentido de reducir los problemas de las identidades consideradas como otredad, a políticas sociales focalizadas o canalizadas para los otros que son especiales. Y a los que se les puede decir si son o no indígenas, a través de parámetros que son impuestos y elaborados desde la estratificación burocrática del poder. Un ejemplo de ello, es el uso de la indumentaria, al igual que hablar o no la lengua, y a partir de ello clasificarlos. Todo esto nos ha llevado a pensar la política como una disminución de la misma, en el sentido de reducirse a expresiones mínimas como la palabra ciudadanía, palabra que nos hace acreedores a derechos políticos pero limitados.

Entonces bien, mirar al Centro Ceremonial Otomí más allá de un espacio público no es reducirlo a un lugar común que es de todos o a un ámbito de formación política, casi de adoctrinamiento, sino que, desde ese lugar concreto tratamos de develar la relación de subalternidad que se erigió en el pueblo otomí Temoayense. Se trata de un espacio desde el que se instruye la disciplina de los pueblos a ese proyecto institucional y formal que el gobierno ha construido en esa relación con los pueblos originarios.

Relación que impuso un modo de ser otomí, es decir, el poder ser reconocido por las autoridades que poseen el poder legítimo. La labor que se busca, centra su mirada en intentar develar qué hay detrás de esas prácticas que se han arraigado por la cercanía con los partidos políticos. Y para ello, es necesario entonces volver a mirarnos a nosotros mismos y recordar que el C.C.O

emergió como producto de una lucha antagónica entre indígenas y el Estado, en la década de 1980, cuando los otomís reclamaban al gobierno del Estado un espacio para realizar sus prácticas ceremoniales; con la declaración de Temoaya y el Pacto del valle Matlatzincas hacían eco de sus reclamos y su inconformidad, muestra de ello es lo que menciona de la Vega Lázaro:

Surgieron así organizaciones como el Frente de Mujeres Mazahuas, La declaración de Temoaya, el Pacto del Valle Matlatzinca, «el foxite», así como las organizaciones de ejidos en los diferentes municipios con presencia indígena en el Estado de México. Con esto se pretende erradicar las prácticas paternalistas, reconociendo la importancia del indígena como sujeto de su propio desarrollo (Vega, 2004: 99).

Lo anterior quiere decir que no bastaba con el reconocimiento político de su identidad, sino que el propósito era hacerse cargo de sus propias formas de organizarse, de vivir, sea por asambleas o por cargos religiosos. Porque lo que ha traído la relación Estado - comunidad es la fragmentación de la comunidad y con ello la vulneración del tejido comunitario, reafirmandose en el intercambio de favores en la lógica de te doy, me das. Entonces la idea de la vida social es vista como mercado en la lógica del neoliberalismo, es decir, una sociedad de intercambio.

Capítulo 3.- Estado, comunidad y actualidad

Este tercer capítulo está dedicado al tema del reconocimiento de los pueblos originarios, en específico del pueblo otomí, a los cuales se les considera como “vulnerables”. Este debate acerca del reconocimiento, pienso, gira alrededor de dos aristas, por un lado, el problema del reconocimiento a partir del Estado y con ello el acceso a mejores condiciones de vida, es decir, detrás de este argumento está el tema de la distribución, sin embargo, no debe olvidarse que hay un mensaje oculto aquí, dado que se dicen las intenciones pero no se cumplen como metas sino como administración de la necesidad. Por el otro lado, están los debates donde en vez de mirar la diferencia, se apuesta por mirar lo común y “hacer común”, esto pone entre paréntesis la forma del Estado.

Dos autoras que están centradas en estos planteamientos son Nancy Fraser (1995) y Judith Butler (2000), ambas feministas, la primera es más cercana a las discusiones del reconocimiento de identidades como gays o lesbianas pero desde el Estado; mientras que Butler es más cercana a las discusiones del posestructuralismo y a Michel Foucault, por ende su perspectiva es deconstructiva y radical.

En este sentido, puedo decir que el problema del reconocimiento desde el Estado nos lleva a poner entre paréntesis a las instituciones gubernamentales que se encargan de asuntos indígenas, dado que, han generado una tendencia a la focalización de identidades específicas, teniendo como resultado de la interacción entre institución-indígena, un tipo de subjetividad que va acorde con los fines del Estado, este tema se ha discutido en el capítulo segundo de esta investigación. El objetivo del Estado es la integración del indígena a eso que denominamos: sociedad nacional, y cuyo producto de esa intención política es el indigenismo.

De ahí que se explorarán los posibles resultados de análisis desde el multiculturalismo y el feminismo, pues aquí radica la propuesta de esta tesis, después del aparato contextual y crítico previo. Considero necesarias estas

discusiones para ver cómo se están involucrando la institución con los grupos originarios, dado que este problema no es de una comunidad en específico, sino de una nación entera donde hay alrededor de 62 pueblos originarios, esto según la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2010), con una representación política importante.

3.1.- El poder del reconocimiento del Estado hacia los pueblos originarios

Durante el siglo XX, en América Latina se implementaron una serie de políticas integracionistas o de asimilación, las cuales tenían por objetivo integrar al indio o indígena a los proyectos de nación. El Centro Ceremonial Otomí surgió como una política enmarcada dentro de las políticas de integración; a dicho proceso se le conoce como sociedad nacional, misma que es acorde con la integración del indígena al mundo de la modernidad, al progreso económico y tecnológico pero sin participar del poder público; el objetivo que había detrás de estas políticas de integración a un nuevo modelo de nación era que abandonaran su identidad primigenia, sea nahua, mazahua, otomí, quechua, aymará o bien, si no la abandonaban por completo, se sintieran identificados con símbolos nacionales como los colores de la bandera, héroes y símbolos nacionales, etcétera, dejando de lado sus prácticas identitarias para reducirlas con el tiempo y los cambios de época a la categoría del folclore, elemento importante para la narrativa del turismo.

Esta discusión nos permite abrir la categoría de ciudadanía y verla a contrapelo de la razón y del discurso oficial, es decir, dicha categoría nos incluye a todos, pero nos homogeneiza, se vuelve una categoría totalizadora, permite la diferencia siempre y cuando se mantenga el orden social que no cuestione la historia nacional. En la construcción de la historia nacional se han silenciado historias singulares propias de los pueblos o naciones preexistentes al Estado moderno. Hasta aquí quiero aclarar que no pretendo realizar un análisis del Estado en términos identitarios, morales y dicotómicos de bueno-malo, blanco-negro, porque también desde el Estado, mediante acuerdos internacionales se otorga la posibilidad de defenderse a los pueblos originarios de la embestida de grandes corporaciones o empresas transnacionales. Tal es el caso del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1989 y la declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, ambas son

herramientas que permiten a los pueblos originarios el derecho a la consulta sobre la determinación de sus territorios.

En este orden de ideas, cabe destacar el debate alrededor del reconocimiento como política de disfraz que ha promovido el falso reconocimiento a través de la focalización de programas públicos que lejos de mejorar las condiciones de vida de los pueblos, sólo las “palean” a corto plazo, porque lo que interesa es cooptar y mantener el voto. Para ello me remitiré a un debate entre las dos autoras acerca del tema del reconocimiento y de manera indirecta del multiculturalismo, mismas que mencioné en la introducción de este apartado, Nancy Fraser y Judith Butler.

Nancy Fraser plantea que el tema del reconocimiento fue una discusión central a finales del siglo XX, en sus palabras:

Las reivindicaciones del “reconocimiento de la diferencia” estimulan las luchas de grupos que se movilizan bajo la bandera de la nacionalidad, la etnicidad, la “raza”, el género y la sexualidad” (Fraser, 1995: 1).

Para Fraser estas luchas por el reconocimiento se dan fundamentalmente por las desigualdades materiales producidas por las relaciones en la era postcapitalista, estas pueden ser el limitado acceso a la propiedad, al trabajo asalariado, salud, educación. En México, en el año 2012 según los datos de la medición multidimensional de la pobreza, el 45.5% de población se encontraba en condiciones de pobreza, de ahí el 9.8 % se encontraba en pobreza extrema, y el estimado de pobres y además indígenas es aun considerable (CONEVAL, 2014: 18). Según las mediciones del CONEVAL (Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social) la pobreza en sus distintas dimensiones, sea, alimentación, acceso a la educación y salud, va en detrimento.

Para Nancy Fraser las identidades que sufren de manera constante el atropello de la desigualdad material son principalmente Gays y lesbianas, pero en este caso para fines analíticos y académicos podemos incluir además de ellos, a los indígenas. Población considerable en el Estado de México, de sus más de 16

millones de habitantes, en el año de 2010 había cerca de 376 830 mil hablantes de alguna lengua indígena. Para ella esta desigualdad material no sólo es simbólica, sino que la falta de reconocimiento o falso reconocimiento también es un problema procedente de la economía, lo que genera impedimentos para la participación igual de todas las identidades que confluyen. Estos impedimentos, según la postura de Fraser, deben ser atacados desde las instituciones, normas y construcciones de las identidades y de la personalidad, dado que ahí está la falta de reconocimiento.

Queda clara la postura de Fraser dado que en términos concretos de su propuesta para que grupos de identidades subalternas sean reconocidas, primero se debe resolver el problema de la distribución desigual de recursos materiales, en este sentido y de manera común, según la perspectiva de esta autora si tenemos una posición económica considerable, el reconocimiento político por parte del Estado es de facto; entonces su propuesta política es más cercana al Estado y a las políticas del reconocimiento a partir de la diferencia.

Por otro lado, la postura de Judith Butler cuestiona la idea de Fraser con respecto a la identidad y al reconocimiento; diciendo que la primera se reafirma a partir de la diferencia, pero para Butler está inscrita en el sistema para lograr y mantener el orden social y la unidad:

Este rechazo a subordinarse a una unidad que caricaturiza, desprecia y domestica la diferencia se convierte en la base a partir de la cual desarrollar un impulso político más expansivo y dinámico [...] es una resistencia a la unidad (Butler, 2000: 121)

Puedo decir entonces que el tema de la identidad se ve atravesada por las relaciones de poder y los discursos emitidos de éste, lo que genera un tipo de indígena y, además, una clasificación de estos. ¿Qué quiero decir?, que el indígena es fundamentalmente en el marco de una sociedad en la que él aparece como el subordinado, el producto de la definición que la sociedad dominante haga de él. Por ejemplo, para la medición de la pobreza de los pueblos indígenas en el 2012 según el CONEVAL, se clasifican se acuerdo a:

- **Autoadscritos no hablantes de lenguas indígenas, ni residentes en hogares indígenas:** La autoadscripción o autoidentificación se basa en el sentido que expresa un individuo sobre su conciencia de identidad, de acuerdo con sus características sociales y culturales.
- **Población en hogares indígenas (PHI):** la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas define a un hogar como indígena a partir de que alguno de los miembros fundacionales (jefe o jefa del hogar, cónyuge o alguno de los ascendientes) hable alguna lengua indígena.
- **Hablantes de lengua indígena (HLI), la cual esta subdividida en:** Un elemento que distingue a los pueblos y comunidades indígenas es la lengua mediante la que se comunican, la cual les dota de un sentido de pertenencia e identidad y constituye un factor primordial para la transmisión de valores y creencias. Por ello, uno de los criterios principales para la identificación de este grupo analítico es la consideración del habla de alguna lengua.
 - a) **HLI en hogares no indígenas:** Este grupo se compone de quienes declaran hablar alguna lengua indígena y no viven en hogares considerados indígenas, según los criterios ya definidos.
 - b) **HLI que no se consideran indígenas:** Se define a partir de la identificación de población que habla lengua indígena y que, al ser cuestionada sobre su pertenencia a un grupo indígena, responde en forma negativa (CONEVAL, 2014).

Lo anterior es una taxonomía de lo que se considera indígena, por tanto, para Butler, lo anterior corresponde al uso de la administración en términos del Estado, dado que desde arriba se clasifica y se dice lo que es o no indígena. De ahí que las palabras que se ocupan para nombrar a “lo indígena” sean categorías o etiquetas de identidades como “grupos vulnerables” lo que lleva consigo el problema de la focalización de identidades basadas en la diferencia para la aprobación de un programa de ayuda política.

Pero ¿qué se oculta detrás de la diferencia? ¿Para quién es funcional, si es que lo es? Considero que la diferencia es funcional para el Estado, porque la afirmación de la identidad a partir de la diferencia, permite tener un mayor control político de identidades. Además de la afirmación de la identidad, se reafirma el sistema político imperante, al no reconocernos en el otro, la diferencia nos lleva a un autismo social; mientras que desde el discurso emitido de estos, se considera o se discrimina; por eso antes la taxonomía de “lo indígena” consideraba como elementos fundamentales la indumentaria e incluso el fenotipo. Con estas dos autoras tenemos el factor de la pobreza y la diferencia cultural, es decir, la desigualdad y la diversidad. No obstante, he adelantado la hipótesis de que la

diferencia es un asunto que conviene más al Estado, y he observado que aprovechando la diferencia cultural se ha mantenido la discursividad que termina por administrar o “palear” la desigualdad.

Quisiera hacer una reflexión acerca de la categoría de vulnerabilidad, misma que permite el reconocimiento para el acceso a beneficios otorgados por el Estado. Considero que esta palabra, “vulnerabilidad”, emitida por instituciones pertenecientes al Estado, con el uso cotidiano de la misma en el día a día, nos lleva a ver las condiciones de pobreza producto de las condiciones materiales como efectos del proceso de acumulación ampliada del capital y en su estado más agresivo en la acumulación por desposesión como algo natural (Harvey, 2005), pero de nuevo la pregunta ¿qué hay detrás, que se oculta? ¿Qué tipos de procesos de subjetivación genera? Porque pensar desde las zonas del ser, como lo menciona Fanón, es pensar desde los discursos oficiales, desde cifras que tratan como cantidad formas de vida que son humanas.

Por último, el tema del reconocimiento es bastante complejo dado que en la vida cotidiana de manera constante estamos buscando el reconocimiento del otro, la aprobación de los que tenemos cerca. El problema de los pueblos indígenas es aún más complicado, dado que de manera recurrente puede que el reconocimiento no sea sino una estrategia para la vigilancia de ese otro, por medio de la palabra o por medio de la mirada, a partir de ello seleccionamos y discriminamos a quien queremos cerca. En la construcción discursiva del C.C.O se ha visto que al tiempo que se le acerca al otomí como un diferente al que se le respeta su singularidad, se le somete y se le encajona en la subalternidad, se le define como vulnerable y se le otorgan supuestos beneficios para mantenerlo siempre en la ilusión de ser reconocido pero mantenido en pobreza permanente.

Expresión de la eficacia de estas políticas integracionistas son las clasificaciones estereotipadas o estigmatizadas que los propios habitantes de las regiones circundantes utilizan para diferenciarse de los otros, los otomís de arriba. Por ejemplo, a nivel micro social, en los pueblos del municipio de Temoaya, solemos utilizar la expresión, “pareces de San Pedro”, esta expresión es utilizada

para discriminar o para hacer referencia al pobre e indígena por la manera diferente de articular las palabras e incluso por el sonido de la voz. Porque en nuestro imaginario geográfico (distinto al imaginario por status que es eminentemente sociológico) “los de arriba” son los indígenas y solemos asociar cierto fenotipo, por ejemplo, si eres “blanco o güerito” posiblemente seas de “arriba” e incluso por la forma de vestir, nos discriminamos entre comunidad y no nos damos cuenta que tenemos más en común de lo que parece.

En consecuencia, nos relacionamos por medio del lenguaje y creamos una subjetividad que lejos de hacer lo común, tratamos de diferenciarnos de lo indígena, de eso que fuimos en el pasado y que no nos dimos cuenta en qué momento dejó de ser importante o relevante para la vida. En las escuelas que no están “arriba” es común oír que los hijos se avergüencen de sus padres, la vergüenza se basa fundamentalmente porque la madre, que es la que usualmente asiste a las reuniones de padres de familia, asiste vestida con el chincuete, el cual es el vestido tradicional otomí.

Todos esos elementos de racismo y exclusión por medio de la mirada, las palabras, el discurso, las prácticas en sí, están presentes en la vida cotidiana configurando nuestra identidad, enfocándola si eres joven hacia la tendencia de la moda y el uso de lenguaje tecnológico pero como lo menciona la propuesta de Butler (2000), en vez de mirar la diferencia apostemos por lo que tenemos en común, porque reconocernos en el otro resulta complicado hoy día, dado que el discurso hegemónico es el de ser diferente.

3.2.- Mecanismos para la conservación del pueblo otomí de Temoaya

Se ha vuelto común ver que desde los Municipios o desde las instituciones se impulsan proyectos que tratan de salvaguardar las prácticas indígenas, el vestido, el conocimiento ancestral como patrimonio de la humanidad. Por ejemplo, cada 25 de julio en Temoaya cuando es la feria del municipio y se celebra a Santiago Apóstol es recurrente que cada año se realice una feria que expone el trabajo de los artesanos, algunos son de Molino Abajo y de San Pedro Arriba, fundamentalmente se exponen Tapetes con lo que suele identificarse a los otomíes de Temoaya, así como el tejido de servilletas, además de las tradicionales flores de madera, entre otras. Esta feria tiene por objetivo dar a conocer al exterior, el trabajo de los artesanos y aumentar sus ganancias para con esto mejorar sus ingresos y con ello su vida.

Cabe mencionar que el tejido de tapetes como actividad laboral genera lazos de pertenencia a la comunidad, dado que el lugar donde tejen podría generar un espacio para “hacer comunidad” para reconocernos en el otro. Además de ello, se mantiene el conocimiento ancestral acumulado con el paso del tiempo, mismo que nos hace posicionarnos aquí y ahora. Muchas iniciativas de este corte son impulsadas desde instituciones especiales para asuntos indígenas, por ejemplo, la Cooperativa de Tapetes de Temoaya, ha recibido múltiples premios y reconocimientos otorgados por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), el Ayuntamiento del Municipio de Temoaya y el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), por la calidad de sus tapetes, razón por la cual, compiten con los mejores del mundo. Pero este acercamiento con las instituciones ha llevado a la comunidad a una lógica de cooptación de identidades con fines políticos. Cabe mencionar, que dicho tema ya se trató en el segundo apartado cuando se mencionan las llamadas políticas del disfraz.

Otro hecho que resulta importante esbozar es el tema de la resistencia en el pueblo otomí de Temoaya, en este sentido, “la resistencia cultural étnica se lleva mediante la apropiación y aplicación de la lógica de la dominación como arma de

lucha” (Zarco, 2008: 699). Con mayor frecuencia es común ver en la comunidad que el Jefe Supremo mantenga comunicación con las personas o funcionarios en las instituciones focalizadas con el objetivo de “bajar recursos” para la comunidad, que en el mayor de los casos el beneficio es familiar, o para un círculo de amigos cercanos a este grupo de elite indígena. Entonces, la resistencia es vía la institución que generalmente condiciona el hacer de las comunidades de “arriba” con mayor incidencia. Lo preocupante en esta relación de institución - Jefe Supremo son las relaciones de servilismo que se generan y se reproducen al interior de las comunidades.

No hay que desdeñar tampoco los avances constitucionales en materia de asuntos indígenas porque han otorgado a los pueblos la consulta sobre la direccionalidad de su territorio, cuando se ven afectados por algún megaproyecto, esto según la OIT, en específico la parte II, referente a tierras, artículo 14 y 15, clausula segunda, que a la letra dice:

“Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión.

En caso de que pertenezca al Estado la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo, o tenga derechos sobre otros recursos existentes en las tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos interesados, a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras. Los pueblos interesados deberán participar siempre que sea posible en los beneficios que reporten tales actividades, y percibir una indemnización equitativa por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades” (Naciones Unidas, Derechos humanos).

En este sentido, los avances que se han tenido gracias a la experiencia de lucha de muchos pueblos indígenas en América Latina como Ecuador, Bolivia y Perú, por mencionar algunos, han generado elementos o mecanismos que permiten a los pueblos la defensa de su territorio contra el poder déspota y violento de las grandes corporaciones, empresas transnacionales e incluso abusos de poder y luchas de interés por parte de políticos.

En el caso del municipio de Temoaya se observa con mayor frecuencia la eliminación de cerros completos, debido, a la emisión de permisos para la excavación de tierra de los cerros y con ello la multiplicación de minas particulares. Por otro lado, está la permisividad de la tala de árboles, misma que está causando la deforestación en gran escala de bosques alrededor de comunidades indígenas, modificando con ello la relación con la tierra, que en realidad es modificación de la vida en la comunidad. Esto nos da la idea de que el C.C.O ha cambiado de importancia, ha dejado de ser un pulmón para el valle de México, la racionalidad de la época no se preocupa por la manutención de la zona forestal, como lo manifestaba en alguno de sus apartados justificadores. Se tiene así que el C.C.O fue una obra de transformación del espacio natural en espacio público como antecedente formal de esta urbanización sin freno que está experimentando la zona.

En el primer trimestre de lo que va del 2018 se suscitó una actividad poco usual en el municipio de Temoaya, al menos, referente a temas de medio ambiente; jóvenes de entre 15 a 30 años convocaron por medio de redes sociales, Facebook, a una marcha, la cual, tenía por objetivo denunciar la tala de árboles en los cerros cercanos al Centro Ceremonial Otomí. El trasfondo de este hecho es que en ningún momento hubo relación alguna con la sacralidad del bosque o éste como un símbolo de pertenencia o arraigo, en comparación con otros pueblos en lucha y con experiencias de subjetividad política distinta. El tema de la identidad no estaba presente en los comentarios emitidos por estos jóvenes en la red social, ni mucho menos el del reconocimiento, porque ¿acaso no tienen una relación simbólica y religiosa con los bosques? O solo fue (la manifestación) expresión de una actividad cotidiana de la mirada y del olvido, porque no trascendió.

Puedo decir con claridad sobre el pueblo otomí de Temoaya y con demasiado atrevimiento que el resto de las comunidades indígenas del Estado de México, a excepción de las comunidades que enfrentan problemas relacionados con los megaproyectos, que la subjetividad política es distinta, a diferencia de la de los pueblos en lucha, a los pueblos que resisten y que optan por tratar de ir a

contrapelo de las instituciones y las formas estatales; ¿Será que para generar otra forma de organización alterna a la forma tradicional y hegemónica del Estado sea necesario tener una experiencia de despojo del territorio? O porque la lucha por el bosque no trascendió de una simple convocatoria.

Considero con ello, que es necesario regenerar el tejido social, los lazos de comunidad y de cohesión social en las comunidades con población indígena, pero también en las que hay una organización popular, dado que el querer diferenciarnos de los demás nos está llevando a introducirnos de manera más violenta en el individualismo. Es menester transformar nuestra relación con la naturaleza, dado que estamos condicionados a ella, y no entendemos que los ritmos del capital, no rigen los ritmos de la naturaleza, es decir nuestra:

...condición humana abarca más que las condiciones bajo las que se ha dado vida al hombre. Los hombres son seres condicionados, ya que todas las cosas con las que entran en contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia [...] De ahí que los hombres, no importa lo que hagan, son siempre seres condicionados (Arendt, 2009: 23).

Estamos condicionados por todas partes, pero como seres humanos, productores de relaciones sociales podemos generar nuevas alternativas de aprehender a mirar al otro, de generar vías alternas a la subordinación de la voluntad a un partido político o a un personaje “ideal”; vivimos una época en donde hay que empezar por hacer de nuevo lo común. De recuperar lo que caracteriza a los pueblos originarios, la solidaridad, el compañerismo y la preocupación por mirar al otro y de generar nuestras propias verdades, nuestras condiciones de posibilidad para tratar de escapar, en la medida de lo posible, de las formas estatales de control de masas que se consideran desde arriba. Sólo de esa manera podremos ir desestructurando las políticas del disfraz, es decir, sólo de esa forma podremos saber las verdaderas intenciones de los actos “vestidos de humanismo o de ayuda filántropa cuya pretensión es más perversa de lo que discursivamente se le define.

En este sentido el tema del Centro Ceremonial Otomí es un pretexto, un gesto de disimulo, un guiño crítico frente a la homogenización y totalización de lo indígena como asunto meramente de reconocimiento político, pero también es identificarme con las causas de mi comunidad, por tratar de entender el por qué de la preeminencia de las relaciones políticas clientelares y de cooptación del voto de identidades específicas. De ahí, rescatar la problematización de la categorización del Centro ceremonial como parque ecológico - turístico - recreativo, y de cómo impacta de manera directa en los procesos de subjetivación política.

En suma, mirar mi comunidad a través de sus procesos políticos, sociales y económicos, me permite al mismo tiempo comprenderme a mí y a mi entorno. Esto significa que existen y que podemos crear otro tipo de mecanismos distintos a los del Estado y su proyecto de nación totalizante, excluyente y violento que viene de arriba hacia abajo. A resumidas cuentas, es urgente cuestionar y preguntarnos sobre la pertinencia de nuestro hacer, esto implica aprender a mirar nuestro tiempo, el cual está atravesado por dinámicas evanescentes, las cuales cuando menos nos damos cuenta cambian las reglas del juego, pero ese el reto.

Conclusiones

El objetivo que guía este trabajo de investigación es si representa el Centro Ceremonial Otomí un espacio para los otomíes, o es meramente un lugar que acopia varias actividades entre ellas las ceremoniales. Dicho objetivo, me permitió dar cuenta del uso político del espacio para después problematizar las relaciones políticas que se han tejido entre gobierno y el municipio de Temoaya como caso particular. El uso del espacio y el discurso demagógico que emana de los distintos actos ceremoniales - políticos han servido para permear en la configuración de la subjetividad política no solo de los Temoayenses, sino, de otros municipios con población indígena del país; dado que, el lugar ha servido para la convocatoria de los mismos en grandes eventos oficiales.

En este sentido las políticas de disfraz, que emanan del discurso oficial de los partidos políticos o de los gobiernos, así como de organismos indígenas ayudan a legitimar a través de los grandes eventos las prácticas clientelares que se desarrollan en la región otomí del norte del municipio de Temoaya. Tales relaciones se reproducen a gran escala en otras regiones indígenas del país con características similares en cuanto a pobreza y altos índices de marginalidad y migración.

La consecuencia de las políticas de disfraz es la legitimación del discurso oficial con apoyo de autoridades representativas, simbólicas y tradicionales de la comunidad, que han fungido como mediadores entre gobierno y comunidad; hablo de los jefes supremos indígenas y su sentido doble. Dado que, por un lado, se crean estos consejos indígenas en la década de 1970 como respuesta a la gran ola de movimientos indigenistas en el país. En el caso de Temoaya estos han servido para otorgar y reafirmar el poder que ejerce el Estado sobre la comunidad. Y por el otro, la consecuencia de las políticas de disfraz y la constante utilización de su identidad, han logrado que un sector joven de los otomíes cuestionen el acto protocolario de las ceremonias políticas, sin embargo, cumplen con el ritual que

exige tal situación. Para lograr dicha actuación utilizan una máscara que hace creer que se legitiman los discursos en su totalidad.

Su papel como instrumentos del gobierno ha generado en la comunidad dos cosas:

- a) Por un lado, división en la comunidad entre los que se identifican con las políticas oficiales porque ven en la gestión de apoyos un recurso para el bienestar, mejoramiento de su vida y de su entorno; para ellos esas acciones son actos de reconocimiento.
- b) Por otro lado, se marcan jerarquías entre los cercanos al consejo supremo indígena de la comunidad por su cercanía con autoridades del gobierno, principalmente estatal.

Ahora bien, los jefes supremos cumplen un papel instrumental dentro de este ejercicio, la reafirmación del Estado sobre las que se consideran identidades no nacionales, sino, indígenas, de ahí que se explique su interés benévolo sobre estas identidades y sus proyectos constantes por la civilización de los “otros”. En realidad, se siguen teniendo proyectos de integración a la vida occidental moderna, pero entendiendo a la cultura como folklore. Estos procesos de dominación política y subjetiva de la comunidad otomí de Temoaya se han venido dando desde el espacio público, que es el Centro Ceremonial Otomí, transformándolo en un espacio instrumentalizado por los partidos políticos, gobiernos e instituciones pro indígenas, volviéndolo un espacio también de disputa política con fines electorales.

En este sentido, la pregunta de investigación invita a reflexionar acerca de los procesos de construcción de la identidad indígena, la cual está atravesada por los conceptos que provienen del Estado, mismos que enmarcan qué es y qué no es ser indígena. También la conceptualización de identidades que se definen como vulnerables, conceptualización que permite la entrada del Estado para controlar y tener vigiladas a estos actores que se encuentran en lucha constante. Muestra de ello es la medición de la pobreza en comunidades indígenas que

realizó el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) en el año 2012; donde se consideran factores como la lengua, la autoadscripción o ser descendiendo de padre o madre indígena. En el caso particular de Temoaya, en el plan de desarrollo de 2016-2018 se considera el factor de la lengua, sin embargo, esta concepción de lo indígena a partir de dichos elementos nos lleva a la canalización o focalización de identidades que se consideran vulnerables, donde no solo están los indígenas, sino también, mujeres, lesbianas, gays y todos los grupos minoritarios.

Por ello, es que hablar de la focalización o canalización de identidades nos lleva a pensarnos a partir de lo que nos hace diferentes, es decir, el tema del reconocimiento a partir de la diferencia, tema que se expuso en el tercer apartado con la discusión entre N. Fraser (1995) y J. Butler (2000). Por otro lado, el tema del uso del lenguaje que se utiliza en la región de manera cotidiana para diferenciarnos de los que viven en la zona norte, conocida en el imaginario colectivo como los de “arriba” o “san pedros” dan cuenta de un lenguaje que encasilla e identifica a cierta identidad.

En resumen, este trabajo intentó mostrar partiendo de un lugar en particular y muy conocido no solo al interior del Estado o de la república, sino, a nivel internacional, una realidad que no suele observarse a profundidad y es que partir del Centro Ceremonial Otomí es un pretexto para dar cuenta de las relaciones de poder que están muy presentes en la vida cotidiana de la comunidad, que configuran la subjetividad política y con ello las relaciones sociales. Entonces el “hacer comunidad” al igual que la identidad se ven trastocadas por intereses políticos con fines electorales. Si bien la edificación del centro ceremonial significó en el pasado un espacio para la reivindicación como producto de la lucha y como consecuencia de la ola de protestas en la década de los setenta, con el paso del tiempo ha servido para mantener y tejer redes clientelares con sujetos específicos.

Esto se ha llevado a cabo con relativa facilidad gracias a su categorización de parque, dado que, permite la convivencia de lo público y lo político.

Finalmente, como espacio físico, contiene en sí mismo, un sin fin de experiencias acumuladas, dado que, en el pasado remoto, a sus alrededores se encontraban los *altepetls* más importantes de la región y conocer el pasado, permite comprender el presente.

Bibliografía

- Acle, G. (Abril de 2003). Ecología de la educación en Temoaya. *Nueva Antropología*, XIX(62), 29-53.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Barrientos, G. (2004). *Otomíes del Estado de México*. México, México: CDI-PNUD.
- Berroeta, H., & Vidal, T. (2012). La noción de espacio público y la configuración de la ciudad: fundamentos para los relatos de pérdida,. *Polis. Revista latinoamericana*.
- Bobbio, N. (2010). *Diccionario de política*. México D.F.: SigloXXI.
- Bonfil, G. (1990). *México profundo. Una civilización negada*. México, México: Grijalbo.
- Bourdieu, P. (1998). *Capital cultural, escuela y espacio social*. Mexico: Siglo XXI.
- Butler, J. (Mayo-Junio de 2000). El marxismo y lo meramente cultural. *New Left Review*(No. 2), 109-121.
- Carrasco, P. (1987). *Los Otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. Toluca: Ediciones del Gobierno del Estado de México.
- Carrasco, P. (1998). Los otomíes en la historia antigua de Mesoamérica. *Estudios de cultura otomíes*, 1, 238. Recuperado el 25 de Enero de 2019, de <http://www.iiia.unam.mx/catalogoPublic/detalles.php?clave=202>
- CONEVAL. (2014). *La pobreza en la población indígena de México, 2012*. México,DF: CONEVAL.

- Correa, J. I., & Dimaté, C. (2011). El Análisis Político del Discurso: Diálogo entre Ciencias del Lenguaje y Ciencia Política. *Folios*, 95-106.
- Dijk, T. A. (2009). *Discursos y Poder. Contribuciones a los estudios críticos del discurso*. Barcelona: Gedisa.
- Farfán, R., & Orozco, M. E. (2007). Caracterización biofísica y social del centro ceremonial otomí mexicana. *Quiviera*, 9(2), 263-278.
- Florescano, S., & Gibson, C. (1967). *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. México: Siglo XXI.
- Fraser, N. (1995). *¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era "postcapitalista"*.
- Gaceta del Gobierno. (8 de Enero de 1980). Toluca de Lerdo, Estado de México, México.
- Gómez, M. (25 de Julio de 2017). Consejos supremos en tiempos neoliberales. *La Jornada*, pág. 1.
- González, F., & Monroy, F. (2011). Breve recorrido histórico de los pueblos otomianos en el Estado de Mexico. En H. A. Jose Francisco Monroy, *Constitucion politica de los Estados Unidos Mexicanos. Traducción a las lenguas mazahua, otomí y matlatzinca*. México: Clave Editorial.
- Harvey, D. (2005). *El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión*. Buenos Aires: CLACSO.
- Inafed. (2016). *Enciclopedia de los municipios y delegaciones de Mexico*. Recuperado el 25 de Noviembre de 2017, de Nomenclatura de Temoaya: <http://siglo.inafed.gob.mx/enciclopedia/EMM15mexico/municipios/15087a.html>
- INEGI. (2015). Recuperado el 06 de Septiembre de 2017, de <http://www.beta.inegi.org.mx/datos/>

- IPOMEX. (2017). *Plan de Desarrollo municipal de Temoaya 2016-2018*. Recuperado el 25 de Septiembre de 2017, de www.ipomex.org.mx/ipo/archivos/downloadAttach/653796.web;jsessionid...
- Korsbaek, L., & Sámano, M. Á. (Enero-Abril de 2007). El indigenismo en México: antecedentes y actualidad. *Ra Ximhai*, Vol. 3(Núm. 1), 195-224.
- Lector24. (29 de Mayo de 2018). *2017: Resultados electorales municipio por municipio del Estado de México*. Obtenido de <http://lector24.com/blog/2017/06/13/2017-resultados-electorales-municipio-municipio-del-mexico/>
- Lopez, A. (2014). *Análisis del discurso*. Madrid: Síntesis.
- Mariátegui, J. C. (2007). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Venezuela: Ayacucho.
- Millán, H. (Enero - Junio de 1999). Las causas de la crisis financiera en México. *Economía, Sociedad y territorio*, II, 25-66.
- Modonesi, M. (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política*. Buenos Aires: CLACSO .
- Morin, E. (2004). *Introducción al pensamiento complejo*. D.F: Editorial Gedisa.
- *Naciones Unidas, Derechos humanos*. (s.f.). Recuperado el Noviembre de 2018, de Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989 (169): <https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/indigenous.aspx>
- Osorio, M. (1974). *Diccionario de ciencias jurídicas, políticas y sociales*. México: UNAM.
- Ramírez, P. (Enero-marzo de 2015). Espacio público, ¿espacio de todos? Reflexiones desde la Ciudad de México. *Revista Mexicana de Sociología*(Núm. 1), 7-36.

- Rizo, M. (Enero-Julio de 2011). de personas, rituales y máscaras. Erving Goffman y sus aportes a la comunicación interpersonal. *Quórum Académico*, 8(15), 78-94.
- Salazar, A. L. (Septiembre-Diciembre de 2008). La politización partidista como mecanismo de resistencia: el caso de los otomíes mexiquenses". *Ra Ximhai*, 4(3), 685-712.
- Sánchez, N. (1985). *Historia de America Latina, 1*. Madrid: Alianza editorial.
- Sennett, R. (1978). *El declive del hombre público*. Barcelona: Península.
- Soustelle, J. (1993). *La familia otomi-pame del centro de México*. Toluca: Quinto centenario Estado de Mexico.
- Vega, M. d. (2004). La importancia de las variantes dialectales (Diccionarios). En F. Nava, *Otopames: memoria del primer coloquio, Querétano, 1995*. México: UNAM, IIA.
- Villoro, L. (1998). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. D.F: ECM,CFE,ECM.
- Weber, M. (2002). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. D.F: FCE .