

ROCÍO DEL CARMEN MEDINA RAMÍREZ

**LOS MAYORDOMOS
PURÉPECHAS DE LA NORIA:
IDENTIDAD INDÍGENA
Y VIDA COMO RESISTENCIA**



ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara

MAESTRÍA EN COMUNICACIÓN
DE LA CIENCIA Y LA CULTURA

VESTI
COLECCIÓN **GIUM** TESIS DE PROGRAMAS
DE POSGRADO

**LOS MAYORDOMOS
PURÉPECHAS DE LA NORIA:
IDENTIDAD INDÍGENA Y VIDA
COMO RESISTENCIA**

M



ROCÍO DEL CARMEN MEDINA RAMÍREZ

**LOS MAYORDOMOS
PURÉPECHAS DE LA NORIA:
IDENTIDAD INDÍGENA Y VIDA
COMO RESISTENCIA**



ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara



**MAESTRÍA EN COMUNICACIÓN
DE LA CIENCIA Y LA CULTURA**

VESTI
— **GIUM** TESIS DE PROGRAMAS
DE POSGRADO

INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE
Biblioteca Dr. Jorge Villalobos Padilla, SJ

Medina Ramírez, Rocío del Carmen (autor)

Los mayordomos purépechas de La Noria : identidad indígena y vida como resistencia / R.C. Medina Ramírez. -- Guadalajara, México : ITESO, 2020.

161 p. (Vestigium. Maestría en Comunicación de la Ciencia y la Cultura)

1. Tarascos – Guadalajara, Jalisco – Condiciones Sociales y Culturales – Tema Principal. 2. Indígenas de México – Guadalajara, Jalisco – Condiciones Sociales y Culturales. 3. Indígenas de México – Condiciones Sociales y Culturales. 4. Migrantes – Guadalajara, Jalisco – Condiciones Sociales y Culturales. 5. Migrantes – México – Condiciones Sociales y Culturales. 6. Migración Rural–Urbana – Guadalajara, Jalisco. 7. Migración Rural–Urbana – México. 8. Identidad Cultural – Guadalajara, Jalisco. 9. Identidad Cultural – México. 10. Prácticas Culturales – Guadalajara, Jalisco. 11. Prácticas Culturales – México. 12. Sociología de la Cultura. I. t.

[LC] 378. 72352 [Dewey]

Diseño de portada y diagramación: Estudio Tangente

Corrección: Luis Alberto Pérez Amezcua

La presentación y disposición de *Los mayordomos purépechas de La Noria: identidad indígena y vida como resistencia*, son propiedad del editor. Aparte de los usos legales relacionados con la investigación, el estudio privado, la crítica o la reseña, esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, en español o cualquier otro idioma, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, inventado o por inventar, sin el permiso expreso, previo y por escrito del editor.

1a. edición, Guadalajara, 2020.

DR © Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO)

Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585, Col. ITESO,

Tlaquepaque, Jalisco, México, CP 45604.

publicaciones.iteso.mx

Impreso y hecho en México.

Printed and made in Mexico.

Uno es demasiado poco y dos es solo una posibilidad [...]

Somos responsables de las fronteras.

Somos fronteras.

DONNA HARAWAY

Agradecimientos

A Violeta y a Santiago, por alimentar los sueños.
A mis papás, por ser primeros y eternos maestros.
A mis hermanas, por acompañar mi camino.
A Selene por la fortaleza para no detenerme.
Al Equipo Migrante y a la comunidad de La Noria, por la misión.

A Daniela, Carlos M, Carlos C, Alan, Triola, Karina N, Karina A,
Grecia, Elisa, Miriam, Daniel, Marcos, Ivonne y Susana por de/re/
construir conocimiento juntos y acompañar la travesía.

A mi asesora, la doctora Rocío Enríquez Rosas, por la paciencia,
el acompañamiento cercano y la libertad que permitió crear juntas.

A mis profesores: Patricia Córdova de la Universidad de
Guadalajara; María Martha Collignon, Diana Sagástegui,
Rossana Reguillo, Alina Peña, Eduardo Quijano, Carlos Vidales
y Rodrigo de la Mora del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores
de Occidente; a Eduardo Restrepo de la Pontificia Universidad
Javeriana, por confrontar las certezas, alimentar las ideas y ayudarme
a seguir creyendo y creando los otros mundos posibles.

Al Instituto Jalisciense de la Juventud (IJJ), el Consejo Nacional de
Ciencia y Tecnología (Conacyt) y al Instituto Tecnológico de Estudios
Superiores de Occidente; sin su apoyo en lo fundamental,
lo trascendental no hubiera sido posible.

¡Gracias!

ÍNDICE

11 **RESUMEN**

INTRODUCCIÓN

13 **OTRA VEZ LA IDENTIDAD**

19 “La inevitable superposición de configuraciones que nos atraviesan”

20 Mapa de lectura

21 Mapa de descentramientos de la autora

CAPÍTULO 1

25 **LO QUE SE DICE: INDÍGENAS Y MIGRANTES**

26 (De)Construyendo “lo indígena”:
identidad y poder de nombrar

38 Migraciones: indígenas en la ciudad

CAPÍTULO 2

47 **PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN Y OBJETO DE ESTUDIO**

48 Pregunta de investigación

48 Objetivo general

48 Objetivo específico

49 Hipótesis

CAPÍTULO 3

51 **DESDE DONDE SE HABLA**

51 Posicionamiento teórico

53 Genealogía del marco teórico

56 Lugar de enunciación: historia y contexto

59 El concepto de identidad

69 Síntesis del concepto de identidad
en posicionamientos y claves

CAPÍTULO 4

- 73 **FAENAS METODOLÓGICAS**
- 73 Encontrar la voz entre métodos y categorías
- 75 Primeros acercamientos al lugar de investigación
- 76 Buscando estrategias para los encuentros
- 79 Método
- 79 Muestra
- 80 Momentos de la investigación
- 82 Tequio, faenas metodológicas
- 83 Consideraciones éticas
- 84 Estrategia de análisis

CAPÍTULO 5

- 89 **LOS (MIGRANTES) PURÉPECHAS DE LA NORIA**
- 90 Contexto y caracterización
- 93 La mayordomía purépecha de La Noria

CAPÍTULO 6

- 99 **SER INDÍGENA Y/O SER PURÉPECHA**
- 99 ¿Indígena o purépecha?
- 107 Cómo ser un indígena de museo
- 109 La nueva comunidad de iguales
- 110 Agenciamientos

CAPÍTULO 7

- 115 **LA MAYORDOMÍA DE LA NORIA,
LA REINVENCIÓN DE LA COSTUMBRE**
- 119 Los antes
- 121 Los después

CAPÍTULO 8

- 125 **LA VIDA COMO RESISTENCIA**
126 Yo/Otro: la gestión de la diferencia
129 Bienvenidos a la condición migrante

CAPÍTULO 9

- 133 **REFLEXIONES FINALES**
133 La vuelta a las preguntas
136 Interpelando certezas: historia de un diario
de campo escrito en primera persona

139 REFERENCIAS

ANEXOS

- 147 Anexo 1. Carta descriptiva.
Taller 1
152 Anexo 2. Carta descriptiva.
Taller 2
155 Anexo 3. Carta descriptiva.
Taller 3
157 Anexo 4. Forma de sistematización
de diario de campo

RESUMEN

La presente investigación es resultado de una serie de experiencias compartidas con un grupo de mayordomos purépechas que migraron a la Zona Metropolitana de Guadalajara; las experiencias y el diálogo posteriormente se convirtieron en un proceso de aprendizaje teórico y práctico de investigación. Se tenía como objetivo identificar las narrativas que participan en la construcción de la identidad en un contexto de migración indígena campo-ciudad, sin embargo, al apostar por un proceso de reflexividad sobre las identidades del grupo de mayordomos puestas en juego con la de la investigadora se complejizó la discusión con el análisis de procesos de divulgación/instauración del conocimiento científico y la desmitificación de las categorías identitarias, en particular la de la "identidad indígena". La identidad es el elemento que une tanto el fenómeno de la migración como la práctica colectiva de la mayordomía, y es la identidad recuperada en narrativizaciones de sí mismos la que se analiza en este documento. A partir de recuperar las narrativizaciones sobre sí que los mayordomos hacen se dialoga sobre la gestión de la diferencia, la reinención de la costumbre y la condición migrante.

Palabras clave: identidad, identidad indígena, condición migrante.

OTRA VEZ LA IDENTIDAD

¿Cómo escribir sobre un concepto que ha sido construido, destruido y reconstruido durante mucho tiempo y desde diferentes ópticas? En 2003, Stuart Hall se hacía la pregunta “¿Quién necesita identidad?” en un texto que sirvió como crítica a la explosión de discursos que sobre este concepto se hacían y cuestionaba no solo sus usos como categoría de análisis, sino la definición clásica que la ponía como atemporal, integral y unificada. Hall propuso “que las identidades nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de los discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzadas y antagónicas” (2003, p.17) y empezaba con eso una ruptura a la tradición de seguir pensando el concepto en su forma tradicional. En el mismo texto, Hall (2003) hace una crítica a las posturas esencialistas del concepto, es decir a aquellas que pretendían conceptualizarla como algo absoluto, y a las que la seguían pensando en función de “un ser” más que “un proceso de ser”.

Plantear esta tesis desde los postulados de Stuart Hall ha sido una especie de “arma de doble filo”. Mientras que por un lado el autor hace propuestas concretas para pensar el concepto de la identidad, por el otro lo vuelve frágil al posicionarlo “bajo tachadura”, es decir, un concepto para el análisis que no se puede aún olvidar o dejar de lado pues no hay una alternativa que nos ayude a pensar de la misma manera en que este lo hace, pero que queda inestable, borroso, siempre en construcción y nunca acabado.

De las categorías analíticas a las categorías cosificadoras

Las definiciones que se han hecho sobre la identidad han tenido severas críticas por pasar de ser utilizadas para pensar y analizar, a ser herramientas que nombran, definen, organizan y con ello cosifican. Al definirse la identidad de alguien (desde afuera) se vuelve tangible una idea sobre lo que es el otro; con la definición de una identidad se establece una serie de características e imaginarios esperados y estos, si se acompañan de dispositivos de poder, se vuelven inmutables. Se cosifican las diferencias y se crean fronteras con los otros.

La crisis migratoria europea ha vuelto a poner en la mira los (re) encuentros con las y los diferentes.¹ De acuerdo con la oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), hasta marzo de 2016 había 4'815,868 refugiados (registrados) de origen sirio que habían migrado a Egipto, Irak, Jordania, Turquía, el norte de África o que se habían desplazado de manera interna en el país.²

Esta migración, geopolíticamente más visible que la latinoamericana, ha dejado ver que los discursos identitarios históricos (o su oposición a ellos) materializados en nacionalismos o ideologías xenofóbicas están convirtiéndose en causas principales de violencia en contextos urbanos. El temor a la diferencia o la imposibilidad de reconocerla y aceptarla genera divisiones y amplía el abanico de posibilidades de pertenencia, de adscripción, membresía o expulsión, discriminación o exclusión de grupos. El discurso científico-académico a partir de la adscripción a posturas o en este caso a identidades o formas de nombrarlas, administrarlas o analizarlas, participa también de una categorización de la población (con) que se investiga.

Briones (2007) reflexiona sobre esto y sugiere que “trabajábamos con categorías que empezaron a devenir recurso simbólico en las arenas sociales donde estábamos involucrados” (p.59) y se cuestiona hasta qué punto nuestras categorías de análisis se parecen (o se convierten) en categorizaciones sociales.

La “identidad indígena” es un ejemplo de este tipo de categorías. Pensada desde el discurso teórico como *una*, respaldada por

-
- 1 La migración de refugiados sirios al continente europeo a partir de la guerra civil ha ocasionado desplazamientos masivos. La movilidad es sobre todo proveniente de Medio Oriente y África.
 - 2 Estos datos solo representan a las personas que al desplazarse se registran en la ACNUR; la cifra oficial se desconoce. Se puede consultar más en: <http://www.acnur.org/que-hace/respuesta-a-emergencias/emergencia-en-siria/>

el imaginario social como *inmutable*, se materializa en discursos de fundación nacionalista y en instituciones que a lo largo del tiempo han clasificado, administrado, territorializado y delimitado no solo la identidad sino a la población indígena.

A partir de uno de los más importantes “encuentros con el otro” sucedidos en el continente americano, el de la conquista, se instauró una división binaria entre los “otros de afuera” (que nombraban) y los “otros de adentro” (que fueron nombrados) agrupados, homogenizados y posicionados en un lugar inferior. La identidad indígena surgió como aquella que permitió unificar las diferencias que no se podían entender en función al sí mismo; como aquella que permitía la demarcación, validaba la exclusión y la violencia y establecía fronteras. La identidad indígena, sin embargo, también se convirtió en una categoría unificadora y social más que analítica. Se convirtió en una categoría fundacional de un nacionalismo mexicano surgido en la conquista y afianzado en los discursos de mestizaje y raza presentes en la independencia y la revolución pero vigentes hasta nuestros días.

Discursos de homogenización fueron traduciendo en procesos de aculturamiento, es decir, en estrategias que continuaran la unificación y cerraran fronteras ante la forma de vivir cualquier tipo de diferencia. En el juego de las diferentes narrativas en diálogo, la identidad indígena ha contado con discursos institucionales, académicos e históricos para afianzarse, sin embargo, pocas han sido las recuperaciones que desde las narrativas propias sobre su identidad hacen las personas indígenas.

Aunado a eso, los ejercicios que dentro de una investigación reflexionen también sobre el papel del investigador dentro de la construcción del conocimiento sobre la “identidad indígena” son aun menores. Esta investigación busca ser congruente con el mismo concepto de identidad al que se apela, es decir, uno recuperado a partir de los postulados de Stuart Hall, que es *relacional* y *en construcción con los otros*. La búsqueda de una metodología congruente con esta posición no ha sido fácil. Ha implicado reconocer que desde la identidad de la investigadora se tiene poder de nombrar tanto en discurso como en escritura; aunado a esto, la pertenencia a un proceso de investigación con una temporalidad fija agrega una serie de limitantes y condicionantes que obligan en ocasiones a forzar procesos o a tomar decisiones que benefician el objetivo de la investigación.

Si bien ha habido limitantes, el resultado que se muestra apuesta por reconocer también la posición jugada como investigadora, asumirla y

deconstruirla. Por un lado se enfatiza una definición de identidad con un fuerte componente relacional y por el otro se analiza el propio componente relacional creado con el grupo de mayordomos purépechas antes y durante la investigación. Para esta investigación no se profundiza en la distinción de identidad/identidades. Se parte de que la identidad es múltiple y participa de procesos de deconstrucción y adscripción múltiples. Se hará referencia a la identidad en singular en tanto se reflexione sobre su papel como categoría o concepto y se utiliza el plural como parte del proceso de ser.

La identidad migrante

Un segundo tema importante en esta investigación es la migración. El trabajo se ha construido con un grupo de migrantes purépechas que se trasladaron a vivir a la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG) hace más de 16 años, pero sin dejar de cuestionarse si el término "migrante" sigue siendo pertinente a una población que ya vive su tercera generación en la ciudad; ellos son parte del proceso de urbanización global, es decir de las migraciones hacia las ciudades, fenómeno común en todo el orbe, pero también son parte del fenómeno migratorio campo-ciudad.

De acuerdo con el *Informe sobre las migraciones en el mundo 2015* que publica la Organización Internacional para las Migraciones (IOM por sus siglas en inglés), en 2014 más del 54% de la población mundial vivía en las zonas urbanas y estima que para 2050 la población urbana actual, de 3,900 millones supere los 6,400.³

La migración indígena en la ZMG permanece oculta para los habitantes "no indígenas" en las ciudades. Al encontrarse con ellos y ellas en las calles, en los parques, en las plazas o en cualquier espacio de la ciudad se reconoce o se deduce que lo son, ya sea por su vestimenta, porque hablan su lengua materna o porque venden productos "artesanales". Una vez concluida la interacción con ellos, la experiencia y el imaginario, sugieren que los indígenas "han venido" de sus comunidades, pero se regresan al lugar de donde son originarios. Se tiende a imaginar que los indígenas de México viven en el campo y no en la ciudad.

3 De acuerdo con el informe, cada semana tres millones de personas en el mundo migran a vivir a las ciudades. El informe se puede consultar en http://publications.iom.int/system/files/wmr2015_sp.pdf

La realidad es diferente, pues de acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), en el 2010, en la ZMG había más de cuatro millones de habitantes (Inegi, 2010) y en 2005 había aproximadamente 20,256 indígenas viviendo ahí. Para el año 2011, de acuerdo con datos del periódico *El Informador*, había más de 100 mil y de ellos el 65% eran niños y jóvenes en situación de pobreza extrema, pertenecientes a grupos purépechas, mixtecos, náhuatl, tzeltales, wixaritari y en su gran mayoría otomíes.⁴

Las comunidades indígenas que migran a las ciudades son una parte significativa del fenómeno de urbanización, y la ZMG se está convirtiendo en un destino de migrantes, indígenas o no, que provienen de otras partes del país. Según el mismo reportaje de *El Informador*, para 2011 la cantidad de indígenas viviendo en la ZMG representaba el 2% de la población total.⁵

Junto con la urbanización en aumento, las ciudades a donde se migra enfrentan dificultades o carecen de estrategias de vivienda, servicios o incluso de identificación-reconocimiento de la diversidad de la población. Por otro lado, se realizan grandes desplazamientos y se establecen grupos en zonas que no eran aptas para habitarse. En estos lugares se encuentran con una vida carente de servicios básicos pero además se encuentran con otros "otros", que también han migrado buscando mejores condiciones de vida.

En 2014, la colonia Sergio Barrios se promocionaba como la primera netamente indígena de la Zona Metropolitana de Guadalajara. Esta, de acuerdo con el periódico *La Jornada* (2014), fue fundada por migrantes otomíes, mixtecos, nahuas, mazahuas, purépechas, zapotecos y huicholes.⁶ El terreno fue cedido para la construcción de la colonia en medio de disputas, mismas que por un lado incluían falta de comunicación entre ayuntamientos municipales y gobierno estatal y por el otro, la instalación de viviendas en terrenos considerados inhabitables de acuerdo con las condiciones del relieve. El ejemplo de la colonia fue utilizado como cartilla para promocionar la vivienda, sin embargo no se cuestionó lo habitable o los desacuerdos entre instancias de distinto orden gubernamental. Solo en esa colonia se vive un contexto

4 Información presentada en el reportaje "En Guadalajara viven más de 100 mil migrantes indígenas" de *El Informador*. Recuperado de <http://www.informador.com.mx/jalisco/2011/283973/6/en-guadalajara-viven-mas-de-100-mil-migrantes-indigenas.htm>

5 *Ibid.*

6 La noticia se presentaba luego de años de disputa por la concesión de derechos terrenales del predio, ubicado en el municipio de Tlajomulco. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/2014/09/29/estados/036n2est>

de al menos siete grupos indígenas, sin ninguna consideración cultural o identitaria de por medio.

En un contexto de migración y de marginación, la(s) identidad(es), la cultura, las prácticas, los sujetos y las comunidades se vuelven objeto de disputa y espacio de tensión entre por un lado actores o instituciones que buscan nombrar, contar, reconocer o bien ocultar, homogenizar y negar a los sujetos y por el otro (de manera desigual) las narrativizaciones sobre sí expresadas a través del discurso pero también a través de actividades, prácticas o experiencias que dotan de sentido y reconstruyen la identidad.

En el caso indígena, la identidad es parte de una ideología establecida (y construida) históricamente; la disputa nominal se balancea entre, por un lado, una construcción idealizada del indígena campesino, "folclórico", rural, pobre o con bajos recursos económicos y con una tendencia a la permanencia inmutable en el tiempo, es decir de "indígenas cliché" en cuya imagen se sustenta buena parte del nacionalismo otrora mestizo mexicano postcolonial, y por el otro, una poco reconocida identidad de indígena urbano, o de uno estudiando en universidad, utilizando redes sociales o hablando en inglés (por poner algunos ejemplos).

Grupos diferentes se encuentran en espacios que no pertenecen a nadie, pero que se convierten en zonas de tensión en tanto unos y otros buscan su apropiación mediante la reproducción de sus respectivas prácticas y costumbres, que generen suturas o memberships emergentes a la identidad debilitada en el proceso migratorio.

La mayordomía tradicional, una práctica simbólica-religiosa instituida en la población de origen, se recupera en esta investigación como ejemplo de las estrategias utilizadas para crear pertenencia, cerrar fronteras con los otros y mantener la costumbre en territorios nuevos. La identidad es el elemento que une tanto el fenómeno de la migración como la práctica colectiva de la mayordomía, y es la identidad recuperada en narrativizaciones de sí mismos la que se analiza en este documento.

En este texto, entonces, se propone una aproximación al concepto de identidad de Stuart Hall y se presenta una experiencia de narrativización colectiva, una dinámica de "identidades en diálogo" en donde participan tanto la investigadora como "investigadores purépechas migrantes".

Se considera importante recuperar la identidad como ese concepto que (de nuevo) ayude no a definir sino a pensar cómo las narrativizaciones de sí mismos participan en la construcción de la identidad y cómo es que prácticas como la mayordomía sirven de membresía para cerrar las fronteras identitarias en espacios como la ZMG.

“LA INEVITABLE SUPERPOSICIÓN DE CONFIGURACIONES QUE NOS ATRAVIESAN”

A lo largo de las diferentes experiencias educativas y vivenciales que han acompañado la formación de la investigadora, cabe decir que reconocerse migrante y con una identidad en proceso de construcción y deconstrucción constante ha marcado muchas decisiones en el origen y desarrollo de este proyecto de investigación.

Al tener formación en psicología social y participar de la rama comunitaria de esta disciplina, se han podido tener diferentes experiencias personales y profesionales que han implicado vivir en comunidades indígenas, conocer experiencias alternativas de organización y colectividad, acercarse a reconocer las dinámicas comunitarias tradicionales como elementos clave que inciden en los sujetos y sus modos de interpretar, actuar y nombrar al mundo.

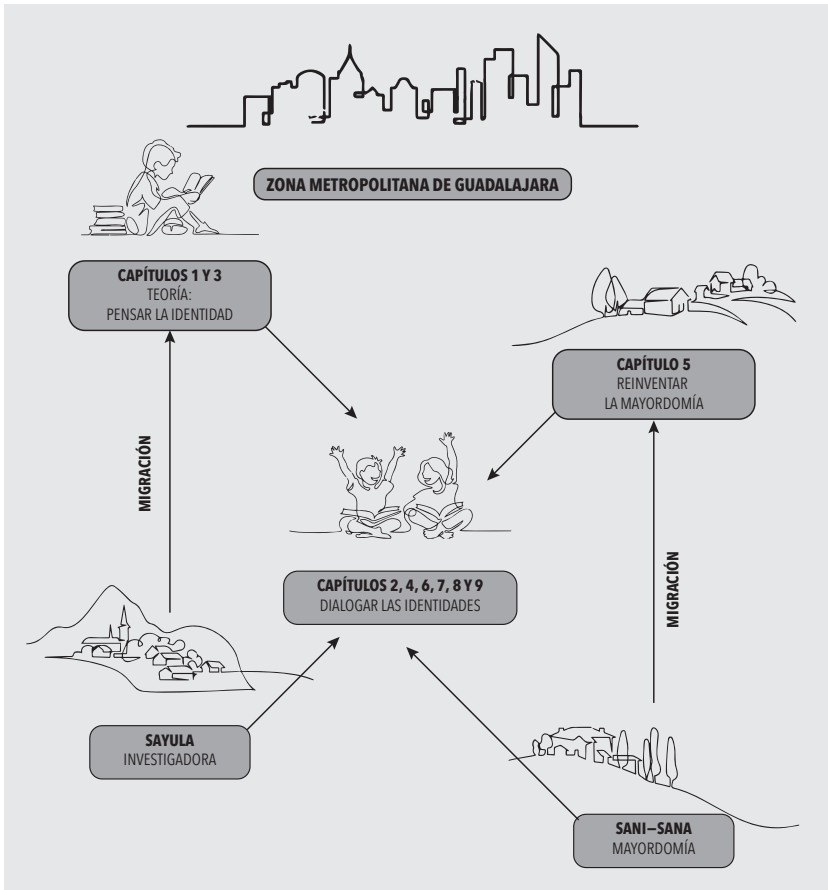
Ir y venir sobre las lecturas de Hall ha sido una tarea sumamente enriquecedora. En “Minimal Selves” (1987), las críticas que hace Hall desde su participación en la construcción de las teorías sobre la identidad y el *cómo su propia identidad* en juego participaba en su producción científica, fue generando reflexiones profundas sobre la construcción/deconstrucción de este trabajo y la participación de la investigadora en el mismo. Si bien el interés por esta investigación surge de la necesidad de generar acercamientos a la experiencia narrativa indígena, el documento también representa un ejercicio de escribir desde la propia praxis y desde lo que esta ha hecho a la propia identidad.

Dice Butler (1995) que “somos resultado de una (inevitable) superposición de configuraciones que nos atraviesan” (en Briones, 2007, p.66). Esta tesis no puede sino escribirse desde la propia identidad, una que ha sido confrontada en sus apartados ideológicos y humanos por muchas configuraciones (ser mujer, ser migrante, no ser indígena, etcétera) y sobre todo en su propia búsqueda por dar respuesta a la pregunta planteada por Hall (2003) de quién necesita identidad y por qué seguir escribiendo sobre ella.

MAPA DE LECTURA

El acomodo geográfico que se ha hecho para esta investigación pretende jugar con la imaginación y las ideas y proponer un lugar para los elementos que la conforman. El mapa que se presenta en la figura 1 tiene como objetivo hacer partícipe al lector de la idea central que ha guiado el “tejido” de este documento.

Figura 1. Mapa de lectura



El capítulo 1 corresponde a “Lo que se dice”, es decir, la fundamentación basada en investigaciones que se han realizado sobre el tema. El capítulo 2 sirve para situar la pregunta de investigación y el obje-

to de estudio de la investigación. El capítulo 3 se titula “Desde donde se habla”, y presenta el lugar de enunciación teórico para la investigación. El capítulo 4 fue nombrado “Faenas metodológicas” y en él se describe la búsqueda de una voz entre métodos y categorías, es decir, una vez elegido el lugar de enunciación teórico para la investigación, se trabaja en la elección de un método que permita dar voz y construir la investigación. El capítulo 5 comienza a ajustar el enfoque, caracterizando a las personas con quienes se construye la investigación así como el contexto en donde se encuentran. Estos apartados corresponden al andamiaje teórico, histórico, metodológico y contextual de la investigación y dialogan principalmente en los contextos académicos–históricos.

El segundo bloque contiene los análisis realizados durante la investigación a partir de la construcción de datos y el proceso de investigación; comienza con el capítulo 6, titulado “Ser indígena o purépecha” y recupera unas primeras narrativas sobre el sí a partir de la demarcación entre ser uno u otro. El capítulo 7 enfoca el análisis en las narrativas que se realizan para la construcción y re-inención de la mayordomía tradicional. El capítulo 8 recupera las narrativas que analizan la gestión de la diferencia y la condición migrante; se titula “La vida como resistencia” y apuesta por lo cotidiano como forma que tiene la identidad de resistir pero también de transformarse. Estos capítulos transcurren en diálogo entre academia, ZMG, colonia La Noria y los procesos identitarios de la investigadora.

Finalmente, el capítulo 9 vuelve al inicio y cierra con la recuperación de la pregunta de investigación, los alcances, límites y reflexiones finales.

MAPA DE DESCENTRAMIENTOS DE LA AUTORA

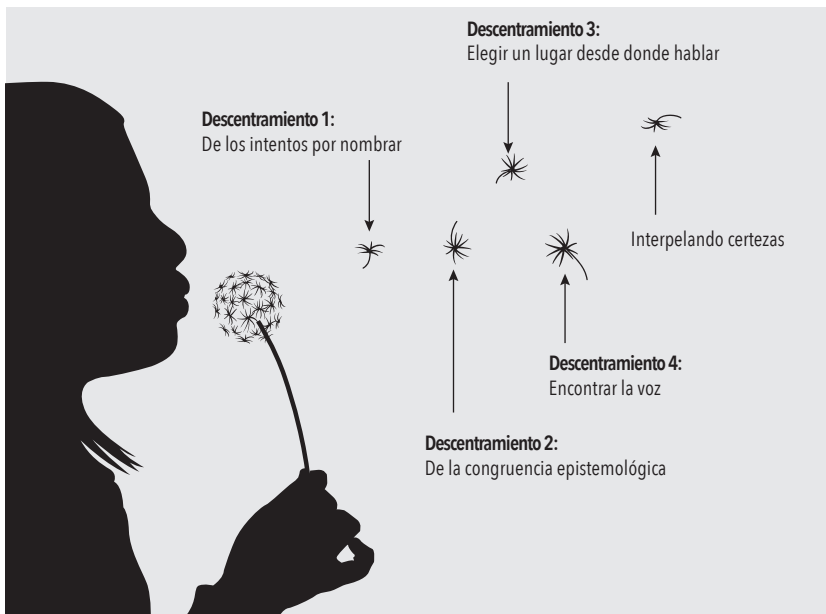
En este apartado se presenta un mapa que recupera los *descentramientos* de la autora, es decir, momentos de rupturas con las certezas que se planteaban para ir construyendo la investigación (ver figura 2).

Planeaciones y reflexiones que fueron reformulándose sobre los cuestionamientos que fueron quitando del centro la certeza y presentaron la posibilidad de deconstruir la investigación dialogada y en función de la relación que al mismo tiempo se iba viviendo con los participantes de la misma. En ocasiones esta información se pierde,

se oculta o se abandona durante los procesos de investigación. Sin embargo, en este proceso en particular era importante y congruente tanto con la propuesta metodológica como con el marco teórico al que se apela.

Si el concepto de identidad al que se apela en la teoría, pone en el centro de la mirada *lo relacional*, al participar de una relación no se podían negar los elementos de esa índole que estaban presentes, por el contrario, fueron la clave para poder dialogar sobre el proceso de ser, pues en un momento era un proceso de estar siendo.

Figura 2. Descentramientos



En el descentramiento 1 se retoman las reflexiones suscitadas a partir de la elección de una forma de nombrar a los y las otras en relación con el poder que esta acción representa en el proceso de investigación.

En el descentramiento 2 se recuperan las reflexiones que surgieron a partir de la búsqueda de la congruencia epistemológica tanto en el planteamiento como en la realización de esta investigación en todas sus etapas, incluida la redacción del texto y su presentación.

El descentramiento 3 hace referencia a los elementos que participaron para elegir posicionarse desde un marco teórico y epistemológico determinado.

El descentramiento 4 reflexiona sobre los procesos que llevaron a encontrar la voz y principalmente el método para la construcción de la investigación.

Finalmente, el descentramiento 5 se titula únicamente "Interpe-lando certezas". Con este apartado, redactado en primera persona, se cierra la redacción de este documento y se recuperan de manera general reflexiones del proceso de investigación y la apuesta por generar un ejercicio diferente de reflexividad y de investigación.

LO QUE SE DICE: INDÍGENAS Y MIGRANTES

Se eligió hacer los primeros acercamientos con el cruce analítico de tres elementos: *identidad*, en investigaciones que hicieran referencia al concepto como centro pero relacionado con el fenómeno migratorio o bien en la temática indígena; *migración*, que recuperara las reflexiones que se hacen sobre la migración de indígenas a zonas urbanas y el efecto de este proceso en la identidad; *indígenas*, que permitiera poner al centro ya sea la categorización indígena, los territorios o población, y finalmente, se buscó localizar investigaciones en el contexto de la ZMG.

Como ya se dijo, las investigaciones sobre identidad son bastas, no así las investigaciones que recuperan la narrativa de comunidades indígenas. La información que a continuación se presenta pretende servir de introducción para las reflexiones que se harán en los apartados teóricos y analíticos.

La sistematización de la información revisada se organizó en este documento a partir de preguntas. La primera de ellas pretende poner al centro de la reflexión quiénes son los indígenas, y esto en dos momentos: en la revisión de la construcción de la categoría nominal indígena, inmersa entre discursos de poder y autoadscripción, para recuperar la caracterización de los mismos; la segunda pregunta es dónde viven los indígenas, es decir datos sobre sus migraciones, sus motivos, efectos e influencia en la identidad. Finalmente, la reflexión sirve para identificar el posicionamiento metodológico elegido para la investigación: qué tipo de acercamiento metodológico se elige y por qué.

(DE)CONSTRUYENDO “LO INDÍGENA”: IDENTIDAD Y PODER DE NOMBRAR

¿Quién es (y quién no), cómo es (y cómo no es) y qué implica ser o no ser indígena? No se esconden obviedades en estas preguntas pero sobre todo, no se han hecho suficientes preguntas sobre las mismas preguntas.

La reflexión sobre la identidad se ha anclado entre apartados y discursos (multi)culturales, nacionalistas y hasta biologicistas, algunos posicionados en un momento histórico determinado y otros relacionados con las instituciones que tienen o tuvieron el poder para nombrar. En las comunidades indígenas, y en particular las migrantes, las clasificaciones normativas emitidas por instituciones pueden hacer la diferencia en muchos aspectos de la vida cotidiana, tales como el acceso a los servicios públicos, la participación en la vida política de la ciudad y la misma disputa por el espacio público o el mundo de significantes culturales en las ciudades.

Foucault, en *El sujeto y el poder* (1983) reconoce que se ejerce el poder al momento de definir a los sujetos, y el sujeto se encuentra siempre en relaciones de producción y significación, mismas que están dentro de relaciones de poder que son complejas y tajantemente divisorias. Para el caso de los indígenas, estas definiciones tienen sus orígenes en el periodo colonial, momento en donde al choque cultural producido con los “conquistadores”; los significados, símbolos y sobre todo el uso de la fuerza física, ayudaron a instaurar una de las clasificaciones binarias más antiguas; esta distinción entre indígenas/blancos y conquistadores/conquistados evolucionó hasta la época actual, en donde el binomio indígena/mestizo representa prácticas y significados que inciden en la relación con los otros. Si junto con esto hay instituciones del estado que nombran a los otros, el problema se complejiza.

Bourdieu (1999) reconoce que hay una realidad que previamente ha sido nombrada, clasificada y organizada de manera jerárquica y que hay agentes que tienen un poder de nombrar, es decir, de hacer el mundo nombrándolo. Reconoce también que el uso del lenguaje dependerá de la posición social que tiene el locutor, y esta posición le dará acceso a la lengua de las instituciones, a la palabra oficial, ortodoxa y legítima.

En la recuperación bibliográfica de este apartado no se pretende hacer un tratado sobre la categoría indígena o su historia, pero sí identificar momentos clave que ayuden a la reflexión y posicionen ele-

mentos que después se irán recuperando en la investigación. El punto de partida son las investigaciones que ponen el foco de atención en el encuentro con el otro (Reguillo, 2002; Saade, 2011; Hernández, 2012; Gómez, 2005). En este caso, la construcción del otro, del indígena, la forma de nombrarlo, atañe a la vieja utopía de la “homogeneidad comunitaria frente a la amenaza de [...] el otro diferente” (Reguillo, 2002, p.64). En 2016, a más de 500 años del encuentro de los originarios con los extranjeros, pareciera que existe un “relato inevitable” (Reguillo, 2002, p.64) o una misma historia que vuelve para preguntarnos si seguimos siendo incapaces de incorporar las diferencias del otro, y que vuelve para mostrarnos que sí las hemos polarizado.

De acuerdo con Saade (2011) “la conquista y (particularmente) el encuentro conflictivo entre Cortés y Cuauhtémoc fue el hecho fundacional de la nación” (p.29), pero fue además el surgimiento de un esbozo de categoría indígena “unificadora” que no existía. En la conquista surge un primer grupo de “otros” descapitalizado en comparación con los “conquistadores” pero sobre todo —y esto se mantendrá hasta la actualidad— unificado: todos “los otros” se vuelven uno mismo, todos los diferentes a mí son iguales entre sí. Bonfil Batalla (1972), al respecto, dice que “la categoría de indio [que él utiliza indistintamente de la de indígena] denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial” (p.110). El otro que surge es el vencido, el inferior, el colonizado, el “diferente” del colonizador.

El surgimiento de este otro o de estos otros creados al mismo tiempo, produjo lo que Reguillo (2002) llama “la crisis de lo propio”, esa incertidumbre de no saber ser ante las noticias y el encuentro con otras formas de vida, de organización, de estructuras, de lengua, de prácticas, etcétera. De acuerdo con Bartolomé (2014), “el no tan distante ‘otro’ pasa a ser no sólo el depositario de las tradicionales fantasías occidentales, tales como el ‘buen salvaje’, el ‘bárbaro’ o el ‘glorioso antepasado constructor de pirámides’, sino una parte compleja o no resuelta de la identidad social de un ‘nosotros’” (p.95).

De acuerdo con Gómez (2005), la conquista “unificó a todos los grupos en uno único”, surgieron “los vencidos” en la guerra, “los indios” en las cartografías de Colón, “los infieles” en la clasificación dogmática, pero sobre todo, “pasaron a ser [estos otros] ‘sujetos’ de la historia occidental” (Gómez, 2005, p.4). Este autor propone cinco corrientes en las que se pueden agrupar las investigaciones que se han realizado en torno a la concepción indígena. Estas se enfocan en diferentes características de la identidad: la sociobiológica, civilizatoria

o evolucionista, culturalista o indigenista, la marxista y la histórica social o panindianista que a partir de procesos de identificación cultural o social crea uno o varios “nosotros”.

En la corriente sociobiológica se apela a la legitimación de la identidad personal por encima de otras, utilizando para ello criterios biológicos o culturales, por lo que ha sido causa de racismo, discriminación e incluso guerras en diferentes culturas y civilizaciones del mundo. A partir de las diferencias fenotípicas o genéticas se crean categorías y jerarquías en los grupos, clasificación respaldada por dispositivos de poder en distintas instancias (gubernamentales, administrativas, armamentísticas). De acuerdo con Gómez (2005), la corriente sociobiológica hace referencia a aquellas investigaciones en donde el indio⁷ aparece como “un ser inferior, porque pertenece a una raza menor, diferente a la del hombre blanco” (p.6).

Esta postura también presenta la imagen del mestizo como aquel que resultará de la fusión del indio y que propiciará una única raza latinoamericana y con esto, se tendrá un avance con miras al progreso (Gómez, 2005). En México, el representante del discurso institucional de mestizaje es José Vasconcelos, quien de acuerdo con Gómez (2005) llega a “afirmar que los cruces genéticos mejoran todas las razas [y que el mestizaje es] la esperanza del mundo” (p.6). De acuerdo con esta postura, la mezcla, al final de varios cruces, resultará en una raza blanca nuevamente pues consideraba que los caracteres indios eran recesivos. Durante la época que corresponde con esta corriente, las políticas públicas fueron de segregación.

En la corriente civilizatoria o evolucionista, Gómez (2005) agrupa a aquellas que parten del postulado de que “todos los individuos son ciudadanos y poseen los mismos derechos, con las únicas diferencias del grado de evolución civilizatoria en el que se localicen” (p.6). Junto con las ideas de desarrollo y con ellas la aparición de una escala para medirla, los adeptos a estas corrientes identifican al indígena como “menos desarrollado” en relación con la creación de un sistema (capitalista) de crecimiento. La idea de moderno/antiguo aparece como una relación blanco/mestizo/indígena respectivamente.

Las ideas de ilustración asentadas en el movimiento de independencia en México llevaron a reconocer a todos como ciudadanos de una nación, sin entrar en detalles de diferencia étnica. Durante esta co-

7 Que había sido nombrado así por ser identificado originalmente como un habitante de la India en la travesía de Colón por el continente americano.

riente de pensamiento se anularon las leyes de Indias y de acuerdo con Gómez esto llevo a que se permitiera "otorgar el grado de ciudadano a quien pudiese demostrar su riqueza material" (2005, p.8).

En la corriente culturalista o indigenista Gómez plantea que se deja de definir al indio en función de características biológicas o civilizatorias, y que son ahora reconocidos a partir de "la valoración positiva de las características culturales de los mismos" (2005, p.9). Con estos postulados, el indigenismo de cuidado de la cultura y asistencialismo dio a pie a otra serie de concepciones del indígena y del no indígena.

La corriente marxista, continúa Gómez (2005), agrega a aquellas que consideran al indígena como un miembro de "de un pueblo, de un proletariado uniformemente oprimido" (p.13). Para esta corriente, la relación entre indígenas y sociedad lleva a los primeros a vivir una relación de dominación que los postra en una condición miserable.

De acuerdo con Mariátegui (1970) la no tenencia de la tierra por parte de los indígenas ocasionó que estos se empobrecieran y disminuyera su capacidad como trabajadores. De acuerdo con el mismo autor, solo cuando mejore su economía el indio podrá adquirir la calidad de productor y de consumidor que la economía moderna exige. La causa de la diferenciación es de tipo económico.

Finalmente, en la corriente histórico/social o panindianista Gómez (2005) hace referencia a los grupos de pertenencia y a la relación de un grupo con otro. Más que una identificación individual, se hace una colectiva, y más que hablar de un "yo" se hace referencia a un "nosotros". De acuerdo con Colom, políticas como "el multiculturalismo" pertenecen a esta corriente pues corresponden a "un conjunto de prácticas y políticas públicas, mediante la cual las diferencias etnorraciales se promueven e incorporan formalmente, como componente integral del orden político, social y simbólico" (1998, p.13, en Gómez, 2005, p.14).

En esta corriente también se vuelve importante la definición de un "ellos" que deberá ser afianzada por políticas y discursos internacionales. Los convenios de la ONU o el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) pueden ser considerados ejemplos de la misma. En el apartado de caracterización se profundiza en estas narrativas. En los diferentes paradigmas se han realizado investigaciones y se agrupan "otros" y "nosotros" partícipes de una categoría inferior o superior, respaldada por instituciones que a través de diferentes usos de poder (económico, social, armamentístico, etcétera) se posicionan

en relación con su opuesto para fortalecer su identidad y de manera paradójica y complementaria, la identidad del otro.

En estos otros–otros, la identidad se construye como “co-relato de la heterorrepresentación” (Reguillo, 2002, p.66), es decir, se identifica un “otro” que es diferente a mí al tiempo que reafirma quién soy yo, en tanto diferente a ellos. Un ejemplo de este ejercicio de posicionamiento en relación con el otro surge con la publicación de las leyes de Indias⁸ en 1680 que crea un primer binarismo pero que además se convierte en herramienta de clasificación de las diferencias, surgidas a partir de los diferentes mestizajes. Las relaciones entre unos y otros (ya clasificados y organizados por tratados como las leyes de Indias) se polarizaron entre discursos de poder y jerarquización. La construcción identitaria del indígena (el creado por la administración externa de las diferencias) se ha identificado en la literatura latinoamericana a partir de un contexto colonial/postcolonial; estos momentos participaron “en la reestructuración de las identidades étnicas, para descalificar la ‘autenticidad’ o ‘validez’ de las culturas indígenas de Mesoamérica” (Aguirre Beltrán, 1967, en Hernández, 2012, p.31).

La clasificación binaria surgida “se convierte en un problema cuando empiezan a aparecer ciudadanos zambos, mestizos y mulatos que no encuentran lugar en ellas” (Gómez, 2005, p.8) y se identifica un segundo momento, que surge a partir de la aparición del mestizaje como el “otro–otro” surgido en el límite de ambas fronteras identitarias.

De acuerdo con Saade, el mestizaje surge como el espacio de certidumbre, que apuesta por una identidad de mexicanos, “una estrategia para enfrentar la incomodidad hacia él mismo, manifestada por el orden colonial” (Saade, 2011, p.29).

En la época postcolonial surge un movimiento impulsado principalmente por los criollos, los que no encontraban su identidad por ser resultado de la hibridación, y participan del redescubrimiento de la historia prehispánica y su valorización. Son ellos quienes, de acuerdo con Gómez (2005), “recuperan el pasado glorioso azteca, apoyados por el trabajo de historiadores y la construcción de monumentos con alusiones a los mismos” (p.11).

Estudios como los de Saade (2011) o los de Aguirre Beltrán (1992) dan muestra de que es el mestizo en el que se funda la nación mexicana, y un discurso de verdad, el del sujeto cien por ciento mexicano

8 Publicadas en 1680, suprimen derechos (¿o suprimen la condición previa?) establecidos antes de la llegada de los españoles y cambian las relaciones entre originarios y extranjeros, creando un primer binarismo clasificatorio.

aparece y es ensalzado por procesos de “aculturamiento” a partir del periodo postrevolucionario y apoyado por instituciones y políticas públicas.

El movimiento o periodo, también llamado *indigenista*, de acuerdo con Sanz, proponía la integración del indio en el estado mexicano con el fin de lograr el desarrollo nacional e individual y se proponía que para lograrlo “se debe, primero, rescatar la herencia cultural indígena prehispánica, segundo, posibilitar que el indio abandone todas las características que le mantienen en un estado de subdesarrollo” (Sanz, 2005, p.94); el movimiento indigenista abarcó al recién postrevolucionario México en 1920 y hasta la década de los noventa del siglo xx.

Según Hernández (2012), fue Aguirre Beltrán quien desde una postura constructivista histórica aportó a lo que empezaba a articularse como el “indigenismo oficial” en su libro *De eso que llaman antropología mexicana* en 1970. En esta dinámica, espacios académicos, científicos y culturales participaron para “dotar de contenido científico a aquella ideología, traduciéndola con la gramática de las disciplinas apicadas a la tarea nacionalista entre las cuales resaltan la antropología y la medicina” (Saade, 2011, p.36). Y fueron estas las que crearon herramientas para medir, identificar y nombrarlo indígena.

La identidad y los procesos de aculturamiento o bien el análisis sociocultural presente entre los indígenas, ha sido una de las principales áreas de investigación de acuerdo con Durin (2008), pues ya desde 1930 y 1940, Redfield (1930) se acercaba a investigar la sociedad *folk* y la sociedad urbana.

Estudios como el de Hernández (2012), realizados con población indígena en la frontera chiapaneca, hacen referencia a cómo las “políticas de castellanización y de integración forzada a la nación impulsadas por los gobiernos posrevolucionarios influyeron en que durante varias décadas [las comunidades indígenas] negaran sus identidades étnicas y reivindicaran exclusivamente sus identidades campesinas” (Hernández, 2012, p.15). Y es justamente el de “campesino”, y no urbano, el imaginario asociado con la identidad indígena que permanece hasta la actualidad.

Otra clasificación de investigaciones sobre la identidad indígena según Hernández (2012), y de nuevo de afuera hacia adentro, es la que en un primer apartado, el de primordialistas–esencialistas, agrupa a aquellas en donde se analiza la categoría en tanto su relación con poseer rasgos de origen prehispánico, naturales o esenciales; en un se-

gundo apartado, a las investigaciones que ponderan estrategias de resistencia en momentos coloniales y les llama instrumentalistas, y finalmente, a aquellos que identifican a la identidad indígena como producto histórico en constante transformación Hernández (2012, p.27) los nombra historicistas–constructivistas y refiere que lo que ha variado es el contexto en que las propuestas son cobijadas por antropólogos y académicos.

Las estrategias de castellanización o “aculturamiento”, fueron fortaleciendo un imaginario indígena construido a partir de la demarcación con los mestizos o bien con la creación de fronteras respaldadas por la lengua o el territorio (hablando de fronteras naturales) o bien de fronteras marcadas por instituciones como el nivel de desarrollo o la plusvalía. El Instituto Nacional Indigenista (INI) fue la institución creada para brindar atención a esta población y a partir de 1948 fue la encargada de impulsar las políticas de integración o aculturamiento (Aguirre Beltrán, 1992, en Durin, 2010, p.315). La antropología mexicana, escribe Manuel Gamio en 1917, en plena época de crecimiento de la nación revolucionaria de mano de Porfirio Díaz, tiene la necesidad de “homogenizar culturalmente” para construir una nación unificada, pues de acuerdo con Hernández (2001), “las culturas indígenas eran vistas [por Gamio] como aberraciones de las culturas prehispánicas, que si no eran integradas a la cultura nacional mestiza, quedarían condenadas a la marginación y pobreza extrema” (p.43).

La perspectiva de Gamio se vio materializada primero en la Dirección de Antropología y Poblaciones Regionales de la República en 1917 (que se convertiría después en el INI) en cuyas metas señalaba que “la preparación del acercamiento racial, de la fusión cultural, de la unificación lingüística y del equilibrio económico de las poblaciones indígenas, las que solo así formarán una nacionalidad coherente y definida y una verdadera patria” (INI, 1978 [1917], p.26, en Hernández, 2001, p.43).

Los procesos de aculturamiento fueron promovidos con la misión de integrar una sociedad nacional, de acuerdo con Durin (2010), a través de políticas públicas sobre todo impulsadas en el contexto rural. Sin embargo, y al menos cincuenta años después, “ninguna de las dos dependencias encargadas de la atención a las etnias en la república (CDI, DGEI) ha diseñado una atención específica para los que habitan en las ciudades” (Durin, 2010, p.314).

De acuerdo con De la Peña (1995), fueron discusiones desde un posicionamiento político de izquierda presentadas en las universida-

des y en los periódicos las que construyeron “una nueva imagen del indio como un trabajador sobreexplotado cuyos enemigos eran ahora las fuerzas del capitalismo y el corrupto Estado burgués” (p.3). Parte del proceso de aculturamiento era respaldado desde las narrativas de los presidentes de la república, por ejemplo, de acuerdo con De La Peña (1995), en 1940 Lázaro Cárdenas inauguraba el Primer Congreso Indigenista Interamericano diciendo que “Nuestro problema indígena no está en conservar ‘indio’ al indio, ni en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio” (p.4).

De acuerdo con investigaciones como las de Bonfil Batalla (1981) y Reynaga (1989), fue necesaria una reivindicación de la identidad por parte de los movimientos indígenas; una reivindicación que por un lado cuestionara la identidad “naturalizada histórica” pero que no cayera en esencialismos opuestos, afianzados en una idealización que ocultara “las relaciones de poder que se dan [también] en las mismas comunidades” (Hernández, 2012 p.27). Después (al menos de forma histórica) del periodo indigenista y en parte gracias a las críticas que se hacían a las políticas integracionistas, en México inicia un periodo de valorización del pasado indígena. Sanz (2005) lo llama “proyecto pluralista” y comenta que si bien propone críticas, mantiene el objetivo de constituir una nación mexicana (2005, p.94). Si bien no se encontró un momento de transición del término *indio* al de *indígena*, Sanz (2005) identifica que este se da al terminar la independencia de México y deja de utilizarse al menos de manera oficial. En la actualidad incluso es un término que puede ser considerado discriminatorio.

Los ejercicios de nuevas definiciones han agrupado a movimientos a lo largo de la historia siendo uno de los principales en México el del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que desde 1994 apuesta no por el reconocimiento de un esencialismo idealizado (aunque pudiera cuestionarse si el movimiento no hizo eso en los imaginarios) sino por el “derecho a reconstruir, confrontar o reproducir una cultura, no en términos establecidos por el Estado, sino en los delimitados por los propios pueblos indígenas en el marco de sus propios pluralismos internos” (Hernández, 2012, p.33). La lucha por reivindicar las narrativas impuestas se enfrenta a discursos anclados en el imaginario fundacional pero además en una diferencia reproducida ampliamente por instituciones y dispositivos del estado.

El aculturamiento que fuera impulsado por políticas públicas e instituciones, fortaleció un imaginario indígena que ha sido revitalizado y

ajustado a conveniencia del *display institucional* de la época o bien de cada administración política en turno. En este imaginario se pueden identificar tres elementos, cuya disociación suena imposible y genera ruptura ante la certeza de quién es el otro, en este caso, de quién es el indígena.

La primera asociación y que compete para esta investigación es la del *indígena en el campo* (mencionada previamente), o bien la asociación con un territorio específico de la que surgen identidades indígenas como los mayas de Yucatán, los tarahumaras de Coahuila, los purépechas de Michoacán, entre otros.

La segunda asociación es la del *indígena de museo*; en esta se generan imaginarios asociados con prácticas, cosmovisión, usos, costumbres que deberían o debieron quedar inmutables ensalzando su importancia y apostando por su permanencia. Son los que hacen referencia a los indígenas "dotados de una especie de 'naturaleza' que les sería propia y que los define como tales" (Bartolomé, 2014, p.14).

La tercera asociación se refiere a aquellas identidades de *migración temporal* y nunca da pie a crear nuevas pertenencias territoriales; en esta, aun cuando comunidades indígenas habiten en ciudades por más de 30 años, el imaginario hará referencia a que "deberán volver" al lugar de donde "son originarios", es decir, no permite la aparición de indígenas urbanos o bien de indígenas nacidos en las ciudades. En este tema, los estudios culturales (Gilroy, 1987 y Hall, 1993, en Hernández, 2008) y los estudios postcoloniales (Shulka, 2001, en Hernández, 2008) retoman el concepto de *diáspora* para analizar las diferentes experiencias de desplazamiento.

De acuerdo con Hernández (2012), los estudios de diásporas proponen "fronteras porosas" y describen procesos de desterritorialización y sus efectos en las identidades. En estos, podemos encontrar reflexiones como las de "la nueva mestiza" de Gloria Anzaldúa (1987), inmersa en una dinámica migratoria, desterritorializada y transnacional, o análisis de identidades híbridas como las propuestas por Néstor García Canclini (1989, en Hernández, 2008). Ambos confrontan los esencialismos y reivindican las nuevas identidades surgidas en medio de fronteras (Hernández, 2008). La frontera dejó de ser meramente territorial para ser también identitaria. Investigaciones que proponen dinámicas emancipadoras surgen de la mano de los análisis de las fronteras y las relaciones de poder que participan de la creación de identidades y narrativas propias.

Otro grupo de investigaciones son aquellas que a partir de la ruptura con la identidad asignada, en ocasiones y de acuerdo con Bartolomé (2014), apelan a “tradiciones culturales profundas” que no son sino nuevos estereotipos externos positivos.

Desde la antropología, se utilizaba el concepto de “áreas culturales” propuesto por Franz Boas para clasificar en función a la lengua a las comunidades indígenas. Lo que había sido unificado para construir al nacionalismo, ahora se desagregaba en grupos los nahuas, los mayas, los zapotecos, etcétera (De la Peña, 1995). De acuerdo con González (2006) lo referente a la identidad de los indígenas de Michoacán⁹ se empieza a cuestionar desde los vocablos, *tarasco* o *purhépecha*. Mientras que algunos intelectuales purépechas refieren que *tarasco* es peyorativo impuesto en la conquista española (similar a la palabra *huichol* que fue impuesta a la comunidad wixaritari), “otros intelectuales de esta etnia y no pocos comuneros ven de manera indistinta hablar de Purhé o Tarasco” (González, 2006, p.58).¹⁰

Las narrativizaciones sobre sí mismos no fueron recuperadas (o no se realizaban por escrito) en la época colonial y postcolonial y las recientes recuperaciones se polarizan, sea aceptando por completo la identidad impuesta, o bien desmarcándose de ella a través de ejercicios de apropiación o prácticas de identificación previas.

Es importante reconocer lo que Negrín (2015) refiere y es que “la mayor parte del conocimiento sobre las culturas indígenas que se tiene en México sigue emanando del lente de académicos no indígenas” (p.43). Lo que Negrín llama “el otro étnico” aparece como otro que fue cosificándose a través de la cultura, fetichizando la identidad indígena.

El estado, a través de dispositivos e instituciones, censos de población, discurso político, legislación y la producción intelectual (Sanz, 2005), ha contribuido a crear y definir “lo indígena”, lo hace cuando crea herramientas para verlos, para nombrarlos, para contarlos o para mediatizarlos. La reflexión que plantea Sanz (2005), habla de que aun cuando el mestizaje ocurrió hace más de 400 años y ha ocurrido desde entonces, “no existen rasgos físicos que distingan claramente a ambas poblaciones” (p.96), es decir, no existen rasgos fenotípicos que pudieran marcar una diferencia. Por otro lado, los rasgos culturales tampoco dan una demarcación como la que en el discurso se construyó y se mantiene en muchas instituciones.

9 A propósito de las territorializaciones, los purhépechas (vocablo con “h” en el trabajo referido) son de Michoacán.

10 Para este trabajo se utiliza el vocablo *purhépecha*, sin “h” y sin hacer distinción de “tarasco”.

Cabe preguntarse en qué se fundamenta que la demarcación indígena siga existiendo. Lo cierto es que los discursos que atañen a un binarismo entre indígenas y no indígenas se sigue manteniendo incluso en ámbitos académicos o bien en prácticas de violencia o discriminación en contextos urbanos o rurales.

No solo la categoría ha cambiado a lo largo de la historia: el significado también ha sido modificado, ser indio durante la época colonial no es igual a serlo en la época revolucionaria o en la actualidad en contextos urbanos.

La diferencia sin embargo se sigue reproduciendo en discursos homogenizantes, en demarcaciones desde lo cotidiano que reproducen imágenes que sobrevalorizan “el pasado indígena” que se cree poseen todos los mexicanos; basta observar cómo en partidos de fútbol o en manifestaciones religiosas de peregrinaje, es común encontrar danzas o personas vestidas con trajes indígenas, generalmente aztecas con un exacerbado sentimiento de orgullo por el pasado mítico.

Cinco son los elementos que de acuerdo con Bartolomé (INI, 2000, en Sanz, 2005) han sido considerados como criterios pertenecientes a la identidad indígena como categoría: el criterio racial, el basado en la filiación, la ubicación geográfica, la autoadscripción, el criterio cultural y la lengua hablada. Estos elementos se vuelven cíclicos y al ser repetidos por las instituciones del estado van construyendo un imaginario que puede o no ser aprehendido por pueblos indígenas. El imaginario queda reducido, siguiendo a Negrín (2015), a que se trata de un artesano o un chamán, y el investigador “todavía suele basar sus criterios de autenticidad en el archivo, juzgando si las personas son o no indígenas según el grado de interacción que tienen con la modernidad occidental” (p.45).

Si bien los ejercicios de reformulación y cuestionamiento de la identidad indígena son cada vez más, aún hace falta mucho por trabajar desde el estado y las políticas públicas en lo referente al reconocimiento del “otro” no como lo han creado, sino del otro que está dispuesto a nombrarse a sí mismo.

Conforme al texto del artículo 2º constitucional, a propósito de una de las narrativas fundamentales, el reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas le corresponde a las entidades federativas a través de sus constituciones y leyes reglamentarias, en las que se deben considerar criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico, además de establecer las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos in-

dígenas en cada entidad. El texto constitucional se limita a señalarlos como entidades de interés público (CDI, 2008).

Si en el estado de Jalisco los indígenas son reconocidos por la ley como "entidades de interés público" y no como "sujetos de derecho público" se marca una línea en los programas de atención por parte del gobierno estatal. Si un indígena en el estado no es reconocido como garante de derechos, ¿cómo puede acceder a la búsqueda de los propios servicios básicos cuando la tradición institucional lo ha vuelto dependiente de la asistencia?

De acuerdo con el International Work Group for Indigenous Affairs (2016), estados como San Luis Potosí, Chihuahua, Nayarit y Oaxaca han reformulado las constituciones estatales con vías a reconocer especificidades y apostar a la autodeterminación. En Jalisco, el Congreso del Estado instauró en noviembre de 2014 un consejo consultivo con el propósito de consensuar un proceso de reforma a la ley sobre los derechos y el desarrollo de los pueblos y las comunidades indígenas del estado (Tukari, 2013); las actividades de dicho consejo han continuado hasta 2016, año en que la diputada Fela Pelayo presentó una propuesta para reformar la ley estatal indígena en Jalisco.

Con todo y estos esfuerzos, la figura de los indígenas migrantes sigue permaneciendo "detrás" de los indígenas "de casa"; aun cuando se reconoce la presencia indígena, los esfuerzos por que indígenas provenientes de otros estados sean reconocidos por la ley estatal parecen no tener éxito. Como ejemplo de lo que falta por hacerse, no solo en materia de garantizar la autodeterminación sino en lo concerniente a cuestionar(se) las categorías identitarias que el estado sigue reproduciendo, se puede referir a un discurso emitido por Miguel Ángel Osorio Chong, quien fuera secretario de Gobernación en el periodo presidencial de Enrique Peña Nieto y quien en un evento con representantes de los 68 pueblos indígenas del país, dijo que "[tener un acta de nacimiento] les cambiará la vida, porque sabrán quiénes son, que existen, que tienen derechos, obligaciones y, sobre todo, que se sientan mexicanas y mexicanos como lo somos todos orgullosamente" (Henríquez, 2016).

Los diferentes debates encontrados en la recuperación de las investigaciones que sobre el tema de la categoría indígena se han hecho podrían organizarse en históricos y relacionales. En los históricos, podemos encontrar aquellos que han enfatizado y/o cuestionado la aparición de la diferencia entre el yo y el otro. Estos debates participan no solo en la producción de conocimiento en el ámbito académico (acul-

turamiento, indigenismo) sino que han sido fundamento de la aparición de instituciones que permanecen (CDI, SEP) y que siguen emitiendo discursos a partir de los cuales se administra y gestiona la diferencia.

En los debates relacionales se encuentran ubicados aquellos que profundizan en el tipo de relación que la diferencia y su forma de administrarla ha generado. Procesos violentos, de discriminación o exclusión se analizan a partir de la reflexión que la diferencia genera en la convivencia en la cotidianidad.

La identidad indígena no debe darse por sentada. Cuestionarse no solo por las características o identificaciones de las personas indígenas implica preguntarse quién los nombra y desde dónde los nombra. El reto al que se apuesta en esta investigación es recuperar las narrativizaciones sobre su identidad que hace un grupo de mayordomos indígenas pero también cuestionar que la identidad, la teorización, incluso la aproximación metodológica tampoco son elementos dados, sino que se encuentran anclados también en el imaginario de quien los construye.

MIGRACIONES: INDÍGENAS EN LA CIUDAD

De acuerdo con el International World Group for Indigenous Affairs (IWGIA) “el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), el Consejo Nacional de Población (Conapo) y la Comisión Económica para América Latina (Cepal) registran 16.933.283 indígenas en México [por lo que] es el país con mayor cantidad de población indígena y de lenguas indígenas habladas, con más de 68 lenguas y 364 variaciones dialectales” (IWGIA, 2016). El fenómeno migratorio de los indígenas campo-ciudad, ha creado rutas no solo al interior del país, sino también internacionales. De acuerdo con Rivemar, quien se basa en datos del Conapo, “entre 1998 y 2000 los indígenas representaron 7.6% del total de los migrantes mexicanos [...] a Estados Unidos” (2010, p.59).

Cabe cuestionar que en cifras como las que presentan las instituciones del estado, los criterios que son utilizados en la construcción de sus indicadores o en este caso los indicadores de la identidad indígena, muchas veces quedan reducidos al aspecto lingüístico, es decir a hablar o no una lengua originaria, sin cuestionarse siquiera si la persona puede negar esta característica o bien que al ser segunda generación, la lengua no es un elemento central pero otros tales como ciertas prácticas o redes de pertenencia sí. Como cuestiona Rivemar,

personas “que bajo criterios diversos podrían ser definidas como indígenas, quedan fuera de esta categoría” (2010, p.59).

La migración que se realiza a Estados Unidos y a Europa ha permitido observar dinámicas de identidades indígenas en contextos transnacionales, lo que puede involucrar hasta tres espacios de pertenencia (campo, ciudad, país) o hasta tres lenguas (original, español, inglés u otro) generando procesos de hibridaciones muy diversos y/o prácticas de identificación o rechazo igual de diversas. En este tipo de dinámicas se pueden generar investigaciones que ayuden a “establecer puentes entre ambos corpus de literatura, con el fin de entender cómo el sentido de ser indígena se resignifica a partir de la desvinculación de identidad y territorio (Clifford, 2007, en Hernández, 2008, p.33).

De acuerdo con Durin (2008), las ciudades constituyen hoy en día los más importantes espacios de vida para los indígenas de México. Se estimaba, de acuerdo con la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI, 2006), que en 2006 el 17.1% de la población originaria del país, vivía en Monterrey, Cancún y Guadalajara.

Según la Conapo, en el año 2000 “en el conjunto del sistema urbano nacional habitan 4.2 millones de indígenas, quienes representan uno de cada tres indígenas del país” (2004, p.21, en Molina, 2010, p.79); de estos, en el mismo año, una cuarta parte vivía en la ciudad de México y zona metropolitana pero el resto se agrupaba de la siguiente manera: Guadalajara, 68,433 indígenas; Monterrey, 67,165; Puebla, 168,227; Toluca, 107,485; Tijuana, 54,619; Torreón, 11,385 (2004, p.22, en Molina, 2010, p.79).

De acuerdo con el *Catálogo de Localidades Indígenas 2010* (CDI, 2010) de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), los municipios de Guadalajara, Zapopan, Tlaquepaque y Tonalá concentraban a un total de 48,375 indígenas. De acuerdo con estos datos, la Zona Metropolitana de Guadalajara se convierte en una zona de migración intercultural, con problemáticas económicas, políticas, educativas, de salud, etcétera.

En 2006, Xóchitl Gálvez, siendo directora de la CDI, presentó el prólogo de un libro titulado *Culturas indígenas en Jalisco*. Este, editado por la Secretaría de Cultura de Jalisco, recupera en un apartado, un párrafo dedicado a identificar a los migrantes indígenas en la ZMG.

En el prólogo, Gálvez plantea una postura institucional que nombra a los migrantes e incorpora temas como cultura, familia, organización social, así como la transformación de estos elementos en “el trabajo

informal en las ciudades”, haciendo referencia a que las propias y ancestrales, se sustituyen por el trabajo:

encontramos en las ciudades de Jalisco infinidad de indígenas migrantes con culturas diferentes que han aprendido a convivir en un espacio diferente. Hay que destacar que si bien los procesos de movilidad y las rutas comerciales son una costumbre histórica y tradicional [...] la migración que se vive desde hace treinta años ha traído consecuencias dentro de la estructura y la dinámica de las familias y comunidades indígenas. Esta movilidad geográfica y social ha fomentado nuevas relaciones sociales dentro y fuera de sus comunidades, y transformado las formas de organización social, ideológica y política. Actividades propias y ancestrales, han sido sustituidas por el trabajo informal en las ciudades. Así, en la zona metropolitana de Guadalajara existe una población indígena de 68433. En la diversidad cultural de las ciudades conviven huicholes, huastecos, mayas, mazahuas, mixtecos, nahuas, otomíes, purépechas, zapotecos y triquis, entre otros.¹¹ (De la Peña, 2006, pp.15-16).

De acuerdo con De la Peña (2006), los lugares de residencia de los migrantes indígenas de las últimas décadas son asentamientos que fueron o son todavía irregulares, es decir, sin reconocimiento oficial y por tanto sin la posibilidad legal de beneficiarse de ningún servicio urbano, particularmente en los municipios de Zapopan y Tlaquepaque.

Según Durin (2008), hubo un momento de visibilización de los migrantes indígenas. Este momento, a partir de la década de 1990, representó un crecimiento notable de información en relación con los indígenas en las ciudades. Durin menciona autores como Regina Martínez (2001), Angélica Rojas (2006), Daniel Herniaux (2000), así como al desaparecido Instituto Nacional Indigenista (INI), entre otros.

Existen al menos cuarenta y cinco grupos indígenas en la ZMG, sin embargo, escasas investigaciones documentan su presencia. Los estudios realizados, de acuerdo con Durin (2008), han estado enfocados a otomíes, mixtecos y purépechas principalmente. De acuerdo con De la Peña (2006), se ha encontrado que los indígenas más “caracterizados” en el estado de Jalisco no son ya los de los pueblos originarios de la región, sin embargo, sobre la investigación que se realiza sobre población indígena en México y particularmente la que vive en ciuda-

11 Xóchitl Gálvez Ruiz, de ascendencia otomí, fue directora de la Comisión de Desarrollo de los Pueblos Indígenas durante el periodo 2000–2006, durante la administración del expresidente Vicente Fox Quesada.

des, Molina (2010) refiere que aun cuando la población aumenta, no se tienen verdaderos conocimientos sobre inserción de vida urbana o procesos de adaptación y se presenta en el caso de la academia, un interés que se focaliza ya sea solo en algunas ciudades (Monterrey, ZMG, Ciudad de México) o bien en grupos étnicos más visibles. Los wixaritari en zonas urbanas, por ejemplo, son ampliamente investigados pero poco se realiza sobre otros grupos que han migrado.

Se concluye que los purépechas son el tercer grupo indígena con mayor presencia en la ZMG. Se ubican inmediatamente después de los wixaritari y los nahuas (únicos grupos indígenas reconocidos legalmente como originarios del estado de Jalisco) (De la Peña, 2006). La visibilización de los indígenas en las ciudades cuestiona directamente el imaginario del indígena únicamente rural (Perraudin, 2010).

Uno de los principales elementos que caracterizan a los indígenas migrantes en la ZMG es el de su fuente de empleo y su relación con la calidad de vida (Durin, 2008). De acuerdo con Durin (2008), en las investigaciones que hacen referencia a los espacios de trabajo (y que además forman parte del imaginario que se tiene sobre los indígenas en la ciudad) se encuentra el de la venta ambulante o bien el de las mujeres y el trabajo doméstico. De acuerdo con Arizpe (1979), las "Marías", término utilizado peyorativamente para referirse a las mujeres indígenas que trabajan en la limpieza doméstica, surgen también como resultado de los procesos de categorización y de los análisis realizados en función de la función económica y laboral de la migración.

Otro de los temas que se investigan es el de los circuitos de intercambio y comunicación entre ciudades de origen y de destino en el caso de la migración. Entre estos se encuentran, de acuerdo con Durin (2008), las investigaciones relacionadas con el análisis de asociaciones de migrantes, contacto con los pueblos de origen, fiestas tradicionales, etcétera.

En el tema de las fiestas tradicionales como prácticas que a través de la agencia de los grupos fortalecen o transforman la identidad, puede referirse que "los cargos tradicionales" se reproducen cuando se migra a otras ciudades y se crean comunidades. Quienes ocupan el cargo tradicional funcionan como reguladores de conducta, como cuidadores de "la costumbre" y como organizadores de los rituales (De la Peña, 2006; Martínez, 2001; Talavera, 2006), o bien investigaciones sobre paisanazgo o redes de solidaridad (Lomnitz, 2001 en Durin, 2010, p.31). Este elemento se vuelve trascendental para esta investigación,

pues es la mayordomía purépecha en la ciudad un regulador de la conducta, un guardián de la costumbre, pero sobre todo un punto de sutura frecuente de la identidad.

Durin (2008) también indica que las investigaciones que tienen relación con desplazamientos o migraciones buscan dar seguimiento a segundas generaciones de migrantes y sus efectos en la lengua materna y costumbres. Al respecto se puede decir que en ocasiones la "etiqueta" de migrante se sigue usando aun cuando la segunda o tercera generación de la familia ya haya nacido en la ciudad, o bien, cuando la primera tiene más de veinte o treinta años viviendo en la ciudad. Valdría la pena cuestionarse sobre los efectos que el uso de ese término tiene en el imaginario y en la propia identidad. Sucede lo que plantea Molina: "al indígena en la ciudad se le considera siempre como migrante, designación que heredan sus hijos y nietos nacidos en la ciudad" (2010, p.77).

Se ha encontrado que el lugar de asentamiento es un factor determinante en el análisis de la identidad indígena urbana. Las investigaciones revisadas identifican una relación entre migración indígena y procesos de resignificación de "las comunidades" o dinámicas de apropiación y territorializaciones (Talavera, 2006; Martínez, 2001).

Las tipologías que se identifican en investigaciones, de acuerdo con lo revisado en Durin (2008), corresponden a caracterizar al flujo migratorio más que a las personas que migran; se utilizan factores tales como: ubicación geográfica de la migración, actividad u objetivo de la migración, concentración en ciudades principales, turismo, trabajo, identificación de rutas migratorias, pero en menor cantidad las que caracterizan a los migrantes.

Durante el periodo de "aculturamiento" (proceso que se describe en el segundo apartado del presente capítulo) ocurrido después de la revolución mexicana, no se cuestionaba la necesidad de una política "multicultural", pues tanto estado como indígenas veían a la unificación, nombrada como "integración", a un mismo estado nación, como la única opción. Al llevar esta idea a los indígenas en las ciudades, renunciar al uso de la lengua materna o de la ropa tradicional representaba una de las primeras acciones. Refiere Molina (2010) que este elemento pudo ser el que facilitó la invisibilización de los indígenas en las ciudades.

A partir de la revisión realizada sobre los indígenas en las ciudades se puede concluir que, si bien los estudios sobre migrantes van en aumento, estos quedan focalizados en uno o algunos grupos; los wixa-

ritari, por ejemplo, serían el grupo que más investigaciones concentra. Esto puede producir una dinámica cíclica, y es que puede haber una sobrerrepresentación de los indígenas, creando otros imaginarios que agrupan a todos en el grupo más visible dejando de lado a los otros. En el acercamiento a campo se presentará una reflexión con respecto a este punto.

Esta sobrerrepresentación puede afectar también a instituciones gubernamentales, pues la mediatización se alimenta del imaginario y la dinámica continúa, y así, un único grupo se convierte en la imagen unificadora del indígena en la ciudad, con lo que aumenta la fetichización de sus rituales o expresiones artísticas.

Existen diferentes representaciones construidas de cómo "ser indígena". En un estudio realizado por Zúñiga (2010) se expuso un análisis sobre la representación que la prensa de Monterrey hizo sobre cuatro pueblos originarios: "huicholes", tarahumaras, otomíes y mixtecos. Los "huicholes" a los que se referían los participantes de la investigación al ser identificados como residentes en Jalisco, eran considerados de manera positiva como "seres mágicos que alimentan y legitiman un pasado indígena que se acabó con la extinción de los pueblos originarios" (Zúñiga, 2010, p.261); sin embargo, en este imaginario no se hace referencia a los "huicholes" que residen en el área metropolitana de Monterrey desde hace años.

Se puede concluir que con los purépechas sucede algo similar. La representación, más cultural que política, asocia a este grupo con rituales de día de muertos y danzas; sin embargo, de los purépechas migrantes o asentados en la ZMG desde hace más de 20 años, no hay una representación diferente.

Otro imaginario que desde la academia se ha reproducido es el que cuestiona Domínguez (2011): el del indígena urbano que vive en comunidad o en núcleos familiares, no el que vive disperso. Si bien, como refiere, estas condiciones facilitan la reproducción de contenidos culturales, no son las únicas maneras de habitar la ciudad. Domínguez es un investigador de origen zoque, y refiere que estas investigaciones asociadas con grupos únicos o a los que viven de una sola manera, al final "solo documentan la historia de un 10% de la población indígena residente en la ciudad" (Domínguez, 2011, p.21).

De los debates que se hacen sobre la migración indígena a las ciudades se pueden enfatizar tres. Primero, se identifican aquellos que analizan la convivencia entre la diferencia, es decir, los procesos de

vivienda, empleo, educación, etcétera, que surgen a partir de la convivencia surgida en contextos nuevos.

El segundo debate es de gran importancia para esta investigación y para tener un acercamiento al tipo de problemáticas que los indígenas migrantes viven en las ciudades, y es el que tiene que ver con la forma de contar, y es que los números e indicadores están fundamentados en supuestos poco dialogados desde la propia identidad o en indicadores que no son los mismos para las diferentes instancias gubernamentales o bien para los diferentes niveles de gobierno.

Finalmente, el tema de la identidad y la visibilidad representa un tercer debate en tanto plantea análisis de hibridación o bien procesos de (in)visibilidad de los indígenas en las ciudades, elegida o asumida mayoritariamente por procesos de discriminación vivida.

Si bien el aporte de esta investigación pretende cuestionar preceptos fundamentales y categorías mismas de análisis, fue realizada desde dos de los imaginarios que se han referido: por un lado, el acercamiento se realizó a un grupo indígena que sí vive en comunidad y en particular el lente se acercó más para dialogar con un grupo que además participa de una práctica originaria; el segundo imaginario al que se acerca es al que tiene que ver con que esta investigación fue realizada por una investigadora no indígena.

Parte del aporte que se presenta en esta investigación es el que tiene que ver con la metodología construida a partir de una reflexión sobre la identidad por partida doble, la del concepto y la de la categoría.

Descentramiento 1. *De los intentos por nombrar*

La investigación se realizó con indígenas purépechas y parte del interés de la misma es cuestionar “la identidad indígena” como categoría. Esto, sin embargo, no siempre fue pensado así.

Desde que comencé con la lectura de textos que me facilitarían pensar la realidad y posicionarme ante el objeto de estudio, el primer hallazgo fue que, como investigadora, yo partía de los mismos supuestos que ahora cuestiono. Si bien no generé un acercamiento de observadora que apelara por una “objetividad y neutralidad”, mis postulados teóricos previos sí hacían una clara demarcación entre yo/ los otros: yo mestiza, los otros indígenas.

Junto con las lecturas, identificarme con una identidad construida a partir de las alteridades nacionalistas (mestiza, no indígena) por un lado, o bien con la postura “emancipatoria” pero idealizada por el

otro, hacían que una simple revisión histórica se convirtiera también en un inevitable proceso reflexivo sobre mis propias categorías de análisis y también sobre las que regulaban mi forma de relacionarme con los otros.

Esta investigación, al estar planteada desde una postura de diálogo y de escucha como toma de postura política, implicaba necesariamente que el proceso de reflexividad que se realizara fuera cuidadoso y constante. Luego de la revisión de este apartado, puedo reconocerme ya tanto histórica como estratégicamente al lado de otros investigadores que se han cuestionado sobre el tema. Puedo decir que la investigación no se ha realizado por una persona indígena; con esto continuo manteniendo la tendencia y reconozco la crítica al respecto.

Me alejo de los intentos por escribir sobre verdades o posturas esencialistas y me posiciono como una investigadora que apuesta por el diálogo y la escucha. Una escucha respetuosa pero no un diálogo tras bambalinas, que no permita hablar desde quién soy y desde dónde de mis categorías de lectura se han creado.

La investigación se hizo además con un intento de respetar las diferencias y no "mitificar" o idealizar una identidad indígena. Aunque poco a poco se descubrió que las preconcepciones del imaginario nacionalista permean hábitos, prácticas y no únicamente discursos también en la investigación.

El interesarme por investigar "con" una comunidad indígena, en un momento me planteó (y cuestionó) sobre mi propio papel de constructora de conocimiento: ser investigadora de una universidad privada, becada, que llegaba en carro a una comunidad de difícil acceso, etcétera, fueron elementos que recuperaré en diario de campo y que empezaron a dar claves para la reflexividad. Cuestiones simples que no consideraba dentro de ese "investigar con" me llevaron a alejarme de una postura absolutista también en esta vertiente (por ejemplo, de teorías horizontales). La necesidad de plantear objetivos, fechas y no ponerlos a discusión, por ejemplo, me planteaban incongruencias fuertes.

Un primer paso que tomé para mi proyecto de investigación fue el de identificar y asumir una postura de investigadora (sujeta no solo a planteamientos teóricos sino institucionales de tiempo y forma) y mediar esta postura con una búsqueda de congruencia y respeto por quienes junto conmigo participan de la investigación (fundamentada tal vez en una ideología personal). El conocimiento previo de la comunidad facilitó este planteamiento.

Otro elemento significativo que facilitó mi propuesta de trabajo fue un acercamiento a un joven investigador indígena que me confrontó en relación con la postura que yo he llamado de “compensación académica” y que desarrollo en un apartado llamado “Faenas metodológicas” que critica que se puedan encontrar dedicatorias de tesis a comunidades, personas o causas, pero en donde el reto sigue estando en que el conocimiento producido sea de igual manera “útil” para ambos participantes de investigación y no compensado en un nivel diferente de relación. Eso me ha representado una búsqueda de posibilidades de “compartir” el conocimiento co-construido al tiempo que una reflexión sobre el “poder académico” y el control sobre el conocimiento.

La toma de consciencia del investigador sobre sí mismo y sus condicionamientos, posibilidades, marcos de referencia, etcétera, al igual que la consciencia de los otros y el respeto a su historia, conocimiento y contexto. Una búsqueda de corresponsabilidad consciente.

PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN Y OBJETO DE ESTUDIO

Después de la recuperación de los debates que tanto sobre la identidad como sobre la migración indígena se hacen, se identifica la pertinencia primero de seguirse preguntando sobre la identidad a partir de identificar que los procesos de demarcación con los otros siguen anclados en el imaginario colectivo y generando relaciones yo/otro, mismas que se viven en contextos de desigualdad y jerarquización.

Gestión de la diferencia, poder de nombrar, forma de contar, administración de la identidad y su visibilidad, son debates que refuerzan el cuestionarse sobre los procesos identitarios en migrantes indígenas a las ciudades.

La construcción de la identidad y el nacionalismo mexicano han dependido de las fronteras que se crearon a partir de las diferencias entre "indígenas" y "conquistadores" pero también de las fronteras que la identidad como categoría construyó para reconocer, negar, administrar y controlar al otro. El establecimiento de la identidad indígena, apoyada por instituciones y narrativas dotadas de poder, se da en aspectos tanto simbólicos como concretos. Los elementos concretos pueden observarse con más facilidad que los simbólicos. Prácticas o rituales de lo cotidiano (formas de vestir, formas de hacer) son reproducidos a lo largo del tiempo hasta llenarse de elementos simbólicos atemporales.

De acuerdo con Hall, uno de los elementos que conforman la identidad son las prácticas discursivas, y es en la narrativización de sí, una práctica discursiva sobre sí mismo, en donde sujetos hablan sobre quiénes son. En esta investigación se recupera cuando hablan sobre quiénes son, quiénes han sido y quiénes quieren ser. Las prácticas discursivas, sin embargo, se ven influenciadas por estructuras y discursos externos que manifiestan una tendencia a la homogenización y la

unificación de la identidad del indígena en la ciudad, lo que imposibilita el surgimiento (o el mantenimiento) de una identidad diferente.

Instituciones en la ciudad, normas y prácticas discursivas disputan y dialogan sobre la identidad de los indígenas migrantes, sin considerar un acercamiento a las definiciones o a las narrativas propias. El sujeto y las comunidades reinventan prácticas en un espacio de tensión con estructuras que los nombran a partir de procesos de agencia, con las cuales se representan (o se alejan de una representación que ya no es) a lo largo del tiempo y a lo largo de su proceso migratorio. El surgimiento (o el mantenimiento) de prácticas diferentes representa una disputa nominal y una práctica de resistencia. En medio de esta problemática se plantea un cuestionamiento que involucre las narrativas y el lugar de enunciación, identificando que esto sucede en un espacio de tensión en el que participan sujetos, estructuras e investigadora.

PREGUNTA DE INVESTIGACIÓN

La pregunta que sirvió de guía en esta investigación fue la siguiente: ¿Cómo se construye la identidad desde las narrativas sobre sí que hacen los mayordomos purépechas de La Noria?

OBJETIVO GENERAL

A partir de la reflexión sobre la pregunta de investigación, el objetivo es el siguiente: Identificar y analizar las prácticas narrativas que hacen sobre sí los mayordomos migrantes purépechas de La Noria.

OBJETIVO ESPECÍFICO

Como objetivo específico de investigación se planteó el siguiente: Identificar la relación que existe entre la narrativización de sí y la asunción de un cargo tradicional de mayordomo en la comunidad.

HIPÓTESIS

Para la investigación, la hipótesis que se tenía sugería que las mayordomías, una práctica tradicional que se reproduce en la comunidad de migrantes purépechas en la Zona Metropolitana de Guadalajara, sirven como elemento articulador de comunidad y que el ser o haber sido “encargado” de esta función refuerza las narrativas sobre sí mismos y cierra fronteras identitarias en contextos de migración.

Descenramiento 2. De la congruencia epistemológica

Más allá de la problemática que surgía como parte de la búsqueda de congruencia epistemológica entre objeto de investigación, pregunta e hipótesis, una de las dificultades centrales en este apartado tuvo que ver con romper con una mirada que buscaba trabajar a partir de “aspectos negativos” de la experiencia de migración indígena.

Era “atractivo”, dada la cercanía con la comunidad, plantear la investigación a partir de problemáticas sociales que se identificaban tales como discriminación, marginación, pobreza, etcétera. Conforme se trabajó en la construcción del estado del arte en particular, identifiqué que el acercamiento académico también oscilaba entre por un lado las problemáticas vividas y por el otro una fetichización de tipo académica en donde los elementos que podrían ser cotidianos se presentaban como ejercicios que exaltaban la identidad más que reflexionar sobre ella.

Conforme se definía que el objeto de investigación giraría en torno a la recuperación de las narrativas sobre sí y la recuperación teórica del concepto de Hall que enfatiza lo relacional en juego, el descenramiento tenía que ver principalmente con romper la mirada externa “sobre el otro” para construir una junto “con” él.

Este planteamiento ha representado cuestionamientos serios, en particular al apartado metodológico y a que existiera una exposición de la identidad personal en vez de la de los otros. Fue difícil poner por escrito que era precisamente la identidad propia puesta en juego de manera honesta con los otros (ambas identidades relacionales, procesales, contextuales, etcétera) la que permitía que un ejercicio de este tipo se realizara.

Se decidió entonces mantener el objetivo de aproximación a las narrativas sobre sí, de los mayordomos purépechas, pero se incorporaría un apartado desde donde (siendo congruentes) se reflexionara sobre el proceso personal vivido durante la investigación.

DESDE DONDE SE HABLA

El posicionamiento teórico de esta investigación ha estado motivado por una búsqueda constante de dar acomodo por un lado a las experiencias y reflexiones previas de la investigadora (oscilantes entre activismo, participación en organizaciones de la sociedad civil y posicionamiento político) y por otro a una reflexión teórica pertinente y de aprendizaje profesional.

En el apartado teórico, el proyecto de investigación ha dado un salto significativo en cuanto al respaldo, tanto para leer la realidad, como en la identificación de un lugar de enunciación de la investigadora acorde con los mismos planteamientos teóricos.

El interés de mantener una postura crítica sin dejar de lado las experiencias de reflexividad vividas durante la investigación propone un punto de salida seguro a partir de los planteamientos de la teoría de Hall, sin embargo, este punto de salida es al mismo tiempo un paradigma teórico con una amplia historia de posicionamiento frente a la realidad que cuestiona la misma construcción de conocimiento.

POSICIONAMIENTO TEÓRICO

A partir de una lectura de Hall (2006), se obtienen luces ante este cuestionamiento a través de dos grandes planteamientos. Al primero de ellos lo identifica como las *rupturas significativas* y menciona que “en el trabajo intelectual serio no hay comienzos absolutos y se dan pocas continuidades sin fracturas” (p.233), e identifica que lo que sí hay, en cambio, son rupturas significativas entre viejas líneas de pensamiento y nuevos esquemas.

La investigación ha resultado en una ruptura significativa entre preconcepciones y posicionamientos a priori de la investigación y los sujetos y representa un intento de reagrupación y surgimiento de algo nuevo que rompa con los propios viejos esquemas. Las rupturas significativas que Hall plantea son recuperadas en el apartado de descentramientos de la autora y representan oportunidades para leer(se) a partir del cambio de perspectiva y a partir de la pérdida de certezas que se tenían a priori potenciando el surgimiento de otras nuevas.

El segundo planteamiento resulta de la *apropiación de la realidad histórica*, es decir, la manera en que el contexto se asimila y se reflexiona en y para la investigación. Juntos, ruptura y apropiación, no hacen sino reforzar la idea de construir la investigación a partir del reconocimiento de un lugar social propio desde donde se escriba, con limitantes y críticas, pero también con oportunidades para crear a partir de las rupturas que surgieron.

El paradigma de los estudios culturales, con Hall como uno de sus fundadores, tiene como nodos centrales el análisis de la relación entre cultura y sociedad y surge también a partir de una ruptura significativa con el pensamiento operante hasta antes de la Segunda Guerra Mundial. Es decir, este paradigma se ha construido a partir de metarrelatos realizados sobre el tiempo y el lugar social desde donde se ha escrito.

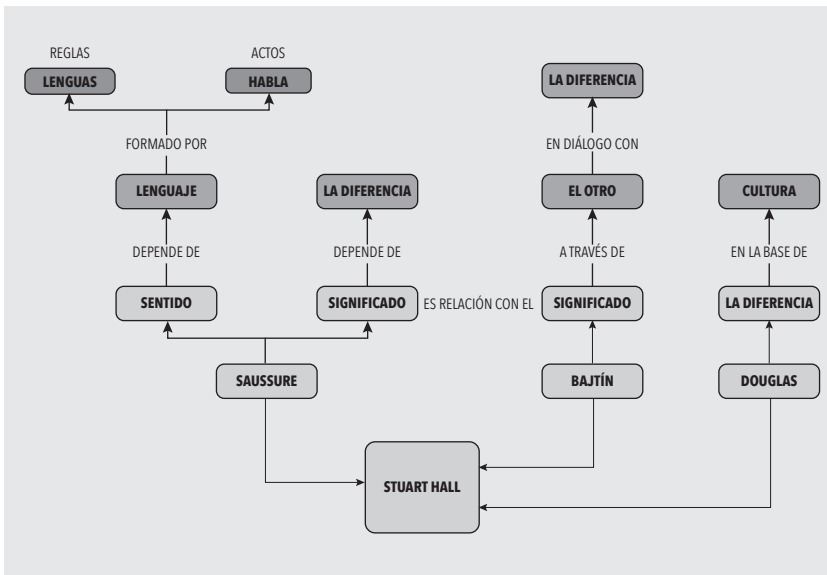
Si este paradigma identifica que las rupturas significativas del conocimiento, así como la apropiación de la realidad histórica son elementos significativos, hay un claro posicionamiento que tiende a romper con ideas unicistas y fijas, buscando por el contrario establecer como centros de análisis elementos, procesos y prácticas que se construyen (paradójicamente) a partir de la desfragmentación y la diversidad en un tiempo y lugar no siempre determinados.

Planteamientos del paradigma de los estudios culturales cuestionan por tanto conceptos centrales en las ciencias sociales, tales como el de cultura, sociedad y por supuesto el de identidad, y es que ¿cómo pretender que la identidad se mantenga inmutable, fija, unificada o segura en un contexto que cambia a velocidades insospechadas junto con la tecnología, los medios de comunicación o los sistemas de producción? ¿Cómo pretender que una persona mantenga una identidad uniforme y única cuando participa de diferentes dinámicas de socialización, contextos y relaciones que requieren procesos de agenciamiento diversos? Son estas preguntas centrales para esta investigación y para la elección del marco teórico aquí presentado.

GENEALOGÍA DEL MARCO TEÓRICO

Se identifican tres referentes centrales en la teoría de Stuart Hall: Saussure (1857) y la producción de sentido; Bajtín (1895), con la afirmación de que el significado se construye a partir de la relación con el otro y el marcamiento o desmarcamiento de la diferencia con él, y Mary Douglas (1966), que identifica que la diferencia es la base de la cultura. En la figura 3 se organizan los principales autores que respaldan la construcción teórica de Hall y, a su vez, los conceptos que de manera general derivan de cada uno de ellos.

Figura 3. Genealogía de la teoría de Stuart Hall



La reflexión constante de Hall lo llevó a fundamentarse en referentes teóricos que enfatizaban los elementos relacionales y contextuales pero que además empezaban a identificar tanto la participación del otro y la relación con él/ella como parte fundamental de la construcción identitaria.

Se identifican en la genealogía de Hall referentes que recuperan la construcción de lo simbólico dentro de la relación con los otros y a los grupos sociales (cultura) como resultado del reconocimiento y asimilación de la diferencia.

Saussure: la lengua y el lenguaje

Ferdinand de Saussure, de origen suizo, es uno de los padres de la lingüística moderna que diferenció los conceptos de lengua y lenguaje y construyó con esto un replanteamiento a la función de ambos en la constitución de los sujetos y la sociedad. Saussure (1857) identificó que la producción de sentido depende del lenguaje, y que este se construye como un sistema de signos. Identificó que el lenguaje es una totalidad constituida por partes, siendo la esencial de estas, la lengua. La lengua hacía referencia a las reglas establecidas o determinadas por y en el contexto, y el habla (otra de las partes) hacía referencia a los actos que dotaban de sentido a la lengua (Magariños, 1983).

Saussure plantea (según Hall, 1997) que a partir del desmarcamiento producido por identificar la relación entre totalidad/parte reconoció que la lengua es un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esta facultad entre los individuos. En este planteamiento, Saussure identifica que la lengua es resultado de procesos de socialización dentro de un ejercicio de prácticas demarcadas por reglas. Saussure identificó, dentro de ese proceso de socialización entre los individuos, que *la diferencia es lo que significa* y que hay un desplazamiento de sentido, es decir del conjunto de signos, lo que indica que siempre habrá nuevas interpretaciones y sentidos de la realidad a partir de quien la construye a través del lenguaje.

Finalmente, a Hall lo marca otro elemento de Saussure y es que el signo está conformado por significado (forma que significa) y significante (idea significada), y finalmente que *el significado es relacional* (Hall, 1997).

Bajtín: el diálogo con el otro

Hall se vio alimentado también por la teoría de Mijaíl Bajtín (1895), lingüista y crítico ruso, que en su teoría del sujeto reconoce que lo que define al ser humano es su relación con el otro y las posibilidades de que entre ambos se realicen actos creadores. La alteridad es uno de los elementos que después serían base para los postulados de Hall sobre la identidad. En *El hombre ante el espejo*, Bajtín escribe:

No poseo un punto de vista externo sobre mí mismo, no tengo enfoque adecuado para mi propia imagen interna. Desde mis ojos están mirando los ojos del otro. Todo lo que se refiere a mi persona, comenzando

por mi nombre, llega a mí por boca de otros [...] Una cultura ajena se descubre más plena y profundamente sólo a los ojos de otra cultura (1996, p.46).

Bajtín también plantea que necesitamos la “diferencia” porque solo a través de ella y del diálogo con el otro podemos construir significado (Hall, 1997, p.420). El “otro” aparece como elemento significativo para la teoría de Hall y lo relacional se afianza por segunda vez a través de este.

Primero en Saussure y después en Bajtín, Hall afianza la importancia del lenguaje y la diferencia como forma de construir significados. Sin embargo, para Bajtín, el significado no pertenece a ningún interlocutor participante de la comunicación o el intercambio, sino que se origina en un dar y recibir entre varios interlocutores (Hall, 1997). Esto plantea un elemento relevante y es que los significados se disputan con los otros y generan tensiones entre ellos.

Tanto Hall como Bajtín tuvieron acercamientos con la filosofía marxista a través de la revisión/reflexión de planteamientos de Marx y Gramsci, siendo un elemento primordial el de la ideología. Para Bajtín, lo lingüístico es a la vez signo ideológico y dialógico. Individuo y sociedad a través de formas enunciativas, piensan, sienten y viven la realidad. Las palabras se materializan como respuesta ideológica, que es a su vez expresión de quienes la producen y del proceso social de producción/recepción (comunicación) en que se producen.

Mary Douglas: las categorías puras de la cultura

Como tercer referente central, Hall cita a Mary Douglas (1966), de origen británico, quien argumenta que la marcación de la “diferencia” es la base del orden simbólico que llamamos cultura. Para Douglas, lo que realmente turba el orden cultural es cuando las cosas se manifiestan o posicionan en las categorías equivocadas o cuando las cosas no encajan en alguna categoría. Es importante para ella el establecimiento de fronteras, pues las fronteras simbólicas mantienen las categorías “puras”, dando a las culturas significado e identidad únicos.

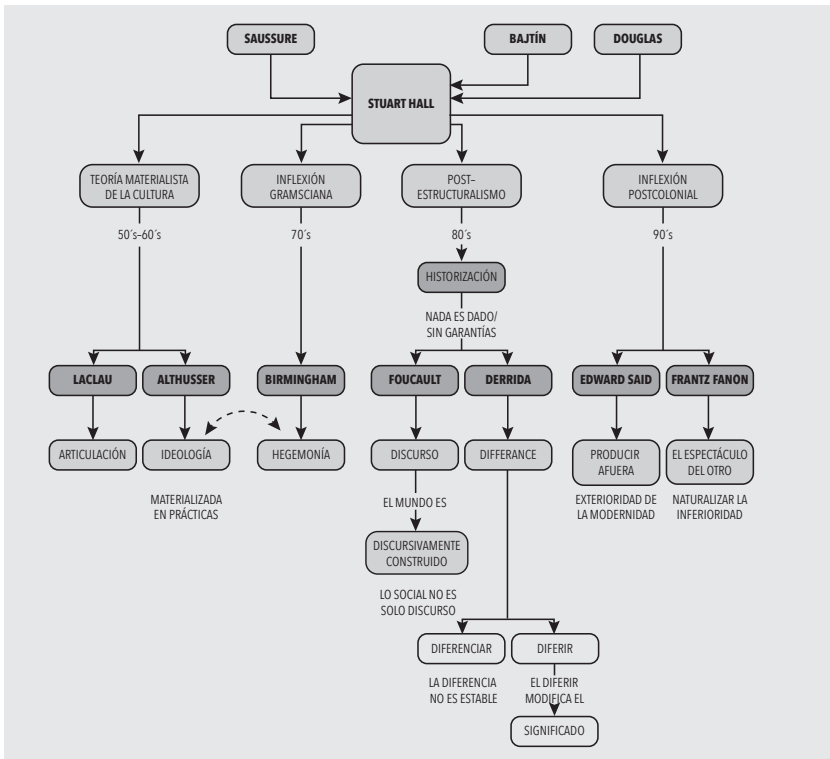
La definición de culturas estables requiere que las cosas permanezcan en el lugar asignado. Lo que desestabiliza a la cultura es “la materia fuera de lugar”: la ruptura de nuestras reglas y códigos no escritos (Hall, 1997).

LUGAR DE ENUNCIACIÓN: HISTORIA Y CONTEXTO

Dándole seguimiento a los planteamientos de Hall y buscando posicionar la pertinencia del autor en su momento histórico, se consideró importante representar la transformación y construcción de su pensamiento. La esquematización y posterior reflexión permiten identificar por un lado la lógica del planteamiento de sus postulados pero también las decisiones y posiciones desde donde los hizo.

Cuatro son los momentos que se identifican en la historia de los postulados teóricos de Stuart Hall: 1) teoría materialista de la cultura; 2) inflexión gramsciana; 3) postestructuralismo y 4) inflexión postcolonial (ver figura 4). Estos han sido identificados por Restrepo (2014) en la conferencia titulada “Stuart Hall y el pensamiento postcolonial”.¹²

Figura 4. Historización y contexto de Stuart Hall



12 Eduardo Restrepo, director de la Maestría en Estudios Socioculturales de la Pontificia Universidad Javeriana de Colombia, reconocido por ser uno de los principales sistematizadores y continuadores de la teoría de Hall y de la revisión teórica del autor.

Primer momento: la teoría materialista de la cultura

El primer momento se ubica en la época comprendida entre los años cincuenta y sesenta del siglo xx, enmarcados en movimientos sociales de trascendencia mundial y en una toma de postura ideológica y política dentro de un juego de potencias mundiales que se organizaban y creaban relaciones a partir de los primeros bosquejos del neoliberalismo.

Dos son los elementos que se recuperan de este momento: el concepto de *articulación* de Laclau y el concepto de *ideología*, materializada en prácticas y cuerpos, retomados de Althusser.

Ernesto Laclau (Argentina, 1935) fue un teórico de lo político que fundamentó buena parte de sus postulados en lo relacional. Para Laclau, las identidades sociales se definen a partir de las relaciones con los otros y todas las identidades sociales o políticas son construcciones discursivas; para Laclau, toda identidad es precaria e implica una fijación transitoria del sentido (Caletti, 2012). Para Laclau, lo social no está concebido a priori ni cerrado, sino que es concebido como abierto y constitutivo. Propone una serie de categorías, y es la de articulación la que recupera Hall. La articulación para Laclau es una práctica, hay prácticas articuladoras, que son discursivas y que organizan elementos y construyen relaciones (Caletti, 2012).

Laclau también contribuye a la teoría de Hall en tanto que plantea que la sociedad es un objeto imposible en tanto que no se le puede definir positivamente porque carece de esencia. No está constituida previamente ni es algo dado, sino que se construye a través del establecimiento de un orden social y de una estratificación de los diferentes órdenes sociales (Caletti, 2012). Es este elemento el que empieza proponer elementos para el planteamiento de identidad que recuperaría Hall. Para Laclau, esa falta de esencia de la sociedad deriva en un vacío constitutivo y de identidad, mismo que será llenado por la hegemonía discursiva (Caletti, 2012). Hall retomaría de Althusser el concepto de ideología, como un sistema de ideas, de representaciones que domina el espíritu de un hombre o de un grupo social. Estos elementos, según Delli (1980), abarcan todo lo que existe alrededor del ser humano, relaciones con la naturaleza, la sociedad, sus actividades económicas, políticas y personales. Lo que es significativo de este postulado es que la ideología está leída desde el conjunto de representaciones. Además, recupera Delli (1980), la ideología es entendida como una estructura que se concreta en prácticas, no es únicamente una

serie de ideas abstractas sino que se conforma con representaciones que se materializan en actos, gestos e instituciones.

Segundo momento: la inflexión gramsciana

El segundo momento, que abarca la década de los años setenta del siglo xx, se ve enmarcada por rupturas significativas mayores que surgieron como consecuencia de movimientos y revueltas de búsqueda de paz y colectividad luego de la salida de periodos de guerras entre naciones que representaban una lucha desigual en estructuras ideológicas de poder y en relaciones de dominación y superioridad. En este periodo, Hall participaría de la fundación del Centro de Estudios Culturales (ccs por sus siglas en inglés) de Birmingham, en Inglaterra, al tiempo que se establecía ya como residente marcando una ruptura territorial con Jamaica, su lugar de origen. Este elemento de desterritorialización, Hall lo recupera posteriormente en su texto "Minimal Selves" (1987). Fenómenos como la migración, la comunicación, la estratificación y organización de lo urbano marcaron fuertemente a Birmingham y generaron movimientos de organización social y diversidad cultural que terminaron convirtiéndose en espacios de investigación sobre cultura contemporánea.

Otro salto significativo en la teoría de Hall tiene que ver con la transformación del concepto de ideología para transformarlo en el de hegemonía que retoma postulados de Gramsci. Para Gramsci, de acuerdo con Cabello (2008), el término de hegemonía se utiliza para referirse al momento en que la clase dominante es capaz no solo de ejercer coerción sobre una clase subordinada sino de ejercer una "hegemonía" o "autoridad social total" sobre ella. En el concepto de hegemonía participan elementos como el de consenso, mismo que legitima pero que no resulta de manera natural sino construida por relaciones desiguales instauradas a través de superestructuras y es ahí en donde se disputan las "definiciones del mundo".

Tercer momento: el postestructuralismo

El tercer momento es el de la década de los ochenta del siglo xx, cuando Hall recupera un elemento central que definiría muchos de sus postulados: *historización*. A partir de este elemento, reconoce la importancia del posicionamiento teórico y contextual como un elemento partícipe de la construcción de la teoría. Otra idea que emerge

en este contexto es la de *sin garantías*, que plantea que nada es dado ni permanece, sino que resulta de la construcción y del posicionamiento de los sujetos. Dos autores vendrían a fortalecer la construcción teórica de este momento, Foucault y Derrida. De Foucault, Hall recupera la premisa central de que el mundo es discursivamente construido, sin embargo, lo social no es solo discurso. Para Derrida, segundo autor de este momento histórico, un elemento central es el de *differance*, que plantea dos acepciones: la de *diferenciar*, en donde se establece que las diferencias no son estables, y la de *diferir*, en donde la disputa generada por las diferencias modifica los significados sobre el mundo.

Cuarto momento: la inflexión postcolonial

Finalmente, Hall, a finales de su vida entre las décadas de los años noventa y el año 2000, plantea reflexiones sobre los discursos postcoloniales, y se acerca a dos autores: por un lado Edward Said, que plantea que es necesario producir un "afuera", una exteriorización para fortalecer el sí mismo; por otro lado, Frantz Fanon, recuperado en la lectura de "El espectáculo del otro" (Hall, 2007), plantea que la inferioridad y superioridad son elementos hegemónicos que tienden a naturalizarse, construyendo con eso relaciones, prácticas, corporalidades y por supuesto identidades.

EL CONCEPTO DE IDENTIDAD

Una vez revisados tanto la genealogía como la contextualización de los postulados de Hall, se presentan a continuación los apartados teóricos que servirán como referencia para la lectura y análisis en la investigación. Para facilitar la comprensión de los mismos se han identificado dos niveles de lectura desde la teoría; si bien el concepto que se plantea de identidad es indivisible (como constructo social) se presenta de esta manera para favorecer la reflexión teórica y su posterior materialización metodológica.

Niveles de aproximación a la identidad

El concepto de identidad se ha deconstruido varias veces para este trabajo, de manera que se pudiera facilitar su comprensión, sin embargo, había una obviedad que no se identificaba sino hasta el final del

proceso reflexivo, y es que arriba de los elementos que conforman la identidad (prácticas, discursos y lugar social) hay una tensión que la coloca al centro y que da sentido al juego que se hace con los otros elementos.

Se propone para esta investigación realizar un acercamiento al concepto de identidad desde dos niveles, el primero de ellos (nivel 1 en la imagen) corresponde a unidades amplias que participan en su construcción, a saber, subjetivación y sujeción o bien, al sujeto y la(s) estructura(s). El segundo nivel desarrolla los elementos del primero. En la subjetivación se propone un acercamiento a las prácticas y discursos que participan en la narrativa personal; en la sujeción se proponen acercamientos a las estructuras, el lugar social y las relaciones yo/otro de las que se participa.

Tabla 5. Niveles de aproximación

IDENTIDAD					
NIVEL 1	SUBJETIVACIÓN Sujeto		SUJECIÓN Estructura		
NIVEL 2	PRÁCTICAS	DISCURSOS	ESTRUCTURAS	LUGAR SOCIAL	RELACIÓN YO/OTRO

LA IDENTIDAD, EL PUNTO DE SUTURA ENTRE EL SUJETO Y LA ESTRUCTURA

Hall (2003), recuperado por Restrepo (2012), define a la identidad como un “punto de sutura”. Dicha definición de entrada coloca al concepto como algo inestable, frágil y que sirve de unión para dos o más elementos que están desunidos. Con esta definición, también cambia la concepción que se tenía de verla como algo concreto o fijo. Hall la define como “punto de sutura, de articulación, en un momento concreto entre los discursos y las prácticas que constituyen las posiciones de sujeto y los procesos de producción de subjetividades que conducen a aceptar, modificar o rechazar estas posiciones de sujeto” (Hall, 2003, p.20).

En esta definición se hace evidente entonces la importancia de acercarse a la identidad no solo como una caracterización absolutista o predeterminada, sino como una construcción de la que participan discursos, prácticas, posiciones de sujetos y relaciones entre ellos.

Briones (2007) hace también una lectura de Hall (2003) y refiere que identidad “es la correspondencia innecesaria que existe entre po-

siciones, condiciones, dispositivos o reglas y las maneras de instalarse, ocupar, ser regulado o atravesado por ellas” (p.67) y que es la identidad el efecto de una articulación y punto de sutura. Dos elementos surgen entonces como nodos para empezar a desfragmentar el concepto de identidad: sujetos y estructuras, o bien, sujeción/subjetivación, y aparece la identidad como una tensión constante entre ambos o, como refiere Briones (2007), como “la mutua tracción entre interpe-laciones y dispositivos que buscan subsumir a los seres humanos en posiciones particulares, por un lado, y subjetividades entendidas como anclaje de las formas de habitar o identificarse con esas posiciones, por el otro” (p.67).

IDENTIDAD, ENTRE LA AGENCIA Y LA TENSIÓN

En la búsqueda por identificarse o deslindarse de una posición social, la agencia aparece como la capacidad del sujeto para inscribirse en una serie de identificaciones o bien para crear representaciones propias con semejanza o diferencia a las anteriores, hayan sido apropiadas de forma voluntaria o bien instauradas a través de mecanismos o relaciones de poder. La agencia aparece en medio de la tensión entre la identidad esperada, creada y reproducida por dispositivos y las identificaciones (pasadas, presentes y futuras) o la negación de las mismas.

¿Qué es lo que hace el sujeto para irse adscribiendo o deslindando de una u otra definición que le es asignada? ¿De qué manera hace suyas las narrativas y las reproduce? Estas preguntas son claves para entender la agencia.

La agencia es un concepto que pone en el centro de la discusión la *acción del sujeto*, y se reconocen dos posturas epistemológicas que la analizan. Por un lado, la postura estructuralista–funcionalista, que identifica al sujeto y su acción en relación estrecha con la estructura, y por el otro lado, la postura individualista–subjetivista, que por el contrario niega la participación de la estructura y concede al sujeto la autonomía para elegir su acción.

Ema (2004) plantea que hay una postura que no se encuentra polarizada y que apuesta por un punto intermedio que se aleje de la relación binaria y determinista de pensar únicamente en sujeto–estructura. Son las teorías de la *estructuración* de Giddens y el *estructuralismo* de Bourdieu dos teorías que de acuerdo con Ema (2004) proponen una alternativa para pensar la relación sujeto–estructura y plantean la aparición de un sujeto–agente que rompe con esta polari-

zación. Agencia o *agency* (en inglés) es un concepto que de acuerdo con Ema (2004) nos permite “entender la capacidad de actuar [...] no como propiedad individual, sino como posibilidad compartida” (p.15). La agencia como concepto ha permitido dejar de ver la acción como algo que rebasa al sujeto-agente y la posiciona en una relación y un contexto determinados. Al ser posicionada, la agencia incluye entonces relaciones de poder, jerarquías, contexto y temporalidad. La agencia “en tanto que mediación, nos permite atender a los lugares de enunciación y localizar y comprometernos con ellos como fundamento ético-político precario e inestable para la acción, pero de cualquier manera situado y no neutral” (Ema, 2004, p.18). La agencia, de acuerdo con Ema (2004), se encuentra en el intermedio de flujos de acciones, conecta prácticas, es mediadora sin ser exterior a lo mediado y es la que permite que en esa mediación se concreten los actos. Es decir, la agencia es una posibilidad de actuar que involucra también aspectos relacionales de sujetos.

De acuerdo con Giddens, “la agencia se refiere no a las intenciones que la gente tiene de hacer cosas y sí a su capacidad de hacer esas cosas en primer lugar (por eso la agencia implica poder) [...] se refiere a los eventos de los cuales un individuo es un autor, en el sentido de que [...] podría haber actuado de manera diferente” (Giddens, 1986, p.9, en Ema, 2004, p.15). Se trata de entender también la acción del sujeto como alguien que de manera relacional puede ejercer su capacidad de actuar. En esta idea, Ema (2004) entiende capacidad como el *poder-hacer* más allá de un mero conjunto de habilidades almacenadas.

Esta idea de *poder-hacer* de Ema (2004) también hace referencia a la potencia y al poder presentes al hablar de capacidad-posibilidad; es el poder presente en las relaciones y no la posibilidad almacenada en los individuos lo que permite que la acción social se concrete. Lo relacional entonces se afianza con este concepto de agencia; identidad y agencia contienen un elemento relacional, ni uno ni otro son elementos dados, sino que son bajo tachadura y sin garantías. Actuar en esta definición, significa modificar relaciones (Ema, 2004).

Yopo (2012) propone una definición de agencia en donde esta refiere a la capacidad social de un sujeto, orientada contextualmente y que modela el actuar a partir de la interacción entre autonomía individual y determinación estructural.

Para Briones (2007), si la sujeción opera a través de estos mecanismos de agencia, la subjetivación tiene que ver con la forma en que estos mecanismos se afianzan directamente en la biografía de los sujetos, y es la identificación, la que “concreta la narrativización de esos plegamientos (afianzamientos) selectivamente visualizados como biografía” (p.17), es decir, a través de la narrativización, las formas de habitar, nombrar o nombrarse, aceptarse, adscribirse a ciertas posiciones de sujeto, es decir, a partir de las agencias de identificación, emergen las *identidades sociales*.

Para Butler (1995), el sujeto está discursivamente constituido, y para Hall la identidad lo está de la misma manera; sin embargo, para ninguno de los dos esto significa que esté totalmente determinado por su discurso o por su (in)capacidad de agenciarse nuevas representaciones.

DE LA TEORÍA A LA MATERIALIDAD

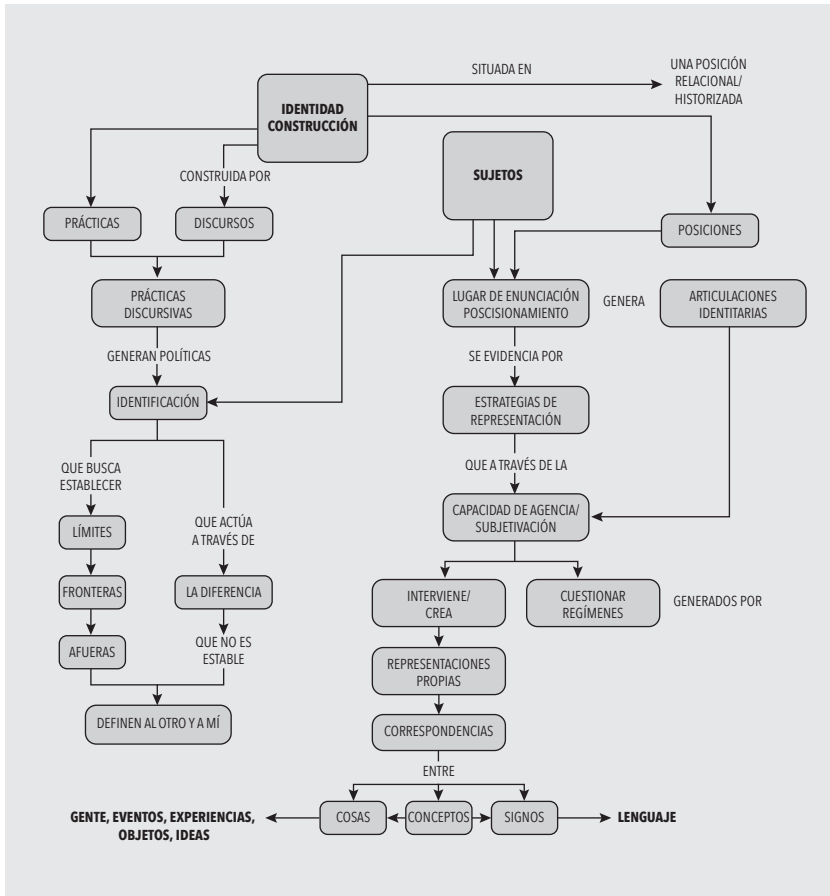
Una vez que se ha desarrollado el fundamento teórico del primer nivel, la aproximación al segundo va facilitando o proponiendo pistas para identificar los elementos en las narrativas.

Tabla 6. De la teoría a la materialidad

IDENTIDAD	Sujeción	Estructuras	Definen, organizan, regulan, administran	Instituciones: CDI Constitución Política	Narrativización de sí
		Lugar social	Histórico Contextual Procesual	INDÍGENA PURÉPECHA (género, edad)	
		Relación YO / OTRO	Asimétricas de poder Identificación-diferencia	Indígenas/españoles Cumplen/no cumplen costumbre Mayordomos/investigadora	
	Subjetivación	Discursos	Membresía o rechazo	Representaciones propias, nueva	
		Prácticas	AGENCIA		
			Membresía o rechazo		

En la figura 7 se esquematizan los elementos que conforman el elemento central. Estos elementos se irán desarrollando de manera que presenten un esquema de lectura para la investigación.

Figura 7. La construcción del concepto de identidad



Suele haber una “carga” presente en el concepto de identidad, que le atribuye a la misma referencia a lo innato, lo esencial, lo idéntico, lo que permanece en el tiempo. De acuerdo con Stuart Hall (1997), hay una reciente explosión discursiva sobre el concepto de “identidad”, lo que ha generado discusiones con relación al término, a su pertinencia y a las características del concepto en la realidad. Las principales críticas tienen que ver con la concepción de “identidad” como un concepto integrador, unificado, estático o permanente. La identidad, para Hall, está construida por tres elementos centrales: discursos, posiciones y prácticas. Un discurso que construye y define, una posición desde donde se habla y una serie de prácticas a través de las cuales la identidad se materializa.

Para Hall (1996), el concepto de identidad acepta que esta nunca se unifica, por el contrario, está cada vez más fragmentada y fracturada; es singular, construida de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzadas y antagónicas. Está sujeta a una historización radical y en un constante proceso de cambio y transformación.

Para Hall (1996), la identidad es el punto de encuentro, el punto de sutura entre por un lado los discursos y prácticas que intentan interpe-larnos, hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro lado, los procesos que producen subjetividades que nos construyen como sujetos susceptibles de “de-cirse”. Las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas.

Las identidades son el resultado de una articulación o encadenamiento del sujeto en el flujo del discurso. De acuerdo con Stephen Heath (1981), una teoría de la ideología no debe iniciarse con el sujeto sino como una descripción de los efectos de sutura, la efectuación del enlace del sujeto con las estructuras de sentido. Las identidades son las posiciones que el sujeto está obligado a tomar a la vez que siempre sabe que son representaciones, que la representación siempre se construye a través de una “falta”, una división, desde el lugar del otro y por eso nunca puede ser adecuada o idéntica a los procesos subjetivos investidos en ellas (Hall, 1996).

Hall (1996) propone el término “identificación” como forma de re-articular la relación entre sujetos y prácticas discursivas. El enfoque discursivo ve la identificación como una construcción, un proceso nunca terminado: siempre en proceso. Para Hall (1996) la identificación es condicional y se afianza en la contingencia. Una vez consolidada, no cancela la diferencia. Es un proceso de articulación, una sutura, una sobredeterminación y no una subsunción. La identificación actúa a través de la diferencia, entraña un trabajo discursivo, la marcación y ratificación de límites simbólicos, la producción de efectos de frontera y necesita lo que queda afuera para consolidar el proceso.

Las identidades, coincide Hall (1997), retomando a Derrida (1981), Laclau (1990) y Butler (1993), se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella. El significado positivo de cualquier término (y con ello su identidad) solo puede construirse a través de la relación con el otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su “afuera constitutivo”. Según Stuart Hall (1997), toda identidad nombra como su otro necesario, aunque silen-

ciado y tácito, aquello que le falta. Los procesos de identificación o demarcación con el otro buscan establecer límites, fronteras y afueras, es decir, son la base de la identificación–demarcación del otro.

Foucault (1970), de acuerdo con Hall, refiere que no es necesaria una teoría del sujeto cognoscente sino una teoría de la práctica discursiva; un descentramiento del sujeto (no abandono del mismo), sino un desplazamiento. La cuestión de identidad se desplaza a una cuestión de "identificación" y se reitera en el intento de rearticular la relación entre sujetos y prácticas discursivas. El enfoque discursivo ve la identificación como una construcción, un proceso nunca terminado: siempre en proceso.

A partir de la relación entre sujetos y lugares enunciativos o posicionamientos desde donde se habla, se generan estrategias de representación, mismas que se construyen a partir de la capacidad de agencia de los sujetos.

Las capacidades de agencia, intervienen a manera de creación de representaciones propias (que en última instancia se aterrizan en narrativizaciones) y por el otro cuestiona regímenes enunciativos, mismos que son generados por formas e instituciones deterministas, que imponen nominaciones y definiciones desde el deber ser. En el caso de los indígenas migrantes, el deber ser se ve enmarcado en procesos de hegemonía y discursos históricos.

Las identidades, de acuerdo con Hall (1997), se construyen dentro del discurso y no fuera de él. Debemos considerarlas producidas en ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas. Emergen en el juego de modalidades específicas de poder y por ello son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida: una identidad en su significado tradicional.

Según Hall (1997), las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no "quiénes somos" o "de dónde venimos" sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos. Las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella.

La representación es una práctica, una clase de "trabajo", que usa objetos materiales y efectos. Pero el sentido depende, no de la cualidad material del signo, sino de su función simbólica. La representación

es la producción de sentido a través del lenguaje (Hall, 1997). En el corazón del proceso de sentido dentro de la cultura hay, por tanto, dos sistemas relacionados de representación. El primero nos permite dar sentido al mundo mediante la construcción de un conjunto de correspondencias o una cadena de equivalencias entre las cosas, gente, objetos, eventos, ideas abstractas, etcétera y nuestro sistema de conceptos o mapas conceptuales. El segundo depende de la construcción de un conjunto de correspondencias entre nuestro mapa conceptual y un conjunto de signos, organizados o arreglados en varios lenguajes que están por, o representan a, esos conceptos. La relación entre las cosas, conceptos y signos está en el corazón de la producción de sentido dentro de un lenguaje.

En la perspectiva construccionista la representación implica hacer el sentido mediante la introducción de vínculos entre tres diferentes órdenes de cosas: lo que denominamos el mundo de las cosas (la gente, los eventos y las experiencias), el mundo conceptual (los conceptos mentales que llevamos en nuestras cabezas) y los signos, organizados en lenguajes, que “están por” o comunican estos conceptos (Hall, 1997).

El sentido no está en el objeto o persona o cosa, ni está en la palabra. Somos nosotros los que fijamos el sentido de manera tan firme que, después de cierto tiempo, parece ser una cosa natural e inevitable. El sentido es construido por el sistema de representación. Es construido y fijado por un código, que establece una correlación entre nuestro sistema conceptual y nuestro sistema de lenguaje (Hall, 1997).

Sin embargo, si el sentido cambia históricamente y nunca está finalmente fijado, entonces “captar el sentido” debe implicar un proceso activo de interpretación. El sentido debe ser activamente “leído” o “interpretado” (Hall, 1997).

Pertenecer a una cultura es pertenecer al mismo universo conceptual y lingüístico, es saber cómo los conceptos e ideas se traducen a diferentes lenguajes, y cómo el lenguaje refiere o hace referencia al mundo. Compartir estas cosas es ver el mundo desde dentro del mismo mapa conceptual y dar sentido al mismo mediante el mismo sistema de lenguaje. Las cosas no significan: nosotros construimos el sentido, usando sistemas representacionales: conceptos y signos (Hall, 1997).

Laclau (1990) sostiene que la construcción de una identidad social es un acto de poder, dado que:

Si [...] una objetividad logra afirmarse parcialmente, solo lo hace reprimiendo lo que la amenaza. Derrida demostró que la constitución de una

identidad siempre se basa en la exclusión de algo y el establecimiento de una jerarquía violenta entre los dos polos resultantes: hombre/mujer, etcétera. Lo peculiar del segundo término queda así reducido a la función de un accidente en oposición al carácter esencial del primero, 1997, p.19.

De modo que las unidades proclamadas por las identidades se construyen en realidad dentro del juego del poder y la exclusión y son el resultado, no de una totalidad natural e inevitable o primordial, sino del proceso naturalizado y sobredeterminado de cierre (Hall, 1997).

En el proceso de identidad, de acuerdo con Hall (1995), se utiliza a la historia, la lengua y la cultura en un proceso de devenir y no de ser. No de quiénes somos, sino de quiénes podemos ser. Cómo nos han representado y cómo podemos representarnos.

EL AFUERA CONSTITUTIVO

El afuera constitutivo, identificado así por Hall, para esta investigación hará referencia al otro/otra como sujeto y la relación con ellos, y por otro lado, a las estructuras con discurso relevante para la construcción de la identidad. Briones (2007) pone en la discusión el afuera constitutivo de Hall al referir que:

los sujetos se articulan como tales a partir de un trabajo de identificación que opera suturando identidades personales y colectivas (para sí y para otros), pero no lo hacen simplemente como a ellos les place, pues su trabajo de articulación opera bajo circunstancias que ellos no han elegido. (p.59)

En esta cita, hace referencia a las circunstancias que no han elegido los sujetos para nombrarse o identificarse, porque surgen de fuera de sí, e implican relaciones de poder desiguales que han contribuido a instaurar una identidad absoluta o bien a excluir de una identidad absoluta dominante.

Continúa Briones (2007) refiriéndose al tema, y cita que en épocas de la postmodernidad, existe un "multiculturalismo normativo donde la marginalidad pasa menos por ser invisible que por ser parte de regímenes que promueven un exceso de visibilidad en las diferencias culturales para poder mercantillarlas y fetichizarlas" (p.59).

En el caso de la identidad indígena sucede algo similar, al menos es lo que se plantea en esta investigación. Hay una marginalidad

que vuelve invisibles a las comunidades indígenas pero que al mismo tiempo juega a fetichizar estas diferencias culturales para así poder instaurar una identidad alterna de un sujeto pobre, folklórico, ritualizado y que coincida con la definición hegemónica que le ha dotado de identidad a lo largo del tiempo.

Para Hall, las formas e instituciones deterministas establecen puestos sociales para sí y para los otros. Estos puestos sociales se fundamentan tanto en la identidad como en el lugar de enunciación y definen cuestiones ontológicas de lo que se debe ser acorde al lugar en que se está y al revés, en donde se debe estar a partir de lo que se es.

En las comunidades indígenas, y en particular las migrantes, las clasificaciones normativas emitidas por instituciones pueden hacer la diferencia en muchos aspectos de la vida cotidiana, tales como el acceso a los servicios públicos, la participación en la vida política de la ciudad o en la misma disputa por el espacio público o el mundo de significantes culturales en las ciudades.

Foucault, en *El sujeto y el poder* (1983), reconoce que se ejerce el poder al momento de definir a los sujetos y que estos se encuentran siempre en relaciones de producción y significación que están dentro de relaciones de poder que son complejas y tajantemente divisorias. Para el caso de los indígenas, estas definiciones tienen sus orígenes en el periodo colonial, momento de choque cultural producido por los "conquistadores" en el que los significados, símbolos y sobre todo el uso de la fuerza física ayudaron a instaurar una de las clasificaciones binarias más antiguas; esta clasificación entre "indígenas/blancos; conquistadores/conquistados" evolucionó hasta la época actual, en donde el binomio "indígena/mestizo" representa prácticas y significados que inciden en la relación con los otros. Si junto con esto hay instituciones del estado que nombran a los otros, el problema se complejiza.

SÍNTESIS DEL CONCEPTO DE IDENTIDAD EN POSICIONAMIENTOS Y CLAVES

A partir de la revisión de esos elementos, se proponen unos puntos que sirvan como síntesis para entender la identidad desde la postura para esta investigación. El primero es que la identidad, en un primer nivel, surge como tensión entre el sujeto y la estructura, es decir, entre la sujeción y la subjetivación.

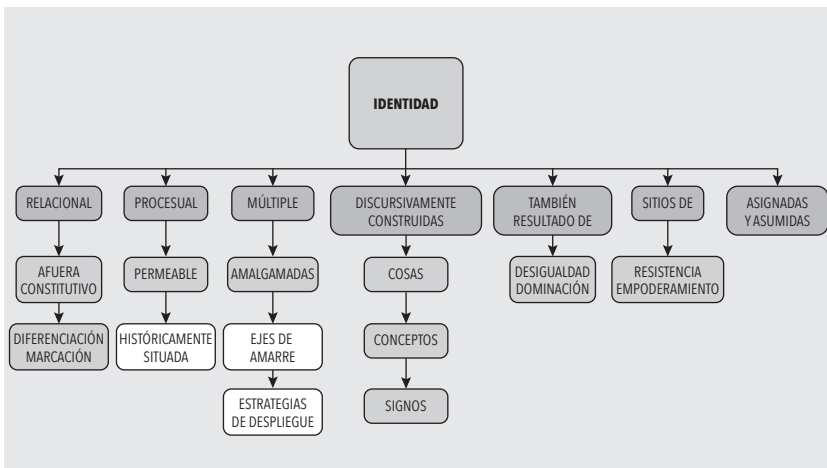
La identidad es al mismo tiempo construida y deconstruida.

- a) *construida* por discursos (es decir lo que se expresa), prácticas (los elementos en que se materializa) y posiciones (el lugar desde donde se habla). Estos tres elementos producen prácticas discursivas situadas mismas que el sujeto convierte en prácticas de identificación o estrategias de representación propias a través de su capacidad de agencia. Aquí es elemental el yo mismo.
- b) *deconstruida* a través de los límites identitarios que se establecen con los otros y remarcada por la diferencia con el otro y el reconocimiento de un afuera constitutivo. Aquí es elemental el otro.

Tanto las prácticas de identificación como las estrategias de representación construyen sentido y para esta investigación se recupera el cómo se construye la identidad, ejercicio que se concretiza en las narrativizaciones sobre sí como prácticas discursivas pero construidas–deconstruidas en relación con los otros y con la investigadora; es por este punto que se fortalece la decisión de recuperar los procesos de reflexividad vividos durante el desarrollo de la investigación.

A partir de la revisión teórica y con base en las reflexiones de Restrepo (2014) se pueden definir nueve elementos del concepto de identidad (figura 8).

Figura 8. Síntesis



Para los elementos del esquema que se presenta en la figura 8 se propone la siguiente lectura:

1. La identidad es *relacional* y se determina a partir de
 - I. El afuera constitutivo
 - II. Los procesos de diferenciación–marcación con los otros
2. La identidad es *procesual*
 - I. Es permeable
 - II. Es históricamente situada
3. La identidad es *múltiple y no única*
 - I. La multiplicidad se construye como una amalgama de identidades, no como una repetición
 - II. Para que el proceso de amalgamamiento se lleve a cabo, se requiere de dos elementos: ejes de amarre y estrategias de despliegue; estos se llevan a cabo a partir de procesos de agencia de los sujetos
4. La identidad es *discursivamente construida*
 - I. Se materializa en cosas, conceptos y signos
5. La identidad es *resultado de*
 - I. Procesos de desigualdad y dominación, contruidos a partir de discursos hegemónicos
6. La identidad es un sitio de *resistencia y empoderamiento*
7. La identidad puede ser *asignada o asumida*
8. La identidad se *afianza* en conceptualizaciones marcadas o en arquetipos naturalizados a través de imaginarios hegemónicos
9. La identidad es un punto de sutura que permite procesos de subjetivación y sujeción.

Descentramiento 3. Elegir un lugar desde donde hablar

Identificar un referente teórico para dialogar y a partir de ahí construir la investigación, plantear la pregunta y desarrollar la metodología fue sin duda uno de los elementos más complicados de la investigación. La búsqueda de un referente sobre el concepto de identidad abría abanicos de posibles conceptos adyacentes tales como territorio, frontera o comunidad, todos interesantes pero cada uno con caminos diferentes hacia dónde dirigir la investigación. Pretender que esta respondiera a un diálogo o a metodologías horizontales era entendido en el apartado metodológico, pero no en la misma medida en el teórico. A partir de las diferentes experiencias que desde la educación popular o el

desarrollo comunitario he vivido, podía entender la relación que debía construirse apostando por lo horizontal. Sin embargo, era importante entender que este mismo posicionamiento debía reconocerse en el apartado teórico.

Las metodologías horizontales o los estudios decoloniales planteaban aproximaciones que daban voz y apostaban por la construcción de conocimiento con otros-iguales, sin embargo fue a partir de identificar en Hall el *lugar de enunciación* que la investigación fue tomando forma. La posibilidad de actuar en un espacio de producción de conocimiento implicaba un posicionamiento para hacer pero también para nombrar y estos dos apartados debían relacionarse de manera clara.

Encontrar la teoría de Hall sin embargo confrontaba a la investigación pues era un referente europeo y no latinoamericano como se esperaba para un ejercicio que cuestiona la construcción de conocimiento y la identidad indígena como categoría. Fue necesario desarrollar la genealogía y los momentos de producción científica de Hall para poder adentrarme a reconocer no solo sus planteamientos sino el contexto en que se crearon. La experiencia de intercambio académico llevada a cabo con el doctor Eduardo Restrepo en Bogotá, Colombia, permitió que los postulados de Hall fueran reflexionados desde la lectura en Latinoamérica; además, el vivir el proceso migratorio a otro país permitió que las reflexiones teóricas que en ese momento vivía intensamente, las experimentara en un contexto ajeno, rodeada de otros todavía más diferentes. La investigación entonces se planteó a partir de muchos lugares y de mi identidad también vivida en su aspecto plural, territorial, académico y personal.

FAENAS METODOLÓGICAS

Como allá hacen unos, así como allá, las llamamos “fayenas”, para ir a hacer una cosa en la capilla o cualquier cosa, pero todos... lo que es todos comulgamos.

(M2H/E3)

El apartado metodológico también se ubica en un lugar y un contexto determinados y está íntimamente relacionado con el vínculo que existe entre investigadora, mayordomos y comunidad purépecha en la ZMG, pero además tiene relación también con la experiencia previa de acercamiento a comunidades indígenas.

En este apartado se ofrece un acercamiento a los elementos que fueron participando de la elección tanto de tema de investigación como de aproximación metodológica y a las estrategias que contribuyeron a que este trabajo se llevara a cabo.

ENCONTRAR LA VOZ ENTRE MÉTODOS Y CATEGORÍAS

Parte de lo aprendido en la recuperación bibliográfica tanto de la construcción de la categoría indígena como de la presencia indígena en las ciudades tiene que ver con identificar qué tanto el concepto identidad y la categoría identidad indígena surgen en espacios de disputa o tensión entre nombrar y ser nombrado.

Elegir una postura tanto de marco teórico como de aproximación metodológica obliga a participar de discursos y categorías que dan forma al mundo. Sin embargo, participar de la construcción de nomenclaturas para el mundo es una responsabilidad que puede implicar nuevas exclusiones o jerarquizaciones. Más allá de asumir una postura que idealizara o criticara la identidad indígena con un marco teórico a elegir, o de pasar entre el activismo y la academia, para esta inves-

—
tificación se identificó que la opción metodológica implicaba apostar por una forma de relación que rompiera con la participación del investigador como mero observador pero que también reconociera que se forma parte de un grupo que nombra.

Parte de esta toma de postura implicaba identificar aquellas investigaciones que apostaran por las narrativas de sí y las que incorporaran procesos de reflexividad sobre el investigador. De acuerdo con Bartolomé (2006), las investigaciones en donde participan las narrativas sobre “no pueden ser entendidas al margen de la historia y el contexto social dentro de los cuales se construye” (p.29), y al tenerse una relación con el contexto, que no debe dejarse de lado, debe generarse una metodología que incluye una mirada a la observadora y su relación con el contexto de investigación.

La revisión de aproximaciones al otro desde la perspectiva académica ha tenido su propio proceso, en el que se ha pasado del nulo reconocimiento a la subjetividad a la búsqueda de aproximaciones que no solo no la eviten sino que reconozcan el intercambio horizontal y recíproco como punto de partida para producir conocimientos (Corona, 2012). Estudios como las metodologías horizontales que plantea Sarah Corona (2012) empiezan por cuestionar que la verdad sobre la realidad que es producida por la investigación de etnografía tradicional es puesta en jaque junto con el problema que implicaba la representatividad, la autoridad y el juego de poder en la construcción de investigaciones “de” los otros y no “con” los otros.

Era necesario que teoría y práctica fueran parte de un mismo proceso y sobre todo que la reflexión sobre el actuar como investigadores y la ética que lleva sin dudarle a un encuentro con el otro y no a un mero diálogo “sobre” el otro. Nombrarse a sí mismo se refiere a la creación de un discurso que otorgue identidad propia frente a la etiqueta dominante impuesta. Participar de una investigación que apueste por el diálogo implica ser partícipe de un proceso reflexivo de espejos. Las miradas, horizontales, se regresan. La intervención por tanto construye (o puede construir) oportunidades de igualdad.

Tratando de generar diálogos desde una perspectiva horizontal, es necesario identificar que el punto de encuentro entre investigador (también sujeto) y sujetos (también investigadores) implica también una postura política y una modalidad de escucha específica que implica “asumir la diferencia, la ambivalencia y la contradicción, haciéndolas presentes en el registro y la escritura como claves de interpretación del momento etnográfico” (Rufer, 2011, p.77).

La escucha es, de acuerdo con Rufer (2011), un acto político, no un acto de condescendencia ni de horizontalidad ficticia, sino que implica no ocultar sino asumir las contradicciones académicas en juego, “habitar la diferencia y no romantizarla, trabajar con y a través de la contradicción” (p.79). En esta investigación se apuesta por un ejercicio de significación de conversaciones y encuentros, leídos desde el cobijo de un postulado teórico pero atravesado inevitablemente por la relación construida y asumida con el grupo de “sujetos”; se trata de no obviar la identidad del investigador que se ha puesto en juego en el ejercicio de dialogar y escuchar.

PRIMEROS ACERCAMIENTOS AL LUGAR DE INVESTIGACIÓN

En abril de 2013 la investigadora empezó a colaborar con el Equipo de Apoyo a Migrantes Indígenas (EAMI). Este equipo contaba al momento de empezar a colaborar con ellos con 16 años trabajando con migrantes indígenas en la Zona Metropolitana de Guadalajara y una serie de experiencias educativas con grupos de diferente origen étnico. La formación del EAMI es de tipo religiosa-comunitaria, y las acciones que realizaba tenían su fundamento en lo pastoral, pero los objetivos de los proyectos consideraban aspectos tanto comunitarios-religiosos como críticos de la realidad.

La participación de la investigadora se enfocó en actividades de coordinación del equipo de trabajo, mismas que permitían acercamientos a grupos de personas y familias con quienes ya se tenía cercanía previa y con la confianza que el trabajo previo del EAMI brindaba. Este respaldo fue fundamental para después plantear la investigación: la confianza primero respaldada por la institución después se desplazó a una relación personal por la cercanía con los integrantes de la comunidad. Las primeras visitas a la comunidad se realizaban primero acompañando las actividades que el EAMI realizaba en el lugar y las visitas se realizaban cualquier día de la semana. El acercamiento a la diferente población era posible pues la organización contaba con proyectos diferentes; se tenía la posibilidad de tener acercamientos con niños y niñas, y adultos hombres y mujeres. Conforme las actividades dentro del EAMI se fueron perfilando, la participación se volvió más frecuente con los hombres de la comunidad, en particular con los integrantes de la mayordomía.

Los hombres de la mayordomía se reunían cada quince días los días sábados por la noche. Estas reuniones contaban con la presencia de un acompañante del EAMI, también hombre, y la investigadora; esto sin duda permitía participar de la toma de decisiones y del núcleo en donde se concentraba el poder organizativo comunitario pero sobre todo confrontaba que una mujer (no indígena) participara de la actividad.

Al ser coordinadora de la institución, las decisiones dependían o llegaban a término en concreción con la decisión de la coordinadora, esta (identificado en las reflexiones internas) propició que se tuviera una presencia también de poder dentro de la organización, mismo que se desplazó hacia dentro de la mayordomía. La cercanía con los hombres facilitó el ingreso a la comunidad y la realización de la investigación, sin embargo, la cercanía con las mujeres purépechas no fue tanto y esto dificultó que narrativas de más confianza por parte de ellas se manifestaran. Esta situación se notó significativamente en el primer taller comunitario y fue modificándose en el segundo y tercero.

El hecho de ser partícipe del diálogo con hombres confrontaba también el lugar de la investigadora dentro de las dinámicas de la comunidad pues ya no se podía generar tan fácilmente un acercamiento con las mayordomas. La cercanía con la comunidad fue incrementándose durante tres años; la relación incluía visitas tanto formales o con objetivos de la institución, como personales de amistad o participación de la vida cotidiana de la comunidad.

BUSCANDO ESTRATEGIAS PARA LOS ENCUENTROS

Un tipo de estrategias que se realizaron durante el acercamiento con la comunidad fueron las de la vida de la misma, ciclos, fiestas, o prácticas que si bien no participan del objetivo de la investigación, permitían un acercamiento desde lo cotidiano a significaciones colectivas e individuales. Reflexiones sobre estas actividades fueron guardadas en notas y grabaciones de audio. Sin contar con una bitácora formal, sí se registraban las impresiones ya permeadas por el proceso de investigación en marcha. Las primeras invitaciones a este tipo de eventos eran únicamente como asistente pero poco a poco comenzaban a cumplir alguna función en la dinámica interna.

Ser invitada a cumpleaños, bautizos, o a comer cualquier día en las visitas, significaba poco a poco ser partícipe de otro tipo de relación con los integrantes de la comunidad. Se presentan a continuación des-

cripciones de la participación de eventos o estrategias para fortalecer el acercamiento.

El certamen de las reinas y la fiesta tradicional

A lo largo de tres años, se pudo participar en la organización de dos celebraciones del “grito” de independencia y tres fiestas tradicionales, mismas que son celebradas durante tres días en noviembre de cada año. Durante la primera y la segunda fiestas (2013 y 2014) se tenía reconocimiento de todas las actividades y se asistía a la celebración también cada día debido a las funciones que se tenían en el EAMI.

La participación de rituales religiosos y el involucramiento en actividades de la vida cotidiana colectiva fortaleció los lazos con los dos matrimonios que participaron de la investigación y en particular, en el periodo de la fiesta realizado en 2015, la cercanía llevó a que la investigadora organizara también el certamen para la elección de la “reina de la colonia”.

Esta actividad involucraba a mujeres jóvenes de entre 14 y 16 años que podrían ser elegidas como representantes de la comunidad. En el certamen de 2015, participan también una hija de cada matrimonio que colabora en la investigación; el ser partícipe de la organización de esta actividad favoreció que un acercamiento no planeado (con ellas) se llevara a cabo y junto con esto un análisis de dos generaciones (papás e hijos) en función de la misma investigación.

La organización del certamen permitió identificar procesos identitarios en transformación mucho más visibles que con los mayordomos (sus papás). Dialogar con ellas mientras escuchaban reggaetón o acompañarlas a un lugar de decoración de uñas, conseguir vestido, etcétera, fueron actividades en donde se reflexionó mucho sobre la diferencia generacional en los procesos de construcción identitaria.

La danza y la romería

Otra de las actividades que favorecieron el fortalecimiento de procesos de confianza y *rapport* con la comunidad fue la generada por las dinámicas de la “danza de los viejitos”, una práctica que se realiza en la comunidad de origen y que fue retomada en la colonia. La danza se llevaba a cabo originalmente con los hombres y dentro del grupo de danzantes colaboran algunos mayordomos y en particular uno que ayudó con esta investigación.

A lo largo de la participación que se tuvo en el EAMI se pudo conocer la planeación de todos los elementos necesarios de manera previa y durante la presencia de la danza en la romería que se realiza en Guadalajara y Zapopan en el mes de octubre.

Las actividades en que se colaboraba incluían acompañar la caminata de la romería (que se realiza durante toda la noche). Al igual que con las fiestas, la participación en cada año (2013, 2014 y 2016) fue diferente y respondió a procesos de confianza también diferentes.

Durante las romerías de 2013 y 2014, el acompañamiento incluía ayudar a preparar todos los elementos materiales necesarios para la presentación, sin embargo, durante la participación de la romería 2016, ya sin colaborar en el EAMI, el tipo de relación fue diferente. Al no contarse con un espacio en donde los danzantes pudieran descansar antes de la travesía, grupos tanto de hombres como de mujeres buscaron realizarlo en otro lugar. En la preparación previa a la romería 2016, el grupo de danzantes hombres asistieron a la casa de la investigadora, lo cual significó un afianzamiento de la confianza ya fuera de los espacios que tanto el EAMI como el proyecto de investigación implicaban. Al igual que en los años anteriores, se acompañó a los danzantes en la caminata.

Actividades como las mencionadas en este apartado no hacen sino reforzar la necesidad de apostar por la co-responsabilidad en la construcción de esta investigación. Los procesos de confianza que se habían generado durante tres años previos como parte del EAMI y el adicional ya fuera de la institución facilitaron que una metodología como la que se plantea se llevara a cabo.

Por la misma razón, se vuelve importante recuperar los procesos de reflexividad, pues el trabajo se construyó con personas con quienes se tiene ya reconocimiento o identificación previa, personas con quienes se han compartido experiencias y prácticas de vida; estos son elementos del concepto de identidad al que se apela.

“El colado”

Una actividad que fue muy significativa para la investigación fue participar de “el colado”, que hace referencia a una jornada de trabajo que se realiza en la casa de una persona de la comunidad. La persona que realiza “el colado” invita a sus vecinos o amigos a ayudarlo en la jornada, las jornadas generalmente tienen que ver con la construcción,

reparación o ampliación de las casas habitación. Durante la jornada, quien tiene “el colado” pone la comida; generalmente manda preparar un cerdo para compartir, y cervezas para todos los que asistan a ayudarlo. Al recibir la ayuda en una jornada, la persona se compromete a que cuando otros lo necesiten puedan contar también con su ayuda.

Una tarde se tenía planeado un encuentro del EAMI con los mayordomos, pero todos los miembros de la comunidad (incluidos los mayordomos) se encontraban en “el colado” que alguien organizaba. Al acercarnos a la actividad se pudo identificar que más que una práctica ritualizada o fetichizada, la actividad era vista y entendida como cotidiana, y se participaba de ella con un gran compromiso y co-responsabilidad. Esta experiencia serviría como referencia para lo que se plantea en la investigación como “faenas metodológicas”, es decir, una experiencia de co-responsabilidad también vivida en la investigación.

MÉTODO

Se construyó un acercamiento metodológico que fuera armónico con las dinámicas comunitarias y que surgiera a partir de la relación previa con el grupo de mayordomos de la colonia La Noria. La investigación fue de un tipo cualitativo que apuesta por la reflexión y el enriquecimiento que surgió de la puesta en juego de las identidades de la investigadora y mayordomos.

MUESTRA

La muestra responde en primera instancia a la aceptación de colaborar en un proceso de investigación; la invitación se hizo de manera grupal tanto al grupo de mayordomos del periodo 2014–2015 como al grupo 2015–2016. Luego de la primera invitación, la participación se fue perfilando de la siguiente manera:

- Dos matrimonios que han sido mayordomos tradicionales de la capilla de Santa Cecilia, M1 (matrimonio 1) conformado por Isaac (M1h) y Claudia (M1m); M2 (matrimonio 2) conformado por Gabriel (M2h) y Martha (M2m).

- Que hayan participado en el “encargo” durante el ciclo de la fiesta patronal correspondiente al periodo abril 2014–abril 2015.
- Que ambos matrimonios hubieran participado de la primera mayordomía instaurada en la comunidad.
- Que hayan vivido en la colonia La Noria desde hace al menos cinco años.
- Que sean de origen purépecha.

MOMENTOS DE LA INVESTIGACIÓN

La investigación se planteó como un ciclo que apostara y expresara una condición esencial: la comunidad debía ser el punto de partida y el punto de llegada de las conclusiones que en el proceso surgieran. A partir de esta consideración, los momentos vividos (sin considerar el trabajo previo de acercamiento a la comunidad) fueron los siguientes:

PRIMER MOMENTO: REVISIÓN DOCUMENTAL

Este momento se coloca al inicio, sin embargo la revisión continuó durante todo el proceso de investigación.

SEGUNDO MOMENTO: APROXIMACIONES A LA COMUNIDAD

El objetivo de este acercamiento ya intencionado era realizar los primeros encuentros con el grupo de mayordomos para ir presentando la propuesta de trabajo y compartir los objetivos e intereses de la misma.

TERCER MOMENTO: PRESENTACIÓN DE LA PROPUESTA DE INVESTIGACIÓN

El objetivo de este momento era socializar o bien replantear con los “mayordomos tradicionales” la propuesta de investigación. La actividad realizada fue de diálogo no formal, en encuentros no planeados. Se inició planteando el objetivo junto con una explicación de que el proyecto se realizaría en conjunto, de acuerdo con los tiempos de todos los participantes.

CUARTO MOMENTO: PROPUESTA DE TEQUIO METODOLÓGICO

En este momento se tenía por objetivo dialogar con los participantes sobre una “faena” metodológica, es decir, un intercambio al mismo nivel, no compensatorio, resultante de esta investigación.

QUINTO MOMENTO: TALLERES DE APROXIMACIÓN A LAS NARRATIVIZACIONES DE SÍ

El objetivo de este momento era reconstruir de manera colectiva el proceso migratorio de la colonia La Noria y las narrativizaciones sobre sí que los mayordomos purépechas realizaran.

La técnica utilizada fue la de los talleres participativos comunitarios. Los talleres se desarrollaron a partir de una postura basada en la educación popular, concepto que históricamente se ha asociado con expresiones de “educación no formal” pero que es explicado por Agustín Cano como “un conjunto heterogéneo de prácticas que tienen en común una vocación transformadora, un fin liberador organizado en base a la coherencia entre fines y medios, y una opción por los sectores populares” (2012, p. 25).

El mismo autor reconoce, dentro de la educación popular, una dimensión pedagógica, en donde los participantes aprenden a hacer una lectura del mundo¹³ y se construyen nuevos conocimientos a partir del diálogo de saberes y de la retroalimentación entre teoría y práctica.

Los talleres, dentro de la postura desde la educación popular, podrían ser definidos, de acuerdo con Cano (2012), como herramientas de trabajo con grupos, con un tiempo limitado que se realiza con uno o varios objetivos particulares y que permite vivir un proceso pedagógico que se sustente en la integración de teoría y práctica, en el protagonismo de los participantes, en el diálogo de saberes y en la producción colectiva de aprendizajes.

SEXTO MOMENTO: ANÁLISIS DE DATOS

A partir de la revisión a profundidad del marco teórico y su posterior ejercicio de materialización se realizó un análisis de las narrativas recuperadas en la investigación.

¹³ Paulo Freire hace una referencia a esta “lectura del mundo” y esta metáfora de la “lectura” se recupera en diferentes reflexiones de la educación popular.

**SÉPTIMO MOMENTO: TEQUIO, FAENAS METODOLÓGICAS,
FUERA DEL TIEMPO DE TESIS**

Este momento fue crucial para la elaboración de esta investigación. Se planteó como un elemento extemporáneo y de acuerdo con los usos de intercambio presentes en la comunidad purépecha.

TEQUIO, FAENAS METODOLÓGICAS

Como parte de las reflexiones y consideraciones éticas que guían este proceso de investigación se realizó una propuesta de tequio o intercambio, no material ni compensatorio, que fuera una forma de contribuir y ser corresponsables con el proceso y resultados de la investigación.

Figura 9. Intercambio de saberes



No se tenía interés en realizar una investigación con beneficios o resultados unilaterales, sino una que representara beneficios o aportes para ambos participantes: investigador y grupo de mayordomos, con el objetivo de propiciar un intercambio de saberes como resultado del proceso de investigación.

Se pretende diseñar material impreso a manera de historieta de la recuperación histórica de la migración, y las narrativizaciones que en la tesis se han recolectado, mismo que será escrito en lengua purépecha y español.

En caso de conseguirse apoyo para la reproducción del material, los gastos recuperados serán para la mayordomía. La actividad se presentó como parte del intercambio o tequio y se dará seguimiento al concluir la investigación.

CONSIDERACIONES ÉTICAS

Dos elementos se recuperan en el apartado de las consideraciones, sin embargo, durante todo el apartado metodológico se plantea que lo que motivó el acercamiento y el proceso de reflexividad de la investigación responden en primera instancia a la búsqueda de congruencia y ética. El primero de ellos es que no hay manera de realizar una investigación y trabajar en la construcción de conocimiento sin apostar porque ese conocimiento regrese al lugar y a las personas con quienes se ha creado. Los límites que la posición de investigador supone, no deberían ser limitantes para este proceso.

Sarah Corona (2012), en su planteamiento de metodologías horizontales, plantea que la ética de la investigación se fundamenta en el diálogo con el otro y no en el diálogo sobre el otro, sin embargo este proceso implica no solo recuperar lo que el otro dijo sino profundizar en los propios procesos que como investigador se viven, pues son los sentidos que se ponen a juego para crear conocimiento.

La identidad es relacional, las investigaciones se construyen a partir de las relaciones que entre el investigador y los otros se crean o se propician. La atención que a esta relación se brinda puede marcar la diferencia en la ética en la construcción de conocimiento. Para Corona (2012) investigar significa promover encuentros entre diferentes miradas de los otros, para proporcionar una visión integral. Ser éticos implica en esta investigación reconocerse dentro de dinámicas de poder, estratégicas, de sentido y procesos identitarios en juego.

La postura definida para el proceso de investigación coincide también con una postura política de una búsqueda de congruencia y respeto en el reconocimiento de los derechos humanos en personas migrantes y en particular personas y/o comunidades indígenas, así como en su participación de procesos de investigación que no sean unilaterales o de dominación bajo la excusa académica de analizar al otro.

Hay una búsqueda y análisis constante sobre el cómo se puede mantener involucrada a la comunidad en el proceso de construcción de la investigación. Así mismo se es partícipe de un análisis de la misma toma y juego de poder simbólico en relación con las personas con quienes se pretende construir conocimiento.

Pareciera en ocasiones que las implicaciones éticas asumidas son una espada de doble filo, pues se reconoce que el involucrar a la comunidad obliga a ser creativos y a generar procesos de negociación justos, lo que puede poner en juego el objetivo planteado de investi-

gación. Este fue un tema de constante análisis durante la construcción de la investigación.

ESTRATEGIA DE ANÁLISIS

Para el análisis se construyeron una serie de herramientas que ayudaran, primero a organizar la información, y después que facilitaran el análisis. Estas herramientas surgieron directamente del proceso de materialización de la teoría, mismo que se explica en el apartado del marco teórico.

Herramientas de análisis

Como primer elemento, se presenta la herramienta que explica los niveles de aproximación a la teoría (tabla 10).

Tabla 10. Niveles de aproximación

IDENTIDAD					
NIVEL 1	SUBJETIVACIÓN Sujeto		SUJECIÓN Estructura		
NIVEL 2	PRÁCTICAS	DISCURSOS	ESTRUCTURAS	LUGAR SOCIAL	RELACIÓN YO/OTRO

Como segundo elemento, se realizó un ejercicio de materialización de los elementos identificados en el esquema anterior (tabla 11).

Tabla 11. De la teoría a la materialidad

IDENTIDAD	Sujeción	Estructuras	Definen, organizan, regulan, administran	Instituciones: CDI Constitución Política	Narrativización de sí	
		Lugar social	Histórico Contextual Procesual	INDÍGENA / PURÉPECHA (género, edad)		
		Relación YO-OTRO	Asimétricas de poder Identificación-diferencia	Indígenas españoles Cumplen/no cumplen costumbre Mayordomos/investigadora		
	Subjetivación	Discursos	Membresía o rechazo	AGENCIA		Representaciones propias, nuevas
			Membresía o rechazo			Membresía o rechazo
		Prácticas	Membresía o rechazo	Membresía o rechazo		

Como tercer momento se construyó una matriz de datos para agrupar y facilitar el análisis (tabla 12).

Tabla 12. Matriz de análisis

TRANSCRIPCIONES ENTREVISTA 1	NIVEL 1 POSICIÓN DE SUJETO		NIVEL 1 SUBJETIVACIÓN		
	ESTRUCTURAS: Instituciones	LUGAR SOCIAL: indígena, género, edad	YO / OTRO: Indígena/español /cumple/ no cumple/ mayordomos/ investigadora	DISCURSOS: aceptados /no	REPRESENTACIONES NUEVAS
M1h: matrimonio 1 hombre					
M1h: matrimonio 1 mujer					
M2h: matrimonio 2 hombre					
M2h: matrimonio 2 mujer					
Im: investigadora mujer					
Purépecha: relato en lengua					

En conjunto, estos ejercicios facilitaron la organización de la información y el acceso a los diferentes niveles de análisis propuestos.

Síntesis de las actividades realizadas

Al momento de plantearse esta investigación, a la comunidad se le conocía con al menos tres años de antelación; se habían tenido ya acercamientos profesionales y personales, mismos que facilitaron que la propuesta se llevara a cabo. Como parte de la relación ya construida con el grupo de mayordomos, se participó de diferentes actividades que enriquecieron las reflexiones, aunque no quedaron registradas de manera formal en la metodología, por ejemplo:

- Participación de la fiesta tradicional tres años consecutivos.
- Acompañamiento en la procesión de la romería tradicional al grupo de danza de “los viejitos” y “huarecitas” por tres años consecutivos, el último en octubre de 2016.

- Participación de fiestas familiares o reuniones casuales.
- Participación en reuniones del grupo de mayordomos, debido a la experiencia profesional previa a la construcción de la investigación.
- Colaboración para la organización del certamen de reinas de la fiesta tradicional.

Como parte de las actividades formales se realizaron tres talleres participativos, de los cuales se anexan cartas descriptivas y fragmentos de transcripción. Se presentan a continuación datos de identificación de las actividades formales realizadas.

TALLER 1 (ANEXO)

Técnica: Taller participativo comunitario.

Fecha: 9 de noviembre de 2015.

Taller: Las narrativas identitarias/Identities dialogantes.

Objetivo: Realizar un primer acercamiento a las narrativas identitarias del grupo de mayordomos de La Noria.

Participantes: M1h (matrimonio 1 hombre), M1m (matrimonio 1 mujer), M2h (matrimonio 2 hombre), M2m (matrimonio 2 mujer), I (investigadora).

TALLER 2 (ANEXO)

Técnica: Taller participativo comunitario.

Fecha: 31 de enero de 2016.

Taller: "Los después".

Objetivo: Identificar los elementos que construyen la identidad desde la narrativa de los después.

Participantes: B1 (hija matrimonio 1), B2 (hija matrimonio 2), I (investigadora).

TALLER 3 (ANEXO)

Técnica: Taller participativo comunitario.

Fecha: 10 de abril de 2016.

Taller: La mayordomía.

Objetivo: Recuperar la narración de la migración del campo a la ciudad, la experiencia de la mayordomía y profundizar en elementos inconclusos en el primer encuentro.

Claves asignadas a participantes en la transcripción: M1h, M1m, M2h, M2m, l.

Descentramiento 4. *Encontrar la voz*

Utilizar como técnica la recuperación de la narrativa personal me ha ayudado a mantener una reflexión que oscila entre mi participación, mi búsqueda de congruencia y junto con eso, las limitantes de la misma.

Identifico como un punto central en los procesos de reflexividad el poder que ostenta el saber científico y el papel que como investigadores podemos asumir en la construcción de conocimiento. Más allá de cuestiones de inferioridad o superioridad o bien de “compensación por participación”, el reto está en comprender y asumir la participación propia y de los otros en igual medida, los compromisos e implicaciones que conlleva y las posibilidades reales dentro de marcos institucionales de investigación.

LOS (MIGRANTES) PURÉPECHAS DE LA NORIA

Una vez que se ha identificado el posicionamiento teórico y se ha realizado la revisión histórica del objeto de estudio, caracterizar a las personas con quienes esta investigación se realiza se vuelve el paso siguiente. Los (migrantes) purépechas de La Noria, un grupo que reside en el municipio de Zapopan, en una zona de alta marginación desde hace más de 16 años, y en particular un grupo de mayordomos de ese lugar, se convierten en el núcleo con quien se realizará la investigación.

En las grandes ciudades como la ZMG, la falta de una planeación en materia de vivienda o bien procesos de exclusión territorial representa un sinnúmero de identidades, de colectividades y de asociaciones de personas con muy diferentes características viviendo juntos. Junto con esta diversidad surgen también diferentes relaciones entre estos grupos y surgen nuevas formas de segregación y desigualdad como resultado de las diferencias de poderes en juego; la pérdida o el no acceso al territorio (regular o no) representa una crisis interna en los nuevos migrantes a las ciudades.

Márquez (2003) refiere que existe un debilitamiento del estado como referente de construcción identitaria y reconoce como elemento que sí dota de identidad a *la comunidad de iguales*, es decir, la familia, los cercanos más íntimos, que se vuelven referente y cobijo.

Comunidad de iguales, según Canclini (1992) parafraseado por Márquez (2003), es tener un barrio o un espacio donde todo lo compartido por los que habitan ese lugar se vuelve idéntico o intercambiable. Los (migrantes) purépechas de La Noria representan una comunidad de iguales que ubicada en el municipio de Zapopan representa un espacio de resistencia identitaria.

CONTEXTO Y CARACTERIZACIÓN

El barrio es, de acuerdo con Márquez (2003), el territorio donde se pone en escena, se celebran las fiestas y se dramatizan los rituales cotidianos como formas de cohesión y protección. Pequeñas comunidades o microsociedades cuya identidad y sociabilidad se sustenta en la homogeneidad (social, cultural, económica, política y religiosa) de sus integrantes. La investigación se realizó en un barrio que pudiera cumplir con estas características, La Noria, ubicado en el municipio de Zapopan, Jalisco.

La comunidad purépecha llegó a La Noria por diferentes motivos. De acuerdo con Robert Kemper (1987), el lugar de destino de los migrantes y su inserción en sistemas económicos urbanos también depende en buena medida de la forma y alcance de sus redes sociales. Vínculos con miembros de la familia, amigos, compadres y patronos reducen considerablemente los riesgos implícitos en la migración.

Estas redes, continúa Kemper (1987), pueden incluso reunir a personas que proclaman una membresía comunitaria distintiva cuando están en el área purépecha; los migrantes forman un grupo social fuerte debido a que proceden de la misma comunidad, comparten una tradición común, tienen una organización social estructurada y, sobre todo, fuertes redes y fuertes vínculos familiares. En el caso de La Noria, elementos tales como los patronos, las redes familiares y los paisanazgos representan fuertes procesos de membresía comunitaria.

Los purépechas en la ZMG

Si bien los purépechas son claramente identificados como indígenas originarios de Michoacán, actualmente se encuentran distribuidos en todo el territorio nacional y Jalisco, en particular la ZMG, es uno de los núcleos urbanos migratorios principales. De acuerdo con Talavera (2006), los purépechas no tienen más de quince años de haberse establecido en la ciudad, pero son ya los más numerosos. Comenzaron a venir a Guadalajara como vendedores de "tierra de hoja". Posteriormente se hicieron presentes en la ZMG migrantes de las rancherías de San Isidro y Sicuicho, también pertenecientes a Los Reyes y del poblado de Capácuaro que depende del municipio de Paracho.

Talavera (2006) reconoce que se han ido asentando en la zona de Las Juntas, en Tlaquepaque, y también en los espacios adyacentes al cerro de El Colli en el suroeste: Miramar, Paraísos del Colli, 12 de

diciembre, en Zapopan, así como en el Cerro del Cuatro y el fraccionamiento Felipe Ángeles, en Guadalajara.

Figura 13. Ubicación de la colonia La Noria en la ZMG, 2016. Fuente: Google Maps



Zapopan, de acuerdo con Robles (2009), ocupa el primer lugar nacional en recepción de indígenas de origen tarasco y de acuerdo con el conteo de población 2005, viven mil 460 familias purépechas establecidas en colonias como Miramar, San Isidro, Santa Margarita, Balcones del Sol, El Colli, Paraísos del Colli y Lomas del Seminario, al poniente de la zona conurbada.

La colonia Floresta del Colli, también llamada La Noria,¹⁴ se encuentra ubicada en este municipio, pegada a las laderas del Bosque de la Primavera y enmarcada entre zonas urbanas marginadas y fraccionamientos privados. No se han encontrado registros del motivo por el que se hace esta diferencia. Se han buscado datos utilizando ambos nombres, sin éxito. Para fines de esta investigación, se utilizará "La Noria". Según la información de Robles (2010), los purépechas de Michoacán de la colonia La Noria, en Zapopan, vinieron a la ciudad a raíz de un incendio del cerro colindante a su pueblo.

¹⁴ La Noria es el nombre con que se reconoce a la colonia Floresta del Colli. No se han encontrado registros del motivo por el que se hace esta diferencia. Se han buscado datos utilizando ambos nombres, sin éxito. Para fines de esta investigación, se utilizará La Noria.

De acuerdo con Frausto (2010), los terrenos en que se encuentra localizada La Noria pertenecen al ejido de Santa Ana Tepetitlán y no se encuentran regularizados, es decir, no existen títulos de propiedad de la tierra. Estos asentamientos apenas cuentan con alumbrado público; el promedio de ingreso semanal por familia es de \$1,500.00 pesos; así mismo, la escolaridad no pasa los seis años de educación básica. Frausto (2010), quien hizo una recuperación demográfica y caracterizada de La Noria a través de un censo, identifica que la colonia tiene diez años desde que las primeras familias la habitaron. Desde hace ocho años llegaron los primeros migrantes indígenas purépechas provenientes del municipio de Los Reyes, Michoacán.

Historia de la fiesta de Santa Cecilia

Se presenta a continuación una recuperación histórica de la implementación de la fiesta de la colonia La Noria en honor a Santa Cecilia así como el surgimiento de la mayordomía.

De acuerdo con una investigación realizada por Frausto (2010), el Equipo de Apoyo a Migrantes Indígenas (EAMI) llegó a la colonia La Noria en 1997, sin embargo, fue hasta 2005 que inició actividades. Luego de la gestión con la Arquidiócesis de Guadalajara —que funge como órgano regulador de las actividades religiosas católicas en la ZMG— se consigue la aprobación para instaurar una parroquia¹⁵ que se llamaría “Parroquia de los Santos Mártires Mexicanos” que regularía las actividades de las colonias 12 de Diciembre, Floresta del Colli y La Noria (Frausto, 2010).

Según relata Frausto (2010), los procesos mediante los cuales se instauró en la comunidad de La Noria la festividad religiosa de la comunidad, incluyeron visitas a cada domicilio, y así

El sábado 4 de noviembre del año 2006 se eligió a Santa Cecilia como “Santa Patrona de la Noria” [...] Entre los íconos de santos y santas propuestos, figuraron además de la santa elegida: San Isidro Labrador, Santo Toribio Romo, la Virgen del Rosario, la Virgen de la Concepción y San Víctor. (p.9)

¹⁵ Parroquia se nombra al núcleo organizativo regional de las actividades religiosas católicas. Generalmente incluye varias colonias ubicadas en un lugar físico cercano.

Frausto (2010) relata que una vez que se eligió a la imagen que sería “Patrona de la Comunidad” se procedió a elegir a los encargados de organizar la fiesta, estos, llamados mayordomos, se postularon de manera voluntaria, y fueron en un inicio cuatro hombres casados: tres purépechas y un mestizo, originario de Nochistlán, Zacatecas.

La primera mayordomía solo fue responsable de organizar la fiesta durante las tres semanas faltantes; al finalizar la celebración religiosa se eligió a los nuevos mayordomos, con la diferencia de que esta vez se postularon purépechas únicamente.¹⁶

El grupo de mayordomos, de acuerdo con Frausto (2010), fue incorporando otras actividades a sus “encargos” y refiere que después de la fiesta serían responsables ya no solo de organizar la misma, sino de resolver los problemas de posesión de la tierra del lugar en que estaba ubicada la capilla, de juntar el dinero para solventar la fiesta del año siguiente, contratar una banda de música y adornar la capilla con flores.

También, Frausto (2010) hace referencia a cómo se dio inicio con la participación de las mujeres como ayuda para realizar parte de las actividades de recuperación económica; se acordó que fueran las esposas de los mayordomos quienes vendieran comida al finalizar las misas para contribuir con el ahorro para la fiesta. Posteriormente se incorporó como característica de la mayordomía que la elección y el cambio entre mayordomías se diera el miércoles de ceniza, con lo que se garantizaba la presencia de la mayoría de la población y se incorporó a las prácticas y encargos los de ser responsables de cuidar la imagen, el atril para la lectura, un crucifijo, las cortinas y adornos del templo y del sonido para la misa.

LA MAYORDOMÍA PURÉPECHA DE LA NORIA

Aguirre Beltrán (1953), recuperado en De la Peña (2006), con respecto a la estructura política del grupo purépecha, distingue varias etapas de desenvolvimiento y cambio, siendo la primera de ellas la estructura política prehispánica, que es una estructura piramidal calcada sobre la estructura social.

¹⁶ Es interesante señalar que en la mayordomía actual (2015–2016), después de la primera experiencia, se vuelven a incorporar “mestizos”, lo que da pie a análisis posteriores.

En la cúspide de la pirámide *el cazonci* cumplía con las funciones de jefe militar y político de pueblos cabeza, estratégicamente localizados en el territorio tarasco, especializados en el arte de gobernar, y de pueblos sujetos dedicados a ocupaciones productivas de más bajo rango. Los mayordomos que formaban la corte del *cazonci* eran los encargados de la dirección y organización de actividades productivas.

Una de las figuras representativas para las comunidades indígenas es la que se forma para dar razón de la organización política y la toma de decisiones. Las culturas indígenas han utilizado referentes de organización política desde épocas remotas que hacen eco de autoridad, representatividad y liderazgo pero también de acompañamiento y consejería espiritual. En las comunidades indígenas el cargo de mayordomo está lleno de referentes de este tipo.

De acuerdo con María Ana Portal (1996), el sistema de cargos es una institución cívico-religiosa altamente jerarquizada, con tendencia a fungir como "mecanismo de integración" de las comunidades indias en la medida en que reúne a los pobladores de una comunidad en torno a la realización de rituales. Para Portal (1996), el sistema de cargos:

- a) Es una práctica social vinculada con la iglesia católica pero que conserva una estructura paralela, permeada por una cosmovisión ancestral prehispánica.
- b) Implica la construcción de relaciones de poder.
- c) A través del sistema de cargos no solo se organiza la vida festiva de la comunidad sino también se norma lo social, se califica a sus miembros y se gestan mecanismos de inclusión-exclusión. Es decir, se marca fronteras de pertenencia.
- d) Los cargos se estructuran de forma jerarquizada y piramidal, pero varía la manera en que se nombran.
- e) En todos los casos se encuentra una constante: el cargo de mayordomo.
- f) Es un mecanismo que incide en la estructura económica de la comunidad.
- g) Finalmente, el sistema de cargos es ocupado por adultos varones de una comunidad indígena, y el tránsito por sus diversos niveles jerárquicos está determinado por una rigurosa normatividad social que asegura grados de prestigio entre sus participantes.

En la comunidad de La Noria, el sistema de cargos se ve materializado en la conformación del grupo de mayordomos, matrimonios que funjan como líderes en la comunidad y sobre todo, que tengan la función primordial de organizar la fiesta patronal. De manera anual, durante la fiesta de Semana Santa, en el miércoles de ceniza, la comunidad indígena, reunida en la celebración religiosa semanal, elige a quienes llevarán el cargo.

De acuerdo con información del EAMI (2015), el grupo de mayordomos en La Noria se constituye con personas indígenas y mestizas que pertenecen a la comunidad y los mayordomos que terminan su cargo lo entregan a las nuevas personas que se postulan voluntariamente o aquellas personas que la comunidad sugiere. Las principales labores de la mayordomía de La Noria son:¹⁷

1. *Gestión de recursos*: esta labor se lleva a cabo en dos momentos. En un primer momento los mayordomos elaboran alimentos tradicionales para vender los sábados después de la misa, venden ropa usada y boletos para rifas. El otro momento es recaudar cooperación voluntaria, es decir, pedir apoyos económicos a cada miembro de la comunidad dos meses antes de la fiesta de Santa Cecilia.
2. *Organización y coordinación de algunas actividades y fiestas religiosas*: las celebraciones y actividades más importantes dentro de la esfera religiosa y social son: Semana Santa, grito de independencia y la fiesta a Santa Cecilia. De las tres, la que requiere más dedicación, tiempo y recursos es la de Santa Cecilia; a ella están encaminados todos los trabajos previos, pues en este festejo se da la integración, se comparte, se disfruta y se recrea la devoción, la fe.
3. *Administración de recursos reunidos y bienes de la capilla de la colonia*: en cuanto a los recursos reunidos, algunos se destinan para la mejora y acondicionamiento de la capilla y los bienes que se utilizan para la misa; en tanto, los bienes materiales son conservados en buenas condiciones y a disposición de las actividades que se llevan a cabo. Como parte de esta labor los mayordomos también acondicionan el espacio de la capilla donde se realiza la celebración de la misa cada sábado.

17 Equipo de Apoyo a Migrantes Indígenas (2014). *Mayordomía*. Sitio web: www.EAMIsj.org

Mayordomos Isaac y Claudia

Isaac y Claudia son el matrimonio con el que más cercanía se ha tenido a lo largo de la construcción del proyecto de investigación. Al momento de llegar a la comunidad, Isaac era el presidente de los mayordomos y fungía como líder comunitario del grupo purépecha; posteriormente se identificó que Isaac también fue parte de los mayordomos de la primera mayordomía vivida en la ZMG. Cabe mencionar que Isaac es además la figura identificada como “kerkere”, el líder simbólico respaldado por la comunidad de La Noria que además ha participado como representante de la colonia ante la comunidad de origen.

Isaac y Claudia mantienen un vínculo muy fuerte con su comunidad de origen. En las narrativas que los participantes realizan, son ellos quienes más referencias hacen a la tradición y a la importancia de seguirla reproduciendo. Los talleres se llevaron a cabo en casa de Isaac y Claudia, en la sala, y generalmente en domingo, que es cuando ninguno de los dos trabaja. Isaac y Claudia tienen cuatro hijos, dos hombres y dos mujeres.

La hija mayor está casada con un miembro de la comunidad purépecha y tiene un hijo de un año de edad. El siguiente hijo, hombre, tiene la intención de estudiar una licenciatura en Derecho y se encuentra en proceso de ingreso a la Universidad. Durante uno de los encuentros, Óscar, el hijo mayor, participó de la conversación; además, es integrante de la danza de los viejitos, que acompaña a la romería.

La siguiente hija, Blanca (que para la investigación será “Blanca 1”) participó del certamen de reinas, se encuentra estudiando la secundaria y es asidua a utilizar las redes sociales y el teléfono celular. Con Blanca se pudo tener una conversación más informal para identificar procesos identitarios en una generación diferente a la de llegada. Finalmente, el hijo pequeño se encuentra estudiando la primaria y participa de la danza de los viejitos.

La familia conformada por Isaac y Claudia tiene un nivel socioeconómico aparentemente más alto que el resto de los integrantes de la comunidad. Se dice que aparentemente pues todos los hijos han podido continuar sus estudios y la infraestructura de su casa (dos pisos, cochera, etcétera) es mejor que las demás.

Tanto Claudia como Isaac trabajan: Isaac en una empresa que elabora envolturas para dulces y Claudia haciendo la limpieza en diferentes hogares; ambos colaboran en los proyectos de la comunidad. Se identifica que Isaac tiene una capacidad de análisis crítica sobre la

situación de la migración a la ZMG; él ha sido invitado a colaborar en mesas de diálogo para la modificación de la Ley Estatal Indígena y es quien ha fungido como promotor de la misma ante la comunidad.

Mayordomos Gabriel y Martha

Aun cuando no se tenía tanta cercanía con Gabriel y Martha, la relación con ellos se fortaleció durante el proceso de investigación. Al igual que el primer matrimonio, ellos también fueron mayordomos en la primera mayordomía que se instauró en la colonia La Noria y volvieron a serlo en el periodo 2014–2015. Isaac y Gabriel son muy cercanos y también lo son Claudia y Martha, lo que favoreció que el diálogo con los cuatro fluyera de mejor manera.

Gabriel trabaja toda la semana “en la obra”, como albañil, y vendiendo discos (copias) los fines de semana. Martha por su parte trabaja haciendo la limpieza en casas habitación varios días a la semana, pero recientemente ha disminuido su actividad pues tiene una hija que va a cumplir un año de edad.

Tienen otra hija, llamada Blanca (“Blanca 2”), quien es cercana a Blanca 1; Blanca 2 tuvo que dejar de estudiar porque ya no pudieron pagarle sus estudios, solo estudió hasta la primaria. Recientemente, Blanca empezó a trabajar haciendo la limpieza en casas habitación, pero solo con personas de confianza y acompañada por su mamá. Cristian, su hermano, se encuentra estudiando la primaria. La familia de Gabriel y Martha es vecina de la de Isaac y Claudia. Frecuentemente realizan actividades juntos, esto se ve propiciado también por la amistad y la coincidencia de edades entre los hijos de las familias.

Las dos Blancas

Ambos matrimonios tienen hijas con el nombre de “Blanca”, ellas son muy cercanas y participaron de la investigación en un diálogo que originalmente no se tenía contemplado. El primer acercamiento con ellas fue cuando formaban parte del grupo de danza de niñas de la colonia, grupo creado por el EAMI; posteriormente, la cercanía y confianza se fortaleció por la organización del certamen de reinas de la fiesta tradicional en donde ambas participaron.

La investigadora con frecuencia utilizaba dispositivos electrónicos, principalmente el celular, para tomar fotos o revisando las redes sociales; fue esta actividad la que sirvió como contacto pues posterior-

mente se le hacían consultas sobre el uso de las mismas, o incluso la actividad de “tomarse *selfies*” juntas.

Junto con eso, la posibilidad de Brenda (hija de Isaac y Claudia) de estudiar la secundaria, y aprender a hablar inglés, generaba bromas o diálogos breves en inglés (saludos o palabras sencillas) con lo que el *rapport* se facilitaba aún más. Blanca (hija de Isaac y Claudia) y Blanca (hija de Gabriel y Martha) son de la misma edad, sin embargo, las condiciones socioeconómicas de cada una hacen que los procesos evolutivos vayan marcando ya una brecha entre ellas. Es la referencia identitaria la que genera suturas y la que fortalece la amistad y cercanía. En los apartados anteriores se hace una breve descripción de los participantes de la investigación. No se agregan referencias identitarias más concretas pues estas son recuperadas en los capítulos siguientes ya como parte de las narrativas que cada uno y en colectivo hicieron.

Para el diálogo con cada uno de los participantes o con cada grupo (hombres, mujeres o jóvenes) la relación previa que se tenía marcaba no solo la estrategia de acercamiento o *rapport* sino la posibilidad de generar acercamientos a narrativas diferentes.

Se identifica que si bien se tuvo el acercamiento con diferentes grupos, estos pudieron haberse fortalecido si se hubieran trabajado individualmente, es decir solo hombres, solo mujeres o solo jóvenes. Este apartado cierra también la caracterización y un proceso que pretende acercarse a los elementos que participan de la identidad como concepto y como categoría (confrontándola al mismo tiempo).

Se han recuperado procesos históricos, referentes teóricos, discursos de “instituciones deterministas”, y un acercamiento a la caracterización ya en La Noria y con el grupo con que se construyó la investigación.

SER INDÍGENA Y/O SER PURÉPECHA

La categoría indígena se ha construido a partir del encuentro con el otro, a partir del reconocimiento primitivo de “no verse” en el otro, de verse diferente al otro y de ser confrontado en la parte esencial y “segura” del ser. Uno de los postulados predeterminados que se tenían al construir la investigación era reconocerse “no indígena” o bien, mestiza. El primer acercamiento con los otros fue a partir de reconocerlos y nombrarlos “indígenas” y después de eso, nombrarlos “purépechas”.

Dentro de las reflexiones realizadas por Briones (2007) que se consideran más pertinentes para esta investigación, están aquellas en las que se pregunta hasta qué punto las categorías de análisis utilizadas en la investigación se parecen o son diferentes a las categorizaciones sociales que organizan y regulan a la sociedad. Para esta autora, como un proceso que se alimenta a sí mismo, desde la academia o los espacios académicos, se teoriza, se crean categorías y una vez que estas atraviesan la delgada línea entre lo simbólico y lo tangible se convierten en administradores de la sociedad.

La identidad, y en particular la identidad indígena, ha pasado por este proceso. Desde que se empezara a institucionalizar o a convertirse en una categoría universal, respaldada por instituciones como la ONU o la OIT, las particularidades quedaron de lado, y se inició junto con estos discursos un proceso de producción de imaginarios identitarios asignados, de acuerdo con esta premisa, a todos los grupos indígenas del mundo.

¿INDÍGENA O PURÉPECHA?

La primera recuperación de la narrativa responde a la pregunta sobre el sí mismo, la invitación era hablar sobre sí. Y la primera asociación que se hace es con referencia a la comunidad de origen y al territorio.

Yo me llamo Isaac, nací en un pueblo que se llama San Isidro, Michoacán... ahorita tengo 40 años... y este... estoy viviendo aquí en Guadalajara hace 20 años. (M1h/E1)

Isaac, su esposa Claudia y Martha, respondieron de manera similar a la invitación, hablaron del territorio, la comunidad de origen y el tiempo que tienen viviendo en la ciudad.

Yo me llamo Claudia, también soy de allá de Michoacán... tengo 38 años... y ya vivo aquí en Guadalajara, de aquí de Guadalajara. (M1m/E1)

Por su parte, Gabriel hizo referencia no solo al lugar de donde es originario sino al sentimiento de vivir en la ciudad y empezó ahí, en su primera intervención, con la confrontación y descentramientos de las certezas con que la investigadora llegaba.

Mi nombre es Gabriel... yo soy de San Antonio... ya tenemos rato aquí... viviendo en Guadalajara... no sé... este... yo me siento aquí muy, muy a gusto, la verdad, yo no sé por qué pero me siento muy a gusto aquí, vivir pues aquí, ya cuando en veces vamos allá para el rancho pos más tardar allá aguantando nomás una semana y me enfado de estar ahí. (M2h/E1)

Como se identificaba en el apartado de la recuperación de investigaciones sobre el tema, la *sobrerrepresentación* que el grupo indígena con mayor visibilidad tiene, afecta el imaginario y genera desplazamientos de sentido, tanto de la identidad esperada en el otro como en la propia. En el caso de las narrativas de adultos esto no fue común, sin embargo, en el de las jóvenes sí se presentaba como una constante. Y es que las familias purépechas se encuentran en su segunda o tercera generación a la ciudad. Ambas hijas nacidas en Guadalajara, pero registradas en la comunidad de origen, siguen siendo consideradas primero pertenecientes a otro territorio y después como parte del grupo étnico con más visibilidad.

B1: Es que a Blanca le dicen "huichola".

I: ¿Sí? ¿En dónde le dicen? ¿En la escuela?

B1: No, ella no estudia.

I: No, ¿pero en la primaria o en la calle o dónde te dicen?

B2: No, pues Blanca, a ella le dicen, jaja...

El aumento de estas asociaciones coincide con la cantidad de indígenas en la ciudad que se ha incrementado, pero en medio de procesos de invisibilización o negación tanto de instituciones como de otras personas. La presencia de población indígena es recuperada en estadísticas, no así en programas de atención o estrategias para los mismos.

Nuevos procesos de homogenización se viven en las comunidades de migrantes indígenas, y es que aun cuando el grupo purépecha es reconocido, la identificación que sobre ellos se hace está anclada en el territorio "Michoacán"; la falta de reconocimiento oficial aunada a la fetichización del grupo mayoritario genera dos dinámicas, por un lado la invisibilización de un grupo y por el otro la sobreexposición del otro. El poder de nombrar se da aun en instituciones que apuestan por la "interculturalidad" o por ejercicios de relación alternativos.

I: ¿Y en dónde escucharon esa palabra?

B1: ¿Purépecha? Que nosotros hablábamos purépecha...

I: Pero ¿quién les dijo?

B2: Lupita.

B1: Ella nos decía eso, maestra Lupita, ella sí tiene *Face*, ¿verdad?

El afuera constitutivo, en este caso, hace referencia al poder de nombrar que la asociación (EAMI) tuvo para con las jóvenes. Si una figura de confianza utiliza el término, sin que sea necesariamente utilizado de manera discriminatoria, la definición es aceptada y apropiada sin cuestionarse.

Valdría la pena preguntarse si, como dice Briones (2007), el "multiculturalismo" se está convirtiendo en un discurso normativo más que relacional (en tanto apuesta al cambio de relaciones entre los diferentes). Pues en ejercicios de nombrar al otro, el exceso de visibilidad, o la asociación a un imaginario tan potente como el indígena, permite mercantilizar o bien ocasiona la fetichización de una práctica.

Más que un ejercicio de imposición, la identidad externa se encuentra ya asignada de manera histórica. Aun cuando las narrativas apuesten por hacer la diferencia, el lugar social que tienen las comunidades indígenas genera procesos de sujeción a identidades específicas y difícilmente se generaría un proceso de agenciamiento alterno que rompa con la representación o bien, que genere una propia.

I: ¿Y tú crees que tú eres indígena?

B1: Sí, bueno, a nosotros nos dicen a veces indígenas, o purépechas porque somos de Michoacán... mis maestros a mí me dicen "¿hablas indígena?", y les digo que sí.

I: Pero ¿quién les dijo que eran indígenas? ¿Tú lo aprendiste o alguien te dijo?

B1: Yo lo aprendí, como a veces te hacen investigar las tareas, pues ahí investigamos todo y salen los indígenas, huicholes, purépechas, todo eso, y ahí aprendí, pues...

Pareciera que los procesos de aculturamiento que se vivieron hasta antes de la década de los años setenta del siglo xx siguieran vigentes. Instituciones deterministas, tales como la escuela, con todo un discurso nacionalista de fondo, funcionan como máquinas creadoras y reproductoras de identidades. El tema da para una reflexión amplísima.

Por un lado, habría que cuestionarse primero si la escuela participa en algún programa de atención a población indígena; en segundo lugar, si la lengua indígena cuenta con herramientas para ser enseñada/aprendida.

Difícilmente se cuenta con procesos de enseñanza en lenguas indígenas, o se cuentan con pocos programas que hagan esta diferencia. Programas "multiculturales" de enseñanza se localizan en zonas rurales, pues existe además un discurso que ya posiciona al indígena únicamente en esos contextos.

La ZMG con todo y la población indígena que habita ahí (sean del grupo más visible o de los menos visibles) no cuenta con centros de educación intercultural y si se realizaran, apostarían por las comunidades visibles nuevamente. En esta narrativa en particular, es posible identificar la tensión que surge al tratar de romper con la sujeción impuesta desde hace más de 500 años, sin embargo, de manera contradictoria, las suturas que los sujetos crean van encaminadas más a cerrar fronteras en torno a la comunidad de iguales, aun cuando no se esté conforme con la definición impuesta. Ante este cierre de fronteras, la demarcación con el otro se vuelve más tajante, la identificación se afianza y se reproduce la narrativa:

I: Por ejemplo, ¿ustedes creen que yo soy indígena?

B1, B2: No.

I: ¿Por qué no?

B2: Porque no hablas igual como nosotros.

B1: Y tampoco entiendes.

La huella de los procesos de sujeción se mantiene a lo largo del tiempo, la diferencia binaria primitiva se quedó anclada también en el imaginario colectivo. La definición construida continúa marcando diferencias. Sería interesante preguntarse si la asociación de las relaciones asimétricas de poder implícitas también se mantiene.

I: Por ejemplo, ¿yo qué soy? O ¿cómo me dices a mí?

B2: Española.

I: ¿Así? ¿Española? ¿Los que no son purépechas ustedes les dicen españoles?

B2: Sí, le dicen "tulis".

I: ¿Tulis? ¿Qué significa?

B2: Españoles.

La demarcación por parte de las jóvenes fue nombrar "española". Este término confrontó las categorías de lectura que se tenían por parte de la investigadora, y no fue hasta revisar sobre los procesos de aculturamiento y la aparición del binarismo histórico que se entendió. Llama la atención que el concepto "mestizo" no aparezca como parte de las narrativas, ni para nombrar al otro. En los acercamientos a las narrativizaciones, la categoría "indígena" aparece como algo externo, que al inicio parece no tener sentido más que como una forma de ser nombrados.

Este... antes, antes cuando yo tenía, ¿qué?, unos 10 años, pos no sabía... hasta que empecé a salir a vivir aquí en la ciudad y empecé a escuchar así, "indígena", y ya este, más o menos pensaba que me estaban diciendo indígena. (M1h/E1)

Tanto para los jóvenes como para los adultos, es esta identidad la que se implanta, como una respuesta inevitable ante la llegada a un territorio nuevo. Los espacios de socialización (trabajo, escuela, camión) generan momentos de confrontación en donde se pide al indígena que "se muestre" de acuerdo con el imaginario que sobre él se tiene, que reafirme la identidad que sobre él se tiene. Este proceso juega además

la función de seguir validando la identidad propia a partir del reconocimiento y demarcación con respecto al otro.

Los otros, que en los primeros discursos no aparecen plenamente identificados, son quienes reflejan la categoría indígena hasta que se es admitida. Cabe mencionarse que incluso se identificó que los discursos al inicio eran de relacionar "indígena" como la manera en que fueron nombrados y ante la insistencia de la investigadora (no consciente en ese momento), esta aseveración se suavizó para reconocerse como algo propio y una autoadscripción.

Está presente, como resultado de la materialización de la identidad indígena, un proceso de fetichización de aquello que coincide con el imaginario, lo "folklórico", que no ha hecho sino reforzar la imagen de un "indígena de museo", el que se mantiene primitivo, sin cambios, "tradicional", repetidor de lo que siempre ha debido ser. Dice Bartolomé (2014) que "el no tan distante otro pasa a ser no sólo el depositario de las tradicionales fantasías occidentales, tales como el 'buen salvaje', el 'bárbaro' o el 'glorioso antepasado' constructor de pirámides, sino una parte compleja o no resuelta de la identidad social de un 'nosotros' estigmatizada por el histórico racismo" (p.95).

La identidad indígena ha sido atribuida por discursos hegemónicos, políticos, racistas, que sirvieron en un momento para fundamentar la historia de un nacionalismo ideal y que fuera compartido y aceptado por todos. Los indígenas se convirtieron en ese "otro" que validó la identidad moderna, tecnológica o "desarrollada". Uno de los cuestionamientos que por parte de la investigadora se hicieron, tiene que ver con el acercarse a procesos de identificación entre indígena y purépecha. Esta invitación a inscribirse a una de estas dos presentó narrativas interesantes que denotan una condición migrante o una membresía estratégica a una u otra de las credenciales. El siguiente ejemplo es muestra de lo anterior:

Por ejemplo, a mí si me preguntan "¿qué idioma es?", pues es purépecha, "¿de dónde son?", pues somos de Michoacán... cuando nos escuchan platicando... "¿de dónde son ustedes?", pues somos de Michoacán, "¿qué idioma es?", purépecha. (M1h/E1)

Es claro que hay una asociación fuerte entre lengua e identidad, y que a partir de esta se generan adscripciones identitarias. Pareciera que es la lengua algo ajeno a la identidad y que se ha obviado, pero en las

diferentes aproximaciones metodológicas se identifica que se utiliza más en materia identitaria y de membresía que como mero elemento lingüístico. La lengua se convierte en la práctica (para corresponder con la propuesta teórica) que a partir de procesos de agenciamiento fortalece la identidad y establece fronteras hacia los otros. Si bien la lengua es parte del imaginario identitario indígena, los agenciamientos que se dan en torno a ella como proceso de delimitación hacia los otros, son pocos. Podría decirse que es en particular uno, el de la decisión de hablar o no la lengua en una conversación en donde se sabe que no todos lo hacen, la forma más primitiva de delimitar.

Fue común que, durante las entrevistas, se suscitaran momentos en que el grupo empezaba a hablar únicamente la lengua purépecha, y no se hacían ejercicios para traducir lo que se mencionaba. Como parte de las tácticas que se aceptaron (de manera implícita) de construcción del proyecto, se decidió no hacer traducción de estos apartados, para respetar así el límite que dentro de la conversación se daba.

No se puede hablar de la identidad indígena sin pensar en los fundamentos políticos e históricos que la misma ha tenido en México. Hay un imaginario indígena instaurado en los mapas mentales de la población; el indígena noble, humilde, con prácticas "tradicionales" (en donde caben todas pero se conocen pocas), que seguramente tienen una "lengua", aunque es más coloquial llamarla "dialecto", esos que no se entienden porque implican una imposibilidad del otro de comunicarse de manera legible.

Diálogos entre Hall (1997) y Restrepo (2012) pueden ayudar para identificar que no hay inocencia oculta dentro de la instauración histórica de lo "indígena"; en sus concepciones de identidad hacen referencia a que al ser relacionales, las identidades se crean en medio de diferencias de poder discursivo y simbólico.

Tiene dos nombres, se llama tarasco y el otro es pues purépecha, pero por ejemplo ahorita andamos pa'aquel lado, veíamos los autobuses que se llaman los tarascos y hay también autobuses que se llaman purépecha y estos sí son, tiene dos nombres pero es el mismo, pues, es como por ejemplo los de Chihuahua, ya ves cómo les dicen, que les dicen tarahumaras, ¿o cómo les dicen? [! ¿Coras?] Coras, creo que sí, tienen dos nombres también pero es el mismo lengua, lenguaje, igual aquí, también nosotros, es el mismo. (M1h/E1)

Mientras que por un lado se apela a la multiplicidad de identidades en función de las prácticas diferentes de la lengua, se unifican estas dos identidades en un proceso de devenir del ser. En efecto, las identidades están compuestas por las narrativas cambiantes sobre sí, a través de las cuales uno se representa a sí mismo y sus propias experiencias adquieren sentido (Restrepo, 2012).

Pues mira, por ejemplo para nosotros el purépecha es como también como una naturaleza de nosotros porque donde crecimos, donde nacimos ahí nacimos con este lengua, no nacimos con los españoles o lo que la gente donde hablaba español, siempre nosotros nacimos donde hablaba purépecha. (M1h/E1)

El territorio se convierte en un punto de sutura vital, sin embargo, la sutura se genera con la comunidad de origen y el imaginario que sobre ella se tiene. *Se nace donde la gente hablaba purépecha*. Sin embargo, se genera un proceso de agenciamiento que vuelve al territorio algo “simbólico” y con posibilidades de “desplazamiento de sentido” si bien se nace donde se habla purépecha, *el purépecha es una naturaleza*.

Una idea se recupera de este análisis al apartado identitario que sobre lo “indígena” se construye y es que como investigador no se está ajeno a la “hiperteorización” o bien a buscar encajar la teoría en las narrativas o prácticas observadas. Si bien en los acercamientos se identifica que para este grupo, lengua e identidad podrían ponerse al nivel de significados, las preguntas y la forma de responderse fueron significando rupturas con preconcepciones teóricas. El siguiente fragmento de la entrevista permite comprender lo anterior:

I: Ustedes ¿qué son? ¿Indígenas o purépechas?

M1h: Indígenas, ¿no?

M1m: Indígenas purépechas.

M1h: Indígenas y ya de ahí se divide, nahuas, huicholes, purépechas, aquí hay varias, nahuas, mixtecas, totonacas.

I: Y ¿qué significa purépecha?

M1h: Pues palabra purépecha es lo que hablamos nosotros.

I: Y ¿tarasco significa algo?

M1h: Tarasco, pues también, me imagino que lo mismo.

M1m: Tarasco es purépecha, jaja. (E3)

Es posible reconocer pues, que la identidad es entonces construida; en las narrativas sobre sí que se recuperan en este apartado, nombrarse purépechas es un ejercicio de posicionamiento del sujeto y de identificación más con personas, territorios o prácticas y menos con el imaginario impuesto. En contraste, la identidad es deconstruida en los límites que a través de la lengua principalmente se dan en torno a la relación con los otros. Al momento de hablar la lengua propia, la comunidad crea una diferencia con el otro, lo convierte en un otro diferente, lo posiciona como un afuera constitutivo de sí en tanto la relación que se tenga con quien se habla. La relación con la investigadora permitió que el cuestionamiento sobre la identidad se realizara, sin embargo también se participó de momentos en donde la frontera de la lengua no se podía cruzar. La identidad entonces es *relacional*.

La característica que hace referencia a lo *múltiple* de la identidad se puede identificar en las formas de ser que se viven en tanto la relación que se tiene con los otros, palabras como *amigos* o *enemigos* aparecen para nombrar y es en función de ellos que al menos dos identidades aparecen, la que interactúa con el amigo y la que interactúa con el que me dice "naco".

Si algo se pudo reconocer en este apartado es que la identidad indígena responde a todas las características que Hall plantea; después de 500 años, sigue siendo asignada y asumida, es decir, sigue habiendo quien nombra indígena al otro y quien acepta la definición aun cuando no esté de acuerdo con esta.

El imaginario hegemónico impuesto en la narrativa muestra algunas rupturas en procesos de agenciamiento al momento de nombrarse, sin embargo, son los menos. La forma de nombrarse depende de quién me dijo así por primera vez, es decir depende de la relación.

CÓMO SER UN INDÍGENA DE MUSEO

Identificar la participación de instituciones en la conformación de narrativas fue un ejercicio sumamente interesante. Al momento de consultarse sobre la participación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) se identificó un total desconocimiento de la institución o estructura que por un lado es la validada para instaurar discursos, pero que en la práctica pareciera no tener presencia en población con autoadscripción: "CDI es como... ¿algo de los padres?"

(M1h/E3). Se identifica en la frase, por el contrario, la asociación con algo “de los padres” y es que en este contexto al menos, la presencia religiosa de una asociación de seminaristas jesuitas tiene peso en materia de procesos de organización, participación y comunalidad.

Se preguntó sobre la que se considera la segunda instancia con reconocimiento dada su atención a población indígena, la Secretaría de Salud, que a través de consultorios rurales se encarga de brindar servicios básicos y atención médica.

Sabes que no me quiso atender la vez pasada, que porque nosotros ya no pertenecemos aquí porque nosotros ya estamos viviendo en Guadalajara... pero vamos a ver si podemos hablar otra vez con las autoridades para ver qué podemos hacer, nosotros claro que somos de allá y necesitamos que ir viendo, ¿para que nos haga eso? No es justo porque nosotros damos la cooperación para que nos atiendan. (M1h/E3)

Se reconoce como una problemática central la imposibilidad de recibir atención dada la condición migrante; por un lado, los servicios en la ZMG son poco accesibles, y por otro, en las casas de salud o clínicas rurales se rechaza la atención al tiempo que se niega la pertenencia a la comunidad.

Es como por ejemplo, lo que tú dices, es también como corrupción o algo así que el gobierno más bien ya no quiere apoyar a los indígenas, pues, porque como muchos lugares, pues, todos los indígenas vienen aquí en busca del bienestar no nada más vinieron aquí como... como una gente rica que nada más viene aquí y está gastando dinero, toda la gente busca un lugar para ver dónde les va bien, dónde tener un poco más trabajo, para un mejor estar, para bienestar, su familia y el gobierno a lo mejor no sé por qué no hace caso de eso, no quiere reconocerlo porque ya viniendo aquí nosotros estamos pagando... casi todo va al gobierno y todavía no quiere reconocernos que nosotros llegamos... por ejemplo a veces de salud, a veces por ejemplo económicamente a veces hay apoyos y pues a nosotros nos hacen menos caso que a los demás. (M1h/E3)

La situación en que se encuentran los indígenas migrantes los deja fuera de servicios tanto de las comunidades de origen como de las comunidades de destino; por un lado, se cumple con el pago de servicios (luz, agua, etcétera) pero al mismo tiempo no se da el reconocimiento

a los asentamientos o bien al grupo población como diferente al de la localidad.

La categoría indígena ha sido, siguiendo a Restrepo, “asignada por identidades dominantes o hegemónicas (las que en muchos casos son naturalizadas tanto que se universalizan)” (2012, p.139). Organismos internacionales crean otredades, las clasifican y las homogenizan, quitando cualquier posibilidad de diversidad o diferencia.

LA NUEVA COMUNIDAD DE IGUALES

En el ejercicio de la conformación de nueva comunidad, Márquez (2003) refiere que la vida dentro de las ciudades representa una práctica continua de *fronterización*, frontera sobre frontera se van creando para cerrar filas con los iguales para plantearse frente a los otros. Márquez (2003) identifica un proceso interesante y es el debilitamiento del estado como referente de construcción identitaria. Para el caso de los indígenas urbanos, son los iguales los que la fortalecen, no las instituciones. La familia, los cercanos son referente, membresía y seguridad.

Andábamos primero pa’ allá, ¿cómo se llama pa’ allá? Para El Fortín... pero estaba muy... este... estaba muy feo el terreno y a mí no me gustó, yo dije “no, es que aquí vamos a pagar mucho de relleno y al rato si llegamos a comprar un carrito, el carro al tiempo de las lluvias no sube hasta acá, teníamos que dejarlo hasta allá”, por eso mejor no, este... no, por eso mejor ya nos dijo “no, la señora de ahí de Santa Ana por donde viven ustedes, en esa misma calle vive, por ahí pregunten... por ahí pregunten” y ahí la señora... había muchos lotes. (M2h/E1)

La comunidad de iguales, tanto territorial como simbólicamente, se va creando y se van generando desplazamientos internos para fortalecerla. Buscar un lugar en la ciudad en donde se comparta lo simbólico y las prácticas es uno de los motivos de estos desplazamientos. Esta dinámica en el caso de los purépechas sí es vivida. Recordando a Domínguez (2011), la búsqueda de la vida en comunidad sí es reproducida por los purépechas. Y es esta actividad la que ha facilitado la reproducción de contenidos culturales y la posibilidad de compartirlos y reproducirlos. La mayordomía y la danza son ejemplos de estas prácticas que pueden afianzarse en espacios de cercanía en contextos urbanos.

Dentro de las diferentes migraciones y desplazamientos que se viven, la nostalgia es la emoción que se experimenta con más frecuencia. Para las mujeres, vivir fuera de la ciudad y sentir nostalgia por lo que en la comunidad de origen se tiene, va modelando la narrativa que sobre sí se hace a partir de nombrar las prácticas. Las prácticas de antes se convierten en las afianzadoras de la identidad y difícilmente surgen prácticas nuevas que jueguen el mismo rol.

M1m: Yo... me gusta vivir allá porque como yo todavía tengo mi mamá allá, mis hermanos, mis hermanas, toda casi mi familia vive allá, yo, me gusta más allá...

M2m: Yo extraño muchas cosas, comida también de allá pero como que ahorita ya nos hace daño la comida de allá. [I: ¿Les hace daño?] Sí, cuando comemos algo allá los niños ya les duele la panza, diarrea...

La nostalgia también aparece en los hombres pero en función de la práctica cultural de la danza.

Esa danza ya no existe, pero por ejemplo si alguien hubiera rescatado eso a lo mejor podría todavía podría continuar con esa danza [...] estábamos platicando hace como quince días con Sergio, no sé si llegaste a bailar esa que le decían "Toro chiquito", ¿no llegaste a bailar eso? Se usaban sombreros, puros sombreros sin cambiarse o a veces por ejemplo usaban este como lo que usan para el cumpleaños, ya ves que lo ponen cumpleaños aquí como, cómo se llama eso, como conos, y se bailaba como brincando eso, así... eso estamos recordando el otro día eso que ya no hay, eso pues ya no existe esa danza y... entonces esas dos danzas ya se desapareció. (M1h)

En las narrativas recuperadas se identifican elementos emocionales pero también un proceso de asimilación del devenir cambiante. Se recuerda la práctica antigua pero se reconoce que la migración y la transformación de la identidad van haciendo que estos desaparezcan.

AGENCIAMIENTOS

¿Cómo se empiezan a generar las fracturas en las formas de ser nombrado? En este apartado se recuperan procesos de agencia- miento identificados a lo largo de las narrativas. Si bien se reconoce que existen narrativas universales (indígena, rural, pobre, sin educa-

ción, fenotípico, etcétera) y que estas se han mantenido en el imaginario, no se descartan las rupturas que ante estas formas de nombrar se han hecho.

Más que un proceso de idealizar estrategias intencionadas, o de idealizar procesos emancipatorios, los agenciamientos que se identifican surgen en lo cotidiano, en lo relacional y en la forma de cerrar fronteras en la comunidad de iguales. Un primer tipo de agenciamiento entonces es el relacionado con el *agenciamiento en procesos de comunicación*. El dominio de la lengua propia y el reconocimiento de la lengua del otro representan diferencias significativas al momento de crear comunidad. Elegir hablar en la lengua o no es una práctica cotidiana que funciona como instaurador de límites.

B2: Es que ya nos acostumbramos así.

I: ¿Pero por ejemplo qué cosas dicen en purépecha y qué cosas en español? ¿O cuando no quieren que yo les entienda hablan en purépecha?

B1: No, es que cuando no podemos decir palabras en español ya hablamos en purépecha.

La acción del sujeto, que da origen al agenciamiento, se ve identificada en diferentes prácticas de los purépechas en la ciudad. La agencia como posibilidad compartida (Ema, 2004) se vive con frecuencia en esta comunidad.

M1h: Purépecha, español solos, español solo aprenden en la escuela y de salir aquí en la calle... se juntan y...

I: ¿Entonces a ustedes no les enseñaron español?

Todos: Ellos lo aprendieron solos.

Esta repetición de comunidades de iguales, aquí manifestada en la presencia de los iguales a los hijos, fue un detonante del surgimiento de la agencia en el lenguaje. Los papás en ocasiones no hablan español, pero los hijos deben ingresar a la escuela como parte de los lineamientos y actividades de la ciudad y en la escuela el lenguaje utilizado es el español. Son los otros, con los que se juega (pero iguales a mí en edad y agencias de lenguaje) los que fortalecen esta posibilidad. No hay estrategias que intervengan en procesos de interculturalidad generacional en contextos urbanos.

Varios elementos se viven ahí, como la diferencia generacional: migrantes de primera generación como los papás no hablan por com-

pleto la lengua nueva; los hijos necesitan aprenderla en procesos de relación formal con los otros. Surge una primera tensión entre estas dos generaciones y el uso de la lengua se vuelve una práctica de agenciamiento que es utilizada en las diferentes configuraciones identitarias que se viven.

Se habla español en la escuela, purépecha en la casa, español y purépecha con los iguales, que viven también en esta identidad nueva surgida de las diferentes hibridaciones no de identidad si no de posibilidades de ser.

A los que me enseñaron purépecha pues de parte de mis papás y a ellos lo enseñaron a hablar sus papás de ellos, y a ellos sus papás. (M1h/E3)

Mientras que por un lado se vive un proceso de agenciamiento que tiende a crear comunidad por el otro surge uno que tiende a deslindarse de la comunidad. Hablar purépecha y aprenderlo, reproduce las prácticas creadoras de comunidad. Hablar español y aprenderlo, reproduce las prácticas de demarcación de quien no lo habla e identificación con quienes sí.

Son los hijos (*los después*) los que poco a poco van matizando los discursos, como si el proceso de desnarrativización fuera decantándose en medio de dinámicas de convivencia y adaptación. Estos *después*, o nuevos mestizos (Anzaldúa, 1987) siguen apareciendo en procesos de migración, y las identidades múltiples surgidas de hibridaciones de búsqueda de un lugar desde donde hablar confrontan continuamente los esencialismos, incluso aquellos que ya habían sido confrontados previamente por parte de los papás o por parte de nuevos contextos.

Un segundo grupo de agenciamientos son los que permiten un desplazamiento temporal. La posibilidad de narrarse a lo largo del tiempo o a partir de identificaciones con *los antes* o bien la posibilidad de identificarse con *los después* permite sentar las bases para una narrativa en el devenir de ser.

y eso sí es todavía costumbre, tradición o todavía eso pues que tenemos que enseñar poquito pero todavía sí hay que darle a entender para que ellos si se casan o se quedan aquí a vivir pues se acuerdan de eso, "¿sabes?, un tiempo mi papá me decía eso" para que no pierdan toda esa tradición. (M1h/E3)

Los agenciamientos de desplazamiento temporal juegan un papel central, pues permiten afianzar también la tradición. A partir de reproducir las narrativas que han sido contadas, a partir de modificarlas y ajustarlas a los nuevos contextos, las tradiciones se mantienen vivas y se actualizan de manera que puedan ser repetidas y no estancadas.

Ahorita por ejemplo ha cambiado mucho. Me imagino que pues la gente le sigue esa costumbre y los nuevos chavos que están ya casándose, ellos por ejemplo dan otra opinión y dice "¿sabes qué? Ahora vamos a cooperar poquito más para que haiga la fiesta, o sea hacer la fiesta un poquito más grande". Igual aquí también eso, lo que es tradición, lo que estamos haciendo aquí también, cada año ir, tratar de hacer un poquito más bien la fiesta que el año pasado. (M1h/E3)

Se considera importante reconocer que el proceso de rupturas con las narrativas impuestas existe, y que es a partir de los mestizajes alternativos que se van modificando los imaginarios. Los agenciamientos de desplazamiento temporal también permiten identificar cómo se van modificando las identidades a partir de posicionarlas en un antes y un después en el sí mismo.

Sí hay cambios. ¿Cómo es para ser purépecha? Pues como en el pueblo que hablan puro purépecha y también el costumbre y hasta el vestuario también todo eso hay cambio; si una persona viene en la ciudad, empieza a cambiar, porque allá siempre usaba, bueno, ahorita ya las muchachas ya están usando pantalón, mas antes no se usaba eso, siempre falda y los calcetines se usaban, entonces me imagino que esos sí eran purépechas porque también en los otros pueblos hemos visto que siempre usan esa falda que a veces usan para bailar huarecitas... y si por ejemplo dejan eso y vienen a la ciudad entonces ya lo ven aquí y ya empiezan también a usar pantalón y ya deja ese vestuario. (M1h/E3)

Uno de las grandes faltantes de la investigación será el no haber profundizado más sobre este apartado, que implicaría una aproximación a más narrativas con los después, con el objetivo de recuperar narrativas en contextos de ciudad (escuela, tecnología, acercamiento a otras lenguas, etcétera). Es a partir de los agenciamientos identificados en las narrativas que se relacionan temporalidad y comunicación dentro de la construcción de la identidad. Las narrativas que sobre sí mismo

se hacen juegan en el tiempo a partir de generar identificaciones y demarcaciones de quien ya se ha sido y quien se quiere ser. También, son los agenciamientos los que permiten identificar un lugar de enunciación propio, diferente a los antes, a los después, alguien nuevo que se construye y deconstruye a partir de sus propias narraciones.

LA MAYORDOMÍA DE LA NORIA, LA REINVENCIÓN DE LA COSTUMBRE

El foco de esta investigación se localizó en la mayordomía como una de las principales prácticas creadoras de identidades en contextos urbanos. Las narrativas que sobre esta práctica se hacen, permiten identificar procesos de conformación de la identidad a partir de la adscripción a una práctica y la forma de nombrarla y nombrarse en relación con ella. Dice Hall (1989) que estamos contruidos por discursos y prácticas, por tanto, no podemos encontrar dentro de nosotros como individuos solos el punto en donde estas se originan, pues son resultado de la historia y de la posición asumida o rechazada en ese tiempo. Para Hall la historia debe ser entendida como una continua relación dialéctica o dialógica entre lo que ya está constituido y lo que está haciendo futuro.

Los principales procesos de reinención se identifican en las prácticas, generalmente asociadas con procesos generacionales o de diferencias de género. Al momento de consultar sobre las actividades de trabajo que se realizan, se identificó que en las comunidades de origen las actividades están organizadas en función del género, y para las mujeres eso significa dedicarse a la cocina, los alimentos, el hogar, etcétera. Al llegar a la ciudad la práctica se modifica por las necesidades de los nuevos contextos y se vuelve necesario que ambos, hombre y mujer, trabajen para conseguir ingresos económicos.

Lo que no se modifica es la impresión de que son los hombres quienes realizan las actividades fuertes o con jornadas de trabajo más extensas:

porque las mujeres, este... ahorita por decir trabajan en las casas e igual nosotros también trabajamos diferente, entonces, este... a veces a la mejor ella llega un poquito más temprano que yo, y las mujeres pues siempre

trabajan menos, mucho menos que nosotros... M1m: [lo interrumpe] No, más. (E1)

Un elemento que interesa en la investigación es el cómo la mayordomía se ha instaurado como una práctica que sirve para reforzar y para decantar elementos identitarios. La mayordomía en La Noria se creó siguiendo la estrategia de vivir en comunidad en función de un patrono protector en común; en los contextos migratorios este patrono no se tiene. No se tiene de manera física pero tampoco simbólica. Los de las comunidades de origen se mantienen intactos, pero en contextos nuevos, por lo que es necesario proponer uno para agruparse en torno a él.

En el caso de Santa Cecilia, patrona de la comunidad, Frausto (2010) relata que fue el EAMI el que generó una actividad colectiva para convocar y elegir al patrono. Refiere Frausto (2010) que entre las propuestas figuraban incluso patronos de la comunidad de origen de algunos de los habitantes de la colonia, como San Isidro Labrador, y describe que los motivos tenían que ver con la cercanía de la fiesta, ya que la elección se realizó la primera semana de noviembre de 2006 y la fiesta se lleva a cabo la tercera semana del mismo mes.

Pues yo me acuerdo poquito nomás, porque hace ya... y por eso, porque fuimos primeros los que estuvimos de mayordomía, yo, Isidro y el hermano de Isidro, y otro señor que vivía por ahí de la primera cuadra. Estuvimos como dos meses o tres meses por "ahí" y ya casi era próxima de Santa Cecilia e hicimos esa fiesta pues así, como... pues ya faltaba poquito, pues la idea de eso que nosotros le decimos "la fiesta". (M2h)

Cabe mencionar que si bien la fiesta de Santa Cecilia surgió no exclusiva para la comunidad purépecha de La Noria, la participación de los mestizos nunca fue significativa, al menos en la mayordomía. En una primera mayordomía participaron mestizos también, sin embargo, estos abandonaron la presencia en este grupo y el espacio se fue convirtiendo únicamente en un colectivo purépecha, lo que facilitó que las prácticas se modelaran en relación con la que se hace en la comunidad de origen.

Bueno sí, bueno, pues yo creo que había las fiestas pero no iguales como hacemos nosotros, y ya nosotros nos ponemos de acuerdo y ya, queríamos, pues, que se hiciera la fiesta igual como estilo de nosotros y ya de ahí

pues ya se fueron cambiando los mayordomos, porque de hecho allá los mayordomos son tres años, y aquí nomás un año. (M2h/E1)

De acuerdo con Ana María Portal (1996) la mayordomía como sistema de (en)cargos norma lo social y genera mecanismos internos nuevos de jerarquía simbólica. No solo fronteras de pertenencia son creadas alrededor de la mayordomía sino también fronteras de jerarquía se reorganizan alrededor de las funciones y compromisos que con la mayordomía se adquieren.

Allá tienen que cooperar todos parejos y cuando no cooperan... y aquí en el templo en la misa pasan la lista, dicen quién no está cooperando y a veces el papá les dice "tienen que cooperar porque a mí me da mucha vergüenza cuando están pasando la lista, ¿por qué ustedes no cooperan?", jajaja, entonces tienen que cooperar. (M1m)

La reproducción de la práctica de la mayordomía genera un anclaje desterritorializado que se afianza más por el tipo de práctica que por el lugar en que se genera. Suturas se van creando en función de la fiesta, y la comunidad de origen se enlaza a esta práctica vivida ya en la nueva comunidad. Suturas se crean tanto con la generación de antes como con las nuevas. El hecho de que ahora participen en ella los hijos representa una oportunidad para ir identificando cómo se construyen las narrativas sobre sí desde una misma práctica y a través del tiempo al tiempo que modifican la posibilidad de vivir la práctica de la mayordomía.

Pues porque estamos acostumbrados así, ¿no? A ayudar con la tradición y todo eso, es una costumbre ayudar, allá es obligatorio ayudar, ya quien no coopera, no sé, le exigen hasta que coopere... hay unos que no quieren cooperar, no sé qué le hacen a los que no cooperan. (Hijo/E3)

Otras prácticas que se transforman son las asociadas con manifestaciones artísticas; por un lado, se tenía la preconcepción de que las prácticas se realizaban más en el lugar de origen y que era en los espacios nuevos donde se continuaban o reforzaban, sin embargo, en el caso de la danza de los viejitos se identifica que no es sino hasta estar en los lugares de destino que la práctica se retoma, quizá por la necesidad de reforzar las adscripciones culturales ante la diversidad urbana.

La danza de los viejitos pues cuando llegamos, muy poquitas veces participé en el pueblo, allá sí hay danza y muy poquitas veces participé pero no sabía danzar bien, más o menos como ahorita, y al llegar a la ciudad pues ya se nos olvidó eso, ya no lo recordábamos hasta que llegó el padre este, él empezó a venir aquí y él fue el que organizó otra vez eso, si no fuera él, ahorita no danzaríamos, porque no iba a haber la danza esta, él llegaba por ejemplo como tú llegabas, se juntaba con nosotros y platica y, este... empezó a platicarnos eso, por ejemplo que sí, qué danza había allá en el pueblo y pues ya le dijimos que esa. (M1h/E1)

Se identifica de nuevo la presencia de instituciones deterministas o figuras con representación simbólica, como el sacerdote, por ejemplo, que a partir de retomar la práctica re-instauran el ejercicio, valdría la pena preguntarse bajo qué concepción se hace, si para continuar con la folklorización o bien como procesos de colectividad.

Las prácticas que también se ven modificadas son las que participan directamente de procesos generacionales, es decir, de la relación padres e hijos o bien de la permanencia en el tiempo.

Se identificó que, al presentarse y vivirse en una condición migrante, la posibilidad de establecerse no está ya predeterminada a un lugar específico. Las posibilidades de continuar la migración se vuelven más reales, aunque también aparece con fuerza la de regresar a la comunidad de origen y con ello a las prácticas territorializadas en otros espacios que desde hace tiempo no se habitan.

Ahora cuando se juntó mi hija, no, pues ellos se fueron a vivir a Michoacán, entonces le hablábamos yo o mi esposa y yo le decía "¿por qué no le enseñaste a hacer tortillas? ¿Por qué no le enseñaste a manejar el metate o cómo se llama eso?". Porque allá tiene que usar eso, o ahora por ejemplo si su suegra va a llegar, "¿sabes qué? Tienes que hacer tortillas". ¿Cómo las va a hacer? Yo le decía a ella "tú debes de dar un ejemplo, enseñar a hacer tortillas, porque no sabe cómo hacer tortillas", entonces yo le reclamaba eso, por qué no le enseñó eso. (M1h/E3)

Se es participe entonces de una transformación de la identidad a través de la modificación de las prácticas. Mientras por un lado las nuevas generaciones han crecido en lugares en donde algunas actividades o funciones se modifican (como cocinar tortillas o cortar leña), al momento de reforzar la membresía a la comunidad origen ya no se tiene conocimiento de lo que era "tradicción" o identitario en este lugar. Lo

único estable es que se es migrante. El papel de los padres para la persistencia en la costumbre se vuelve imprescindible:

"Por ejemplo todo el día hay que decir que estamos dando el ejemplo, todo el día, el seguimiento a lo que tenían antes, ya cuando por ejemplo crece, ya empezar a agarrar ese tipo de trabajo para que pueda mantenerse ya, pa' que pueda hacer tortillas y al mismo tiempo para que ese costumbre todavía sigue... igual también al Oso [hijo] a veces sí le digo "tienes que, cuando nos vamos, tienes que ir con hacha y una soga y a buscar leña porque a lo mejor si te casas aquí, a lo mejor vas a regresarte y no vas a saber cómo vas a traer leña". (M1h/E3)

Participar de la continuidad en las diferentes prácticas representa tanto procesos de agencia como fortalecimientos de la identidad. La frontera que genera la edad, las agencias de lenguaje o la identificación interna de la comunidad propicia que nuevos otros surjan a partir de estas relaciones o bien de otras con nuevas formas de narrar y reproducir/transformar la identidad.

LOS ANTES

Dice Hall (1989) que había una serie de suscripciones en las que si uno sabía a cuál pertenecía, por ejemplo clase o raza, sabía también su "lugar en el universo social" y comprendía además el lugar de esta posición en relación con otras. Dice Hall (1989) que el pasado es no solo una posición desde la cual hablar, sino que es también un recurso absolutamente necesario en lo que uno tiene que decir; elementos de antes como la comida, las danzas, las formas de caminar, los hábitos, conforman un elemento importante de las narrativas de sí.

Los antes, categoría surgida en vivo, hace referencia en la mayoría de las narrativas a las abuelas, que representan lo que se ha sido y lo que se "está dejando de ser" a partir de las diferencias entre el campo y la ciudad; se denota también un cierto sentimiento de nostalgia, al tiempo que se piensa en el futuro como algo diferente a lo que ya se fue por otros que también nos forman.

El otro día estaba viendo de los, de los antes, por ejemplo Claudia (M2m), que tiene todavía sus abuelitas, están viviendo todavía ahí en el pueblo, están viviendo en un casa como rancho pues tienen un ranchito pero fue-

ra del pueblo, más o menos tiene como 80 años y todavía siguen vivos, este... comparando con esto al verla a ella, porque la gente a esa edad todavía ahí tiene mucha energía, agilidad, se mueve, comparando como con una de aquí de ciudad... este... ya uno de 60, 70 años apenas camina o veces por ejemplo hay muchas enfermedades, entonces de eso como es, este... la gente de un pueblo y la gente de la ciudad. (M1h/E1)

Se identifica que en el proceso de conformación de nuevas identidades emergentes dentro de una condición migrante, la relación con el pasado no se rompe, por el contrario, se vuelve el anclaje al cual mantenerse asido en tanto el proceso de devenir encuentra prácticas de representación satisfactorias. Dice Hall (1989) que a través de la memoria, y en parte a través de las narrativas, se tiene que recuperar el pasado. Y esto es un acto de recuperación cultural.

Allá se come como naturaleza, puro natural, por ejemplo allá antes comían lo que nace en la milpa, quelite y todo eso, no contiene nada, no contiene ningún químico ni nada y aquí pos comemos puro carne, puro inyectado, por ejemplo pollo, carne de res, carne de puerco, es puro inyectado eso. (M1h/E1)

El proceso de agenciamiento que representa hablar de los antes, implica una demarcación con ellos, pero un afianzamiento a lo que se es en función de los otros cercanos. Los abuelos, juegan el papel de fortalecer la identidad sentida, como anclaje a lo que se está dejando de ser en condiciones nuevas de vida. Es interesante identificar que, así como se hacía referencia a un elemento de "naturaleza" que conformaba la narración sobre sí, se piensa en la naturaleza pero ahora como ente que se manifiesta de manera diferente en la ciudad. La ciudad contiene elementos de naturaleza que son peores en relación con los que antes tenían. Al tiempo que el participante identifica esta demarcación se posiciona a sí mismo en el nuevo contexto que no es favorable; el dicho de "los tiempos pasados fueron mejores" se asocia en estas narrativas con la posibilidad del ser con una naturaleza mejor, y de un devenir de ser que va a menos en contextos urbanos.

A mí me gusta regresar allá a vivir al pueblo por la naturaleza que hay allá, "aigre" natural... por ejemplo, comparando, aquí hay fábricas y avientan aire contaminado y pos por ejemplo cualquier rato se enferma uno y es

por la contaminación que hay aquí, más que nada por la naturaleza, lo que me gusta a mí. (M1h/E1)

La nostalgia por el ser que ya no se es, y por los otros que fueron como ya no pueden ser, aparece como otra narrativa situada que va conformando la identidad propia al tiempo que demarca la anterior. La posibilidad de regresar al territorio que *los antes* habitaban representa también la posibilidad de ser lo que el otro fue.

LOS DESPUÉS

Los después surge como categoría propuesta como alterna a *los antes*; *los después* se utiliza para referirse a los hijos e hijas que los matrimonios de la mayordomía nombran como otros constitutivos de su identidad. *Los después* son los hijos de los mayordomos y los nietos de *los antes*, en quienes los mayordomos fundamentan la parte más sentida de la identidad. Mientras que ellos mantienen un recuerdo que les permite afianzarse, *los después* se desvinculan de las figuras de *los antes* y las hibridaciones en tanto territorio, identificación y demarcación surgen.

Se identifica que *los después* van conformando su identidad a partir de hibridaciones y van manifestando de manera casi tajante la diferencia generacional, contextual y relacional:

I: ¿Cuántos idiomas hablan?

B2: Dos.

B1: Tres.

I: ¿Tres? ¿Cuál y cuál?

B1: Jajaja... ah, no, cuatro: groserías, inglés, español y purépecha.

I: ¿Dónde hablan más purépecha? ¿Aquí o en San Isidro? ¿O San Antonio?

B1: San Isidro.

B2: Nunca hablamos allá español porque la gente no nos entiende, se nos quedan viendo, así como "¿qué dicen?". (E2)

El tipo de aproximación a ellas, dos mujeres, fue con más cercanía y humor y con un uso mayor del español. Durante las aproximaciones y los encuentros con ellas, fue un común denominador el uso de dispositivos, redes sociales, o palabras en inglés. No se profundizó en estos elementos por no considerarse en este momento de interés

para la investigación. Tenemos entonces, según Hall (1989), identidades globales porque tenemos un pie en algo global y del otro lado podemos reconocer únicamente porque formamos parte de algunas comunidades cara a cara. Las redes sociales surgen como un elemento de membresía importante para por un lado participar de dinámicas de comunicación globales y por otro seguir adscribiéndose a pertenencias locales.

Fue un descubrimiento importante el que redes sociales tales como Pluggger (que no es comercial) se utilicen incluso como medios de comunicación o forma de contactar a conocidos.

B1: Y haces tu Pluggger y pues ahí es igual casi que Facebook, nomás que acá sí hay...

B2: Pura gente de Michoacán.

B1: Todos son de Michoacán pero son una parte de los pueblitos así chiquitos, como ahí de San Antonio, de San Isidro, de Pama, Churén... y así hay pueblitos muy chiquitos. (E2)

Se considera importante que, en la aproximación que se tuvo con *los después*, se encontró una condición migrante más arraigada pero también más tendiente a la vuelta al pasado. Durante el diálogo con ellas se hicieron varias referencias a la importancia de volver, a la elección de volver por encima de quedarse.

porque nos vamos a juntar con uno de allá y mis hijos van a hablar igual que nosotros y pues no van a tener que decirnos en español, por lo que aquí sus amigos le van a decir cosas en español y allá no, allá todos hablan en purépecha. (B1/E2)

Un elemento que se identificó fue que la hija de Isaac fue quien más manifestó el interés por volver mientras que sus papás hablan con más nostalgia por la comunidad de origen y el mantenimiento de las costumbres.

Otro elemento que se identificó que es sumamente importante es que se utilizan términos diferentes para nombrar a la comunidad de origen; mientras que *los adultos* los nombran de forma completa (San Isidro o San Antonio) los después generan códigos lingüísticos que recrean algo nuevo pero mantienen elementos del lugar anterior. Se utiliza "Sani" para San Isidro y "Sana" para San Antonio.

Dice Hall (1989) que decir algo nuevo es ante todo reafirmar los rastros del pasado que están inscritos en las palabras que utilizamos.

B1: Ahí en la esquina tienen rayado "GS 47".

I: Y "GS" ¿qué significa?

B1: "Gentes de Sani".

El de las identidades en función de la tecnología y su uso fue un elemento que se identificó y en el que no se pudo profundizar como se hubiera querido. Asociaciones a diferentes redes sociales y diferentes funciones que les se pueden asignar aparecen de manera muy frecuente en las narrativas de *los después*:

I: ¿A San Isidro le dicen "Sani"?

B2: "Sani", y de San Antonio, "Sana".

I: ¿Quién le empezó a decir así? ¿Ustedes?

B1: No, los muchachos, ya ves que ahí se juntan, son gentes de Sani.

Reguillo, en un texto titulado "La tecnología como marca de identidad", profundiza en la reflexión que sobre *los después* puede hacerse. Para Reguillo (2012), a partir de la perspectiva sociocultural, trabajar desde la experiencia como momento constitutivo de la subjetividad exige meterse en aquellos territorios donde se están expresando estas transformaciones. Y es justamente en la interfase entre dispositivos tecnológicos y consumos culturales, donde es posible observar estas cuestiones. La relación entre dispositivos nuevos genera procesos de agenciamiento que pueden quedar incluso inaccesibles para *los antes* o los papás. Nuevas subjetivaciones se viven a partir de la relación con la tecnología y las nuevas formas de comunicación.

El agenciamiento llega a ser tal que aun cuando uno de los dispositivos falle, se generan nuevos canales y subjetivaciones. Al inicio *Plugger*, una red social que sí conocía la investigadora pero que identificaba como poco útil dada la poca población que la utilizaba (al menos la comunidad de iguales de la investigadora) aparecía como un elemento sumamente importante. No fue hasta que este desapareció (pues fue retirado del mercado) que las redes más comunes, como Facebook, aparecieron.

I: ¿Ah, sí? ¿Y ahora qué hacen?

B2: Pues estamos en el "feis" ahora.

- B1: En el "feis" y en el whatsapp.
I: Pero en el Facebook ¿hay grupos de Michoacán?
B2: Sí, y suben videos, ¿verdad? De Michoacán.
B1: De Michoacán, cómo se baila.
I: ¿Cómo se llama el grupo de Facebook?
B1: San Isidro napo.
B2: Mapo.
I: Pero, ¿qué significa?
B2: Gentes de San Isidro.

Narrativas de identidad asociadas con la tecnología pueden ser un tema de análisis interesante para construirse junto con indígenas migrantes. La posibilidad de romper con el imaginario que los excluye del uso de estos podría desplazarse por un nuevo elemento que apueste a desmitificar la categoría indígena absolutista y jerarquizadora, en donde actividades como el uso de la tecnología no podrían aparecer o en donde agenciamientos del dominio de las mismas no cabrían dentro de los imaginarios establecidos.

LA VIDA COMO RESISTENCIA

Cerrar fronteras a partir de la diferencia con los otros y la identificación con la comunidad de iguales puede ser la clave entre una comunidad que mantiene y transforma su identidad a partir de agenciamientos y decisión propia y otra que cambia a partir de la imposición de narrativas, prácticas o costumbres. En este apartado, “La vida como resistencia”, se plantea que es lo cotidiano y lo relacional lo que hace la resistencia. No es un acto sublime, no es un acto idealizado, es un posicionamiento natural, como el de la naturaleza purépecha:

El purépecha es como, también, como una naturaleza de nosotros porque donde crecimos, donde nacimos, ahí nacimos con esta lengua, no nacimos con los españoles o lo que la gente donde hablaba español, siempre nosotros nacimos donde hablaba purépecha. (M1h/E1)

Ahí donde se nace, ahí donde se viaja buscando mejores posibilidades de vida, ahí se llega con una lengua, con una narrativa, con una comunidad. Más que una lucha o confrontación con aquello nuevo, la identidad se va transformando y es en lo cotidiano en donde se mantiene. A partir de las narrativas fluctuantes en un proceso de devenir y no de ser, como decía Hall, en un proceso que hace reconocerse en lo que se fue pero que deja abierta la posibilidad a ser otro sin dejar de ser el de antes. Es en lo cotidiano en donde se afianza la narrativa de la identidad, en las prácticas, en los otros, en la gestión que se hace a partir de la diferencia que se reconoce.

YO/OTRO: LA GESTIÓN DE LA DIFERENCIA

No hay un elemento que afiance más la idea de que la identidad es un concepto bajo tachadura que la que se crea al momento de hablar del otro y su relación con él. El diálogo con los otros se da no solo mientras la identidad propia cambia sino al tiempo que la identidad del otro también lo hace. El temor a la diferencia, que se ha visto resuelta en prácticas violentas a lo largo de la historia de la humanidad, fundamentada en narrativas de identidad que buscan posicionar la propia por encima de la de los demás es una práctica que pareciera no haber tenido modificaciones en el tiempo.

El encuentro con "el otro" dio origen a la categoría indígena, y el desmarcamiento de él ha dado pie a que lo indígena como categoría cosificadora permanezca.

De acuerdo con Hall (1989) el sí mismo se crea una ficción, una historia que le permite crear clausuras o suturas que le permiten crear comunidades. Estas clausuras son arbitrarias, los límites que el sujeto pone delimitan su pertenencia y su nosotros, alejado del otros, que no quiere que cree membresía junto con él.

Sí, alguien nos dijo, si llegas donde hay gente, por ejemplo, si yo llegara a una empresa pues ahí es puro los que hablan español, ahí hay uno de ellos que sale como "amigo" y ya si alguien te empieza a alburear (burlarse de ti) el otro sale y dice "¿sabes qué? Está diciendo esto y eso y esto", y sale otro enemigo... en todos lados hay amigos y hay enemigos también. (M1h/E1)

La conformación de la relación yo/otro de los indígenas en la ciudad se ve marcada por una creciente discriminación y burlas en los espacios de socialización o trabajo. A partir de esta forma de relacionarse se identifica un otro que es aquel que se burla y que se volverá ajeno y por otro lado, un otro que ayuda, respeta o simplemente no hace burla.

Quando yo llegué, no, pos no sabía hablar español, ahí aprendí poquito, de ahí fui a México y allá me decían "naco", pero yo no sabía lo que significaba hasta que me dijo otro igual, así a veces que salen amigos, te dicen "él te estaba albureando así" o diciendo pues... peor que te dijera indígena... te estaba diciendo indígena, quiere decir que los [indígenas] de antes vivían en cuevas en todo eso y yo no sabía qué era eso y hasta que me dio a entender: él te quiere decir eso. (M1h/E2)

Prácticas discriminatorias y posiciones jerárquicas siguen reproduciéndose en un bucle infinito: aun cuando los otros estén en la misma condición de pobreza o marginación que yo, la posibilidad de demarcarse del indígena siempre lo posicionará en el último lugar. Palabras como "indito", surgen como formas de nombrar a los indígenas de manera despectiva por personas que juegan también la dinámica de ser nombrados, que viven en ocasiones en las mismas condiciones pero que se aferran al imaginario histórico que a partir de elementos como raza o fenotipo daban superioridad jerárquica. Surge un juego entre narrativas de unos y otros; mientras que de lado de unos surge "el indito" del lado de los otros surge "los zacatecas", escaladas asimétricas de nombrar al otro se reproducen, y mantienen las fronteras porosas pero activan dispositivos de demarcación frágiles en contextos violentos.

Una vez iba a mi trabajo y un señor se enojó, ya un señor grande y pues dijo "¿qué chingados tanto van diciendo ustedes, cabrones? Hablen en español". (M2h/E1)

El "otro étnico" que refiere Negrín (2015) no ha podido deslindarse de los esencialismos que le fueron impuestos hace más de 500 años. Y en contextos urbanos, corre además el riesgo de fetichizarse o invisibilizarse, como ya se ha mencionado en un apartado anterior.

Las experiencias que se viven en la ciudad en tanto se adapta a la movilidad o la lengua, sirven como experiencias fuertes de delimitaciones de los otros. Las fronteras identitarias se van cerrando a partir de estas frecuentes diferencias, resultado de estereotipos o relaciones desiguales para nombrar.

Yo no sabía ni cómo contestarle al chofer que estaba manejando... yo no lo podía contestar ni nada... y en veces ya él se burlaba hasta de nosotros, pues, y yo dije, "no pues que se burle, pues que al cabo yo no entiendo", jaja. (M2h/E1)

Las prácticas de socialización que se viven en la ciudad y que no son necesarias en la comunidad de origen (como ir a comprar tortillas) representaban en lo cotidiano confrontaciones a la identidad y temor ante la necesidad de comunicarse con el otro y pedirle ayuda. ¿Cómo es que conceptos como multiculturalidad o diversidad cultural aterri-

zan en lo cotidiano? Ninguno de estos representa alternativas ante la mínima acción social de comprar tortillas o tomar un autobús.

Cuando nosotros llegamos a Guadalajara, yo no sabía hablar nada español, me daba mucho miedo ir a comprar tortillas porque ahí donde vivimos, ahí en la esquina había una tortillería y pues yo... me daba mucho miedo como decir para pedir tortilla, pues, y sí me costó mucho trabajo para enseñarme a hablar español... cuando nosotros vamos allá como dos años cuando empecé a trabajar también con mucho miedo porque no sabía qué contestar a las señoras, o cómo les decía para pedir algo, pues, yo con mucho trabajo para enseñarme a hablar español hasta ahorita todavía no podemos hablar mucho español, pero poquito ya. (M1m/ E1)

Difícilmente estas prácticas ancladas en lo cotidiano se resuelven, pero además difícilmente políticas públicas podrían modificarlas, pues se encuentran ancladas en la esencia del otro, en la esencia propia y en la tensión producida por el encuentro, con huellas mnémicas de temor ante la reacción que la diferencia ocasione.

Otro elemento que complementa esta relación con la alteridad es el reconocimiento de que el otro no está afuera, sino que al ser parte de la identidad está también dentro del sí mismo, algo que queda como una fisura solo reconocida al momento de ser exteriorizada. Dice Hall (1989) que solo cuando hay otro puede uno saber quién es uno mismo, y que se tiene que saber quién uno no es para saber entonces quién sí es.

De acuerdo con Restrepo (2012), las identidades son relacionales, y remiten a una serie de prácticas de diferenciación y demarcación de un nosotros con respecto a unos otros. Identidad y alteridad, mismidad y otredad son dos caras de la misma moneda.

Una vez veníamos platicando en el camión con mi prima, la esposa de Leonardo, y una señora se adelantó y nos dijo "muchas felicidades porque siguen hablando el idioma de ustedes", [eso] no se olvida pero hay unos que se molestan cuando hablamos así pero no sé por qué, y hay unos que no. (M1m/E1)

Posibilidades de gestionar la diferencia existen, la identificación con el otro étnico o el otro marginado, más que verse como una práctica de valor o ensalzada, responde a un ejercicio previo de reconocimiento de sí mismo o bien a una experiencia similar de discriminación vivida.

M1h: Los chavos... y la señora ahí dijo, yo no hablo purépecha, pero a mí cuéntenme como si fuera yo indígena... pero su esposo sí habla, la señora esa gordita... que no habla...

I: Nada más su esposo...

M1h: Pero sí dijo "a mí cuéntenme".

Este apartado nos lleva de vuelta al principio: la identidad indígena establecida históricamente difícilmente puede romperse con el uso de las narrativas o con agenciamientos con la potencia suficiente para generar una fractura. La fractura no está en la identidad, la fractura deberá gestarse desde la relación, en el núcleo de la identidad. Políticas públicas o propuestas de modificación a la ley indígena deberán apostar no solo por cuestionar la mirada que sobre el otro se hace, sino a cuestionar la propia que se afianza en los mismos postulados y se esconde en los confines más recónditos de lo simbólico.

¿Cuál sería la respuesta? ¿Ver al otro como igual a sí mismo? ¿O bien verse a sí mismo con una identidad inacabada y frágil, que permanece a merced de los tipos de relación que vamos creando? Este ejercicio implicaría romper con las estructuras de subjetivación más concretas, pensarse diferente y pensarse como alguien que no existe solo y que ha sido construido en la relación con los otros representa la clave para la gestión de la diferencia y para la ruptura del esencialismo identitario.

BIENVENIDOS A LA CONDICIÓN MIGRANTE

Dice Hall (1987) que el sujeto colonizado siempre está en algún otro lado en esta condición migrante que se ha incorporado a su identidad, y que esmarginado pues se encuentra posicionado con respecto a narrativas que no le pertenecen y que le han sido impuestas. Al mismo tiempo, este permanece en un lugar desde donde no puede hablar.

La condición migrante surge como esta sutura que permite mantenerse flotando o atado a ambos lugares, el de origen y el de destino, sin tener que firmar la membresía por alguno, se pertenece a ambos y la condición de migrante se pertenece a la propia identidad.

Eso es lo que dicen porque mucha gente me dice así, hay en veces cuando solamente voy un día y me regreso... y dicen unos parientes "bueno

¿qué ya no te gusta estar aquí o qué chingados? Pues nomás viene a la peda... apenas llegaste y ya te estás yendo". (M2h/E1)

La condición migrante, o pensar la identidad como desfragmentada, como un proceso de devenir y no de ser, aparece como una posibilidad para pensar las categorías absolutistas que han permeado las relaciones. No hay utopía en esta idea. Se identifica que posicionarse a sí mismo en una condición inestable representaría un choque emocional y ontológico. La necesidad de definirse, y de definir a los otros, pesa más que la posibilidad de poder ser cualquier otra cosa. Las fronteras son suturas, protegen de los otros y protegen de la posibilidad de no reconocerse sino en función de las relaciones y el devenir.

La Zona Metropolitana de Guadalajara concentra actualmente a más de ocho millones de personas, muchas de ellas provenientes de diferentes estados de la república mexicana y de otros países. La población indígena es solo una de los matices culturales e identitarios que confluyen en un mismo lugar. La historia del surgimiento de las naciones y los discursos identitarios que las sustentaron apostaban por la homogenización, la unión que aglutinara pero que sobre todo desapareciera las diferencias. Sin embargo, la resistencia se presenta en lo cotidiano, en lo relacional, y grupos de "diferentes" se encuentran en la ZMG luego de procesos migratorios diversos y grupos de "diferentes" se organizan para exigir derechos, visibilidad y /o representación.

Ser indígena y vivir una condición migrante plantea una identidad fragmentada, pero en construcción, no se deja de ser, se está siendo. En medio de un sinnúmero de posibilidades para ser, los indígenas reconstruyen sus propios relatos y buscan espacios para posicionarse y nombrarse.

La mayordomía de La Noria es este espacio narrativo que no ha tenido disputa porque se ha creado para ser territorio simbólico, o el territorio desplazado que ya no se tiene. Sentidos nuevos se afianzan e identidades nuevas, híbridas, aparecen.

No se cuenta con un lugar desde donde hablar; las políticas y narrativas gubernamentales dejan fuera a indígenas urbanos sin considerar no solo la cantidad sino las posibilidades de reconocerlos en su diversidad y en una ciudad multicultural. Apostar por la recuperación de las narrativas propias permite que el "nombrarse a sí mismo" sea visible. El nombrarse y confrontar las categorías identitarias absolutas, para dar paso a una configuración nueva, o a rupturas que lleven a un reajuste relacional. Investigar con procesos reflexivos profundos de por medio, sin

considerarse ajeno, hace que las miradas se regresen y para el caso de la identidad vuelven la mirada a lo primario, a la relación con los otros.

La relación con los otros, construida en igualdad y respeto, como término antropológico, pero también como oportunidad política de no dejar de mirarse, sino mirarse también en construcción. Creando conocimiento con verdaderas apuestas por la ética y el diálogo, sin temor a ponerse en juego en la imparable de/re/construcción identitaria en la que formamos parte.

REFLEXIONES FINALES

LA VUELTA A LAS PREGUNTAS

¿Quién necesita identidad? Pregunta que desde la primera lectura se quedó como constante para la construcción de la investigación. Durante el proceso, el adscribirse a investigar sobre “la famosa y problemática identidad” significó romper con certezas e identificar que la propia no se escapaba a las críticas que los autores hacían y que se ponían en juego en la interacción con el grupo de mayordomos. Igualmente, se identificó que estaba conformada por discursos anclados en una posición social y una historia personal.

Asumir que se quiere teorizar desde una postura o con un referente concreto no exime la identidad del investigador en la investigación, por el contrario, da cuenta de nuestra propia identidad y lugar social, al tiempo que se vuelve la investigación una oportunidad para poner en juego la capacidad de agencia que se tiene. Se identifica en el proceso una relación en donde se ponen en juego sujeciones y subjetivaciones, tanto del grupo de mayordomos como de la investigadora.

Fue un proceso complicado entender que preguntarse sobre la identidad desde los discursos era y obligaba a leer más allá de los mismos. Tener el cuidado de no volver simplista el acercamiento y considerar los momentos en que las prácticas se inscribían, no olvidar las posiciones sociales desde donde se hablaba, por mencionar dos, fueron constantes reflexivas en el trayecto.

Si bien la pregunta guía para la investigación fue cómo se construye la identidad desde las narrativas de sí, lo primero que se identificó es que la respuesta rebasa los discursos. Si el concepto mismo está fragmentado, pensar que la pregunta se respondería de manera concreta era por sí mismo contradictorio.

Este proceso y lo aprendido sobre el concepto de la identidad es que esta es un telar y que la respuesta a la pregunta que se planteó para la investigación es la misma. La identidad se construye hilando, suturando, creando articulaciones con los otros, desenganchándose de “otros otros” que desde posiciones de poder nombran y clasifican.

Este telar que se tejió durante la investigación hizo que un grupo de mayordomos hablaran desde la mayordomía y narraran cómo van reproduciendo y transformando la tradición, cómo la comparten con los después, cómo es importante enseñar la tradición y no necesariamente la lengua nueva (como podría esperarse desde la posición de la investigadora).

Este telar hizo que un grupo de indígenas hablara desde la posición del indígena, misma que pudo ser reforzada por los discursos de la investigadora; que respondieran ante la pregunta sobre estructuras o definiciones que no hacen sentido desde el vivir pero que para la investigadora constituían un referente identitario de nacionalismo histórico. El telar hizo que un grupo de purépechas hablaran desde su posición de purépechas, claramente relacionada con la de indígena, pero que entendía la funcionalidad de adscribirse a las membresías oficiales.

El telar hizo que la misma investigadora, desde una lectura y posición que pretendía ser crítica, terminara también hablando desde los discursos de otredad nacional construidos desde su ruralidad y ahora su inserción en el campo académico.

Los procesos de reconocimiento de la identidad de los migrantes indígenas en las ciudades implican una serie de descentramientos y atentados contra el discurso nacionalista de alteridad, el que siempre los ha posicionado como “los más diferentes, pero siempre iguales, inmutables en el tiempo”, el hacer visible la imagen de un indígena en la ciudad, que participa de tecnologías digitales o habla más de dos lenguas, rompe con la certeza de que ese otro es totalmente diferente al yo. Reconocerlo implicaría cambiar no solo el relato de ese indígena, sino también el que sobre sí mismo se ha construido y aprendido tajantemente.

Con esta investigación se pretendía contribuir a las reflexiones sobre la construcción del conocimiento y la reproducción de categorías analíticas en categorías sociales.

Reflexionar sobre el papel del científico social, que se acerca a los conocimientos de la cultura, de los otros y que las nombra, debería implicar un proceso de reflexividad que no deje de lado obviedades tales

como preguntarse sobre la forma en que ellos mismos han aprendido estos conceptos y esta forma de investigación.

Se ha construido además un ejercicio teórico para el análisis de la identidad desde el acercamiento a las narrativas; este ejercicio entendía que el primer paso para “sentir-pensar” las identidades como algo fragmentado implicaba fragmentar el constructo teórico, reflexionar sobre los diferentes niveles de análisis en juego y atreverse a materializarlos para facilitar su observación.

El posterior ejercicio de lectura implicaba volver a unir e ir tejiendo sobre los apartados, para mirar desde las suturas con estructuras, desde las demarcaciones con los otros y desde las mimbresías que funcionan como nodos para el tejido.

Uno de los límites que más complicó la construcción de la investigación, fue la del tiempo; coincidir en momentos de encuentro hizo que el proceso de “investigación” al menos el formal se realizara con mucha diferencia entre un encuentro y otro. Así mismo, el realizar las actividades en los momentos de descanso permitió identificar que las rutinas de trabajo que tienen hombres y mujeres son pesadas y que participar de este tipo de procesos les representaba una actividad más en la semana.

Una de las limitantes más significativas fue la que resultó de la posición de la investigadora. Si bien se tenía la ventaja de conocer al grupo por lo menos desde tres años antes, se les había conocido como parte de una organización en que se trabajaba y que aportaba discursos identitarios y contribuía a la modificación de prácticas, discursos e identidades. En esa asociación la investigadora ocupaba una posición de poder, misma que la hacía participar en las reuniones de los mayordomos hombres, es decir, el centro de la toma de decisiones en relación con la fiesta de la mayordomía; en ocasiones, la relación fue para aportar recursos económicos, por ejemplo, lo que dificultó el acercamiento con el grupo de mujeres, pues se tenía menos relación y cercanía con ellas. Como se pudo ver en los apartados, las mujeres son las que menos interactúan en las reflexiones. Cabe decir que al final la interacción con ellas (ya sin ocuparse el cargo antes mencionado) fue transformándose y que el diálogo desde la misma posición de género se logró.

INTERPELANDO CERTEZAS: HISTORIA DE UN DIARIO DE CAMPO ESCRITO EN PRIMERA PERSONA

Todo este ejercicio puede resumirse en que no ha sido sino un pretexto para preguntarme sobre mi propia identidad. O como dicen “uno investiga donde le da comezón”.

Yo nací en Ciudad Guzmán, Jalisco, sin embargo, no me considero de ese lugar, ni forma parte de mi identidad más que cuando lo nombro. Yo soy de Sayula, Jalisco, emigré a Guadalajara cuando tenía 17 años para estudiar la universidad. Mi formación es un cúmulo de experiencias diversas; aprendí sobre agricultura, ganadería, lenguajes de programación computacional, psicología, astrología, música, herbolaria y finalmente, sobre comunicación de la ciencia y la cultura. He trabajado para el gobierno y vivido en comunidades indígenas; he trabajado para asociaciones civiles con fundamento religioso católico y mi preferencia sexual no podría verse como algo menos que opuesta a lo que la iglesia demanda; he tenido membresía a grupos políticos anti-grupos políticos. Los otros y las otras que me nombran y con quienes me adscribo o de quienes me retiro son tan diversos como fragmentados en sí mismos.

Ir identificando mis procesos de poder, mis certezas aprendidas, mis prejuicios sobre las comunidades indígenas fue parte vital en este proceso en donde los otros ponían en juego también su identidad.

No pretendo construir un discurso que ponga por encima de otros al grupo de personas con quienes trabajé, pero tampoco por debajo; verse como iguales, pero no como iguales en características, sino como iguales por estar ambos en un proceso de construcción de la identidad, con dudas, con contradicciones, con relaciones en juego, es el objetivo último.

Reconocerme en el otro, en la otra, reconocer mi propia condición migrante, reconocer la historia que mi abuelo siempre contaba, que su abuelo le contaba a él y que viene desde muchas narraciones, la historia de pertenencia al grupo de “los naturales”, esos que dice la historia que también estaban antes que los españoles, que van transmitiendo prácticas de generación en generación hasta llegar a mí hace 32 años. Los naturales no están legitimados, no tienen un decreto real, pero han existido en las narraciones que decenas de familias se han contado durante siglos.

Recuperar las narrativas de otros me hizo recordar las mías, las que me han formado, a las que afirmé, aquellas que rechacé y las que

todavía no descubro ni he construido. Me encuentro al final de este proyecto habitando fronteras, fronteras identitarias que me van acercando o desplazando de los otros. Que me van hilando y que de vez en cuando me saca hilos que ya están rotos.

En medio de un mundo que actúa en función de sus membresías, de raza, de género, de preferencia sexual, ¿qué nos debe dar esperanza de que podemos dialogar?

El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos. La patria que construimos es una donde quepan todos los pueblos y sus lenguas, que todos los pasos la caminen, que todos la ríen, que la amanescan todos.

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS

REFERENCIAS

- ACNUR, Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados. (2016). *Respuesta a emergencias en Siria*. Recuperado de: <http://www.acnur.org/que-hace/respuesta-a-emergencias/emergencia-en-siria/>
- Aguirre, G. (1992). *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*. México: Universidad Veracruzana / INI / Gobierno de Veracruz / FCE.
- Ambriz, L. (2009). *Mujeres purhépecha en Guadalajara: Migración, trabajo y género*. Guadalajara (México): Instituto Municipal de las Mujeres en Guadalajara.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands / La frontera: La nueva mestiza*. San Francisco: Spinster / Aunt Lute.
- Arizpe, L. (1979). *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las Marías*. México: SEP / Editorial Diana.
- Bajtín, M. (1996). *El hombre ante el espejo*. Obras completas, Vol. 5. Moscú: Labirant. Recuperado de: <http://132.248.101.21/filoblog/bubnova/files/2009/10/bajtín-yo-tambien-soy.pdf>
- Bartolomé, M. (2006). Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas. *Avá*, No. 9, agosto de 2006.
- Bartolomé, M. (2014). Las identidades imaginadas en Oaxaca. Algunos problemas del diálogo intercultural en una sociedad plural, *Cuicuilco*, mayo-agosto, pp. 83-108.
- Bonfil, G. (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de antropología*, Vol. IV.
- Bourdieu, P. (1999). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- Briones, C. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa*, No. 6, enero-junio, pp. 55-83.
- Butler, J. (1993). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (1995). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós Ibérica.

- Cabello, A. (2008). Comunicación, cultura e ideología en la obra de Stuart Hall. *Revista Internacional de Sociología*, 66(50), pp. 35-63. doi: 10.3989/ris.2008.i50.96
- Caletti, N. (2012). Resúmenes Caletti. Blog. Recuperado de: <http://resumenescaletti.blogspot.mx/2012/02/laclau-hegemonia-y-estrategia.html>
- Camacho, S. (2012). *Narrativas de identidad como forma de resistencia en la construcción de ciudadanía cultural en la organización Wixaritari, artistas y artesanos unidos en la zmg*. Tesis de grado, Guadalajara: ITESO.
- Cano, A. (2012). La metodología de taller en los procesos de educación popular. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 2, Julio-Diciembre 2012, pp. 22-52.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) (2010). *Catálogo de Localidades Indígenas 2010*. Recuperado de: [www.cdi.gob.mx › localidades2010-gobmx](http://www.cdi.gob.mx/localidades2010-gobmx)
- Comisión Nacional de los Pueblos Indígenas (CDI) (2008). *La vigencia de los derechos indígenas en México. Análisis de las repercusiones jurídicas de la reforma constitucional federal sobre derechos y cultura indígena, en la estructura del Estado*. Recuperado de: http://www.CDI.gob.mx/derechos/vigencia_libro/vigencia_derechos_indigenas_diciembre_2007.pdf
- Consejo Estatal de Población Jalisco (COEPO) (2010). *Sistema de consulta de información sociodemográfica por colonias de Jalisco, 2010*. Guadalajara (México): Instituto de Información, Estadística y Geografía de Jalisco.
- Consejo Estatal de Población Jalisco (COEPO) (2008). *La población indígena en Jalisco*. Instituto de Información, Estadística y Geografía de Jalisco. Recuperado en: <http://coepo.Jalisco.gob.mx/PDF/Notasinformativas/notacoepo20088.pdf>
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Recuperada de: www.diputados.gob.mx
- Corona-Berkin, S. y Kaltmeier, O. (2012). *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. Barcelona: Gedisa.
- De la Peña, G. (comp.) (1987). *Antropología social de la región purépecha*. Zamora (México): Colegio de Michoacán..
- De la Peña, G. (1995). *Ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo*. México: CIESAS.
- De la Peña, G. (2006). *Culturas indígenas de Jalisco*. Guadalajara: Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Jalisco.
- Delli Sante, A. (1980). En torno al concepto de ideología. *Multidisciplina. Revista electrónica de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán*, Noviembre-Diciembre, pp. 27-44. Recuperado de: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/multidisciplina/article/view/34273/31254>
- Derrida, J. (1981). *Firma, acontecimiento, contexto*. Madrid: Cátedra.

- Domínguez, F. (2011). *Zoques en la ciudad de Guadalajara: La reproducción de una identidad étnica dispersa*. Tesis de Grado. Guadalajara: CIESAS.
- Durin, S. (coord.) (2008). *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Durin, S. (2010). *Etnicidades urbanas en las Américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturalistas*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Equipo de Apoyo a Migrantes Indígenas (EAMI) (2014). *Contexto*. Recuperado de: www.eamij.org.
- Ema, J. E. (2004). Del sujeto a la agencia (a través de lo político). *Athenea Digital*, 5, pp. 1-24. Recuperado de: <http://antalya.uab.es/athenea/num5/ema.pdf>
- Frausto, A. (2010). *Organización de una fiesta tradicional entre indígenas y mestizos en la ciudad: ¿Diálogo intercultural o imposición simbólica?* Tesis de grado. Departamento de Filosofía y Humanidades. Guadalajara: ITESO.
- Foucault, M. (1983). *El sujeto y el poder*. Santiago: Escuela de Filosofía Universidad Arcis. Recuperado de: http://148.202.18.157/sitios/catedrasnacionales/material/2010a/martin_mora/3.pdf
- Freire, P. (1991). *La importancia de leer y el proceso de liberación*. México: Siglo XXI.
- Gómez, A. (2005). Identidades colectivas y discursos sobre el sujeto indígena. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, No. 41, mayo-junio, pp. 1-24.
- González, J. (2006). Estado nacional en México, etnicidad indígena e identidad étnica: el caso de los intelectuales purhépechas. *Cuadernos interculturales*, Año 4, No. 6, pp. 55-92.
- Grossberg, L. (2014). *Furia contra la muerte de una luz*. Chile. Recuperado de: <http://www.elciudadano.cl/2014/02/22/102559/furia-contra-la-muerte-de-una-luz-stuart-hall-1932-2014>
- Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA) (2016). *El mundo indígena*. Dinamarca. Recuperado de: http://www.IWGIA.org/publicaciones/buscar-publicaciones?publication_id=741
- Hall, S. & Du Gay, P. (comps.) (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hall, S. (2006). Estudios culturales: dos paradigmas. *Revista Colombiana de Sociología*, No. 27, pp. 233-254.
- Hall, S. (1997). El trabajo de la representación. En S. Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (pp. 13-74). Londres: Sage Publications.
- Hall, S. (1997). *Culture, Media, Lenguaje. Working Papers in Cultural Studies, 1972-79*. Londres: Routledge.

- Hall, S. (1997). The Spectacle of the 'Other'. En S. Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (pp. 223-290). Londres: Sage Publications.
- Hall, S. (1989) Ethnicity: identity and difference. *Radical América*, 23(4): pp. 9-20.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán (Colombia): Envión.
- Hall, S. (2015). Minimal Selves. *Intervenciones en estudios culturales*, No. 2, julio-diciembre, pp. 9-16.
- Hernández, R. (2001). *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. México: CIESAS.
- Hernández, R. (2008). *Procesos contemporáneos de conformación de identidades indígenas en la frontera sur de Chiapas*. Cuadernos de investigación. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Hernández, R. (2012). *Sur profundo, identidades indígenas en la frontera Chiapas-Guatemala*. México: Publicaciones de la Casa Chata.
- Hiernaux, N. (2000). Metrópoli y etnicidad. Los indígenas en el Valle de Chalco. México: El Colegio Mexiquense / Fonca / Ayuntamiento del Valle de Chalco.
- Hirabayashi, L. (1985). Formación de asociaciones de pueblos migrantes a México. Mixtecos y Zapotecos. *América Indígena*, Vol. XLV, No. 3, Julio-Septiembre.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (Inegi) (2005). *La población hablante de lengua indígena de Jalisco*. México: Inegi.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (Inegi) (2010). *Censo de Población y Vivienda 2010*. México: Inegi. Recuperado en <http://www.jalisco.gob.mx/es/jalisco/guadalajara>
- Kemper, R. (1987). Urbanización y desarrollo en la región tarasca a partir de 1940. En G. de la Peña (coord.), *Antropología social de la región purépecha* (pp. 67-96). Zamora: El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán.
- Lechner, N. (1999). Nuestros miedos. *Perfiles Latinoamericanos*, 13, pp. 179-198. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11501307>
- Magariños, J. (1983). *El signo: las fuentes teóricas de la semiología: Saussure, Peirce, Morris*. Buenos Aires: Edicial.
- Mariátegui, J. (1970). *Peruanicemos al Perú*. Lima: Editorial Amauta.
- Márquez, F. (2003). Identidad y fronteras urbanas en Santiago de Chile. Simposio, Transformaciones metropolitanas y planificación urbana en América Latina. Santiago.
- Martínez, R. (2007). *Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social.

- Martínez, R. (2001). *Una cara indígena de Guadalajara: la resignificación de la cultura otomí en la ciudad*. Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas. México: UAM Iztapalapa.
- Molina, V. (2010). Inserción laboral de los indígenas en la ciudad de México. En S. Durin (coord.), *Etnicidades urbanas en las Américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturalistas* (pp. 77-93). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Escuela de Graduados en Administración Pública y Política Pública del Tecnológico de Monterrey.
- Moreno, R. (2010). Indígenas en la ciudad y en la lejanía. La representación diferenciada de los indígenas en el discurso periodístico (*El Norte: 1988-2006*). En S. Durin (coord.), *Etnicidades urbanas en las Américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturalistas* (pp. 253-268). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Escuela de Graduados en Administración Pública y Política Pública del Tecnológico de Monterrey.
- Negrín, D. (2015). Makuyeika: la que anda en muchas partes. *Cuicuilco*, Enero-Abril, pp. 37-59.
- Organización Internacional para las Migraciones (OIM) (2015). Informe sobre las migraciones en el mundo, 2015. *Los migrantes y las ciudades. Nuevas colaboraciones para gestionar la movilidad*. Ginebra: Organización Internacional para las Migraciones. Recuperado de: https://publications.iom.int/system/files/wmr2015_sp.pdf
- Organización de las Naciones Unidas (2008). *Pueblos indígenas urbanos y migración*. Foro permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas. Recuperado de: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/factsheet_migration_ESP_FORMATTED.pdf
- Perraudin, A. (2010). Estrategias residenciales e interacciones interétnicas en los asentamientos colectivos, el caso de los otomíes de Santiago Mezquitlán en la Ciudad de México. En Durin, S. (2010), *Etnicidades urbanas en las Américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturalistas* (pp. 155-175). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Escuela de Graduados en Administración Pública y Política Pública del Tecnológico de Monterrey.
- Portal, M. (1996). Características generales del sistema de cargos de mayordomía urbana. *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, No 39, Enero-Julio, pp. 25-42.
- Redacción. (2011). En Guadalajara viven más de 100 mil migrantes indígenas. *El Informador*, 9 de abril. Recuperado de: <http://www.informador.com.mx/jalisco/2011/283973/6/en-guadalajara-viven-mas-de-100-mil-migrantes-indigenas.htm>

- G. Partida, J. C. . (2014). Inauguran colonia de indígenas en Tlajomulco; les niegan servicios. *La Jornada*, lunes 29 de septiembre de 2014, p. 36. Recuperado de: <http://www.jornada.unam.mx/2014/09/29/estados/036n2est>
- Henríquez, E. (2016). Garantizado, el derecho a la identidad de indígenas. *La Jornada*, jueves 28 de enero de 2016, p. 3. Recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/2016/01/28/politica/003n1pol>
- Reguillo, R. (2002). El otro antropológico: poder y representación en una contemporaneidad sobresaltada. *Anàlisi*, No. 29, pp. 63-79.
- Reguillo, R. (2012). La tecnología como marca de identidad. *Clarín. Revista de Cultura*. Recuperado de: https://www.clarin.com/rn/ideas/tecnologia-marca-identidad_0_ry5-r0owQl.html
- Restrepo, E. (2014). Stuart Hall y la cuestión postcolonial. Conferencia. Colombia. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=OlarmkCIXbw>
- Restrepo, E. (2012). *Intervenciones en teoría cultural*. Producción. Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo. Popayán: Universidad del Cauca.
- Ricoeur, P. (1986) La identidad narrativa. Conferencia pronunciada en la Facultad de Teología de la Universidad de Neuchatel. Publicada en: *La narration. Quand le récit devient communication, Geneve, Labor et Fides*.
- Rivemar, M. (2010). Nahuas del estado de Puebla en el mercado laboral de la costa este de los Estados Unidos. En S. Durin (coord.) (2010), *Etnicidades urbanas en las Américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturalistas* (pp.55-75). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Escuela de Graduados en Administración Pública y Política Pública del Tecnológico de Monterrey.
- Robles, P. (2010). Invisibles, los migrantes indígenas de la ZMG optan por el comercio informal. *La Jornada*, 26 de mayo de 2010. Recuperado de: <https://cronica-sociales.org/2010/05/26/invisibles-los-migrantes-indigenas-de-la-ZMG-optan-por-el-comercio-informal/>
- Robles, P. (2009). Migración dolorosa. *Proceso*, 4 de enero de 2009.
- Rojas, A. (2006). *Entre la banca, la casa y la banqueta. Socialización y matemáticas entre los niños otomíes que viven en la ZMG*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, especialidad en Antropología Social. Guadalajara (México): CIESAS Occidente.
- Rufer, M. (2011). El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial. En S. Corona & O. Kaltmeier (2012), *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales* (pp. 55-83). Barcelona: Gedisa.
- Ruiz, A. (2008). *El regreso al terruño. El caso de los migrantes zoches en Guadalajara*. Guadalajara (México): Universidad de Guadalajara.

- Saade, M. (2011). México mestizo: de la incomodidad a la incertidumbre. Ciencia y política pública posrevolucionarias. En C. López Beltrán (coord.), *Genes (& Mestizos. Genómica y raza en la biomedicina mexicana* (pp. 29-64). México: Ficticia.
- Sánchez-Serrano, R. (2001). La observación participante como escenario y configuración de la diversidad de significados. En M. L. Tarrés (coord.), *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social* (pp. 97-131). México: Porrúa.
- Sanz, E. (2005). La diferencia étnica construida por el estado: identidad nacional mexicana e identidad indígena. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. III, No. 2, diciembre, pp. 92-111.
- Talavera, F. (2006). *Los pueblos de madera y la gente de la lluvia. Etnicidad urbana. Purépechas y mixtecos en la Zona Metropolitana de Guadalajara*. Tesis de grado. Guadalajara (México): Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social.
- Tukari (2013). Se integra la UdeG a los trabajos del Consejo Consultivo de Asuntos Indígenas del Congreso del estado de Jalisco. 4 de noviembre de 2013. Recuperado de: <http://www.tukari.udg.mx/noticia/se-integra-la-udeg-los-trabajos-del-consejo-consultivo-de-asuntos-indigenas-del-congreso-del>
- Vázquez, E. & Hernández, H. (2004). *Migración, resistencia y recreación cultural. El trabajo invisible de la mujer indígena*. México: INAH.
- Yopo, M. (2012). Políticas sociales y pueblos indígenas en Chile: Aproximación crítica desde la noción de agencia. *Universum (Talca)*, 27(2), pp. 187-208. Recuperado de: <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-23762012000200011>
- Zúñiga, R. (2010). Indígenas en la ciudad y en la lejanía. La representación diferenciada de los indígenas en el discurso periodístico (*El Norte: 1988-2006*). En S. Durin (coord.)(2010), *Etnicidades urbanas en las Américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturalistas* (pp. 253-267). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Escuela de Graduados en Administración Pública y Política Pública del Tecnológico de Monterrey.

ANEXOS

ANEXO 1. CARTA DESCRIPTIVA. TALLER 1

Primer encuentro grupal

Fecha: 9 de noviembre de 2015

Las narrativas identitarias / Identidades dialogantes

Para no olvidar: Técnica: Taller participativo comunitario

Los talleres, dentro de la postura de la educación popular, podrían ser definidos, de acuerdo con Cano (2012) como herramientas de trabajo con grupos, con un tiempo limitado que se realiza con uno o varios objetivos particulares y permite vivir un proceso pedagógico que se sustente en la integración de teoría y práctica, en el protagonismo de los participantes, en el diálogo de saberes y en la producción colectiva de aprendizajes.

PREVIOS

1. Metodológicos: Se realizaron a la fecha del taller, tres encuentros previos, dos con Isidro y uno con Isidro y Gilberto para plantear la investigación; en el último encuentro, ambos asintieron y propusieron horario. Se aprobó también el uso de videgrabadora y audiograbadora.
2. Estratégicos: Preparar:
 - Cañón
 - Extensión
 - Computadora

- Audiograbadora
- Cámara
- Cuaderno de notas de campo
- Refrescos
- Galletas o botana
- Cartulina, marcador
- Gafetes (indicación: ¿cómo te gusta que te digan/cómo te llamas?)
- Alfileres

IDEAS/CLAVES

1. Participarán hombres y mujeres. Si las mujeres hablaran en purépecha, se haría una traducción por parte de los hombres. Esta traducción se analizará posteriormente desde la perspectiva de traducción diferenciada desde la perspectiva de género. Hace sentido la referencia a Hall y Arfuch de narrativas identitarias "situadas"; esto generará un apartado de análisis.
2. Se consideró pertinente dada la posible dificultad de utilizar únicamente el lenguaje (que no es común o que es con uso estratégico), llevar elementos que hagan referencia a mí y a su identidad, esto es generar procesos de identificación, participar de la construcción del discurso desde mi "yo".
3. Las referencias sobre mi identidad y de esta manera mi "identidad dialogante" se compartirán al final con los participantes del taller, de esta manera no se predispondrán actividades o respuestas.
4. Se consideró oportuno preparar imágenes de fiestas, objetos, personas, pueblos, montañas, cosas, etcétera, que se refirieran a la identidad purépecha, sin nombrarla ni caracterizarla.
5. Se consideró oportuno llevar únicamente refrescos y botana, no bebidas alcohólicas. Asimismo, se considera pertinente para un segundo encuentro la opción de invitar la comida y compartirla con los participantes.
6. Se identifican tres momentos centrales de este encuentro:
 - a. Planteamiento de la propuesta: dialogar sobre el objetivo, lo retroactivo, lo que se va a compartir (hacer referencia al tequio).
 - b. Identificación y representación: acercamiento a cosas, experiencias, objetos.
 - c. Reconstrucción de la experiencia migratoria.

7. Se identifican dos posibilidades: una donde no alcance el tiempo y sea necesario replantearse un segundo encuentro y otra en donde lo complementario se resuelva en entrevistas individuales con enfoque biográfico.

Desarrollo del taller

Momento 1: Planteamiento de la propuesta

Actividad / intención	Desarrollo	Materiales	Tiempo
Presentar la propuesta de investigación, así como los objetivos del encuentro.	Con preguntas guía, dialogar sobre: 1. ¿Qué quiero hacer? 2. ¿Cómo lo voy a hacer? 3. Invitarlos a hacerlo juntos. 4. ¿Qué comparto a cambio? 5. Si están cansados, ¿podemos continuar después? Preguntar: 5. ¿En qué cosas están de acuerdo? ¿En qué cosas no? 6. ¿Cambiamos algo? 7. ¿Cómo hacemos el trato?	Dos diapositivas: 1. Propuesta 2. Intercambio Cañón	15 minutos

Desarrollo del taller

Momento 2: Identificación y representación

Actividad / intención	Desarrollo	Materiales	Tiempo
Mostrar imágenes del pueblo de origen, San Isidro, Michoacán, así como de la colonia La Noria. <i>Identidades dialogantes: hablar sobre ellos.</i>	Dialogar sobre preguntas guía: I. ¿Qué celebro? II. ¿A quién rezo? III. ¿En quién creo? IV. ¿Cómo son los hombres? V. ¿Qué hacen los hombres? VI. ¿Cómo son las mujeres? VII. ¿Qué hacen las mujeres? VIII. ¿Cómo son los niños? ¿qué hacen los niños? IX. ¿Cómo son las niñas? X. ¿Qué hacen las niñas? XI. ¿Qué me gusta hacer? XII. ¿Quién trabaja? XIII. ¿En qué trabajan? XIV. ¿Me gustan las fiestas? XV. ¿Cómo son? XVI. ¿Son iguales las fiestas aquí y en el rancho? XVII. ¿Me gusta bailar? XVIII. ¿Por qué bailo? XIX. ¿Bailan lo mismo los hombres y las mujeres? XX. ¿Qué me gusta comer? XXI. ¿Quién cocina? XXII. ¿Me acuerdo de mis abuelos? ¿Cómo eran mis abuelos? XXIII. ¿Tengo hijos? ¿Cómo son mis hijos? XXIV. ¿Mis hijos hacen lo mismo que hacían mis abuelos? ¿Por qué? XXV. ¿En dónde nací? XXVI. ¿De dónde soy? XXVII. ¿Qué idioma hablo? ¿Por qué? XXVIII. ¿Me gusta hablar purépecha? XXIX. ¿En dónde o con quién hablo purépecha? XXX. ¿A quién me parezco? ¿Soy como quién? XXXI. ¿A quién no me parezco? ¿Cómo quién no soy?	Conversación Grabadora de audio, Cañón	1 hora

Desarrollo del taller

Momento 2: Identificación y representación

Actividad / intención	Desarrollo	Materiales	Tiempo
	XXXII. ¿Quién soy yo? XXXIII. ¿Quién no soy? XXXIV. ¿Soy indígena? ¿Quién dice? XXXV. ¿Soy purépecha? ¿Quién dice? XXXVI. ¿Soy indígena siempre? XXXVII. ¿En la ciudad viven indígenas? XXXVIII. ¿Por qué ya no vivo allá? XXXIX. ¿Con quién vivo? XL. ¿Me gusta en donde vivo? XLI. ¿En dónde quiero vivir? XLII. ¿Quiénes viven aquí? XLIII. ¿Quiénes viven allá? (Origen) XLIV. ¿Sólo viven purépechas? XLV. ¿Cómo son los que no son purépechas? XLVI. ¿Qué me hizo venir? XLVII. ¿Qué hago cuando voy a San Isidro? XLVIII. ¿Quién vive allá? XLIX. ¿Cómo son quienes viven allá? L. ¿Qué hago ahora? LI. ¿En qué trabajo? LII. ¿Con quién trabajo? LIII. ¿Cómo son ellos? LIV. ¿Cómo son mis papás? LV. ¿Mis papás me dijeron cómo debía ser yo? LVI. ¿Soy como mis papás? LVII. ¿Qué ha cambiado? LVIII. ¿Quién es el gobierno? LIX. ¿Quién me dice qué hacer? LX. ¿Qué cosas tengo aquí que allá no (que no se compran)? LXI. ¿Qué cosas no tengo aquí que allá sí (que no se compran)? LXII. ¿Qué cosas tengo aquí que allá no (que sí se compran)? LXIII. ¿Qué cosas tengo aquí que allá sí (que sí se compran)?		
Identidades dialogantes: Hablar sobre la investigadora.	Yo (Rocío) ¿soy indígena? (Hablar de mí, juego uno a uno. Referencia Paulo Freire)	Cañón Imágenes sobre mí	15 minutos

Desarrollo del taller

Momento 3: Reconstrucción de la experiencia migratoria

Actividad / intención	Desarrollo	Materiales	Tiempo
Reconstrucción de la experiencia migratoria.	<p>Recuperar la historia de la migración de la comunidad.</p> <p>Preguntas guía:</p> <p>A. ¿De dónde vine?</p> <p>B. ¿Con quién vine?</p> <p>C. ¿Por qué vine?</p> <p>D. ¿A dónde vuelvo?</p> <p>E. ¿Con quién vuelvo?</p> <p>F. ¿Por qué vuelvo?</p> <p>G. ¿Cuándo vine?</p> <p>H. ¿Cuándo vuelvo?</p> <p>I. ¿En dónde me quedo?</p> <p>J. ¿Por qué me quedo?</p> <p>K. ¿Cómo era mi comunidad antes de que yo me viniera a vivir acá?</p> <p>L. ¿Cómo es mi comunidad ahora?</p> <p>M. ¿Cómo era La Noria cuando llegué?</p> <p>N. ¿Cómo es La Noria ahorita?</p> <p>O. ¿Me gusta ir y venir a mi comunidad?</p> <p>P. ¿Me gustaría vivir para siempre aquí?</p> <p>Q. ¿Qué es lo que quiero hacer después? (años... futuro)</p> <p>Ir pegando en una cartulina lo que se vaya platicando, haciendo dibujos o bien utilizando fotos e imágenes.</p>	Cartulinas Marcadores Recortes Imágenes	1 hora
Recuperación de la experiencia de taller			
Experiencia final: Recuperar la impresión de la actividad.	¿Qué opinan de la actividad?	---	10 minutos

Al final de la sesión, agradecer a los participantes, consultarles sobre la posibilidad de platicar con ellos o por familias (enfatar mujeres haciendo actividades).

ANEXO 2. CARTA DESCRIPTIVA. TALLER 2

Los después

Objetivo: Identificar los elementos que construyen la identidad desde la narrativa de *los después*.

PREVIOS

1. Metodológicos: Se realizó previamente un taller con dos matrimonios, miembros de la mayordomía. También se realizó un primer ejercicio de categorización.
2. Estratégicos: Preparar:
 - Extensión
 - Computadora
 - Audiograbadora
 - Cámara
 - Cuaderno de notas de campo
 - Refrescos
 - Galletas o botana
 - Cartulina, marcador
3. Participarán adolescentes mujeres
La vinculación con las mujeres es estratégica. Se tiene cercanía con ellas a partir de colaborar en conjunto para la realización del evento de las reinas de la fiesta en noviembre de 2015. Dos de ellas son hijas de los matrimonios participantes en el primer taller.
4. Las referencias sobre mi identidad y de esta manera mi "identidad dialogante" se compartirán al final con los participantes del taller, de esta manera no se predispondrán actividades o respuestas.
5. Se consideró oportuno llevar únicamente refrescos y botana.
6. Se identifican tres momentos centrales de este encuentro, se repiten como se hicieron en el primer taller con los matrimonios:
 - a. Planteamiento de la propuesta: dialogar sobre el objetivo, lo retroactivo, lo que se va a compartir (hacer referencia al tequio).

- b. Identificación y representación: acercamiento a cosas, experiencias, objetos a partir de la búsqueda de diferencias antes/después.
- c. Identidad cuestionada: se pretende recuperar narrativas sobre las prácticas adolescentes, instituciones y otros, así como aquellos elementos que cuestionan o refuerzan la identidad purépecha o bien que muestren el surgimiento de identidades híbrido.

Desarrollo de entrevista conversacional

Momento 1: Planteamiento de la propuesta

Actividad / intención	Desarrollo	Materiales	Tiempo
Presentar la propuesta de investigación así como los objetivos del encuentro.	Con preguntas guía dialogar , exponer: 1. ¿Qué quiero hacer? 2. ¿Cómo lo voy a hacer? 3. Invitarlos a hacerlo juntos. 4. ¿Qué comparto a cambio? 5. ¿En qué cosas están de acuerdo? ¿En qué cosas no?		5 minutos

Desarrollo de entrevista conversacional

Momento 2: Identificación y representación / identidad cuestionada

Actividad / intención	Desarrollo	Materiales	Tiempo
Identidades dialogantes: hablar sobre ellas.	<p>Narrativa de sí (ser y hacer) Vamos a empezar platicando de ustedes. ¿Cómo se llaman? ¿Cuántos años tienen? ¿A qué se dedican?</p> <p>Origen ¿En donde nació? ¿Qué idioma hablo? ¿Por qué? ¿Me gusta hablar purépecha? ¿Me gusta hablar español? ¿En dónde o con quién hablo purépecha/español? ¿Ustedes se consideran purépechas? ¿Por qué? ¿Qué significa ser indígena? ¿Conocen la palabra? ¿En dónde la escucharon? ¿Cómo son los purépechas de tu edad que viven en la ciudad? ¿Cómo son los purépechas de otras edades que viven en la ciudad? ¿En la ciudad te gusta que la gente sepa que soy indígena? ¿Por qué?</p> <p>Iguales/diferentes (otros) ¿Son iguales los hombres y las mujeres purépechas de tu edad? ¿Cómo son? ¿Son iguales los jóvenes purépechas y los que no son? ¿Son iguales los hombres y las mujeres de otras edades? ¿Cómo son? ¿Qué hacen las mujeres purépechas de tu edad? ¿Los hombres?</p>	Conversación Grabadora de audio Cañón	1 hora

Desarrollo de entrevista conversacional

Momento 2: Identificación y representación / identidad cuestionada

Actividad / intención	Desarrollo	Materiales	Tiempo
	<p>Celebrar (prácticas) ¿Qué te gusta hacer? (música, comer, redes sociales) ¿Qué no te gusta hacer? ¿Cómo son las fiestas aquí? ¿Cómo son en tu pueblo? ¿Conoces las costumbres de tu pueblo? ¿Cuáles son? ¿Te gusta hacer cosas que en tu pueblo no se hacen? ¿Qué? ¿Trabajas? ¿En qué?</p> <p>Territorio/pertenencia ¿En dónde te gusta más vivir? ¿Por qué? ¿Qué te gusta/no te gusta de la ciudad? ¿Qué te gusta/no te gusta del pueblo? ¿Cuándo seas grande dónde te gustaría vivir? ¿Qué haces cuando vas a San Isidro? ¿Tienes amigos allá?</p> <p>Futuro ¿Qué quieres ser cuando seas grande? ¿Cómo te imaginas que será tu pueblo en un futuro? ¿Cómo te imaginas que será la ciudad en un futuro?</p> <p>Pasado ¿Te acuerdas de tus abuelos? ¿Cómo eran? ¿Te han platicado de cuando llegaron a vivir a la ciudad? ¿Cómo era?</p>		
Identidades dialogantes: Hablar sobre la investigadora.	Yo (Rocío) ¿soy indígena? (hablar de mí, juego uno a uno, referencia: Paulo Freire)		15 minutos

ANEXO 3. CARTA DESCRIPTIVA. TALLER 3

Reconstrucción de la migración

Objetivo: Recuperar la narración de la migración del campo a la ciudad, la experiencia de la mayordomía y profundizar en elementos inconclusos en el primer encuentro.

PREVIOS

1. Metodológicos: Se realizaron previamente un taller con dos matrimonios, miembros de la mayordomía. También se realizó un primer ejercicio de categorización y un encuentro con adolescentes.
2. Estratégicos: Preparar:
 - Extensión
 - Computadora
 - Audio grabadora
 - Cámara
 - Cuaderno de notas de campo
 - Refrescos
 - Galletas o botana
 - Cartulina, marcador

IDEAS/CLAVES

1. Participarán matrimonios del primer encuentro.
2. Se considera oportuno preparar comida.
3. Se identifican tres momentos centrales de este encuentro:
4. Devolución de primeros comentarios (*feedback*): dialogar sobre lo expresado en el primer encuentro y profundizar en temas pendientes.
5. La mayordomía como colectividad: Recuperar el significado de la mayordomía como un "nosotros".
6. Historia de la migración: Recuperar la historia narrada de la migración. Proponer juego.

Primer momento: Feedback			
Actividad/intención	Desarrollo	Materiales	Tiempo
Devolución de primera sistematización/completar información.	Se expondrán puntos significativos encontrados. Se dialogará sobre el respaldo a dicho descubrimiento. Profundizar en: 1) Presencia de las instituciones 2) Prácticas y agenciamientos (celulares, comunicación con otros, televisión, comida, etcétera)	Papelógrafo Marcador	20
Segundo momento: La mayordomía			
Identificar qué es lo que construye lo colectivo, el "nosotros". Proponer a la mayordomía como un "nosotros".	¿Conocen la historia de la mayordomía? ¿Qué significa ser mayordomo? ¿Es fácil? ¿Difícil? ¿Por qué se realiza la mayordomía? ¿Qué funciones tiene? ¿Cómo se elige? Leer la recuperación histórica de la mayordomía (Tesis Frausto) ¿Conocían esa historia? ¿Cómo se imaginan que será la mayordomía en un futuro? ¿Es igual a la mayordomía de su pueblo?	Recuperación de historia	30 minutos
Tercer momento: Narración			
Reconstrucción de la experiencia migratoria.	Recuperar la historia de la migración de la comunidad (invitar a Gustavo, un cuentacuentos). 1. Recordar el objetivo de recuperar la narración (tequio). 2. Gustavo cuenta un cuento de una migración. 3. Pedirles que entre todos platiquen (cuenten un cuento) de cómo fue que llegaron a la ciudad. Preguntas guía A. ¿De dónde vine? B. ¿Con quién vine? C. ¿Por qué vine? D. ¿A dónde vuelvo? E. ¿Con quién vuelvo? F. ¿Por qué vuelvo? G. ¿Cuándo vine? H. ¿Cuándo vuelvo? I. ¿En dónde me quedo? J. ¿Por qué me quedo? K. ¿Cómo era mi comunidad antes de que yo me viniera a vivir acá? L. ¿Cómo es mi comunidad ahora? M. ¿Cómo era La Noria cuando llegué? N. ¿Cómo es La Noria ahorita? O. ¿Me gusta ir y venir a mi comunidad? P. ¿Me gustaría vivir para siempre aquí? Q. ¿Qué es lo que quiero hacer después? (años...futuro)	Cartulinas	1 hora

ANEXO 4. FORMA DE SISTEMATIZACIÓN DE DIARIO DE CAMPO

Recuperación de ejercicios de observación: 02/11/2015

Romería 2015

12 de octubre de 2015

OBJETIVO

Realizar un ejercicio de observación de una práctica que manifiesta procesos de identificación, manifestación de sentido y construcción de identidad de los migrantes purépechas de La Noria.

FOCO

Personas, dinámicas, comunicación con los otros, objetos, expresiones.

ACTIVIDAD COMPLEMENTARIA

Siguiendo con el planteamiento teórico (en construcción, pero que ya asoma pistas), se considera pertinente tener una recuperación discursiva de la experiencia vivida en la romería. Esta actividad completaría la observación. La recuperación puede realizarse con varios o todos los participantes (o representantes de cada categoría de actores).

ENCUADRE

Como parte de las actividades de coordinación del Equipo de Apoyo a Migrantes Indígenas (EAMI) participo en la romería desde hace dos años, es decir de tres años colaborando con la asociación en dos ocasiones he acompañado al grupo de danzantes a la peregrinación.

En esta ocasión se acompañó al grupo de danzantes por doble motivo (se sumó el interés de investigación) y se intentó "observar" las actividades y prácticas con más interés de análisis.

El EAMI desde hace diez años ha incentivado la participación del grupo de danzantes de la colonia La Noria. Se considera pertinente después problematizar y analizar la función que la asociación tiene y los efectos que ha tenido en el "resurgimiento" de prácticas que unen identidad, cultura y representaciones.

PARTICULARIDADES

De acuerdo con lo que se conoce de la romería (profundizar), la organización involucra a actores y procesos desde semanas antes. El grupo de “danzantes” interesados en participar conoce los pasos que se realizan previo al evento (pedir informes, asistir a registrarse, recoger un número de identificación, participar de la misa con danzantes, etcétera).

En la romería tuvo que realizar cambios en logística y dinámica. Estos cambios afectaron la ruta, el horario de salida, el horario de llegada, los participantes danzantes, los participantes asistentes-observadores. El “clima” de la peregrinación fue notablemente distinto al de años anteriores (en particular al del año 2013).

Otro particular fue que T., danzante que era encargado de hacer el registro, conseguir el número y realizar la ubicación previa, no pudo asistir a la romería pues su cuñado falleció ese día por la mañana. Esto ocasionó desorganización y alteró de manera significativa la participación.

ACTORES

1. Danzantes hombres (30–50 años aprox.) (Leo, Isidro, Daniel, Sergio)
2. Danzantes jóvenes (10–18 años aprox.) (5)
3. Huarecitas (12–16 años aprox.) (5)
4. Escolares jesuitas hombres (25–32 años) (4)
5. Laicos EAMI(administrador, coordinadora) (2)
6. Religiosas (2, edad: 60–70 años aprox.) (2)
7. Observadores no danzantes
8. Observadores danzantes otras danzas

LOS DÍAS PREVIOS

1. Previo

Dos semanas antes se visitó a Isidro para consultarle sobre la participación del grupo de danzantes en la romería. Como antecedente, cabe mencionarse que el año anterior, la experiencia de participación no fue satisfactoria pues no se tuvieron todos los elementos necesarios para la participación:

- Objetos previos
- ◊ Triciclo (en donde se instala bocina y planta de luz que funciona con gasolina)
- ◊ Bocina
- ◊ Planta de luz
- ◊ USB o dispositivo con canciones
- ◊ Agua o líquido hidratante para suministrarse durante el recorrido.

Históricamente, la asociación (EAMI) brinda todos los objetos necesarios para el recorrido, previene el triciclo, la planta, la bocina, etcétera. Sin embargo, el año pasado se quiso dejar la responsabilidad a los danzantes (facilitándose todos los objetos). Durante el recorrido del 2014, la planta de luz se quemó y no se tuvo música desde antes de la mitad del recorrido. Esto provocó una reflexión seria y un confrontamiento entre los participantes y su nivel de participación en la danza.

Dos semanas antes de la romería se visitó a Isidro (*kerkere*) para dialogar sobre el nivel de participación y responsabilidad de este año, previo acuerdo con el director y el equipo de la asociación.

El acuerdo con Isaac fue que el grupo de danzantes se haría cargo de todos los objetos (la asociación ya no cuenta con recursos financieros para suministrarlos) y que se utilizarían los objetos con cuidado de ellos y financiados por el grupo de danzantes. La asociación solo brindaría la casa de descanso (Casa de Formación Ignaciana, lugar para que se vistan y descansen mientras es el horario de salir a la peregrinación) y el agua para hidratarse. Bocinas, triciclo, planta, gasolina para la planta de luz, gasolina para vehículos serían suministrados por los danzantes.

Se acordó también entregar trajes (la asociación mediante financiamiento consiguió pantalones, huaraches, faldas, camisas de manta para donar a danzantes) y dar seguimiento a acuerdos.

Se acordó que Tranquilino haría el trámite para el registro del lugar y se mencionó que ya habían iniciado los ensayos, mismos que se realizan en la capilla de la comunidad, con un horario de entre las 9:00 y las 10:00 de la noche, horario en que regresan todos de la escuela o el trabajo.

La reunión con Isaac en este primer momento se realizó en su casa, en la sala, con la televisión (a colores, al centro de la sala) encendida, entre En horantre las 9:00 y las 10:00 de la noche, una vez

concluidas las actividades de trabajo del día y una vez terminada la jornada escolar.

Se acordó otra reunión en donde se dijera "ante todos" los acuerdos y decisiones que la asociación tomaba y los acuerdos que seguirían. Esta reunión se realizaría el sábado 3 de octubre, mismo día en que se comentaría sobre posibles nuevos apoyos (\$500.00 pesos) para gasolina de la camioneta que los trajera de regreso. (Cuando se participa de la danza, es necesario invitar o contratar a alguien que maneje una camioneta en la que todos puedan regresarse, ningún danzante puede manejar pues vienen cansados o con calambres y no es seguro).

2. Previo 3/10/2015

Durante la misa, Isidro convocó al grupo de danzantes para dialogar sobre los acuerdos previos. Por parte de los danzantes (reunidos afuera de la capilla junto a una camioneta, cuatro hombres, yo mujer) se tenían ya avances en el mantenimiento de objetos, se comentaron acuerdos y se habló de la posibilidad de financiar con \$500.00 pesos la gasolina de una camioneta adicional. Previo a este encuentro, la hija de Isidro (14 años) preguntó si las "niñas" también irían a bailar, a ellas solo las dejarían (dijo acompañada de otras dos también huarecitas) si se conseguía un vehículo para regresarse. Ya estaban ellas ensayando por su cuenta (no se cuenta con maestra) y estaban preparándose.

3. Previo (6/10/15)

Se tuvo una tercera visita con Isidro para entregar ropa y revisar acuerdos de participación. Isidro comentó que era necesario cambiar al "encargado" de la danza (Sergio) pues durante todo el año no realizó actividades.

El acuerdo de la asociación es que la ropa entregada sería manejada por un encargado, mismo que deberá llevar un control de ropa, préstamos, participaciones y guardar los insumos en su casa.

Los objetos (traje y máscaras) se encuentran guardados en la sacristía pero al ser esta de ladrillo sin enjarre, con techo de lámina, no cubre completamente de polvo y lluvia. Mucha de la ropa se enlamó o ensució o bien se perdió al no ser alguien responsable de cuidarla. Las máscaras se llenaron de polilla y fue necesario comprar más.

Isidro comentó que se estaba dando mantenimiento al triciclo, y que la bocina tenía un fallo en la conexión o corto, mismo que se revisarían en esos días previos.

4. Previo (10/10/2015)

Para este momento ya se tenía el permiso del lugar para descansar, los \$500.00 pesos de apoyo para gasolina y el líquido para hidratar, se acudió a la colonia para entregar el dinero y ver últimos acuerdos. Ningún danzante "viejo" (adultos) se encontraba, pues estaban reparando el triciclo. Al momento de partir, llegaron los viejos con el triciclo reparado y el grupo de niños (danzantes y no danzantes) se mostraron felices, se subieron a él, jugaron y se aglutinaron ante él. Sergio e Isidro solo reían ante la expresión.

Una vez que se contaba con todos los insumos, se terminaron los previos de organización.



ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara

La presente investigación es resultado de una serie de experiencias compartidas con un grupo de mayordomos purépechas que migraron a la Zona Metropolitana de Guadalajara; las experiencias y el diálogo se convirtieron en un proceso de aprendizaje teórico y práctico de investigación. Se tenía como objetivo identificar las narrativas que participan en la construcción de la identidad en un contexto de migración indígena campo-ciudad, sin embargo, al decidir apostar por un proceso de reflexividad sobre las identidades del grupo de mayordomos puestas en juego con la de la investigadora, se complejizó la discusión con el análisis de procesos de divulgación/instauración del conocimiento científico y la desmitificación de las categorías identitarias, en particular la de la "identidad indígena". La identidad es el elemento que une tanto el fenómeno de la migración como la práctica colectiva de la mayordomía, y es la identidad recuperada en narrativizaciones de sí mismos la que se analiza en este documento. A partir de recuperar las narrativizaciones sobre sí que los mayordomos hacen se dialoga sobre la gestión de la diferencia, la reinención de la costumbre y la condición migrante.

Rocío del Carmen Medina Ramírez es licenciada en Psicología por la Universidad de Guadalajara y maestra en Comunicación de la Ciencia y la Cultura por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Ha trabajado con comunidades indígenas wixaritari en el norte del estado de Jalisco y con indígenas migrantes en la Zona Metropolitana de Guadalajara. Ha colaborado con asociaciones civiles y dependencias de gobierno en temas de desarrollo comunitario, gestión cultural, intercambio de saberes, participación e identidad. Su tesis de maestría es resultado de varios años de trabajo en colaboración con un grupo de mayordomos purépechas en Zapopan, Jalisco.

VESTI
COLECCIÓN
GIUM TESIS DE PROGRAMAS
DE POSGRADO

Seguir la pista o huella, de una forma sistemática y ordenada, a través de los vestigios, para encontrar la explicación sobre algo, es lo que el término investigación significa, según se desprende de su acepción en latín *In vestigium ire*. De aquí toma su nombre **Vestigium**, cuyo objetivo es registrar y difundir el conocimiento relevante generado por los estudiantes de posgrado del ITESO, así como incentivar la elaboración de tesis de investigación de alta calidad y generar un mayor interés en la investigación científica, para así contribuir al desarrollo y bienestar común.