



---

---

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**Facultad de Estudios Superiores Acatlán**

**“Identidades indígenas: entre la exclusión y la  
autonomía. El caso de los indígenas radicados en  
el D.F.”**

**TESIS**

**que para obtener el grado de:**

**LICENCIADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y  
ADMINISTRACIÓN PÚBLICA**

**Presenta**

**GABRIELA GONZÁLEZ ORTUÑO**



**Asesor: Dr. Alejandro Salcedo Aquino**

**México, D.F., febrero de 2008**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **DEDICATORIAS**

A mis papás, Santos e Irene porque cada esfuerzo, palabra, desvelo, sonrisa y acto que me han dado me hacen capaz de enfrentarme con fortaleza a la vida.

A mis hermanos Juan Carlos y Rodrigo porque me han dado otro tipo de fortaleza, además de alegría constante.

A Eduardo Rodríguez Parra por el amor, el ánimo y la ayuda que me brindó para hacer este trabajo. Sin ti no hubiera podido hacerlo.

Gracias.

A los Ortuño porque la familia no se elige y si se pudiese elegir –salvo algunas excepciones- los elegiría a ustedes.

A mis amigos del alma: Irving, Rocío, Maura, Brisa, Josué, Tania y Pablo por sus años de resistencia ante los embates de mi humor.

A mis amigos de Acatlán: Pamela, Abraham, Rodrigo, Omar, Diana, Daniel Rivera, Daniel Rosenberg, Ulises, Didi, Juan, Irma, Vicente y mis queridas sabandijas porque además de los embates resistieron el vicio del juego.

A Jack, Lázarus y Álvaro por su amistad sincera a pesar de todo.

## **AGRADECIMIENTOS**

A mis padres por su paciencia y financiamiento.

A Eduardo por sus comentarios a este trabajo.

Al Dr. José Alejandro Salcedo Aquino por sus enseñanzas, asesoría,  
apoyo constante.

A los miembros del proyecto PAPIME por sus sugerencias.

# **Identidades indígenas: entre la exclusión y la autonomía. El caso de los indígenas radicados en el D.F.**

INTRODUCCIÓN .....	5
1. PROCESOS IDENTITARIOS .....	10
1.1 Concepción (simbólica y estructural) de la cultura .....	12
1.2 Identidad Personal .....	19
1.3 Identidad colectiva .....	27
1.4 Identidades, dimensión política y cambio social .....	32
2. RELACIONES DESIGUALES A PARTIR DE LA IDENTIDAD: EL CONCEPTO DE EXCLUSIÓN .....	39
2.1 Discriminación .....	42
2.2 Marginación y pobreza .....	47
2.3 Participación política .....	53
2.4 Exclusión y Justicia social. ....	57
3. MOVIMIENTOS INDÍGENAS: RESISTENCIA Y LUCHA .....	63
3.1 Identidades étnicas .....	64
3.2 Movimientos indígenas.....	73
3.3 Identidades étnicas en la Ciudad de México .....	87
4. IDENTIDADES, RECONOCIMIENTO Y JUSTICIA SOCIAL .....	96
4.1 Exclusión, identidad y autonomía .....	97
4.2 Autonomía urbana y reconocimiento .....	117
4.3 Identidades colectivas y justicia social .....	126
CONCLUSIONES .....	135
Bibliografía .....	146

## **INTRODUCCIÓN**

No existen formas únicas de participación política, como no existen formas únicas de identidad. No aceptar el enunciado anterior no logra más que evitar la participación de identidades distintas a la hegemónica en la construcción del orden con justicia social. Este es el problema que atañe a este trabajo de investigación, concretamente, la forma en la que las identidades indígenas urbanas han sido relegadas a minorías sin importancia socio- política.

Las identidades colectivas son actores políticos en potencia, es decir, en cualquier momento pueden decidir movilizarse en torno a una demanda común; esto ocurrió después del levantamiento armado zapatista en Chiapas en 1994 que puso en la discusión pública la cuestión de la injusticia en la vida en exclusión que han padecido los pueblos indígenas por más de cinco siglos, dando a conocer las demandas de mejor calidad de vida que han enarbolado desde la conquista, hasta los nuevos reclamos por el reconocimiento de sus derechos colectivos.

Durante siglos los pueblos indígenas han sido excluidos por su identidad primaria a pesar de su lucha y resistencia históricas por lo que han tenido que salir de sus comunidades de origen para residir en las grandes urbes en donde su situación de exclusión no varía, se han planteado soluciones para ésta únicamente en sus comunidades de origen, no para el medio urbano en el que miles de ellos habitan. Por esta razón este trabajo abordará la situación actual de los indígenas residentes en el Distrito Federal.

El tema elegido para este trabajo se encuentra dentro de este debate que se ha extendido desde la antropología al resto de las ciencias sociales y humanidades. La importancia del estudio de este tema para la ciencia política radica en la búsqueda de soluciones para un sector de la población en tanto se trata de la disciplina que busca el bien común; si se

piensa a la ciencia política como la disciplina que estudia al Estado, es un tarea del mismo asegurar una vida digna a todos sus habitantes; si se entiende a la política como la forma de institucionalizar lo social, es necesario asegurar que los diversos sectores que la componen, incluyendo a las minorías -sobre todo si ésta es reconocida constitucionalmente como piedra angular de su formación-, cuenten con recursos suficientes y de diversos tipos para su desarrollo; si se cree que la política es la capacidad de tomar decisiones en lo público es necesario abrir los espacios de participación y decisión a los grupos excluidos.

Los pueblos indígenas no se niegan a participar activamente en la construcción política del país, sucede que no se los han permitido, ya que al hacer patente su identidad los miembros de dichos pueblos son estigmatizados y aislados; la sociedad ha hecho caso omiso a los reclamos de bien común, ha permitido que existan lugares de exclusión.

Este trabajo se inscribe en un debate acerca de una Reforma del Estado debido ya que las condiciones para que los pueblos y comunidades indígenas salgan de la situación de exclusión que padecen, depende de una reconfiguración del orden existente en donde sean tomados en cuenta en un nuevo pacto socio-estatal. Para eso es necesario transformar el Estado Mexicano pluricultural a un Estado Mexicano intercultural. Esto vuelve notable el análisis del multiculturalismo por parte de la ciencia política.

La bandera de lucha por el respeto de sus derechos colectivos enarbolada por los pueblos indígenas contemporáneos es el reclamo del respeto a la autonomía y a la libre determinación. Este reclamo ha dividido opiniones en la sociedad mexicana: algunos exigen su cabal cumplimiento, mientras otros temen movimientos separatistas. A pesar de las diversas posturas esta parece la respuesta más viable para mejorar la calidad de vida de los pueblos indígenas ya que reconoce legalmente situaciones de facto, entre ellas y la que más interesa a nuestro análisis, el reconocimiento jurídico-político a la

comunidad como elemento básico de organización sujeto a recibir y ejercer recursos y algunas facultades, a la vez que se reconoce los sistemas de cargos tradicionales.

Lo que intento establecer en esta investigación es que los pueblos indígenas se encuentran en situación de exclusión por su identidad primaria lo que evita que tengan a su disposición los medios suficientes para llevar a cabo su plan de vida por lo que el reconocimiento jurídico-político de sus comunidades y representantes legítimos resulta el primer paso para superarla.

Los derechos de los pueblos indígenas han sido defendidos, por lo general, en su ámbito originario y son pocas las propuestas de respeto a los derechos colectivos de las comunidades o los pueblos indígenas en las grandes urbes, es por eso que la pertinencia de este trabajo toma relevancia.

El objetivo principal de este trabajo es encontrar una posible solución a las condiciones de exclusión en las que se encuentra la población indígena residente en el Distrito Federal. Vale la pena agregar que esto es en pro de conseguir lo que León Olivé denomina justicia social; que cada miembro de la sociedad cuente con las condiciones necesarias para llevar a cabo su plan de vida siempre y cuando este no dañe a otros. Este objetivo concuerda, a su vez, con el objetivo de la política: alcanzar el bien común.

La idea de este trabajo es responder a la pregunta: ¿la población indígena residente en el Distrito Federal puede superar las condiciones de exclusión en la que viven a partir del reconocimiento jurídico político de sus derechos autonómicos según los acuerdos de San Andrés? Para contestarla me basaré en una respuesta afirmativa a través del marco hipotético: *El reconocimiento jurídico-político de las comunidades indígenas residentes y de sus representantes legítimos en términos de autonomía según los acuerdos de San Andrés resulta una posible solución a la exclusión que padece la población indígena en el Distrito Federal por su identidad primaria.*

Existen objetivos específicos en cada capítulo. En el primer capítulo de esta investigación se busca detectar los elementos identitarios y el papel de la cultura en los procesos de formación de las identidades personales y colectivas, así como determinar la dimensión política de éstas para influir en el cambio socio-político.

En el segundo capítulo intento desarrollar un concepto de exclusión más allá de la forma en la que se utiliza comúnmente, es decir, más allá de la variable económica o la simple acepción de encontrarse fuera de algún proceso. Entiendo exclusión como un proceso tridimensional en donde un grupo excluido padece discriminación, marginación y pobreza y se le mantiene alejado de la participación política como la capacidad de influir en la esfera pública y tomar decisiones, incluso se les mantiene fuera de los temas que les afectan directamente.

Los objetivos particulares del tercer capítulo son: identificar los elementos que diferencian a la identidad étnica de otras identidades, vincular las luchas y resistencia histórica de los pueblos indígenas con su situación actual y las exigencias de autonomía y analizar la relación entre la formación de las identidades de indígenas urbanos y la exclusión en la que viven.

Para el cuarto capítulo y después del análisis de la situación de los pueblos indígenas en México en general y de los indígena residentes en el Distrito Federal en particular lo que pretendo es: evaluar qué aspectos de la autonomía planteada en los acuerdos de San Andrés resultan viables para superar la exclusión en la que viven los pueblos indígenas que habitan en el medio urbano, demostrar en términos de justicia social la viabilidad de la propuesta política en términos de autonomía según los Acuerdos de San Andrés apoyados en testimonios de indígenas residentes en el DF y demostrar que el primer paso para superar la exclusión de los pueblos indígenas es el reconocimiento jurídico-político de sus derechos colectivos.

El estudio de este problema resulta importante en tanto las condiciones de desigualdad que padecen los pueblos indígenas por su situación identitaria dentro de un Estado supuestamente plural no permiten que éste sector de la población cuente con los medios materiales, sociales y políticos para desarrollar sus capacidades y elegir su plan de vida. Además de esto, no se han desarrollado estrategias para que los pueblos indígenas residentes en zonas urbanas superen la exclusión en la que viven y este es un tema poco abordado por los estudiantes de ciencias políticas y administración pública en la FES Acatlán a pesar de ser un tema relacionado directamente con la reforma del Estado.

## **1. PROCESOS IDENTITARIOS**

*“<Llegar a ser tu mismo> es el llamado de la identidad. ¿Cómo entender este mandato paradójico? El <sí mismo> no es sólo lo que se es, sino lo que se ha de llegar a ser. Y es auténtico si no se engaña, es decir, si responde a sus deseos profundos y obedece a sus ideales de vida. <Ser uno mismo> no es descubrir una realidad oculta en nosotros, sino ser fiel a una representación en que nuestros proyectos integran nuestros deseos y actitudes reales.”*

*Luis Villoro.*

*Toda identidad social es relacional.* No se socializa en un espacio con roles determinados rígidamente, existen luchas constantes por terminar con esquemas que pretenden mantener un “orden natural”, nada más alejado de la capacidad creadora del ser humano. Cada individuo desarrolla una identidad particular desde las diversas posiciones en las que se llega a encontrar. Del mismo modo se desarrollan identidades colectivas entre individuos que comparten características, que no posiciones, comunes. Se trate de una identidad individual o colectiva, ésta necesariamente resulta social; en ningún caso la identidad es unilateral, ya que esto nos ubicaría en un vacío lógico: no podemos ser –en el caso de seres sociales-, si no existe otro que constate que soy; la forma en la que me identifique es otra cuestión, pues si no existe alguien que constate que soy ¿cómo sé que en realidad soy? En ambos casos, resulta impensable un aislamiento social en la formación de una identidad; resulta relacional desde la conciencia de la coexistencia de un yo y un otro, un nosotros y un ellos.

“La identidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos) a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado... la identidad sólo existe en y para sujetos, en y para actores sociales; y que su lugar propio es la relación social, es decir, la relación entre los grupos sociales.”<sup>1</sup>

Un individuo o grupo no puede conformar su identidad si no encuentra elementos que en primer lugar la sustenten, le den cuerpo, la colmen con los dispositivos necesarios para contrastarlos con la diferencia, ya sea para reafirmarlos al encontrar un valor positivo de tipo instrumental o ético o reemplazarlos por otros que se adecuen a las diversas posiciones en las que el sujeto individual o colectivo se encuentre. Existe un elemento que no podemos dejar de lado al hablar de procesos identitarios: éstos se dan en un espacio socio-histórico determinado. La identidad indígena, por ejemplo, no tiene la misma significación durante la época de la colonia en Yucatán, que en el Distrito Federal en nuestros días; es decir, los factores que alimentan la identidad se encuentran enmarcados por el *Zeitgeist* o espíritu del tiempo, o para expresarlo más claro, de la época; de las condiciones sociales estructuradas en un orden determinado por la articulación temporal, resultante de luchas y construcciones políticas en busca de espacios por determinar en la estructura social.

Giménez nos dice que la identidad determina la posición de los actores sociales dentro de los marcos sociales, a lo cual cabría hacer una precisión: la identidad primaria<sup>2</sup> fija también una posición primaria, ya que al resultar dinámicas pueden modificarse. Aunque existen lugares “incómodos” dentro de la sociedad determinados por la identidad primaria, éstos no resultan lugares destino, aunque tampoco resulta fácil modificarlos; por ejemplo, la población indígena en México que se halla en uno de estos

---

<sup>1</sup> Cfr. Gilberto Giménez Montiel en Chihú Amparán Aquiles (Comp.) *Paradigmas de identidad*, México, UAM-I, 2002, p. 55.

<sup>2</sup> Más adelante explicaré la diferencia entre identidad primaria e identidad dinámica.

lugares penosos por su identidad primaria, de los que es posible salir prácticamente gracias a un milagro en el orden existente.

Los procesos identitarios individuales y colectivos están unidos a través de elementos culturales vigentes en la comunidad en la que se forman, aunque no podemos ignorar el papel que juegan los elementos culturales externos; lo primero que fija nuestra identidad es lo más cercano, como veremos a través de este capítulo.

### **1.1 Concepción (simbólica y estructural) de la cultura**

Sí tratase de definir qué es cultura de forma concreta, con límites precisos es muy probable que me encontrara frente a un esqueleto incapaz de sostenerse. Lograr una conceptualización de cultura es lo que muchas disciplinas sociales y humanas han tratado de aprehender, con éxito para la investigación en curso o para abordar los estudios culturales desde su trinchera pero en muchas de las ocasiones ha resultado en el establecimiento de significantes cerrados inoperantes. A pesar de esto, es posible hallar rasgos en común, alcances o características de la cultura, sin incurrir en definiciones categóricas.

Sin duda la respuesta a la pregunta qué es cultura no puede ser unívoca, ya que en primer lugar no podemos hablar de “Cultura” como concepto fijo aplicable a todo tiempo y lugar, ya que se trata de un significante abierto; esto no quiere decir que cultura sea todo, ya que, por ejemplo, la psique de un sujeto puede estar formada por elementos que podemos considerar culturales y la misma puede ser creadora de los mismos, pero no significa que la psique sea cultura. De tal manera que resulta por demás complicado diferenciar cultura de lo que no lo es, a pesar de que muchos estudiosos de los procesos culturales insisten en buscar puntos de referencia universales,

lo que sólo ha logrado concebir diferencias tajantes entre las diversas formas de abordar cultura según la disciplina o el enfoque que se adopte; Clifford Gertz<sup>3</sup> lo explica así:

“Con el enfoque de los niveles nunca podemos, ni siquiera invocando ‘puntos de referencia invariantes’, establecer genuinas interconexiones funcionales entre factores culturales y factores no culturales; sólo podemos establecer analogías, paralelismos, sugerencias y afinidades más o menos convincentes”.

Podemos llevar a cabo la revisión de lo que para distintos autores en distintas épocas ha sido cultura. Por ejemplo, para una persona común y corriente en la actualidad al escuchar cultura puede imaginar que tiene que ver con obras de arte o acumulación de conocimientos que se acerca mucho a la concepción iluminista del término. Por otra parte, Malinowski,<sup>4</sup> estudioso de la cultura, tiene un concepto de la misma que se inscribe en creaciones humanas ligadas a las necesidades de los individuos, a partir de lo que elabora un cuadro de distintos tipos de necesidades y sus respuestas culturales. El antropólogo Strivens<sup>5</sup> enumera elementos como la fe religiosa, la localización geográfica y el lenguaje para constituir a la cultura. Al igual que muchos otros autores, Strivens detalla elementos como componentes culturales, lo que lleva a considerar elementos fuera de lugar como cultura, tal es el caso de la localización geográfica, que si bien influye en formas culturales como la vestimenta o la forma de construir la vivienda, no es cultura.

Para Sigmund Freud<sup>6</sup> la cultura es un pacto realizado entre los hombres para vivir en paz, por lo que resulta un convenio que limita el instinto de agresión, de modo que la cultura resultaría una suerte de desplazamiento social del súper-yo al ámbito comunitario. “De ésta manera la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del

---

<sup>3</sup> Clifford Geertz, *La interpretación de la cultura*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 43.

<sup>4</sup> Joseph Picó López, *Cultura y modernidad: seducciones y desengaños de la cultura moderna*, Madrid, Alianza, 1999.

<sup>5</sup> Citado en Joseph Picó, *op. cit.*

<sup>6</sup> Sigmund Freud, *El malestar de la cultura*, México, Iztacihuatl, 1985.

individuo debilitándolo y vigilándolo mediante una instancia alojada en su interior.”<sup>7</sup>

De donde surge lo que el mismo Freud llamó el malestar de la cultura: es decir, el hombre se resiste a la cultura por el papel que ésta juega al someter sus pulsiones, aunque para asegurar la pervivencia humana resulta necesaria.

Hans Gadamer<sup>8</sup> aborda la cultura desde tres elementos poco estudiados por otras disciplinas:

“en que la vida humana sobrepasa el orden de la necesidad, que es a fin de cuentas la necesidad del orden... el juego, más allá del trabajo y del orden de la economía; el símbolo más allá del signo y del orden de la comunicación codificada; y la fiesta, más allá del orden de la temporalidad analítica, redundante e irreversible.”<sup>9</sup>

Que pueden llegar a ser un complemento interesante a los estudios culturales pero que no nos dan un panorama integral de la cultura al abordarlos por separado de otras estructuras.

Existe un consenso general en que la cultura es una creación humana, ya sea por convención o contrato, ya sea que los elementos enumerados resulten tradiciones comunales, por necesidad o no, o por la forma que encuentran para salir de lo cotidiano. Geertz<sup>10</sup> nos dice que la cultura no puede existir sin el hombre pero el hombre tampoco puede hacerlo sin ella. En este punto es claro que el clima, por ejemplo, aunque influenciado por el comportamiento humano, al menos con lo que respecta al calentamiento global de la tierra, no es producto del hombre en sí: la lluvia, el calor, el frío no tienen que ver con la voluntad humana; la trayectoria que siguen los planetas, a pesar de ser estudiada por seres humanos no depende de ellos. Como éstos, es posible ubicar infinidad de ejemplos que nos demuestran que ciertos elementos no constituyen en sí cultura; la forma en la que estos fenómenos son interpretados por el hombre, puede

---

<sup>7</sup> *Ídem.*

<sup>8</sup> J. Alejandro Salcedo Aquino, *Cultura, paradigmas y significados*, México, UNAM/ FESA, 2004.

<sup>9</sup> *Ibidem.*

<sup>10</sup> Geertz, *op. cit.*

constituir un elemento cultural, como el caso de la localización geográfica o territorio, los cuales sólo toman sentido cultural en tanto la significación que le da una comunidad; los territorios identitarios importan a la cultura en tanto son “ a la vez espacios de sociabilidad cuasi-comunitaria y refugios frente a las agresiones externas de todo tipo.”<sup>11</sup>

Ahora bien, esta creación humana que llamamos cultura se conforma de obras materiales tales como la vestimenta, el arte-objeto –libros, pinturas-, el tipo de vivienda, los instrumentos tecnológicos, entre otros; de formas simbólicas como el lenguaje, la creación artística –en cuanto a significados-, la religión, las normas y los valores, las ideologías; de formas socio-organizativas, tales como la estructura estatal – íntimamente ligada a lo simbólico ideológico-, las formas jerárquicas de organización social –estratos, clases, sindicatos- que puede identificarse con las formas de capital cultural que menciona Bourdieu<sup>12</sup>: estado incorporado o *habitus*, estado objetivado o bienes culturales y estado institucionalizado. De tal manera que podemos encontrar como primeros elementos culturales al cuerpo y cerebro humanos, autores, operadores y promotores del resto de formaciones culturales.

A través de la revisión de lo que para los autores antes mencionados es cultura, resulta posible localizar otra característica de las formas de abordarla: en todos los casos resulta convenciones diversas, formas de articulación entre seres humanos, puntos nodales que establecen un orden determinado en la comunidad. Así, las tradiciones, la forma de organización social e incluso las formas ideológicas de dominación, forman parte de lo que mantiene a una comunidad unida a través de un orden establecido de forma consciente e inconsciente, es decir, forman parte de la cultura de cierto lugar y momento específico.

---

<sup>11</sup> Gilberto Giménez, *Teoría y análisis de la identidad social*, México, INI-UNAM/ IIS, 1994.

<sup>12</sup> Cfr. Picó, *op. cit.*

Este punto nos lleva a una observación interesante: la cultura es creada por hombres y es transmitida por ellos; es decir, se trata de algo aprendido, reproducido y modificado y es precisamente aquí donde encontramos el vínculo con el resto del presente trabajo: la importancia de la cultura como mediador entre identidades. Al resultar una creación humana, un punto de articulación dentro de la comunidad que se aprende, reproduce y modifica por sus miembros, la cultura está íntimamente ligada a la formación de identidades individuales e identidades colectivas al ser una especie de árbitro entre el individuo y la colectividad en la formación de la identidad propia. Salcedo Aquino lo explica así: “Y la identidad se define precisamente como una auto imagen, como la auto percepción de un sujeto en relación con otros, tomando como marcas de diferenciación elementos culturales como las creencias, los valores y las ideologías.”<sup>13</sup> Es decir, la identidad individual se forma a partir de distintos elementos culturales aprendidos en la comunidad tales como el lenguaje, la vestimenta, la alimentación, el orden social... que no son estáticos ya que la identidad colectiva se establece a partir de identidades individuales creativas, formadas a su vez por la cultura transmitida, lo que alimenta y da vida a la misma. Las formaciones culturales resultan lo que une al yo y al nosotros, al tiempo que diferencia al otro y al ellos. La cultura resulta el componente articulador que contribuye a configurar identidades.

Ante las diversas posiciones de abordar la cultura es posible diferenciar tres grandes vertientes: la descriptiva, usada ampliamente en antropología; la simbólica en donde “la cultura es el conjunto de signos, símbolos, representaciones, modelos, actitudes, valores, etc., inherentes a la vida social;”<sup>14</sup> y la estructural que se centra en los contextos y procesos estructurados del estudio cultural. Estas tres formas de análisis pese a lo que

---

<sup>13</sup> Salcedo, *op. cit.* 2004.

<sup>14</sup> Gilberto Giménez, *Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural*, México, IIS/UNAM, 1997, p. 9.

parezca, no resultan excluyentes entre sí; es posible agregarlas a través de un concepto utilizado en forma despectiva hacia las culturas no occidentales: cosmovisión, concepto que va más allá de la narración del origen o formación de una cultura específica. Cosmovisión es una forma de ver el mundo: por qué, para qué e incluso de dónde surge nuestro grupo o comunidad y nuestro ser en particular, qué posiciones, valores, creencias y actitudes tomamos frente a la vida a partir de estas explicaciones, cómo se organiza el mundo a partir de esa explicación y con qué instrumentos vamos a enfrentarlo o mejor dicho vivirlo. De estos elementos surgen otros como las instituciones, las tradiciones, las autoridades, incluso el vestido y el alimento, ya que la creación de los mismos va atada a nuestra forma de ver el mundo, de imponer un orden en él. Por supuesto, este concepto se desarrolla en forma colectiva pero tiene un impacto directo en la individualidad perteneciente a la cultura en la que se desarrolle. La cosmovisión es una pauta de entender el universo pero no es definitiva ya que todos los elementos culturales son sujetos al cambio, a la actualización, a las rupturas y recomposiciones.

Al no existir un solo elemento que constituya a la cultura y al resultar una mediación entre identidades, resulta imposible pensar en “Cultura” de forma singular, por lo que resulta más conveniente referirnos a culturas, incluso se habla de subculturas, contraculturas, culturas populares, de élites, culturas étnicas, entre otras, para hacer referencia a otras formaciones articuladoras que se contraponen o se inscriben como minoría dentro de la cultura hegemónica. En el mundo podemos hacer referencia a la cultura occidental como cultura hegemónica, aunque podemos mencionar culturas nacionales que, como en el caso de nuestro país ha subvertido a otras formaciones culturales, más que a otras e históricamente a las 62 culturas étnicas –reconocidas en la actualidad-: la “cultura mexicana” durante mucho tiempo ha sido hegemónica y ha

escondido tras de sí un sin número de culturas diversas: muchos pueblos precolombinos han resistido los embates religiosos, sociales e ideológicos-institucionales durante siglos. Estos pueblos cuentan con cultura propia ya que cumplen con lo establecido en las diversas formas de definir cultura y obviamente con las características antes descritas a pesar del menosprecio con el que éstas han sido tratadas en aras de la identidad nacional.

Los 62 pueblos indígenas actualmente reconocidos mantienen un pacto civilizatorio hacia dentro de la comunidad como lo establecía Freud;<sup>15</sup> mantienen vigentes tradiciones, formas de crear y transmitir conocimientos, lenguaje propio como lo establecen los antropólogos; y cuentan con sus formas de fiesta, juego, símbolos y arte propios como lo menciona Gadamer. De esta manera, estos pueblos cuentan con culturas auténticas, es decir, capaces de diferenciarse de otras<sup>16</sup>; por lo tanto, México resulta una nación multicultural que durante mucho tiempo ha disimulado las distintas voces que aclaman ser escuchadas. La cultura nacional creó una cosmogonía descrita por Vasconcelos en *La raza cósmica*, basada en la creencia de que el mestizaje hereda lo mejor de cada raza, la historia nos muestra que esta forma de ver al mundo, de desacreditar al otro sólo nos lleva a condenar a la raza humana a un camino de odio, como menciona León Olivé<sup>17</sup>: es necesario pasar del multiculturalismo al interculturalismo, es decir, el diálogo entre culturas, con otras formas de ver y de vivir el mundo con miras en la construcción de un orden común. Para lograr este objetivo, es preciso hacer una revisión de la forma en la que se conforman los distintos tipos de identidades.

---

<sup>15</sup> Freud, *op. cit.* 1985.

<sup>16</sup> Cfr. Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998.

<sup>17</sup> León Olivé, *Interculturalismo y justicia social*, México, UNAM, 2004.

## **1.2 Identidad Personal**

Hace unos días escuché en una conferencia de bienestar social en la Escuela Nacional de Trabajo Social de la UNAM al Doctor Germán Pérez Fernández del Castillo que hablaba de posmodernidad y de cómo la familia y el trabajo constituyen elementos efímeros a los que las personas no pueden asirse para formar una identidad; también habló de cómo se veía y se enfrentaba la alteridad en las últimas elecciones en México, sin embargo, no tenía alguna respuesta al cuestionársele qué elementos podían constituir la identidad. Ante ese supuesto vacío decía: “lo que no soy, eso soy”. Esto llamó mi atención porque no podríamos hablar de alteridad si no estuviéramos ciertos de que existen dos sujetos constituidos, ya que de no haberlos es probable que uno se confundiese con el otro o permaneciese estático en espera de certeza de lo que es. A pesar de esto, el Doctor Pérez Fernández del Castillo tenía razón en cierto sentido ya que la relación con el otro a través de la empatía o la antipatía son formas de constitución del sujeto. Ante esta visión posmoderna pesimista que nos dice que el sujeto se encuentra en una especie de agujero negro identitario, resultaría imposible pensar que ya no existen elementos que forman lo que soy, ¿cómo sé que soy? Y ¿cómo sé que soy el mismo que era ayer?

Al buscar estos elementos de certeza encontramos que es posible asegurar que existo – como ser humano- desde el momento en que tengo un cuerpo: me siento, puedo percibir sonidos, colores, intensidad en la luz, dolor, placer. Mohanty<sup>18</sup> nos dice:

“Mi cuerpo no es una cosa entre otras, sino más bien el punto cero en torno al cual mi mundo se reúne, desde el cual las cosas de mis alrededores reciben sus características como lejanas o cercanas, a la derecha o a la izquierda, cosas con las que sé qué hacer (como mi lápiz, las herramientas de jardinería, la máquina de escribir) y cosas con las que no sé qué hacer.”

---

<sup>18</sup> Cfr. J. N. Mohanty, “Capas de yoidad”, en León Olivé y Fernando Salmerón (Eds.), México, UNAM, 1994, p. 26.

Supongamos que hablamos de la forma en la que se constituye la identidad de “Juan” y él nace ciego: el resto de su cuerpo es capaz de mandarle señales a través del resto de sus sentidos, escucha todo lo que hay a su alrededor, puede sentir las caricias e incluso castigos que se puedan ejercer sobre su cuerpo, puede percibir olores, aprender a caminar y moverse por él mismo y a comunicarse con los demás. Juan aprendería distintas formas de vivir el mundo si hubiese nacido mudo y no ciego, lo sentiría, lo aprehendería desde su corporalidad, completa o con alguna discapacidad; incluso si padeciera demencia, podría formar su identidad desde su cuerpo sintiendo que es el cuerpo de un rey, de un bufón, de un vidente o como lo que creyese. El primer elemento de identidad es el cuerpo consciente como propio. Lacan nos dice que aún antes de tener control motor, el ser humano es capaz de distinguirse frente al espejo durante los primeros meses de vida, el niño logra reconocer que ese reflejo es su cuerpo, además lo hace de forma jubilosa, “La función del estadio del espejo se nos revela entonces como un caso particular de la función de la *imago*, que es establecer una relación del organismo con su realidad; o como se ha dicho, del *Innenwelt* con el *Umwelt*”<sup>19</sup> de lo que se desarrolla una cadena de sueños que coadyuvan a la formación del yo (*je*), además de establecer la primera imagen de exterioridad al cuerpo, la primera imagen de alteridad.

Cabe destacar que al mismo tiempo que vivo mi corporalidad, desarrollo mi vida mental, cognoscitiva, a través de los distintos elementos de mi alrededor, sobre todo a partir de los otros, la familia, amigos, tutores, profesores, lo que me dotan de otro elemento de identidad: existo desde el momento en que cuento con un nombre; el otro apela a mí, constata que existo y yo respondo igualándome a su llamado. Judith Butler nos dice: “Nombrar requiere un contexto intersubjetivo, así como una forma específica

---

<sup>19</sup> Jaques Lacan, *Escritos*, México, Tomo I, Siglo XXI, 1984.

de dirigirse a alguien, puesto que el nombre emerge como un *neologismo que se dirige al otro, y mediante esta llamada, el neologismo se vuelve propio.*<sup>20</sup> Juan sabe que al llamarlo me refiero a él, se ha apropiado de su nombre, lo ha vuelto parte de su ser, se identifica con él a partir de la llamada del otro. Juan existe porque se le nombra, emerge más allá de su corporalidad, es reconocido de forma particular: “El nombre nos constituye socialmente, pero nuestra constitución social tiene lugar sin que nos demos cuenta;”<sup>21</sup> es decir, nos llaman, nos nombran y se abre la posibilidad de responder al llamado y posteriormente me da la oportunidad de nombrar a otro casi tan pronto como nace, e incluso antes: el nombre me trae a la existencia desde el vientre materno o, en otro sentido, desde la concepción de un personaje. Lo primero que viene a nuestra mente ante la pregunta quién eres, es el nombre, uno de los principales elementos de identidad.

A partir de la corporalidad, la identidad comienza a formarse a través de elementos culturales que definen el género que precisa normas de comportamiento, de vestir y hasta de ser nombrado. A partir de la construcción de la masculinidad o feminidad la identidad va interiorizando o desafiando roles, el estilo de vida que nuestra cultura marque como adecuado a nuestro género que es por supuesto, una construcción socio-cultural. Cómo nos relacionamos con el mundo y la imagen de nosotros mismos se da a partir del ser hombre o mujer, ya que lo que representen las diferencias anatómicas para la sociedad a la que pertenecemos, es un elemento que delimita nuestras actitudes, “...la manera como el mundo, incluido uno mismo, se presenta en nuestra experiencia está determinada por la propia cultura”<sup>22</sup> la forma de vestir de acuerdo al género, en la que incluso se habla, se camina y en general se relaciona una persona está sujeta al género al que se pertenece. La masculinidad y femineidad se construyen en culturas y épocas

---

<sup>20</sup> Judith Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, España, Editorial Síntesis, 2004, p. 56.

<sup>21</sup> *Ibidem.* P. 58.

<sup>22</sup> *Cfr.* Mohanty, *op. cit.* P 32.

determinadas, no existe una esencia de lo masculino o femenino, sin embargo, como se forjen determina parte de nuestra identidad

Richard Sennet<sup>23</sup> nos dice que la identidad es un relato, la historia que puedo contar es lo que soy; ahora bien, tengo un cuerpo, un nombre y voluntad, es decir, una intencionalidad mental y corporal, el sentido de movimiento que quiero darle a mis actos; esto va conformando mi historia, aunque para la formación de mi identidad personal es pertinente hablar de memoria. La memoria es capaz de darle sentido a los acontecimientos relevantes de mi ser, lo enriquece o incluso lo modifica. “Los actos perecen pero la posesión duradera de una creencia, de una convicción, de un hábito, un modo de percibir, un estilo de carácter, permanece, constituyéndose con ello la identidad de mi ego en cuanto ‘sustrato de habilidades’.”<sup>24</sup> No es posible recordar todo lo que vivo pero soy capaz de hacer más ciertas vivencias trascendentes para la formación de mi identidad: la identidad no es estática. Aquí cabe hablar del postulado del sentido de la existencia de la que nos habla Gilberto Giménez<sup>25</sup>, en el cual a través de la memoria y la narración de nuestras vivencias con un sentido que nosotros mismos otorgamos y que ponemos ante el otro, en forma de confianza para que lo aprehenda e incluso lo juzgue, formamos parte de lo que somos a partir de este sentido y las reacciones que esta “ilusión biográfica” causa con nuestros círculos más cercanos de socialización. Viviendo mi corporalidad, distinguiéndome a través de un nombre, construyéndome a través de la memoria y el sentido de la existencia es posible conformar mi ego.

Debemos hacer aquí un alto para diferenciar lo que llamaré identidad primaria e identidad dinámica. La primera se trata de lo que soy a pesar del tiempo y los

---

<sup>23</sup> Richard Sennet, *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2000.

<sup>24</sup> Mohanty, O. C. p. 30.

<sup>25</sup> Gilberto Giménez, *Materiales para una teoría de las identidades sociales*, México, IIS/UNAM, 1997.

acontecimientos que ocurran, lo que no quiere decir que se trate de un ser trascendental. La identidad primaria está definida por el nacimiento y el nombre, así como de los elementos culturales a mi alrededor durante la primera etapa de formación; por ejemplo, Juan es un tojolabal bilingüe –la educación multicultural no había arribado a su escuela, así que tuvo que aprender castellano- nacido en Chiapas que se trasladó a la Ciudad de México para estudiar y trabajar, ya que en la cabecera municipal de su comunidad no existían escuelas mas allá de la secundaria. Al llegar a la ciudad Juan decide cambiar su forma de vestir para evitar las burlas, incluso de los parientes con los que vive que son de la misma comunidad. En fin, Juan puede terminar el bachillerato y decide estudiar algo que le parece muy familiar: antropología, al mismo tiempo que consigue un trabajo de mesero. Juan logra terminar su carrera y comienza a ejercerla con un empleo que consiguió en el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Juan se casa con una compañera de la universidad, mestiza y tiene dos hijos. Ahora bien, Juan tiene como identidad primaria, precisamente a Juan, la identidad primaria es la identidad con la que te identificas a lo largo del tiempo: Juan, su cuerpo más viejo, más delgado u obeso sigue siendo el cuerpo de Juan, y Juan sigue reconociéndose como Juan aunque en el trabajo como mesero lo llamen John. Además de estos ego-elementos, encontramos los elementos culturales adquiridos a través de su vida mental y su constitución social como su adscripción indígena que también forma parte de su identidad primaria; Juan se enfrenta a la disyuntiva de mantener estos elementos o rechazarlos o modificarlos, estos elementos conforman la identidad dinámica, en donde, por ejemplo; Juan puede seguir sintiéndose parte de la cultura tojolabal y cambiar su forma de vestir al llegar a la ciudad, hablar en español en su trabajo de mesero y sentirse orgulloso de su conocimiento de la lengua tojolabal en sus clases de lingüística. Es decir, la identidad dinámica es la flexibilidad de los elementos culturales que forman parte de la identidad

primaria. También podemos explicarlo a través de lo que llamaremos posiciones del sujeto.

Las diversas posiciones del sujeto resultan trascendentes en la formación identitaria individual, no así en las colectivas. Las posiciones del sujeto avivan con sus elementos a la identidad primaria a través de experiencias que traen consigo elementos inclusivos o discriminatorios, en el ámbito consciente o inconsciente. Las diferentes posiciones del sujeto no implican una renuncia a la identidad primaria no cerrada, es decir, existe una identidad constante o primaria. No existe una identidad efímera, sí posiciones temporales, lo que no quiere decir que la identidad sea estática; la identidad -sea individual o colectiva - es dinámica, se recompone, tiene fracturas y revestimientos, mientras las posiciones del sujeto podrían acercarse a roles desempeñados por los mismos, que por sí solos no constituyen la identidad del sujeto tales como su trabajo; Juan puede ser antropólogo sin dejar de ser Juan, más aún, puede ser antropólogo sin dejar de ser tojolabal, su trabajo, mesero o antropólogo sólo son diversas posiciones, al igual que su posición como estudiante, miembro de la clase baja o media, etcétera. Esto se acerca a lo que Giménez llama pertenencia social, “Pertenece a un grupo o a una comunidad implica compartir –al menos parcialmente- el núcleo de representaciones sociales que los caracteriza y define,”<sup>26</sup> es decir, estas posiciones o pertenencias alimentan la identidad pero no son definatorias.

“La pertenencia puede incluso favorecer, en ciertas condiciones y en función de ciertas variables, la afirmación de las especificidades individuales de los miembros... Algunos autores llaman <identización> esta búsqueda, por parte del individuo, de cierto margen de autonomía con respecto a su propio grupo de pertenencia.”<sup>27</sup>

Resulta pertinente hablar de un elemento más de identidad que está muy ligado a los elementos culturales y las posiciones del sujeto: el yo, en tanto es una representación de

---

<sup>26</sup> Giménez, *op. cit.* 1997, pp. 6.

<sup>27</sup> *Ibidem.* P. 7.

mí ante el mundo exterior, que se forma a partir de mi mundo social. Sigmund Freud<sup>28</sup> nos explica la relación que existe entre el ello, el yo y el supero yo, siendo el primero la representación de las pulsiones sexuales y de muerte, así como la coraza del deseo; mientras el súper-yo es ese ideal moral que castiga y reprime, por lo que es necesario una instancia mediadora, es decir, el yo. El yo resultará para fines de esta investigación como la forma en la que una persona se simboliza hacia el exterior. Para esto, el individuo cuenta con una serie de atributos,

“Algunos de esos atributos tienen una significación preferentemente individual y funcionan como <rasgos de personalidad> (Vg. inteligente, perseverante, imaginativo...), mientras que otros tienen una significación preferentemente relacional, en el sentido de que denotan rasgos o características de socialidad (Vg. tolerante, amable, comprensivo, sentimental...);”<sup>29</sup>

estos atributos enfrentan al individuo con la alteridad para crear un miembro de la comunidad con características singulares.

La forma en la que el sujeto vive el poder<sup>30</sup> forja la identidad del mismo, es decir, el sujeto nace en un lugar en donde va a sufrir y a ejercer el poder, es un elemento externo al mismo, que se encuentra en su medio de distintas formas. El niño resulta dependiente; por lo tanto, es susceptible a ser subordinado como hijo, como alumno, como empleado e incluso como ciudadano, posiciones que ocupará en otra etapa de su vida. “Si, siguiendo a Nietzsche, aceptamos que el sujeto es formado por una voluntad que se vuelve sobre sí mismo, adoptando una forma reflexiva, entonces el sujeto sería la modalidad del poder que se vuelve contra sí mismo; el sujeto sería el efecto del poder en

---

<sup>28</sup> Sigmund Freud, “El yo y el ello”, en *Obras Completas*, Madrid, Tomo III, Editorial Biblioteca Nueva, 1981.

<sup>29</sup> Giménez, *op. cit.* 1997, P. 8.

<sup>30</sup> Hablaré de poder en términos de Michel Foucault, es decir, de un flujo que corre por todo el entramado social, que sostiene desde lugares como la familia o la escuela a las grandes estructuras detentadoras del mismo como los Estados nacionales o las grandes empresas transnacionales. “Un poder que no actúa por la separación en grandes masas confusas, sino por la distribución según individualidades diferenciales.” *Los anormales*, México, FCE, 2001, p. 55.

repliegue;”<sup>31</sup> parte de lo que es el sujeto, de la identidad que se forma, tiene que ver con su posición de poder en el entramado social. La forma en la que un sujeto se forme al ocupar la posición de campesino es distinta a la forma en la que lo hará el que ocupe la posición de hijo de un político importante: aunque el campesino será detentador de poder frente a sus hijos e incluso su esposa y otros miembros de la familia y la comunidad, también puede sufrirlo por parte de un cacique o político local. Su situación frente a las estructuras de poder definirá qué posiciones quiere y puede ocupar; por tanto, alimentará su identidad a partir de las mismas.

A través de los elementos formadores de identidad aquí mencionados encontramos una constante: la presencia *del otro*, o mejor dicho, de *los otros*. En primer lugar, es por lo general en el seno familiar en donde se nos otorga un nombre; en caso de carecer de ella, la persona que se encarga de cuidarnos inevitablemente nos nominará; nuestra corporalidad en la percepción del mundo percibe caricias o dolor a través de lo externo, el otro; nuestra biografía no tendría sentido sino a partir de la interacción con otros seres humanos; tanto la identidad primaria como la dinámica están supeditadas a los rasgos de la cultura y las posiciones de sujeto que ocupamos; nuestro yo con todas las características atribuibles a un individuo no tienen sentido si no hay quién las reconozca; en fin, la presencia constante de la alteridad no puede desligarse de nuestra identidad. A través de ella, nos reconocemos y alimentamos nuestro ser, nos asemejamos a otra presencia. “Los sentimientos sociales reposan en identificaciones con otros individuos basados en el mismo ideal del yo,”<sup>32</sup> aunque también nos apartamos y distinguimos, sentimos antipatía por algunas conductas o características de los otros, en gran parte por lo que representa para nosotros, por nuestra cercanía o lejanía afectiva; en fin, resulta imposible *ser* humano al margen de la diferencia y la identificación, de sentir

---

<sup>31</sup> Judith Butler, *Los Mecanismos psíquicos del poder*, España, Universidad de Valencia, 1994, p. 17.

<sup>32</sup> Freud, *op. cit.* 1984, p. 2715.

amor e incluso horror, el reto está en cómo lo enfrentamos y resolvemos. “La mirada ajena nos determina, nos otorga una personalidad (en el sentido etimológico de máscara) y nos envía una imagen de nosotros.”<sup>33</sup> Necesitamos a otro que nos determine, que nos comprenda y que nos devuelva una imagen de lo que creemos ser, aunque vale la pena aclarar, la imagen que el otro nos da de nosotros mismos no es definitoria, la forma en la que mis atributos personales responden a ella forman y reforman estas percepciones. Tal vez no se han descrito todos los elementos que construyen una identidad individual, sin embargo podemos decir a los pesimistas posmodernos que no encuentran elementos identitarios de los cuales asirse, una premisa socrática: “conócete a ti mismo.”

Al hablar de identidad colectiva es imposible desligarla de cultura e identidad individual ya que, para empezar, una colectividad está formada por individualidades, las cuales están ligadas entre sí por el vínculo que denominamos cultura. Estas individualidades se mantienen unidas por elementos culturales comunes y por voluntad a través de un sistema organizacional que llamaremos trascendente –en el tiempo, no así en el espacio– no esenciales, es decir, no dadas de una vez y para siempre, de tal forma que el individuo es la unidad fundamental de las identidades colectivas.

### **1.3 Identidad colectiva**

La identidad colectiva al igual que la individual no es efímera, de lo contrario estaríamos hablando de posiciones del sujeto. Por ejemplo, una manifestación para evitar la privatización de una empresa paraestatal, congrega múltiples tipos de identidad, aunque en ese momento se reúnan para una causa común; cada identidad

---

<sup>33</sup> Luis Villoro, *Sobre la identidad de los pueblos*, en León Olivé y Fernando Salmerón (eds.), México, UNAM, 1994, p. 88.

individual se encuentra en una posición de sujeto que la alimenta, no se trata de la formación de una identidad colectiva. Para eso, es necesario hablar de un conglomerado de personas unidas por lazos culturales permanentes, es decir, dinámicos pero duraderos.

Los vínculos culturales que consolidan una identidad colectiva tienen que ver con la identidad vivida,<sup>34</sup> es decir, con la cotidianidad que une a una colectividad<sup>35</sup> y nos distingue del resto de comunidades. El vínculo formado con las personas con las que convivo a diario, que habitan cerca de mi hogar, a las que reconozco, que visten parecido a mí, que se identifican con cosas parecidas a las que yo me identifico, a las que he visto en lugares que frecuento, con las que comparto juegos y fiestas -con las que se comparten representaciones simbólicas- resultarán más cercanas y formarán vínculos de lealtad y afecto, aunque no necesariamente con todos los miembros, sí con la mayoría. El primer elemento de una identidad colectiva es el sentimiento de pertenencia que trae consigo afecto y lealtad por parte de las individualidades:

“El desarrollo de una identidad social compartida supone la construcción de un yo y de otro generalizado afectivamente próximo, ya que es la conciencia posible que refleja la membresía de una colectividad. Todo sentido de la realidad surge de un estilo de vida, por ello la conciencia de sí generalizado supone que el otro idéntico, el otro semejante, es el que comparte la vida;”<sup>36</sup>

esto no significa que todos los miembros de una colectividad se sientan identificados o involucrados del mismo modo, las individualidades no se homogeneizan, no se trata de un ejército de individuos que se comportan igual y creen en las mismas cosas de la misma forma.

---

<sup>34</sup> Giménez, *op. cit.* 1997.

<sup>35</sup> En este caso, hablo de identidad colectiva referida a comunidades, entendiéndolas como colectividades con vínculos perdurables, no a cualquier colectividad formada de forma efímera.

<sup>36</sup> Miguel Alberto Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI, 1997, p. 49.

En segundo lugar y de forma paralela a la identidad individual, se elegirá un nombre para diferenciar al grupo, aunque no necesariamente es elegido por ellos, puede ser otro grupo que los reconoce como diferentes y cuyo nombre tal vez se adopte, tal es el caso de los indígenas ñahñús, que fueron nombrados otomíes por los nahuas y los españoles y cuya nominación persiste hasta nuestros días y con el que algunos miembros de estos pueblos prefieren presentarse al resultar más conocido, aunque este signifique un insulto en nahua.

La identidad histórica y patrimonial de la que nos habla Giménez,<sup>37</sup> es un elemento formativo de la identidad colectiva. Una historia común y trascendente para la colectividad es importante porque se trata de su identidad, con sus cambios y continuidades a lo largo de su existencia. Es lo que le da sentido a ser como son, lo que los hace *ser / estar* –colectivamente– a través del tiempo; lo que fundamenta las características que compartimos, lo que las justifica y les da sentido e incluso contenido, implica compartir una serie de símbolos y representaciones, un conocimiento en común más allá de niveles académicos o económicos. Es precisamente este pasado común lo que da a la colectividad los elementos que los distinguen de otras comunidades, lo que les da el estatus de singularidad frente a los otros, lo que no quiere decir que se encuentren diametralmente separados de otras comunidades, paralelamente a las identidades individuales; una colectividad se puede sentir más cercana a una u otra cultura; por ejemplo, los migrantes mexicanos pueden sentir mayor identificación con algún migrante de un país sudamericano que con un ciudadano estadounidense a pesar de encontrarse en su territorio. “La búsqueda de una identidad colectiva aspira a la construcción de una figura dibujada por nosotros mismos, que podamos oponer a la

---

<sup>37</sup> *Op. cit.* 1997.

mirada del otro.”<sup>38</sup> Al encontrar algo más cercano a nuestra forma de ver el mundo es posible encontrar identidad, mientras lo que nos resulta extraño e incluso hostil nos aleja del otro.

Reitero que la identidad colectiva no es estática y puede adherir y eliminar elementos, existen rupturas y reajustes hacia el interior de la misma, incluso pueden existir escisiones de una identidad que tengamos como singular y se conformen nuevas identidades colectivas. Villoro nos habla de una cualidad de los pueblos que pueden ilustrarnos lo anterior: la autenticidad. “Podemos llamar ‘auténtica’ a una cultura cuando está dirigida por proyectos que responden a necesidades y deseos colectivos básicos y cuando expresa efectivamente creencias, valoraciones y anhelos que comparten los miembros de esa cultura.”<sup>39</sup>

Además de los elementos comunes que pueden unir a las individualidades sobre sus diferencias particulares, la identidad colectiva no se agota ahí: una identidad colectiva es capaz de proyectar soluciones comunes a necesidades comunes a partir de las representaciones comunes, se identifica con el pasado, se acerca en la cotidianidad y se prepara para el futuro; al menos eso se espera, ya que no se puede asegurar que se cuente con las herramientas necesarias para hacerlo, al no lograrlo es posible que se busquen otros dispositivos comunes. Para ilustrar, existe una identidad colectiva ñahñú, sin embargo las condiciones de pobreza de comunidades de origen no han podido responder a las necesidades de los miembros que optan por la migración, por lo general, al ámbito urbano. Este grupo étnico generalmente migra en grupo, así que al llegar a la Ciudad de México adoptan otros elementos culturales sin desechar los anteriores, se crea una escisión de la cultura ñahñú ya que no resulta idéntica a la originaria; entre estos cambios las necesidades en la Ciudad cambian y es posible decir que esa cultura

---

<sup>38</sup> Villoro, *op. cit.* P. 89.

<sup>39</sup> *Ibíd.* P. 97.

es auténtica en la medida en que su formación ha respondido a algunas necesidades comunes como el encontrar una vivienda y se trabaja para solucionar otras, como puede ser la búsqueda de espacios de ventas para sus artesanías. De esta manera, se crea la identidad ñahñú urbana, sobre todo entre las generaciones más jóvenes, diferenciada de la identidad ñahñú originaria ya de por sí diferenciada por regiones, es alimentada y cambia. "Para ser auténtica es menester que una cultura responda a las necesidades de la colectividad. Pero un pueblo no es una realidad dada una vez para siempre, es una configuración cambiante con las situaciones históricas."<sup>40</sup>

Es necesario aclarar que el pertenecer a una identidad colectiva no asegura la convivencia pacífica entre las diversas posiciones del sujeto que no comparten sus miembros, tal es el caso de las minorías religiosas dentro de comunidades indígenas: pueden defender de forma conjunta su identidad colectiva primaria pero no resolver sus conflictos religiosos, por lo que es posible decir que "El objetivo de una política democrática no reside en eliminar las pasiones ni en relegarlas a la esfera privada, sino en movilizarlas y ponerlas en escena de acuerdo con los dispositivos agonísticos que favorecen el respeto del pluralismo,"<sup>41</sup> lo que aplica a las diferencias dentro de las comunidades que comparten identidades colectivas como hacia el exterior de las mismas frente a otras identidades colectivas. La forma en la que se vive una identidad colectiva tiene que ver con las posiciones que cada miembro ocupa hacia el interior de las mismas; en otros términos, se trata de la forma en la que cada individualidad padece y ejerce el poder sobre otros para mantener las relaciones sociales existentes. Lo mismo ocurre hacia el exterior de las comunidades identitarias: *los otros* ejercen poder sobre nuestra comunidad o permiten a *la nuestra* ejercerlo sobre ellos para mantener su estatus, lo que no quiere decir que estas relaciones estén dadas así para siempre, ya que

---

<sup>40</sup> *Ibíd.* P. 99.

<sup>41</sup> Chantal Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical*, España, Paidós, 1991, p. 19.

el poder como flujo nunca se estanca. En esto radica precisamente la dimensión política y de cambio social que juegan las identidades.

#### **1.4 Identidades, dimensión política y cambio social**

En la conferencia de bienestar social, citada en otro apartado de este capítulo, otro de los ponentes, el Doctor Julio Bracho decía: “a mí no me importa quién seas o quién soy, lo que me interesa es la acción política,” lo único que pude pensar es: cómo preocuparme por la acción política si no sé quién soy; al no saber quién soy o qué soy no puedo tener claro lo que quiero, hacia dónde me muevo y si como dijo, “política es lo más cercano al interés general,” ¿cuál es el interés de una comunidad a la que pertenezco si no existe un vínculo que me una a ella o que una a algún otro a la misma? En principio se debe aclarar que “identidad colectiva no es sinónimo de actor social,”<sup>42</sup> o para ser más preciso de actor político<sup>43</sup>; sin embargo, se puede decir que una identidad colectiva es un actor político en potencia ya que al existir un sentimiento de lealtad y pertenencia y al compartir necesidades, es factible que los miembros de una comunidad decidan movilizarse para modificar su situación de vida. Tal es el caso del tequio: la participación de la colectividad, con trabajo o dinero para llevar a cabo mejoras en la comunidad, al igual que la cooperación para realizar fiestas patronales, bodas, etcétera, practicado en varios pueblos en México.

Sin duda, para que exista cambio social es necesaria la existencia de actores políticos dispuestos a llevarlo a cabo. No existen formas únicas de participación política, como no existen formas únicas de identidad, tal vez dentro de una comunidad sus miembros han desarrollado de forma distinta su interés por formas de participación política; es

---

<sup>42</sup> Giménez, *op. cit.* 1994.

<sup>43</sup> En este trabajo no hay distinción entre actor político y actor social, ya que la primera no excluye a la segunda y viceversa, del mismo modo no existirá distinción entre movimiento político y social, ya que un movimiento social se inserta en el espacio público pugnando por algún cambio o permanencia del orden hegemónico, lo que necesariamente lo vuelve político.

decir, lo primero que impulsa la movilización política es qué tanto sea deseado por una identidad individual, para lo cual es necesario tener conocimiento de la necesidad de un cambio en las condiciones de vida de su comunidad o su entorno en general; también es necesaria la voluntad de la individualidad, la búsqueda de espacios de participación política. De tal manera que un actor político individual puede hacerlo desde una asamblea vecinal o ejidal hasta la forma institucional de representación legislativa. Entre una y otra el mosaico de posibilidades de movilización política es innumerable y tiene que ver con la profundidad de los cambios sociales deseados, el tiempo que se quiera o pueda dedicar a promoverlos y las herramientas con que se cuente para lograrlo. “Las investigaciones han determinado que la gente se afilia a los movimientos por un amplio espectro de razones: desde el deseo de obtener ventajas personales, a la solidaridad del grupo, el compromiso por principios con causa o el deseo de formar parte de un colectivo;”<sup>44</sup> por lo que se puede decir que la identidad colectiva cumple con un par de estos catalizadores de movilización política: los individuos que comparten una identidad colectiva forman parte de un grupo con vínculos de lealtad y solidaridad, aunado a esto, si existe una necesidad común se añaden los intereses personales. Las identidades colectivas como actores políticos, tienen la ventaja de que a diferencia de los actores colectivos coyunturales, el objeto de su demanda puede alcanzar plazos más largos y lograr el seguimiento para la solución de la misma, la forma de organización de su movimiento estará vinculada directamente a sus marcos culturales, no existe un movimiento político estándar, aunque sí estrategias comunes. Existen formas colectivas de mantener o cambiar el entorno social, la primera de ellas es la resistencia que puede buscar mantener el orden existente; en otros casos lo que se busca, en el caso de una

---

<sup>44</sup> Sydney Tarrow, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y política*. Madrid, Alianza, 1997, p. 44.

identidad colectiva, es sobrevivir a través de la resistencia. Tal es el caso de los pueblos aborígenes alrededor del mundo frente a los imperios coloniales.

La segunda forma de cambio social es el movimiento político, que puede buscar cambiar o mantener el orden hegemónico. Por lo general, los estudiosos de estos movimientos se enfocan a los movimientos de izquierda, es decir, a los movimientos que buscan una ruptura o recomposición del orden hegemónico; sin embargo, la movilización política puede buscar mantener el orden, como es el caso de las movilizaciones en contra del aborto o en contra de la Ley de Convivencia en el Distrito Federal que da respaldo legal a las parejas de homosexuales, llevadas a cabo por grupos cristianos; de esta forma, las movilizaciones políticas de un sector puede abrirles el espacio político a otros<sup>45</sup> que apoyan la misma demanda, agregando o quitando elementos de la demanda original, o que no apoyan la demanda, se abren espacios para la oposición.

El movimiento político está muy ligado a la Identidad proyectiva de la que hablé en el apartado anterior, ya que la resistencia no exige, únicamente soporta, mientras el movimiento político busca el cambio o la permanencia de forma activa: una comunidad puede buscar realizar su proyecto a través del movimiento.

La dimensión política de la identidad se puede encontrar en el concepto de exterior constitutivo de Chantal Mouffe:<sup>46</sup>

“en el dominio de las identificaciones colectivas –en que se trata de la creación de un ‘nosotros’ por la delimitación de un ‘ellos’- siempre existe la posibilidad de que esta relación *nosotros/ ellos* se transforme en una relación *amigo / enemigo*, es decir, que se convierta en sede de un antagonismo. Esto se produce cuando se comienza a percibir al otro, al que hasta aquí se consideraba según el simple mundo de la diferencia, como negación de nuestra identidad y como cuestionamiento de nuestra existencia.”

---

<sup>45</sup> *Ibíd.* P. 62.

<sup>46</sup> *Op. cit.* P. 15.

En esta negación de la identidad también se encuentra la imposibilidad de desarrollar nuestra identidad proyectiva, es decir, la imposibilidad de llevar a cabo los proyectos de una comunidad. Sin embargo, la dimensión política no sólo se encuentra en esta tensión amigo/ enemigo, se encuentra en la forma en como las identidades colectivas y los grupos movilizados políticamente, resuelven la hostilidad. “No se puede considerar democrática la relación entre los diferentes agentes sociales sino a condición de que todos acepten el carácter particular y limitado de sus reivindicaciones;”<sup>47</sup> es decir, la construcción de la hegemonía en un sistema democrático no puede darse de forma total ni esencialista, ésta será necesariamente contingente al no existir preeminencia de una identidad y sus demandas sobre otras, lo que también refuerza su carácter agonista, distinto al antagonista amigo/ enemigo, se trata de una forma deliberativa de resolver y neutralizar las diferencias identitarias.

En la conferencia: “Reforma del Estado, movimientos sociales y mundo rural en el Siglo XX en América Latina” de la cátedra Arturo Warman, durante la mesa de movimientos sociales y Estado nacional llevada a cabo en la Coordinación de Humanidades en Ciudad Universitaria<sup>48</sup>, la Doctora Ana Paula de Teresa de la UAM Iztapalapa mencionó factores relevantes en los movimientos sociales: la percepción de sufrir un agravio, la afectación de la autonomía, seguridad y/o movilidad, la oportunidad de rebelarse sin riesgo de represión o muerte, alianzas y líderes externos que ayudan a formar cuadros locales. Las identidades colectivas en movimientos políticos, pueden ser víctimas de agravios, se puede afectar su autonomía, seguridad y/o movilidad al afectar su territorio; sin embargo, y me parece que esto aplica a todos los movimientos políticos, la oportunidad de rebelarse sin riesgo de represión o muerte no son esenciales

---

<sup>47</sup> *Op. cit.* p. 19.

<sup>48</sup> Serie de conferencias organizadas por la UNAM, el COLMEX y el CIESAS, mesa del 23 de noviembre del 2006.

si se tiene la sensación de estar haciendo algo que vale la pena. Sidney Tarrow<sup>49</sup> cita a Robyn Dawes con respecto a experimentos que realizó acerca de elección colectiva que tuvieron como resultado que lo que más pesa para movilizarse políticamente es “contribuir al bien del grupo al que se pertenece”, mientras que tampoco resulta necesaria la aparición de líderes externos si se cuenta con líderes locales reconocidos por la comunidad. Por otra parte, las alianzas entre comunidades son importantes en la búsqueda de cambio social a través de movimientos políticos: a pesar de la diversidad de pueblos, la lucha indígena es generalizada hacia la búsqueda de autonomía, aunada a demandas territoriales particulares. Es pertinente hablar de un concepto importante forjado por Tarrow: oportunidad política. “Los descontentos encontrarán oportunidades favorables no sólo cuando hay pendiente una reforma, sino también cuando se abre el acceso institucional, cuando cambian las alianzas o cuando emergen conflictos entre las élites.”<sup>50</sup> Las oportunidades políticas no son necesarias para la existencia de movimientos políticos, sin embargo ayuda a incrementar sus adeptos y, por tanto, su fuerza y la oportunidad de ser escuchados.

Resulta pertinente aclarar que los movimientos sociales no están diametralmente opuestos a la acción estatal; el Estado no es el enemigo de todos los movimientos sociales y al ser alcanzados o “cooptados” por él no pierden necesariamente su esencia, ni dejan de lado su exigencia inicial. Es verdad que algunas políticas sociales o decisiones estatales resultan sólo paliativas y también resulta cierto que es desde ahí donde se puede dar una solución real a las demandas.

Para concluir, existen cambios sociales a partir de la movilización política hacia fuera de las comunidades que comparten identidades colectivas y pueden existir movimientos sociales autogestivos a partir de la mejora comunal. Estos últimos reafirman los lazos

---

<sup>49</sup> *Op. cit.* P. 55.

<sup>50</sup> *Op. cit.* P. 148.

de lealtad identitaria, mientras los primeros enriquecen la identidad colectiva a partir de la diversidad de posiciones del sujeto que se desempeñen. Sí importa quién soy y a dónde pertenezco en la acción política; es necesario tratar de comprender, aprender e interpretar a los otros, de lo contrario nos encontraremos frente a posiciones encontradas entre los incluidos y los que viven en exclusión.

## **2. RELACIONES DESIGUALES A PARTIR DE LA IDENTIDAD: EL CONCEPTO DE EXCLUSIÓN**

*“La verdad aunque impotente y siempre denotada en un choque frontal con los poderes establecidos tiene una fuerza propia: hagan lo que hagan, los que ejercen el poder son incapaces de descubrir o inventar un sustituto adecuado para ella. La persuasión y la violencia pueden destruir la verdad pero no pueden reemplazarla”*

*Hannah Arendt*

En diferentes escenarios encontramos puntos de ruptura, identidades que claman ser escuchadas. Desde las diversas posiciones del sujeto, en las contingencias sociales se observa una multiplicidad de inclinaciones y reivindicaciones, en los que diversos grupos desarrollan sus luchas por un espacio digno dentro del espectro social. Tal es el caso de la población indígena en México, la que se puede decir, se encuentra en situación de exclusión por compartir una identidad colectiva distinta a la cultura mestiza dominante.

*Exclusión social* es un concepto acuñado en Francia y utilizado en Europa a partir de la década de los setentas para hacer referencia a los “inadaptados sociales”, aunque durante los noventas se usó para hacer referencia a las personas que no cuentan con derechos sociales. Este concepto siempre se ha utilizado como contrapartida del concepto de pobreza ampliamente utilizado en los Estados Unidos de Norteamérica y puede llegar a ser un concepto ambiguo en tanto ha sido utilizado para explicar desde un proceso “natural” de depuración hasta un problema estructural relacionado con condiciones precarias de vida.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Eduardo López-Aranguren, *Problemas sociales: desigualdad, pobreza, exclusión social*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

Saül Karsz dice que existen dos tipos de exclusión: las plurales y la exclusión social, con lo que se marca una diferencia importante al distinguir la exclusión por posiciones del sujeto y la exclusión social, que para este trabajo está marcada por la exclusión identitaria:

“Para ser socialmente excluidos, para ser excluido socialmente, no basta en absoluto una exclusión sindical, y/o política, y/o escolar, y/o institucional, y/o del trabajo. No por ser excluido de un lugar o de una corporación (partido político, iglesia, colegio profesional), no por sentirse excluido objetivamente... es uno efectivamente excluido o se encuentra en situación de exclusión.”<sup>52</sup>

La exclusión es un concepto tridimensional, es decir, atañe la concurrencia de tres problemas: *marginación, discriminación y escasa participación política* a las que está sujeta una comunidad; exclusión no quiere decir destierro, referencia a formas definidas, lugares asignados dentro de la sociedad rodeado de relaciones sociales y políticas específicas, no definitivas, que emplean ciertos mecanismos de control y vigilancia como la caridad o el castigo; se trata de un sistema de inserción, de asignación. Se les ofrece un espacio, se les ayuda, se les observa, vigila, estudia. Hablamos pues, de las tecnologías positivas del poder: reacción de inclusión, observación, formación del saber, multiplicación de los efectos del poder a partir de la acumulación de la observación y el saber.<sup>53</sup> La exclusión o mejor dicho los métodos de exclusión son aquellos a través de los cuales se mantiene cierto control en torno a sujetos sobre los que se ejerce poder para mantener las condiciones de los dominantes sobre los dominados o excluidos. Muchas investigaciones acerca de los excluidos pretenden describir sus costumbres, su forma de vida; no obstante, no pretenden cuestionar ni tocar el lugar en el que se encuentran dentro de la estructura social, de ahí la relación de la identidad y la exclusión: se les tiene en la mira y se les acepta como

---

<sup>52</sup> Saül Karsz, (coord.), *La exclusión: bordeando sus fronteras*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 146.

<sup>53</sup> Foucault, *op. cit.*

distintos pero no se busca abrir mejores espacios para su pervivencia, no se busca construir una nueva hegemonía con su participación; únicamente se busca forzar la mejora de sus lugares en un espacio ya definido, que resulta deformado, no transformado.

“Una construcción no tiene nada de evidente. Se trata siempre de un resultado, de un producto, de un efecto. Ciertos materiales son necesarios para que esa construcción que es la exclusión pueda existir; se movilizan ciertas articulaciones, ciertas combinaciones, determinados presupuestos y determinadas miras.”<sup>54</sup>

Al referirnos a exclusión no se piensa en un lugar fuera de la sociedad, ya que al tratarse de un problema social, económico y político, no puede encontrarse al margen de ésta. Resulta más bien, el más incómodo de los lugares dentro de la sociedad asignado a ciertos grupos identitarios. A estos grupos no se les da la oportunidad de elegir el lugar a ocupar, únicamente, se les reserva el más difícil.

La exclusión tiene que ver con relaciones sociales desiguales a partir de una identidad definida diferente a la identidad hegemónica. Los excluidos socialmente son obligados a subsistir en un medio hostil por su condición identitaria. La identidad del excluido es la causa de su rechazo ya que en ésta va inscrita su cotidianeidad: lengua, vestido, estrato económico, educación y costumbres. Exclusión social es una forma de perpetuar y reproducir los estatus existentes dentro de diferentes grupos sociales de tal forma que se lleva a cabo un proceso elección / exclusión: “elijo y respeto a mis iguales y por supuesto, excluyo a aquellos que no comparten mis saberes, de tal manera que tengo “derecho” a controlar, castigar e incluso perdonar y ayudar”. El fenómeno de exclusión puede ir acompañado de la caridad o el castigo. El castigo en forma de discriminación y marginación, la caridad en forma de ayuda momentánea, de paliativo. Ambos como expresión de superioridad frente a otros grupos.

---

<sup>54</sup> Karsz, *op. cit.* P. 133.

La exclusión social es un proceso de segregación de un grupo de personas con respecto al resto de la población que se manifiesta en el aparente estancamiento del excluido, se trata de un concepto que engloba situaciones como la marginación; la discriminación y el alejamiento en la participación política activa como resultado de las condiciones de subsistencia a las que se enfrenta

El concepto de exclusión utilizado en este trabajo es un concepto que afecta una identidad desde tres dimensiones: discriminación, marginación y pobreza y carencia de participación política.

## **2.1 Discriminación**

La discriminación es un proceso social que desiguala lo diferente; cualquier característica que parezca fuera de lo “normal” puede ser objeto de discriminación. La sociedad mexicana ha formado una idea de normalidad que tiene que ver con la idea de hombres occidentales -en el caso de nuestro país de mestizos- heterosexuales jóvenes con una superioridad creada sobre otros grupos disímiles tales como homosexuales, mujeres, niños de la calle, indígenas, adultos mayores, extranjeros e incluso hombres con las características ya descritas que padezcan de alguna enfermedad, cuenten con capacidades diferentes o tengan un aspecto que les parezca “extraño” –un peinado o forma de vestir diferente, por ejemplo los grupos rastas o darks-, o pertenezcan a otro estrato económico o una religión diferente a la propia. Todos estos grupos son denigrados pública y cotidianamente, su situación se utiliza como insulto para otros. La discriminación se interioriza desde el hogar, la escuela y otros espacios de socialización, son objetos de burla y de desprecio.

La discriminación es un proceso social que se puede ejercer sobre sujetos aislados o sobre comunidades enteras; la principal forma de hacerlo es a través del llamado

lenguaje de odio,<sup>55</sup> que trae consigo una serie de agravios en forma de palabras, actitudes y símbolos, tal es el caso de agresiones físicas e insultos a homosexuales. “El oyente resulta herido por un enunciado en virtud de la posición social que ocupa. Asimismo, el enunciado fuerza al sujeto a ocupar de nuevo una posición social subordinada,”<sup>56</sup> es decir, una familia de origen latino no resultará injuriada de la misma forma con el símbolo de la cruz en llamas propia del KuKux Klan, como el que se haga en un barrio negro; sin embargo, si el símbolo incendiado es una imagen de la virgen de Guadalupe seguramente causará más revuelo que si se hace en un barrio chino, aunque no quiere decir que este grupo minoritario dentro de la sociedad norteamericana –al igual que los anteriores- no sea discriminado, ya que cada uno aparece dentro de una posición subordinada dentro de dicha sociedad. Los estereotipos, por ejemplo, de las familias italianas y los grupos gangsteriles son clisés ampliamente repetidos en los medios masivos de comunicación.

Las instituciones que buscan contener este tipo de manifestaciones no necesariamente lo hacen, la misma Butler nos da un ejemplo claro: en un tribunal de Estado Unidos es condenado un adolescente blanco por incendiar una cruz en el patio de una familia de color en Minnesota. El tribunal local decidió no sentenciarlo porque el juez consideró que la cruz en llamas era una expresión de ideas políticas que protege la Primera enmienda de la constitución estadounidense. En la segunda instancia, es decir, en el Tribunal Supremo, el joven es sentenciado; el fallo no responde a la necesidad de castigar el lenguaje de odio, la discriminación; el fallo responde a la necesidad de evitar conflicto entre una comunidad considerada violenta, es decir, la comunidad de color. No se castiga el agravio, únicamente un grupo se protege frente a otro al que está tildando

---

<sup>55</sup> La importancia de este concepto parte de la premisa desarrollada por Judith Butler acerca de la performatividad del lenguaje que puede ser revisado en *Lenguaje, poder e identidad*, Síntesis, Madrid 2004.

<sup>56</sup> Butler, *op. cit.* P. 40.

de violento. Las instituciones contienen lo social aunque no necesariamente de forma que nos parezca justo o ético ya que es posible que tiendan a repetir los vicios que pretenden corregir: injusticia, desigualdad, corrupción, discriminación. La discriminación es un fenómeno social injusto e inconsciente: es probable que la intención de quien discrimina no sea herir al otro, no obstante, su intención es afirmar su superioridad con respecto al mundo que lo rodea, en su afirmación es posible que no sea consciente que excluye.

La Encuesta Nacional sobre discriminación en México que se dio a conocer en el 2005 nos dice que “la persona con la que menos estaría dispuesto a compartir su casa serían, en primer lugar, con un homosexual, ya que 48.4 por ciento opina en ese sentido; 20.1 con un indígena y 15 por ciento con una persona con discapacidad, entre otros; mientras poco más de 40 por ciento de los mexicanos están dispuestos a organizarse para evitar que se establezca un grupo étnico cerca de su lugar de residencia.”<sup>57</sup> Esta última respuesta concuerda con una movilización de vecinos de la Colonia Roma que protestaron hace algunos años por la construcción de una unidad habitacional para un grupo ñahñú asentado en la Calle de Guanajuato #125 en la Colonia Roma, lo que nos indica que en México estamos lejos de superar este proceso de diferenciación y menosprecio a la diversidad. La injuria a ciertos grupos por sus características sigue latente en nuestro lenguaje, por tanto, en nuestro comportamiento. Decirle a alguien *indio o joto* se considera un insulto: se permite herir a lo disímil a pesar de que los grupos discriminados han llevado a cabo intensas luchas por corregir su situación de subordinación. Lo que refleja esta encuesta es la posibilidad de clasificar y separar socialmente por parte del grupo dominante para marcar la diferencia que pretende hacer

---

<sup>57</sup> Carolina Gómez Mena en *La Jornada* del 17 de mayo de 2005.

frente a otros grupos, reafirmando su superioridad.<sup>58</sup> El problema es que el sujeto injuriado se forma a partir de la posición de poder, es decir, la subordinación en la que se encuentra, esforzándose por alcanzar el ideal que lo mantiene en esa posición o mirándose como el discriminador lo mira; por tanto, reproduce lo que repele, busca afirmarse a su modo y trata de igualarse a lo considerado “mejor” socialmente, de modo que sus hijos, sus vecinos e incluso su esposa, no son dignos de respeto.

El reto para superar la discriminación consiste en “multiplicar los espacios en los que las relaciones de poder estarán abiertas a la contestación democrática,”<sup>59</sup> es decir, otorgar verdaderas oportunidades para la creación de un nuevo orden a los grupos discriminados.

En lo concerniente al tema que nos ocupa, es posible encontrar múltiples muestras de la discriminación que padece la población indígena, por lo que me parece pertinente ejemplificarlo con el caso de las escuelas de educación básica.

Los niños indígenas aprenden la lengua de sus padres en la comunidad en la que viven, poco a poco van aprendiendo también el castellano. A los 6 años deben entrar a la primaria, lo que les resulta complicado debido a la barrera lingüística y a la burla de sus compañeros, muchas veces también la de los profesores;

“la segregación, la violencia simbólica y física que se puede ejercer sobre los estudiantes indígenas por su limitado dominio del español y su higiene legitiman la agresión de los docentes, su intervención en el proceso de la destrucción cultural y la imposición de modelos de relaciones de intolerancia hacia quien es “diferente”, en los tempranos procesos de socialización que dejan profundas huellas en la formación de identidades...”<sup>60</sup>

La discriminación que padecen en las aulas que convergen con la falta de recursos dentro de sus hogares da como resultado que el promedio de escolaridad de la población

---

<sup>58</sup> Denys Cuche, *La noción de cultura en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 1999.

<sup>59</sup> Mouffe, *op. cit.* P. 19.

<sup>60</sup> Alicia Castellanos, “Exclusión étnica en las ciudades del centro y del sureste”, en Oscar González y Virginia Molina, *Urbiindiano. La larga marcha a la ciudad diversa*. México, UACM, 2005, p. 154.

indígena en todo el país sea menor al de la población no indígena como nos muestra la siguiente tabla:



Tabla elaborada con información del INEGI, II Censo de Población y Vivienda 2005

Como se puede observar, en la mayoría de los Estados la población no indígena supera los ocho años en el promedio de escolaridad, mientras la población indígena apenas alcanza los seis años en algunos. Esto es una muestra de la diferencia de trato y de vida entre los pueblos indios y el resto de la población a pesar de los esfuerzos por impulsar la educación intercultural. El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo Sobre los pueblos indígenas y tribales en países independientes, que México ratificó y fue un decretada en el año de 1989 en su artículo 27 especifica: “Los programas y los servicios de educación destinados a los pueblos interesados deberán desarrollarse y aplicarse en cooperación con éstos a fin de responder a sus necesidades particulares, y deberán abarcar su historia, sus conocimientos y técnicas, sus sistemas de valores y todas sus demás aspiraciones sociales, económicas y culturales.” Para el año

2006 este convenio ha sido incumplido por las autoridades federales y locales. Son pocos los miembros de algún pueblo indígena en el medio urbano que participan en la creación de programas educativos, mucho menos los que gozan de ellos.

Como señala Ernesto Laclau:

“la práctica de la articulación como fijación/dislocación de un sistema de diferencias tampoco puede consistir en menos fenómenos lingüísticos, sino que debe atravesar todo el espesor material de instituciones, rituales, prácticas de diverso orden, a través de las cuales una formación discursiva se estructura.”<sup>61</sup>

La discriminación no se reduce al herir a través de palabras, símbolos o algún otro tipo de lenguaje de odio, se trata de una subordinación también material por las cuales la hegemonía forma a través de las prácticas discursivas.

Reitero, la discriminación es parte de un proceso de exclusión que implica otras esferas de vida, la situación material; la marginación en la que se hallan los pueblos indígenas es una forma de mantenerlos subyugados a este proceso de discriminación.

## **2.2 Marginación y pobreza**

En los años setenta la marginalidad se usó para describir los fenómenos de pobreza con respecto a los centros urbanos industrializados, también se usó como término para designar un proceso transitorio entre desarrollo y subdesarrollo. Los autores que hablan de marginación se refieren a cinturones de pobreza alrededor de las grandes ciudades; a pesar de esto, la marginación es un fenómeno que se puede encontrar en el corazón de las mismas: es común encontrar personas que habitan en casas o terrenos abandonados en las zonas más prósperas de la ciudad que se dedican a lavar automóviles de los vecinos o son contratados como jardineros o trabajadoras domésticas. Para ilustrar: los niños de la calle en la Ciudad de México habitan en coladeras del centro histórico principalmente, aunque es posible ubicarlos en toda la ciudad.

---

<sup>61</sup> Ernesto Laclau, *Hegemonía y estrategia socialista*, México, Siglo XXI, 1989. P. 124.

Larissa Adler, autora representativa de los años setenta con su obra “Así sobreviven los marginados”<sup>62</sup> hace una diferencia entre marginación como un concepto estructural, - los marginados son aquellos que no han podido incorporarse al desarrollo industrial- y la pobreza como concepto cuantitativo -, aquellos que no cuentan con ingresos suficientes para satisfacer sus necesidades básicas-; no obstante ambos conceptos no se encuentran muy separados uno de otro: al no encontrar un trabajo en el sector industrial (en aquellos años), las personas debían dedicarse al trabajo –mal llamado-“artesanal”, es decir, a colocar alfombras, trabajo en construcción y otros sectores informales. Hoy en día la marginación no es muy distinta: al no encontrar empleo en industria, servicios o comercio formal, las personas se dedican al trabajo temporal: construcción, comercio informal, trabajos por hora.

La marginación hace referencia a un concepto económico que describe el fenómeno de pobreza extrema, es decir, a un nivel de vida material inferior al necesario para satisfacer las necesidades básicas individuales o familiares. La marginación es una situación a la que los grupos excluidos son sujetos a través del desempleo y subempleo, es decir, a través de un bajísimo nivel de ingresos y la falta de oportunidades para superarla. La marginación lleva consigo la falta de medios materiales como vivienda, alimentación adecuada, educación de calidad, servicios de salud, entre otros.

Por su parte, los estudios de pobreza llevan a cabo análisis económicos incansables para lograr clasificarla: *objetiva*, que tiene que ver con el nivel de ingresos y gastos de las familias; *subjetiva*, o sea la percepción propia de ser pobre; *absoluta*, la carencia para satisfacer necesidades básicas; *relativa* cuando el ingreso percibido es menor al ingreso promedio del país en el que se vive; *nueva pobreza* provocada por la falta de acceso al desarrollo tecnológico, etcétera. De la misma forma existen clasificaciones de personas

---

<sup>62</sup> Cfr. Adler, Larissa, *Así sobreviven los marginados*, México, Decimocuarta edición, Siglo XXI editores en 1998, la primera fue en 1975.

pobres: trabajadores pobres, nuevos pobres, pobres institucionales, pobres autogestionados,<sup>63</sup> que en nada ayudan a superar el problema. José del Val<sup>64</sup> dice adecuadamente que “existen excelentes *pobretólogos* pero ninguno de ellos ha tocado la relación entre el rico y el pobre,” se marcan las diferencias, se estudian los niveles de ingreso, se sacan medias, se crean modelos de distribución, se describe la diferencia entre pobres y pobres extremos pero ninguno se cuestiona acerca de la relación entre ricos y pobres. Fenómenos como la excesiva tasa de ganancia de las élites y su obsesión por la acumulación no han sido cuestionados suficientemente. La marginación no es una manifestación transitoria ni lo será mientras estos fenómenos existan, las ideas de eficacia y eficiencia de las organizaciones únicamente agravan el problema:

“Con la expansión del trabajo temporario, de tiempo parcial y “flexible” –que acarrea menores beneficios-, la erosión de la protección sindical, la difusión de escalas remunerativas de dos niveles, el resurgimiento de talleres negreros, trabajo a destajo y salarios de hambre, y la creciente privatización de bienes sociales como la cobertura de salud, el mismo contrato salarial se ha convertido en una nueva fuente de precariedad y no homogeneidad y seguridad sociales para quienes están confinados en los segmentos periféricos de la esfera del empleo;”<sup>65</sup>

al igual que de la esfera política y la esfera social, insisto, la marginación es un elemento de la exclusión.

La marginación o extrema pobreza implica la carencia de recursos suficientes para una adecuada nutrición y una adecuada educación por lo que los hijos de marginados se encuentran atrapados en condiciones de vida iguales o peores que las de sus padres, no pueden acceder a empleos distintos, el modelo los sigue confinando a los peores lugares.

---

<sup>63</sup> López-Aranguren, *op. cit.* 2005.

<sup>64</sup> Durante la cátedra extraordinaria de la UNAM “México Nación Multicultural” del semestre 2005-II de la Facultad de Filosofía y Letras.

<sup>65</sup> Loic J. D Wacquant, *Parias urbanos: marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*, Argentina, Editorial Manantial, 2001.

El problema del modelo económico que se sigue es que mantiene las altas ganancias para unos cuantos mientras desplazan a la marginación a masas cada vez más grandes; un ejemplo de ello es el aumento del desempleo durante el sexenio de Vicente Fox y el aumento de las inversiones –por tanto de ganancias- del grupo Carso. Factores como la desregulación estatal, el *downsourcing* –reducción del tamaño de las empresas-, el *outsourcing* –subcontratación de servicios que antes se producían-, la flexibilidad -la plantilla de trabajadores se ajusta a las necesidades de producción- son algunos ejemplos de cómo en miras de la *competitividad* de las grandes empresas, o sea, en busca de mayores ganancias se enclaustra a un gran número de empleados al confinamiento social: además de ser desempleado, probablemente pobre, se pierden las relaciones sociales conseguidas en el trabajo, se es víctima de la discriminación y marginación, por lo que también es complicado que se pueda acceder a la toma de decisiones políticas a pesar de que el desempleo mismo es un asunto político en tanto es de interés general. La exclusión es tridimensional, golpea a una gran parte de la población pero se encarniza con algunas identidades a las que se ha estandarizado; citando de nuevo a Del Val,<sup>66</sup> la población indígena es considerada como: “campesinos pobres uso costumbristas” olvidándose de los que habitan en el medio urbano, de sus necesidades y de su dignidad.

El tipo de empleo que realiza la población indígena lo condena a la marginalidad con tasas bajas de salario, escasa seguridad social y otro tipo de prestaciones con la que sí cuentan otras identidades entre el resto de la población.

---

<sup>66</sup> *Ibíd.*

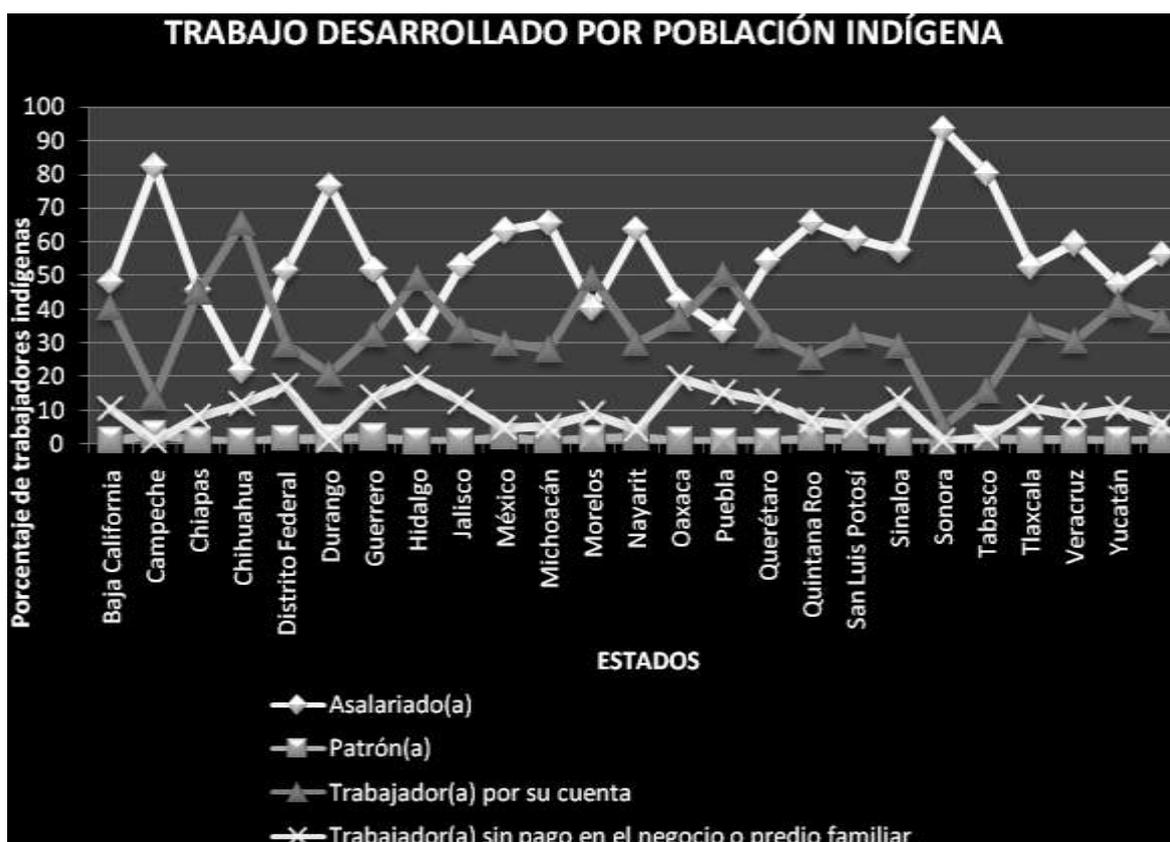


Tabla realizada con información del INEGI, II Censo de población y vivienda 2005

El trabajo de la población indígena como patrón resulta casi nulo mientras las mujeres indígenas son las que trabajan sin pago ayudando en las labores del hogar hacia el interior de la comunidad.

El Convenio 169 de la OIT en su artículo 20 dice que los gobiernos deben asegurar “el acceso al empleo, incluidos los empleos calificados y las medidas de promoción y ascenso; remuneración igual a trabajo igual; asistencia médica y social, seguridad e higiene en el trabajo, todas las prestaciones de seguridad social y demás prestaciones derivadas del empleo, así como la vivienda.” En nuestra ciudad, para no hablar de nuestro país, estas disposiciones legales no se cumplen. Al trabajar por su cuenta la población indígena queda fuera del sistema de seguridad social ya que estos trabajos consisten en el comercio informal, en las labores del campo para autoconsumo e intercambio, la fabricación y venta de artesanías, entre otros que no son previstos dentro del sistema de contribuciones y derechos sociales. Desgraciadamente no se cuenta con

el dato de qué tipo de trabajo asalariado llevan a cabo; a pesar de eso, es constante observar que una gran parte de la mano de obra barata dentro de las maquiladoras y la construcción es indígena, por lo que también se encuentran al margen de la seguridad social al trabajar en horarios rígidos sin las prestaciones de ley a las que tienen derecho ya que son contratados para trabajar por horas y no por contrato colectivo a través de un sindicato que los respalde. La falta de preparación académica -ver en la tabla del apartado anterior- no les permite acceder a un mejor empleo lo que los remite al mismo círculo vicioso: discriminación-marginación.

Otro indicador de las condiciones de vida de algún sector de la población es el porcentaje de hijos nacidos vivos, esto nos habla de las condiciones de vida de la madre: la calidad de nutrición, los cuidados médicos antes y durante el embarazo, el medio ambiente en el que habita; veamos pues la situación de las madres indígenas de México en la siguiente tabla:



Tabla realizada con datos del INEGI al 2000, XII Censo General y de Vivienda

Al conocer la situación de las madres indígenas podemos imaginar la situación de los hijos que nacen vivos, el reto es que los hijos de los mismos rompan con la situación de

exclusión en la que parecen condenados a vivir. La tabla anterior es una muestra más de las condiciones precarias en la que las mujeres indígenas habitan.

Resulta complicado superar esta situación de pobreza sin la existencia de apoyos reales para los pequeños productores agrarios, para los artesanos en medios urbanos, sin espacios de venta que son abusados por los líderes de asociaciones ambulantes o autoridades de vía pública. El empleo como principal fuente de ingreso de la población indígena los condena a sueldos míseros, relaciones sociales subalternas, discriminación, lejos de poder decidir acerca de los recursos que se destinan para el desarrollo de los mismos, lejos de la representación política necesaria para satisfacer sus carestías.

### **2.3 Participación política**

El tercer factor de la exclusión es la carencia de participación política por parte de los grupos excluidos, nadie menos que ellos tienen la oportunidad de decidir cómo se va a superar su situación, cuáles son sus prioridades y en qué medida. So pretexto de su “falta de educación” no les es posible acceder a la toma de decisiones, se deja todo en manos de “expertos” que probablemente jamás han padecido o incluso convivido con la exclusión.

En apartados anteriores definí, con la ayuda del Doctor Bracho que política es la actividad que se acerca más al interés general; auxiliándome de Michael Oakeshott,<sup>67</sup> completaremos de la siguiente forma: “La política es la actividad que se ocupa de los ordenamientos generales de un conjunto de personas que, con respecto a su reconocimiento común de una manera de ocuparse de sus ordenamientos, componen una comunidad única.” Ahora bien, ¿por qué los excluidos debiesen ser incluidos en el ámbito político?

---

<sup>67</sup> Citado en Mouffe, *op. cit.* P. 36.

En primer lugar, si hablamos de interés general, la sociedad debería estar preocupada porque existan esos lugares incómodos dentro de sí misma, ya que cualquiera que habite en ella es susceptible de ocuparlos: cada lugar que se ocupa en el espectro social no resulta inamovible ni definitivo, aunque existan algunos lugares difíciles de modificar como el de las élites o el de los excluidos. Por tanto, resulta necesario procurar espacios más cómodos para el desarrollo personal de cada miembro de la sociedad.

En segundo lugar, no existe ningún argumento razonable para mantener los ordenamientos existentes actualmente dentro de la sociedad. ¿Porque así lo quiere Dios o por argumentos evolucionistas? Hasta la fecha no se conoce de alguna religión o mandato divino que ordene: acumula riqueza y procura un mundo desigual e injusto; tampoco existe alguna teoría científica que demuestre que los menos aptos están condenados a la exclusión.

Por tanto, si la actividad política es la que se ocupa de los ordenamientos generales, es necesario que esta actividad se dedique a cambiarlos en aras del reconocimiento que existe dentro de una comunidad. No es posible olvidar que interés general es muy cercano a bien común, en tanto

“Por interés general entendemos aquello que busca el mejor beneficio posible para el cuerpo social. Es una forma de reflexión de la sociedad integrada como cuerpo y no una simple transpolación del interés particular llevado a la arena pública. Al ser el interés general el interés que tenemos en común, el beneficio de la sociedad y en consecuencia el beneficio de todos los integrantes del Estado, es idéntico con el bien común.”<sup>68</sup>

Por lo tanto, la política es lo más cercano a la búsqueda del bien común. El problema de la exclusión es un problema político. No hay nada que esté tan claramente opuesto al bien común que la forma en la que habitan muchos grupos marginados.

---

<sup>68</sup> Cfr. Eduardo Rodríguez Parra, *Representación de intereses, una propuesta de estudio*. Ensayo para obtener el título de licenciatura en Ciencias Políticas y Administración pública, México, FCPyS, UNAM, 2007.

Thomas Marshal<sup>69</sup> afirma que exclusión es lo opuesto a la ciudadanía social y que ésta está compuesta por tres factores: el civil, el político y el social. Con el civil se refiere al disfrute de los derechos “necesarios para la libertad individual;” con el social hace referencia al bienestar económico y la seguridad social, y aunque los tres están estrechamente vinculados, es necesario profundizar en el político: “Con el elemento político me refiero al derecho a participar en el ejercicio del poder político como miembro de un grupo investido de autoridad política o como elector de los miembros de tal cuerpo.” Si la exclusión es lo opuesto a la ciudadanía civil, esto quiere decir que los grupos excluidos no participan en el ejercicio del poder político.<sup>70</sup> Al no contar con elementos materiales suficientes para satisfacer sus necesidades básicas y al sufrir de agravios constantes por sus diferencias, al tener que trabajar arduamente en busca de recursos para su alimentación, vestido, vivienda y con suerte su educación o la de sus hijos, después de ser sujeto del lenguaje de odio en sus múltiples manifestaciones por su forma de vestir, de actuar o de hablar; una persona que padece de exclusión no se siente precisamente atraído por lo que comúnmente se conoce como política. No busca organizar con su comunidad algún tipo de asociación con miras a ejercer el poder político como toma de decisiones y, si lo hace, le resulta complicado acceder a los recursos necesarios para llevar a cabo los cambios que están decidiendo para su entorno. Mientras no puedan hacerlo es difícil que otros lo hagan de forma efectiva, ya que esto resultaría molesto para los que ocupan los lugares más cómodos dentro de la sociedad; por tanto, esto se mantiene en un círculo vicioso: mientras no se acceda al poder político –y a los recursos que esto trae consigo- no pueden modificar su situación de vida, por lo que es probable que se mantengan marginados y discriminados.

---

<sup>69</sup> Citado en López-Aranguren, *op. cit.* P.187.

<sup>70</sup> Esto no significa que no ejerzan poder desde las estructuras más simples como su familia, es decir, de forma capilar, aquí me refiero a la capacidad de tomar decisiones para modificar su situación de exclusión.

Para ejemplificar, en tiempos electorales, las autoridades delegacionales se acercan a los predios en donde habita población indígena, se les ofrecen despensas a cambio de ir a votar por algún candidato o precandidato.<sup>71</sup> Cuando ocurre el cambio de autoridades es posible que pasen meses para volver a ver a alguien que viene de parte de alguna institución gubernamental. Los trámites o gestiones que realizan estas instituciones a favor del desarrollo de la población indígena queda detenida. En la mayoría de los casos, la participación ciudadana de la población indígena se limita al voto clientelar.

Es verdad que en los últimos años, sobre todo a partir de 1994, se han creado múltiples asociaciones civiles y organizaciones no gubernamentales para defender los derechos de los pueblos o realizar actividades en defensa de su cultura; sin embargo, son pocos los recursos manejados por los representantes de estas asociaciones, mientras los recursos públicos en beneficio de la población indígena son manejados por grupos no indígenas que creen saber qué es lo mejor para ellos. De igual manera, es difícil encontrar representantes indígenas en los congresos locales, mucho más difícil lo es hallarlos en el Congreso de la Unión, por lo que la legislación en el tema indígena, por lo general, sigue siendo unilateral y paternalista; un ejemplo de ello es el descontento por la aprobación de las reformas constitucionales sobre derechos y cultura indígenas. Muchas asociaciones indígenas por todo el país se negaron a reconocerlas argumentando que no se recogían los acuerdos de San Andrés. Por desgracia, lo único que pudieron hacer las organizaciones indígenas fue expresar su desacuerdo ya que en el Congreso de la Unión, una vez más, decidieron en su nombre.

Es mentira que la población indígena no quiera participar en asuntos políticos, una investigación llevada a cabo por el Centro de Investigación en Estudios Sociales y

---

<sup>71</sup> Afirmación basada en el testimonio de uno de los líderes del predio ubicado en la calle de Zacatecas número 74 en la Colonia Roma en la Ciudad de México, D.F.

Antropología Social (CIESAS)<sup>72</sup> en áreas urbanas de todo el país, muestran como la población indígena residente en las grandes urbes del país están dispuestas a organizarse, los representantes de la comunidad son elegidos, en su mayoría (64%), por voto; si una autoridad no responde a sus peticiones el 64% estaría dispuesto a organizar a su comunidad mientras el 39% iría con otras autoridades, lo que nos indica que la población indígena no está dispuesta a quedarse de brazos cruzados frente a la falta de respuesta estatal, su preocupación es el bien común, la política.

Difícilmente algún partido político lanzará como candidato a algún representante indígena que no cuente con un grupo benefactor para la campaña, sin preparación formal, monolingüe, pobre, pero con experiencia de vida y de liderazgo frente a su comunidad. Más difícil aún es convencer a un electorado no indígena, probablemente lleno de prejuicios. El círculo se repite, mientras no se modifiquen las condiciones materiales de vida de la población indígena, se les condena a la pobreza y marginación, el resto de la población los mantiene sujetos al lenguaje de odio en todas sus expresiones, por su forma de vestir y de hablar; los prejuicios los mantienen al margen de la “política profesional”, la toma de decisiones que afecten directamente a sus intereses, todo esto dentro de un problema de justicia social.

## **2.4 Exclusión y Justicia social.**

León Olivé nos dice: “Una condición necesaria para que una sociedad sea justa es que establezca los mecanismos que garanticen las condiciones que permitan la satisfacción de las legítimas necesidades básicas de todos sus miembros;”<sup>73</sup> y entiende las *legítimas necesidades* como las condiciones de vida que permitan a una persona realizar su plan de vida sin molestar el plan de vida de otros o sin que éste afecte a otros. Al vivir en

---

<sup>72</sup> Perfil indígena, perfil urbano en [www.ciesas.edu.mx](http://www.ciesas.edu.mx)

<sup>73</sup> Olivé, *Op. cit.* P. 126.

exclusión resulta complicado contar con los medios necesarios para realizar un plan de vida.

Un ejemplo, al cuestionar a un niño ñahñú -cuyo nombre cambiaré a Pedro- que habita en el Predio ubicado en Zacatecas #175 en la Colonia Roma, acerca de qué quiere ser cuando sea adulto, él respondió, como lo hubiesen hecho miles de niños más: “quiero ser futbolista”. La diferencia con otros niños es que Pedro vive en un cuarto de lámina de 4m.X 4m. Trabaja como limpiavidrios en la mañana y va a la primaria en la tarde, en donde por cierto tiene problemas con el castellano; los fines de semana acompaña a su mamá a la venta de muñecas de trapo a Coyoacán, en donde pide monedas. Pedro muestra signos de desnutrición y no puede dedicarse a entrenar por el tiempo que le dedica a su trabajo, además no cuenta más que con un par de zapatos y para desgracia de Pedro no cuenta ni con una pelota para “cascarear”; uno de sus vecinos tiene un balón con el que se reúnen a jugar, cuando la mamá de su amigo lo permite. Desde sus condiciones de subsistencia el plan de vida de Pedro parece imposible, el problema a resolver es ¿por qué existen niños en las condiciones de Pedro? La respuesta es simple aunque la complejidad detrás de ella sea obvia: nuestra sociedad no es justa.

Pedro sufre las tres dimensiones de la exclusión: vive en pobreza, con todas las desventajas que esto trae, los niños en la escuela se burlan de él; es decir, es discriminado y por supuesto, su comunidad no tiene la posibilidad de decidir cómo cambiar la situación, ni siquiera han podido avanzar en los trámites que les permita contar con un tipo de vivienda mejor, todo esto por su condición identitaria. Se mantiene un orden que desde la conquista no los mueve del lugar de exclusión y subordinación por ser diferentes, por pertenecer a un grupo indígena.

Si “la justicia social se refiere a la distribución de beneficios y cargas en una sociedad de seres racionales,”<sup>74</sup> ¿por qué niños como Pedro tiene que trabajar para comer? No es razonable que existan niños que puedan arribar en helicóptero a la escuela<sup>75</sup> si hay muchos que no pueden ni ir a la escuela, peor aún, ¿por qué los partidos políticos pueden gastar millones en campaña mientras existen niños como Pedro? De nuevo las respuestas evolucionistas o místicas quedan descartadas: ninguna religión tiene como premisa: “que algunos niños sufran de exclusión;” ningún estudio científico, ni biológico ni social dice: “existen seres humanos que no merecen realizar sus planes de vida por alguna causa determinada,” las cargas son más grandes para algunos sectores mientras sus beneficios son escasos y viceversa. La respuesta no es sencilla, ¿cómo justificar la diferencia de cargas sociales?

Resulta pertinente traer a este trabajo otro concepto desarrollado por Olivé: dignidad, que él supone como “aquello que consideran en común como inviolable por parte de otras personas, por parte de la comunidad y por parte del Estado.” Concepto muy cercano al de interés general y bien común. Ahora bien, lo político es lo más cercano al interés general; la población indígena como un grupo dentro de la sociedad mexicana que habita en cada Estado y en muchos municipios alrededor de todo el país, que convive todos los días con población no indígena, que forman parte de nuestras comunidades, padece problemas de exclusión. Una parte de nuestra sociedad, de nuestra comunidad, se encuentra en problemas, ¿resulta digno quedarnos a observar cómo es excluida?

Sin duda, se trata de un problema de Estado. El Estado es la estructura a través de la cual se contiene el orden, ¿cómo modificarla a partir del criterio de justicia social y dignidad? El Estado desde sus orígenes históricos ha asumido el mantenimiento del bien

---

<sup>74</sup> Olivé, *op. cit.* 2004, p. 126.

<sup>75</sup> Colegio Vista Hermosa, ubicado en Santa Fe en la Ciudad de México, en donde han estudiado hijos de ex presidentes, entre ellos los hijos de Ernesto Zedillo.

común de sus miembros, es una de las causas por las que se llevó a cabo esta construcción histórica, sin embargo, está pasando por alto a un número importante de habitantes. Hannah Arendt<sup>76</sup> sostuvo que no era posible acceder a la ciudadanía –por tanto a la práctica política- si no se vivía de forma digna. En México la ley reconoce a los miembros de los pueblos indígenas –como miembros individuales- como ciudadanos; sin embargo, hasta no mejorar sus condiciones de vida la ciudadanía, no será efectiva en tanto los obstáculos materiales, sociales y políticos sigan presentes. No se cumplen los criterios de inviolabilidad por parte de la comunidad o de otras personas o incluso del Estado. Nadie quiere estar mal nutrido y vivir en una casa de lámina junto a otros tantos miembros de su familia.

La política como actividad que expresa el interés general que busca el bien común tendría la obligación de modificar el orden estatal ya que a través de las instituciones que el mismo contiene es posible hacerlo. Ni la iniciativa privada nacional ni las grandes transnacionales tienen la capacidad – o les interesa- modificar la calidad de vida de los integrantes de un Estado. Sin embargo, éste cuenta con la estructura necesaria para hacerlo, le corresponde solucionar los distintos síntomas de exclusión en tanto su principal función es contener el orden a través de instituciones, y agregaría, de las ideologías que lo sostienen. La ideología del estado revolucionario y la nación homogénea que debía formar es una de las principales fuentes de la discriminación de la población indígena;<sup>77</sup> las reformas a las leyes y reglamentos de tenencia de la tierra y los escasos apoyos al campo mexicano es una de las causas de la marginación de muchas comunidades campesinas no sólo indígenas y, por tanto, causa de la migración a las grandes ciudades nacionales y extranjeras; el sistema de partidos al que se le reconoce haber coadyuvado para alcanzar la democracia es también una fuente de abuso

---

<sup>76</sup> Cfr. Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1974.

<sup>77</sup> Al igual que de su explotación folclorista.

clientelar, de acarreo y ascenso meritocrático. De la misma forma en la que acciones estatales constituyeron causas de exclusión, a través de acciones estatales que incluya a representantes indígenas legítimos, se puede modificar su situación.

La premisa de “La virtud central de las democracias representativas se encuentra en su capacidad de inclusión de cualquier expresión social, a diferencia de otras formas de gobierno que excluyen del ingreso al escenario público a formas legítimas de organización social,”<sup>78</sup> no resulta clara en la democracia representativa actual, al menos respecto a los grupos indígenas: durante muchos decenios los grupos indígenas organizados eran cooptados por el Partido Revolucionario Institucional, partido hegemónico. Durante los Congresos Nacionales Indígenas este lazo se fue debilitando, muchas de estas organizaciones decidieron actuar de forma independiente. Actualmente no existe un partido en el que se incluya a las organizaciones indígenas en su búsqueda por el respeto a la autonomía, reitero, los acuerdos de San Andrés no fueron respetados en la ley aprobada en el Congreso.

El reto para este trabajo es demostrar cómo se puede contribuir a modificar esta relación de exclusión a través del respeto de algunas premisas de los acuerdos de San Andrés, con respecto a la autonomía política que en el caso de la Ciudad de México no podría ser planteada en su totalidad; sin embargo, el acceso a recursos públicos para las necesidades que las comunidades decidan como apremiantes puede resultar un primer paso: tal vez para los encargados de las instituciones que se dedican a atender a este sector de la población crean que es más importante realizar algún evento para difundir la folclorización a la que son sujetos los pueblos indígenas, mientras que las comunidades prefieran utilizar esos recursos para desayunos escolares o cuidado para mujeres embarazadas, permitir que ellos decidan acerca de los recursos que les son asignados;

---

<sup>78</sup> Rodríguez Parra, *op. cit.*

entre otros planteamientos se desarrollarán más a fondo en el capítulo cuarto de esta investigación.

Por lo pronto es menester considerar como se forma la identidad indígena y cómo a través de su historia se han formado las demandas que hoy enarbolan, por supuesto, también es necesario el acercamiento a nuestro análisis de caso: la población indígena residente del Distrito Federal.

### **3. MOVIMIENTOS INDÍGENAS: RESISTENCIA Y LUCHA**

*“Como en una especie de esquizofrenia social, abrimos un gran abismo entre la población indígena actual y la prehispánica. Aplaudimos la figura abstracta del pasado y nos avergonzamos del presente. Exaltamos la memoria prehispánica como mestizaje, pero nuestro racismo se pone al descubierto al indio real. Celebramos el mundo prehispánico, pero discriminamos a los indios de carne y sangre.”*

*Carlos Montemayor*

Escribir acerca de la identidad indígena, su lucha y resistencia, acarrea diversos dilemas a resolver: cuáles son los factores que diferencian a ésta de otras identidades sin caer en clichés prejuiciosos o adulones; cómo escribir acerca de una identidad étnica sin nulificar la diversidad de los numerosos pueblos que la componen; cómo efectuar un análisis razonable de la historia, lucha y resistencia de los pueblos indígenas y no una simple descripción y compilación de datos, así como vincular a las mismas con la situación actual de los pueblos indígenas y sus exigencias, evitando que este análisis parezca un proceso lineal evolutivo.

La resolución de estas disyuntivas resulta una tarea ardua, sin embargo necesaria en tanto el estudio del multiculturalismo resulta relevante para la ciencia política ya que se inscribe dentro de la Reforma del Estado: el tránsito de un Estado Nación unificado a la de un Estado pluri e intercultural. Se trata de una reforma complicada, ya que es necesario modificar la hegemonía existente que confina a los pueblos indios a la exclusión, lo que modificaría también intereses de otros grupos beneficiados en este orden, tales como caciques, líderes corruptos que los usan como clientela política, intermediarios que no pagan el valor real de sus artesanías. El reto principal es

modificar la forma en la que son vistos por estos grupos y por la sociedad en general, alejar los prejuicios que los describen como indios flojos, ignorantes, sucios y todos los adjetivos negativos que se han utilizado para referirse a los pueblos prehispánicos. Incluso podría pensarse en dejar de utilizar “indio” o “indígena” como vocablo para denominarlos, ya que como dice Carlos Montemayor,<sup>79</sup> el término es a fin de cuentas una invención europea que denomina al habitante oriundo de América como algo que nunca fue, es decir, indio. La paradoja aquí es la siguiente: qué tanto ha ayudado el concepto indio o indígena para fortalecer la resistencia de estos pueblos como equivalencia solidaria superando el concepto genérico de los pueblos indígenas.

Cada identidad tiene una práctica discursiva indisociable y como voces de pueblos singulares han encontrado en el vocablo indígena un eje de equivalencia entre los pueblos prehispánicos que se han movido del discurso de la supervivencia y resistencia al de la movilización y lucha política. Lo que el presente capítulo pretende es analizar los elementos que definen a la identidad étnica así como la forma en la que el proceso de exclusión al que es sujeta resulta un elemento relevante de la misma, desde la perspectiva de la ciencia política.

### **3.1 Identidades étnicas**

La identidad indígena no es una posición del sujeto, es una identidad primaria a la que ellos mismos y los otros les han adjudicado ciertas características –no necesariamente ciertas o con algún impacto importante- específicas y un lugar en el discurso.

La identidad indígena<sup>80</sup> se ha formado históricamente a partir de los otros, los que ven a los pueblos indígenas desde su perspectiva particular, desde su cultura, con miras etnocentristas, europeas. El concepto de Indio o Indígena es acuñado durante la

---

<sup>79</sup>Carlos Montemayor, *Los pueblos indios en México hoy*, México, Planeta, 2000.

<sup>80</sup>No se realizarán diferencias entre identidad étnica o identidad indígena aunque se aclara que la primera hace referencia a un concepto antropológico mientras la segunda es un concepto histórico social para designar a personas oriundas de algún territorio determinado.

conquista de forma unilateral por los europeos confundidos con el lugar al que habían arribado, de tal manera que se les llamó así a los nativos de América. Al pasar de los años y con la mezcla racial, se les denominó así a los hablantes de alguna lengua oriunda del territorio denominado americano,<sup>81</sup> en México y el resto de América Latina se les llama así desde la época colonial.

Con la migración a las grandes ciudades, el hablar lenguas americanas y usar las vestimentas tradicionales resultaron las formas principales de identificación indígena. Con el proceso de aculturamiento que pueden llegar a sufrir en la Ciudad, cambian su tipo de vestido y usan su lengua materna sólo en el ámbito familiar o comunal; los más jóvenes tal vez no la aprendan, de tal manera que la identificación indígena se acerca cada vez más a la autoadscripción, es decir, a la identificación que un sujeto sienta hacia una cultura –y todos los elementos que ésta pueda enmarcar-.

Definir identidad étnica como un tipo de identidad social o cultural determinada nos pone en la cuerda floja ya que, por un lado, hablar de identidad étnica en forma genérica ignora la multiplicidad de culturas que se encuentran detrás de ella. Por otra parte, la identidad étnica ha sido utilizada por los pueblos de origen prehispánico como concepto de equivalencia<sup>82</sup>, lucha y resistencia de estas mismas multiplicidades, de tal modo que lo primero que se puede decir que tienen en común las distintas identidades denominadas étnicas es su pervivencia durante siglos ya que habitan en América antes

---

<sup>81</sup> Montemayor, *op. cit.*

<sup>82</sup> Equivalencia se refiere a una forma de solidaridad en el terreno político que se da entre dos grupos con demandas parecidas pero identidades diferenciadas, tal es el caso de los pueblos indígenas, “dos términos para equivalerse deben ser diferentes, de lo contrario se trataría de una simple identidad. Pero, por otro lado, la equivalencia sólo existe en el acto de subvertir el carácter diferencial de esos términos. Este es el punto en el que, según dijimos antes, lo contingente subvierte lo necesario impidiéndole constituirse plenamente. Esta no constitutividad –o contingencia- del sistema de diferencias se muestra en la no fijación de las equivalencias que introducen. El carácter final de esta no fijación, la precariedad final de toda diferencia, habrá pues de mostrarse en una relación de equivalencia total en la que se disuelva la positividad diferencial de todos sus términos”, *Cfr. Laclau, op. cit. 1989, P. 149.*

de la conquista; en segundo lugar, se puede decir que tienen en común su resistencia frente a otras formas culturales hegemónicas: la europea, la mestiza nacional, etcétera.<sup>83</sup>

La identidad indígena se forma a partir de los factores de identidad mencionados en el primer capítulo de este trabajo, es decir, la nominación, la interacción con los otros, los sentimientos de lealtad y pertenencia, la identidad histórica, el dinamismo y las relaciones de poder distribuidas hacia el interior de una identidad colectiva. Sin embargo, existen factores que diferencian a la identidad indígena de otras identidades, entre ellas, la exclusión a la que ha sido sujeta este tipo de identidad a lo largo del tiempo -aunque cabe aclarar que no es el único tipo de identidad sujeta a este proceso- y sobre todo, la forma en la que se expresan sus elementos culturales trascendentes. “Cabe apuntar que lo organizacional no sobredetermina lo cultural puesto que de lo contrario cualquier grupo corporado sería susceptible de ser conceptualizado en términos étnicos: desde una pandilla juvenil hasta una secta o aldea.”<sup>84</sup> La identidad indígena va más allá de un conjunto de personas agrupadas, se trata de un grupo de personas cuyos lazos culturales son trascendentes no esenciales, su forma de responder a las necesidades comunes, en suma, su cosmovisión. La forma en la que se enfrentan al mundo es distinta a la de la cultura a la que resisten.

Es posible encontrar definiciones de identidad étnica como esta:

“Definimos a la identidad étnica como un tipo de identidad social, resultado de múltiples interacciones entre el sujeto y el mundo que lo rodea, tanto en lo que se refiere a su génesis como a su dinámica (o proceso). En estas interacciones el sujeto se confronta a la imagen que tienen de él los demás y con la identidad que le atribuyen, que pueden rechazar o aceptar pero no pueden evitar tener en cuenta. En este sentido, la identidad es el resultado

---

<sup>83</sup> De tal forma que no me resta más que pedir una disculpa a los 62 pueblos indígenas de México y al resto más de América Latina por reducir su diversidad a un vocablo para analizar algunas de las características que comparten.

<sup>84</sup> Bartolomé, *op. cit.* 1997, p. 54.

de la identificación impuesta por otros (la identidad atribuida) y de la que el sujeto afirma (la autodefinición identitaria).»<sup>85</sup>

Es verdad que la identidad étnica se forma, como el resto, de su relación con otras identidades; sin embargo, lo sobresaliente aquí es el tipo de relación que se tiene con las mismas: ninguna otra identidad es formada con tanta claridad por su nivel de exclusión. Sus culturas han sido reducidas a un estatus subordinado, en el mejor de los casos a folclorismo.

Otras identidades como las de los barrios pobres, son formadas también en exclusión; sin embargo, ninguna otra identidad lo ha hecho durante tanto tiempo (más de cinco siglos) ni ha sido excluida por sus elementos culturales visibles. Los habitantes de barrios pobres han sido formados en exclusión en la medida en que viven en marginalidad, esto puede ser revertido una vez que el barrio popular cambia a colonia de clase media como ha ocurrido en muchas zonas de la Ciudad de México, abriendo paso a nuevas zonas marginales alrededor de las mismas o cuando alguno de sus miembros puede mejorar su nivel de vida. Con las identidades indígenas no pasa lo mismo, aunque habiten en una zona residencial –el caso de la comunidad indígena que reside en Coyoacán en un predio que no cuenta con todos los servicios con los que sí cuentan las casas lujosas en derredor - se les discrimina y se les confina al lugar más incómodo, se les segrega, se les mantiene a distancia.

La población indígena vive en exclusión desde hace siglos, bajo la amenaza de desaparición de su identidad ñañhú, mazahua, nahua, mazateco, mixteco, ayuuk, etcétera; la población indígena ha resistido los intentos de adaptarlos a un ideal de *mexicano* que no revele pertenencia a alguna etnia, mostrando que sociedad no es un ente determinado o un fin último al que se deba defender ante cualquier

---

<sup>85</sup> Martha Romer, en Oscar González (coord.), *Urbi indiano, la larga marcha a la ciudad diversa*, UACM, 2005, p. 229.

cuestionamiento,<sup>86</sup> es posible tener diferentes grupos de pertenencia. Los grupos indígenas se inscriben dentro de la reproducción y adaptación, dentro de ‘la identidad mexicana,’ mientras se producen a sí mismas a través de su vida misma, su resistencia, su emergencia, su obra creadora con las características particulares de su pueblo de pertenencia; formando lo que Miguel Bartolomé llama *cultura de resistencia*,<sup>87</sup> es decir, la forma en la que la identidad indígena ha desarrollado su propia cultura a través de sus instituciones ancestrales. La cultura de la resistencia ha resultado la mediación entre identidades étnicas individuales y colectivas.

Algunas mujeres de la Cooperativa de Flor de Mazahua<sup>88</sup> me refieren que el ser llamadas indígenas no les gusta, ya que lo sienten como un término discriminatorio, grosero, aunque al cuestionarles cuál es la diferencia entre mazahua e indígena no pudieron encontrar nada. Así les llaman pero no les agrada, ya que cuando se han referido a ellas como indias ha sido de manera despectiva. Aceptan a regañadientes que se les llame indígenas o migrantes, término que tampoco les gusta porque “no son de otro país y su pueblo está a tres horas de la capital.” A pesar de esto, estas mujeres saben que las instituciones en donde pueden pedir algún tipo de apoyo son las que las valoran precisamente como indígenas, instituciones que usan el término genérico que tanto les molesta: La Dirección de Atención a Indígenas del Distrito Federal (DAPI), La Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), El Instituto Nacional de

---

<sup>86</sup> “El carácter incompleto de toda totalidad lleva necesariamente a abandonar como terreno de análisis el supuesto de <<la sociedad>> como totalidad suturada y autodefinida. <<La sociedad>> no es un objeto legítimo de discurso. No hay principio subyacente único que fije –y así constituya– al conjunto del campo de las diferencias... el hecho mismo de que la reducción de lo social a la interioridad de un sistema fijo de diferencias es imposible, implica que lo que es también la pura exterioridad, ya que las identidades, para ser totalmente externas las unas respecto a las otras, requerirían ser totalmente internas respecto a sí mismas: es decir, tener una identidad plenamente constituida que no es subvertida por ningún exterior... este campo de identidades que nunca logran ser plenamente fijadas es el campo de la sobredeterminación”, Cfr. Laclau, Ernesto, *op. cit.* 1989, p. 127.

<sup>87</sup> Cfr. Miguel Bartolomé, *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, Siglo XXI, 2004.

<sup>88</sup> Entrevista realizada el martes 23 de enero del 2007 en las instalaciones de la misma cooperativa a Agustina Mondragón Paulino, Lucía Mondragón Paulino, Antonia Mondragón Paulino y a Victoria Mondragón Mondragón.

Lenguas Indígenas (INALI), El Centro de Enseñanza a Extranjeros de la UNAM (CEPE), La Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), La Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), La Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), entre otras.

“El lenguaje de odio pone de manifiesto una vulnerabilidad anterior con respecto al lenguaje, una vulnerabilidad que tenemos en virtud de ser seres interpelados, seres que dependen de la llamada del Otro para existir... De este modo, algunas veces nos agarramos a los términos que nos hacen daño porque, como mínimo, nos conceden una cierta forma de existencia social y discursiva.”<sup>89</sup>

Aunque el ser llamadas indias o indígenas las hiere, tienen que aceptarlo para aprovechar las oportunidades que se les ofrece. Ésta es una de las formas en las que se ha tenido que adaptar la identidad indígena de todos los pueblos de América, cuya lengua materna no es el castellano para sobrevivir: aceptar la forma en la que los otros los ven y formarse a partir de la misma, ocultando lo que a la comunidad no indígena no les gusta de ellos y explotando el folclorismo al que son sujetos. Para ejemplificar, Agustina Mondragón, miembro de esta cooperativa es además poeta en su lengua; ella narra que cuando es invitada a una presentación le piden que vaya vestida con su traje típico, cuestión que a ella le molesta porque ya no lo usa en la ciudad, ella refiere: “si quieren ver a la india a la india les llevo”. La relación entre la población no indígena y la población indígena no es fija ni determinante, no es pertinente hacer una diferencia de tajo entre ambas, ambas poseen identidades y formaciones culturales dinámicas; por desgracia pocas veces nos preguntamos cómo impacta la identidad indígena a las otras identidades con las que se relaciona.

Al preguntarles a estas mujeres cuáles eran las ventajas y desventajas de ser mazahuas respondieron que las primeras tienen que ver con los espacios de venta y proyección que se les han abierto como indígenas, así como la posibilidad de comunicarse sin ser

---

<sup>89</sup> Butler, *op. cit.* P. 52.

entendidas; las desventajas van relacionadas con la referencia a la falta de oportunidades, ellas creen que como indígenas el resto de las personas pueden aprovecharse de ellas con más facilidad, sobre todo por su falta de preparación académica. Las condiciones de exclusión que han padecido las hacen percibirse vulnerables frente a los no indígenas o a las personas con más preparación académica, demeritan lo que han aprendido a lo largo de vida, poniéndolo como poco importante, sobre todo en el medio urbano. Se han formado inscritas en la creencia de que su identidad no es lo suficientemente importante para destacar en diversos ámbitos. Lo sobresaliente de estos testimonios resulta en cómo la exclusión que han padecido forma parte de su identidad. Es posible hablar de una especie de exclusión constitutiva.

Como expliqué en el capítulo anterior, la exclusión no es un lugar fuera de la sociedad sino un lugar incómodo dentro de ella, es posible decir que forma parte de lo exterior constitutivo de la hegemonía que pugna por modificar el orden existente. Resulta pertinente usar el término *forclusión* para explicar cómo la exclusión incide en la identidad de algún sujeto y paralelamente de algunos grupos, es decir, es constitutiva;

“En realidad, según el psicoanálisis, la *forclusión* no es una acción particular, sino el efecto reiterado de una estructura. Algo ha sido excluido, pero ningún sujeto lo excluye; el sujeto aparece como un efecto de la propia exclusión. Esta exclusión es una acción que no es exactamente realizada sobre un sujeto previo, sino que es realizada de tal modo que el sujeto mismo es producido performativamente como resultado de este corte primordial.”<sup>90</sup>

El efecto reiterado de una estructura es precisamente lo que hace la exclusión en la identidad indígena: la marginalidad y discriminación limitan sus oportunidades de participación política y de acceso a una vida digna; la sensación de que la falta de oportunidades que padecen es resultado de ser indígenas, trae consigo diversas reacciones: se trata de negar u ocultar la identidad indígena, los pueblos se cierran frente a la población no indígena y en algunos casos, trata con recelo a la población no

---

<sup>90</sup> Butler, *op. cit.* P. 226.

indígena para sobrevivir y tolerar los embates o deciden cambiar su postura por una más exigente, que presiona sobre la hegemonía existente para modificarla,<sup>91</sup> entre muchas otras reacciones producidas por su vida en exclusión que no tienen otros sectores de la población. El sujeto es efecto de la propia exclusión, de la exclusión constitutiva como elemento de su identidad.

Para seguir con el relato, al cuestionarlas sobre cómo se forma una mazahua o cómo se puede ser mazahua, las mujeres de mayor edad de la cooperativa lo asocian inmediatamente con haber nacido en un pueblo mazahua y hablar la lengua, así como con el vestido. Por su parte, la más joven, Victoria Paulino de 17 años dice sentirse más o menos mazahua, ella no nació en el pueblo ni habla la lengua; sus formas de identificación mazahua son referentes al saber bordar, hacer la artesanía textil que hacen las mazahuas y el que su madre y tías sean mazahuas; Victoria dice que aunque no la sabe, le gusta la lengua y el lugar de origen de su familia; ella ha portado el traje típico mazahua un par de veces en su vida: cuando hicieron el catálogo de artesanías de la cooperativa y el día en que ganaron un concurso de artesanías.

Victoria se siente identificada como mazahua a partir de los productos que fabrican y sus lazos parentales, sus familiares, y la comunidad de San Antonio Pueblo Nuevo la reconocen como mazahua a pesar de que no nació ahí y no habla la lengua. Este testimonio confirma que la identidad indígena se acerca cada vez más a la autoadscripción: aunque no se tengan los referentes típicos identificados como indígenas es posible que las nuevas generaciones se sientan parte del pueblo al que pertenecen sus padres. La identidad indígena no está sujeta a la enumeración de elementos con los que se cumple o no para ser o no reconocida; no existen elementos

---

<sup>91</sup> En caso de que la identidad indígena a través de sus luchas logre modificar su situación de exclusión y con ello modificar los espacios y por tanto el orden existente no es posible determinar los cambios que sufrirá esa identidad, esto será determinado por los portadores de la identidad indígena y su relación con el resto de identidades.

esenciales para ser identificado como tal, “indio es aquel que se siente pertenecer a una comunidad indígena,”<sup>92</sup> el que comparte afinidad con los rasgos culturales que hacen singular a algún pueblo indígena.

El término indio resulta un significativo vacío en tanto ha sido modificado a lo largo de su historia, fue llenado en su momento para designar a los habitantes oriundos de América; después a los que hablaban una lengua no europea, a los que se vestían de alguna forma o hablaban mal el castellano, los que compartían algunos rasgos fenotípicos, la definición de los que actualmente se inscriben como indígenas depende de ciertos patrones culturales y de los que se identifican con los mismos.

Lo étnico se definió desde una trinchera antropológica que comenzó a estudiar a esos otros no inscritos dentro de la cultura europea tradicional. Se definió a partir de una forma diferente de vestir, de alimentarse, de hablar; en pocas palabras, de vivir. En muchos casos las identidades étnicas fueron observadas como inferiores por parte de los estudiosos europeos, las formas culturales diferentes fueron estudiadas, analizadas y hasta juzgadas.<sup>93</sup> Ahora bien, desde el interior de los pueblos estudiados, comenzó una lucha por el que sus identidades colectivas fueran tratadas como iguales a otras formas de identidad,<sup>94</sup> de tal forma que como se ha mencionado antes, la identidad étnica ha resultado una oportunidad de equivalencia solidaria, una oportunidad de conjuntar esfuerzos por el reconocimiento de sus derechos;<sup>95</sup> “La etnicidad puede ser definida en

---

<sup>92</sup> A. Caso citado en Bartolomé, *op. cit.* 2004, p. 55.

<sup>93</sup> Para una crítica profunda del etnocentrismo antropológico ver Clifford Gertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1989.

<sup>94</sup> “El exterior está constituido por otros discursos. Es la naturaleza discursiva de este exterior la que crea condiciones de vulnerabilidad de todo discurso ya que nada lo protege finalmente de la deformación y desestabilización de su sistema de diferencias por parte de otras articulaciones discursivas que actúan desde fuera de él.”, *cfr.*, Laclau, *op. cit.* 1989, p. 127. Las formaciones discursivas hegemónicas no están dadas para siempre, existe oposición en otros discursos *exteriores*.

<sup>95</sup> En 1996 Cucho describió la etnicización de grupos subalternos como una forma de dominio por parte de las élites gobernantes para extender su autoridad, sin embargo, usará la acepción política de etnicidad adoptada por Miguel Bartolomé ya que considera a ésta como una forma de reivindicación por parte de las culturas indígenas a partir de los movimientos sociales llevados a cabo por estos pueblos en defensa de sus derechos.

forma sintética como la manifestación política de lo étnico, en tanto que la cultura representa el componente civilizatorio que contribuye a configurarlo.”<sup>96</sup> El término indígena o indio ha resultado desde hace algún tiempo la oportunidad de identificación con la lucha de los distintos pueblos, no sólo de México sino de América Latina; no nos resulta extraño encontrar organizaciones con la palabra indígena inscrita en su nombre en la que colaboren miembros de distintos grupos indígenas y no indígenas, el término indio a pesar de su connotación negativa representa la oportunidad de abrir espacios a la diversidad, sobre todo cuando no existe una esencia que nos diga lo que es indígena y lo que no. Explicar cómo se ha llegado a este punto no es fácil, ya que no se trata de un proceso lineal evolucionista, sin embargo existen procesos que han coadyuvado a la contingencia actual.

### **3.2 Movimientos indígenas**

Para el desarrollo de este apartado me resulta conveniente aclarar que los hechos aquí analizados no son considerados ni como un proceso lineal evolutivo ni como un proceso necesario para llegar al estado actual de la situación indígena en México. De igual forma no se considera a ningún ámbito social como al elemento que sobre determina al resto. El esquema de análisis de hechos históricos se define a partir de contingencias, es decir, de elementos y procesos no necesarios, aunque sí articulados de forma ordenada para el surgimiento de un determinado momento histórico.<sup>97</sup>

Este apartado no pretende ser un resumen exhaustivo de todos los movimientos indígenas a lo largo de la historia de México, empresa que requeriría de años de

---

<sup>96</sup> Bartolomé, *op. cit.* P. 43.

<sup>97</sup> “Llamaremos articulación a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica. A la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora la llamaremos discurso *–formación hegemónica–*. Llamaremos momentos a las posiciones diferenciales, en tanto aparecen articuladas en el interior de un discurso. Llamaremos, por el contrario, elemento a toda diferencia que no se articula discursivamente”. Cfr. Bartolomé, *op. cit.* 2004, p. 119.

investigación. Para efectos de este trabajo se analizarán algunos ejemplos de movimientos indígenas en México en el contexto de la situación del país, en diferentes momentos históricos para demostrar que la formación de la identidad indígena desde la época colonial ha estado marcada por las condiciones de exclusión a las que son condenados a vivir; se estudiará la forma en la que se ha dado su *transfiguración étnica*.<sup>98</sup> De la misma forma se tratará de mostrar a través de dichos ejemplos cómo los movimientos indígenas no han tenido una respuesta favorable por parte del Estado mexicano, nunca se les ha considerado para ser partícipes de la construcción de este país y cómo a pesar de esto han logrado mantener sus identidades.

“Ninguna prueba mejor de la presencia de dicha cultura de resistencia, que su violenta eclosión en los estallidos insurreccionales en los que siempre afloraron ideologías y prácticas aparentemente desaparecidas, las que manifestaban el mantenimiento de las tradiciones propias a pesar de la subordinación cultural.”<sup>99</sup>

El desarrollo de este capítulo por tanto, no se basará en hechos históricos narrados innumerablemente, ni se referirá a los grandes héroes nacionales de las magnánimas gestas narradas por los libros de historia nacional; se tratará, sin embargo, de un caso ilustrativo de las tendencias a la resistencia y lucha de la población indígena.

Lo primero que habrá de definirse es la forma en la que se inventó América,<sup>100</sup> es decir, la forma en la que los gobernantes y eruditos europeos llegaron a la creencia de que habían “descubierto” algo que a fin de cuentas siempre había existido. O’Gorman nos demuestra de forma lógica que el llamado descubrimiento de América no pudo haber sido tal, ya que existen tres tesis históricas para hablar de dicho acontecimiento que no son necesariamente lógicas: Colón quería encontrar un nuevo continente que él había

---

<sup>98</sup> Término acuñado por Miguel Bartolomé que designa “estrategias adaptativas que las sociedades subordinadas generan para sobrevivir y que van desdibujando su propio perfil cultural; para poder seguir siendo hay que dejar de ser lo que se era.” *Ibidem* P. 103.

<sup>99</sup> *Ibidem* P. 173.

<sup>100</sup> Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

descubierto a partir de estudios cartográficos y encontrar una nueva ruta asiática era su pretexto, tesis que fue echada por tierra debido a la falta de sustento documental; el sujeto no realizó el acto por voluntad; la segunda consiste en admitir que el equívoco de Colón era necesario para seguir el curso de la historia del hombre, no conoció de la existencia de un continente hasta ese entonces desconocido en el primero de sus viajes; sin embargo, en los subsiguientes se dio cuenta del mismo, es decir, la historia, la ciencia le mostró a Colón el lugar al que verdaderamente había arribado. Tesis descartada por la falta de razones lógicas al considerar a la historia un proceso evolutivo, como el paso necesario para el desarrollo de la humanidad, es como afirmar que el paso “necesario” para el progreso de los habitantes de América era el paternalismo religioso ejercido sobre ellos por los colonialistas españoles. La explicación de que el acto mismo de descubrir un nuevo continente resulta inverosímil, la historia carece de voluntad propia; tercer supuesto, Colón llega por mera casualidad a un continente desconocido porque el objeto descubierto, es decir, un enorme pedazo de tierra firme, quería ser encontrado: el pensar una masa de tierra como sujeto volitivo resulta insostenible.

Los viajes de Colón respondían a la necesidad de la corona española de hacer valer su fortaleza frente a otras potencias marítimas, principalmente frente a Portugal, además de la clara y mucho más conocida intención de incrementar el comercio con naciones asiáticas.<sup>101</sup> La confusión de Colón de sobra conocida logra un debate entre los geógrafos europeos que con Américo Vespucio llegan a una conclusión: existe una “cuarta parte de la tierra” a la que llama tierra austral. Ahí comienza una nueva confusión: la carta que Vespucio escribió a Pedro Soderini se tradujo mal del latín al español, de “Las islas encontradas en cuatro de sus viajes”, a “Américo descubrió la

---

<sup>101</sup> *Ibíd.*

cuarta parte del mundo.”<sup>102</sup> A los geógrafos no ibéricos les pareció bien hacer llamar al “nuevo” continente América, dando crédito al navegante portugués del “descubrimiento” de tierras que siempre han estado ahí. Los españoles se quejaron al parecerles éste un acto de usurpación. Lo sobresaliente en la invención de América es que nunca se dio la oportunidad a los habitantes de la “cuarta tierra” de decidir cómo querían ser llamados o cómo llamaban la tierra en la que habitaban.

Anaximandro hablaba de tres tierras: Europa, Asia y Libia (África). Esta división fue retomada en la edad media, jerarquizándola, cristianizándola y relacionándola con la referencia bíblica de los hijos de Noé o los tres sabios que visitaron a Cristo al nacer;<sup>103</sup> una cuarta tierra que contradecía este orden divino del mundo hizo creer a los colonizadores que estas tierras necesitaban ser tocadas por la mano de Dios, ahí comenzó el debate acerca de estos seres que parecían humanos, a los que había que determinar como bestias o como seres capaces de recibir la palabra de Dios. Aquí comienza la invención del indio. “El indio del continente americano ingresó en la nueva invención europea del mundo con el nombre que no le pertenecía y como un ser negado en su especificidad social y humana. Para el europeo, indio era ‘el otro’, el que resentía el embate de la conquista y de la acción colonial.”<sup>104</sup> Tras un largo debate acerca de la “naturaleza” del indio y con testimonios que van desde Hernán Cortés, quien consideraba a los habitantes de América como seres creadores de una gran civilización,<sup>105</sup> hasta Sepúlveda que los concebía como seres con una capacidad intelectual inferior; de De Las Casas que los concebía con inteligencia plena<sup>106</sup> a Sahagún a quien se le presentaban como seres llenos de virtudes pero engañados por el

---

<sup>102</sup> Juan A. Ortega y Medina, “La novedad de América en el viejo mundo”, en Leopoldo Zea (Comp.), *El descubrimiento de América y su impacto en la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

<sup>103</sup> Esto es compartido por Ortega y Medina y O’Gorman.

<sup>104</sup> Montemayor, *op. cit.* P. 24.

<sup>105</sup> Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo*, México, Paidós, 1998, p.28. Cabe destacar que Cortés es de los pocos españoles que hacían diferencias entre los distintos pueblos y sus características.

<sup>106</sup> Ortega y Medina, *op. cit.* P. 26.

demonio,<sup>107</sup> fue creándose una imagen de un ser que necesitaba la guía, la luz de los sabios europeos que debían enseñarles la lengua, pero sobre todo la fe cristiana. Comenzó a formarse una imagen de los oriundos americanos de un ser noble e inocente que debía ser conducido por “el buen camino”, no importaban los medios para lograrlo, si cooperaban era mejor; si no lo hacían, las armas y la tortura los ayudarían a cambiar de opinión.

Los pueblos americanos se opusieron férreamente contra este proceso colonial, no sólo en la parte central del país, en el norte y sur tuvieron que transcurrir un par de siglos más, desde la caída de Tenochtitlán en 1521 para someter si no a todos, sí a la mayoría de los pueblos<sup>108</sup> que no detuvieron su lucha en la resistencia colonial.

Desde la invención de América y el indio, éste último ha sido formado a partir de la subordinación, lo cual ha sido acompañado de diversas respuestas por parte de los pueblos originarios, de tal forma que aunque es posible hablar de condiciones de vida semejante, no podemos hablar de respuestas homogéneas; pues a través del miedo, la fe o la convivencia, algunos pueblos o individuos de los pueblos indígenas han decidido acercarse o unificarse a la cultura dominante, unos más han decidido resistir, mientras algunos otros han decidido oponerse de diversas formas en distintos momentos.

A lo largo de la conquista los pueblos originarios padecieron terribles enfermedades y hambrunas. Es posible encontrar en un par de cartas escritas en el año de 1554, ambas dirigidas al monarca español, la exclusión con la que se formó al indio desde aquéllos años. La primera es una carta escrita en Cholula que busca evitar pagar el diezmo que se les ha impuesto, en la carta es posible detectar el miedo que se tiene de desaparecer como pueblo, por lo que los solicitantes son extremadamente serviles con la autoridad.

Revisemos el siguiente fragmento:

---

<sup>107</sup> Villoro, *op. cit.* P. 30.

<sup>108</sup> Montemayor, *op. cit.*

“A vuestra majestad suplicamos por amor de Dios no nos echen diezmos, porque somos muy pobres y nos vendrían muchos males, y con esta confianza quedamos y muy aparejados a obedecer y tributar a Vuestra Majestad, y rogamos a Nuestro Señor Dios siempre aumente la vida y gran señorío de Vuestra Majestad.”<sup>109</sup>

Este documento va firmado por nombres españoles, ya que como hemos visto, los colonialistas no sólo se conformaron con nombrar el continente y a sus habitantes con un término genérico que no les correspondía, también se encargaron de nombrar a cada individuo de acuerdo a su parecer.

En el fragmento anterior podemos ver cómo no únicamente suplican la supresión del diezmo por su calidad de pobres, también podemos leer los buenos deseos de los oprimidos hacia el imperio que los mantiene en la situación en la que se encuentran. Reitero, es un ejemplo más de cómo la identidad indígena de origen se forma a partir de cómo los ven los españoles: como seres indefensos que necesitan ser “salvados”, “iluminados”, irónicamente por sus opresores católicos. A pesar de que se trata de un documento que expresa desacuerdo con el trato que les da la Corona española, los indígenas que envían la carta reiteran su servidumbre a la misma.

La segunda carta inicia nuevamente con alabanzas a la Corona; sin embargo, contiene un toque un tanto más amargo que la anterior, se trata de una queja por los excesos que comenten los españoles a la antigua nobleza náhuatl.

“No queremos clementísimo señor, traeros a la memoria las pérdidas de nuestras haciendas y malos tratamientos de nuestras personas que ha muchos años padecemos, y de cada día van creciendo, y esto no por falta de las muy favorables provisiones que para nuestro amparo de Vuestra Alteza emanan cada día, mas por falta de los que son obligados a las ejecutar acá, lo cual solo Nuestro Señor Dios redime por su infinita bondad.”<sup>110</sup>

La diferencia entre la primera carta y ésta, a mi parecer, tiene que ver con que al tratarse de la antigua nobleza, su condición de clase privilegiada en comparación con otros

---

<sup>109</sup> Martín Lienhard, (Comp.), *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (Desde la conquista hasta comienzos del Siglo XX)*, Venezuela, Editorial Biblioteca Ayacucho, 1992, p. 38.

<sup>110</sup> *Ibíd.* P. 39.

estratos de indígenas colonizados padecen de exclusión no constitutiva sino contingente; sin embargo, no contradice la tesis del estado subordinado frente a los españoles y criollos por su condición identitaria. Cabe destacar que una de las estrategias desarrolladas para sobrevivir, en especial por esta antigua nobleza fue la adopción de la actitud de ahijados, de la aparente necesidad que sentían de salvar su alma, que se contraponen a la estrategia de resistencia violenta de otros movimientos.

En Yucatán durante 1567 existen quejas de gobernadores indígenas en contra de los abusos franciscanos. Relatan tormentos cometidos a su familia, su comunidad y a ellos mismos. En la siguiente carta se puede observar otra constante: el reclamo por el despojo de sus tierras:

“Y con todas nuestras aflicciones y trabajamos y amamos a los padres y les damos lo necesario y les hemos hecho muchos monasterios y proveído de ornamentos y campanas, todo a nuestra costa y de nuestros vasallos y naturales, aunque en pago de estos servicios nos traen tan avasallados, hasta quitarnos el señorío que heredamos de nuestros antepasados, cosa que nunca padecemos en nuestra gentilidad. Y obedecemos la justicia de V.M. esperando que nos envíe remedio para todo.”<sup>111</sup>

El reclamo por la tierra va a ser una constante durante todos los movimientos indígenas desde la época colonial hasta nuestros días, aunque cabe destacar que durante dicho periodo se respetaron algunos títulos de propiedad comunal indígena. Es posible afirmar que este reclamo, junto con la petición de detener abusos de autoridades, bajar los diezmos y alcanzar la igualdad de la población indígena con respecto a los blancos, constituyen las causas de los alzamientos indígenas en estos años.

Aunque muchos frailes se dedicaron a defender a los indígenas de los abusos de las autoridades de las colonias, otros más de los encargados de la catequización llevaron a cabo muchos abusos contra sus protegidos; durante la colonia existieron múltiples levantamientos por parte de los pueblos indígenas y se llevaron a cabo también

---

<sup>111</sup> *Ibíd.* P. 69.

múltiples persecuciones. Un ejemplo de dichas persecuciones son las acciones de persecución del Santo oficio contra supuestos “hechiceros” que atentaban contra la fe católica.<sup>112</sup> Mientras una muestra de descontento hacia estos abusos se dio en la región mixteco-zapoteca en 1547,<sup>113</sup> se cuenta con testimonios de un levantamiento armado de más de mil hombres del pueblo de Titiquipa contra la corona española que buscan un resurgimiento del poderío indígena. Los testimonios hablan de la quema de la iglesia y el asesinato de un español, claros signos de molestia contra los conquistadores.

Los testimonios anteriores son muestras de los movimientos de resistencia, pacíficos y violentos frente al imperio español. Hasta llegado 1810 las comunidades indígenas de todo el país hacen patente su disgusto frente a los abusos de sus colonizadores.

Durante el movimiento independentista, es posible encontrar que las huestes de Hidalgo y Morelos están llenas de población indígena que, para ese entonces, era la mayor parte de la población del país, lo que no resulta raro, en tanto se conoce la influencia jesuita en este movimiento de Independencia,

“Independencia que en su sentido más estricto implicaba la liberación con respecto al mercado monopólico peninsular y el desplazamiento de la aristocrática burocracia extranjera, por los representantes de una incipiente burguesía ascensional. De esta manera, y a través de las luchas en las que participaron masivos contingentes indígenas, las élites criollas y mestizas desarrolladas en la sociedad estamental colonial fueron asumiendo su nuevo papel de clase nacional.”<sup>114</sup>

Una vez superado el proceso de independencia, las condiciones de la población indígena no resultaron mejores. Los grandes generales del México independiente eran también los encargados de terminar con los levantamientos indígenas, tal es el caso de Nicolás Bravo. No era del interés del gobierno independiente terminar con los latifundios y regresar las tierra a los dueños originales, los pueblos indios eran considerados bárbaros

---

<sup>112</sup> *Ibidem*, P.12.

<sup>113</sup> *Ibidem*, Pp. 54-58.

<sup>114</sup> Bartolomé, *op. cit.* 2004, p. 175.

y como tales fueron tratados al combatir sus movimientos. El proceso de segunda conquista durante el periodo de Independencia del que habla Bartolomé puede resumirse de la siguiente forma:

“los estatutos jurídicos del orden colonial amparaban, de alguna manera, las tierras y propiedades comunales indígenas, lo que constituía un severo obstáculo para la consolidación del poder de la emergente clase patricia: ser amos era también ser dueños de la tierra. Este proceso ha sido calificado como una segunda conquista, ya que implicó una reestructuración política, económica y social de índole neocolonial. Y así se inaugura un orden étnico inequitativo y jerárquico.”<sup>115</sup>

Los levantamientos armados que buscan acceder al gobierno después de que Iturbide llega al poder, no cesan, lo que mantiene al país en una gran crisis política y económica en la cual los abusos contra la población indígena no se detienen. No es posible olvidar que el México independiente busca ser un facsímil de los Estado europeos, por lo que la población originaria le resultaba a los nuevos dirigentes un tanto molesta. Luis Mora declara en febrero de 1824 que “los indios no existen,”<sup>116</sup> no tienen necesidad de ser ahora que la población debe acercarse al ideal europeo.

Un suceso por demás conocido es la guerra de castas en Yucatán. Es en este marco en donde se ubica el documento del que extraigo la siguiente cita:

“Estoy muy contento por haber recibido la carta que mandaste y también el venerable papel de mi señor el santo obispo. Una sola cosa digo a V.V. y a los venerables santos curas. ¿Por qué no se acordaron o se pusieron alerta cuando nos empezó a matar el Señor gobernador?. ¿Por qué no se ostentaron o levantaron en nuestro favor cuando tanto nos mataban los blancos?. ¿Por qué no lo hicieron cuando un tal padre Herrera hizo cuanto quiso a los pobres indios? Este padre puso la silla de su caballo un pobre indio y, montado sobre él, empezó a azotarle, lastimándole la barriga con sus acicates. ¿Por qué no nos tuvieron lástima cuando esto sucedió? ¿Y ahora se acuerdan, ahora saben que hay un verdadero Dios? ¿Cuando nos estaban matando, no sabiais que hay un Dios verdadero?... Y ahora no acertais ni tenéis ánimo para recibir el cambio de nuestros azotes. Porque si os estamos matando ahora, vosotros primero nos mostrasteis el camino.”<sup>117</sup>

---

<sup>115</sup> *Ibíd.* P. 176.

<sup>116</sup> Citado por Montemayor, *op. cit.*

<sup>117</sup> Lienhard, *op. cit.* P. 123.

Los pueblos que se levantaron se quejaban de las innumerables arbitrariedades realizadas por los blancos contra los indios e incluso contra los negros. Entre las demandas de los alzados se encontraban como en la mayoría de los levantamientos, la restitución de tierras, la disminución de tributos y el fin de los abusos. Una cosa a destacar en estos movimientos es la búsqueda de igualdad. En ninguno de los testimonios se exige algo que no resulte necesario para tener una vida digna. Incluso cuando se exige la baja de tributos se pide que paguen lo mismo “para el blanco, para el negro o para el indio,”<sup>118</sup> no se pide tener un nivel de vida superior al de otros grupos, se pide un trato equitativo.

La participación indígena en las batallas de la era independiente de México fue notable: crisis políticas nacionales, defensa del territorio mexicano ante invasiones extranjeras, y sobre todo, la lucha en la que buscaban destituir a Antonio de Santa Anna, consierado como un tirano, son sólo algunas muestras de la actividad indígena en la vida nacional de esos años. Vale la pena destacar que algunos grupos como la iglesia católica manipulaba a muchas comunidades a luchar por sus intereses, no todas las movilizaciones indígenas respondían a resolver sus problemas de exclusión.

A mediados del siglo XIX el arribo del liberalismo y de las nuevas revueltas en México trajeron consigo más levantamientos indígenas, algunos de los cuales respondían a las reformas liberales de desamortización de bienes que suspendieron lo derechos ejidales para otorgar títulos individuales, afectando a miles de comunidades campesinas, no sólo indígenas.

“El liberalismo mexicano destruyó más comunidades en un siglo de las que la colonia destruyó a lo largo de 300 años. La paradoja entre igualdad jurídica formal y desigualdad social real ayudó al encumbramiento de un nuevo hacendado y latifundista liberal que llegó a su plenitud durante el régimen de Porfirio Díaz.”<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> *Ibid.* P. 127.

<sup>119</sup> Montemayor, *op. cit.* P. 63.

De esta forma, una vez más, por distintas causas en cada región, representada por algún caudillo, México se lanza a la Revolución. El caudillo representante por excelencia desde ese momento en el movimiento revolucionario fue sin duda Zapata que representaba también a la zona sur de nuestro país. Lo determinante para esta situación fue, sin duda, el interés por los sin tierra. Miles de campesinos se levantaron contra el despojo ancestral, en donde por supuesto, había población indígena. Un año después del inicio de la revolución se decreta el Plan de Ayala<sup>120</sup> y se promulga la Ley de Instrucción Rudimentaria<sup>121</sup> en donde se establece que se debe enseñar a leer y escribir en castellano a la población nativa. Sin duda alguna se muestran dos corrientes en cuanto al trato que ha de darse a la población indígena, por un lado la Ley de Educación Rudimentaria devela desde el nombre que a la población originaria se le consideraba primitiva, atrasada a la que era necesario educar según las ideas liberales; por otro lado, la misma población indígena exigía a través de la lucha armada la propiedad despojada. Después de una década de guerra interna y con el país devastado, se llevó a cabo la reforma agraria, apoyada en la Constitución de 1917. Entre 1917 y 1942 se crean comisiones para el reparto de tierras en cada Estado de la República. Sin embargo, el apoyo en infraestructura para el campo se dio hacia el norte del país en donde las propiedades de los caudillos de aquellas zonas resultaron las más beneficiadas. Nuevamente la desigualdad se hacía patente: se repartieron tierras, aunque no todas de la misma calidad; se otorgaron apoyos al campo a los grandes productores. Durante estos años y con la creación del partido oficial,<sup>122</sup> muchas organizaciones indígenas se incorporaron a las huestes de dicho partido en el ala campesina (CNC), aunque la mayoría de la población indígena continuó con su vida cotidiana; algunos en

---

<sup>120</sup> <http://www.bibliotecas.tv/zapata/1911/z28nov11.html>

<sup>121</sup> Montemayor, *op. cit.*

<sup>122</sup> Primero llamado Partido Nacional de la Revolución (PNR), después Partido de la Revolución Mexicana (PRM), hasta lo que actualmente conocemos como Partido Revolucionario Institucional (PRI).

completa miseria después de la Revolución comenzaron a migrar a las grandes ciudades, tendencia constante desde 1925 hasta nuestros días.

Durante los años 60`s una nueva crisis política invadió el país, las protestas por parte de diversos sectores sociales en contra del régimen revolucionario y la inexistencia de democracia desembocó con la represión de dichos movimientos; inicia lo que se llama guerra sucia, con esto, surgen diversos grupos subversivos y la persecución de estos por parte del gobierno.

Es precisamente a principios de la siguiente década, en 1974 cuando se realiza el Primer Congreso Indígena “Fray Bartolomé de Las Casas” en San Cristóbal de Las casas en el estado de Chiapas<sup>123</sup> en donde entre otras cosas organizaciones indígenas, sobre todo del sur del país dieron testimonio de los abusos de los que eran sujetos por parte de los hacendados de la zona y de las condiciones de pobreza en la que vivían

“Se trabaja de sol a sol con sueldos que no llegan a los siete pesos por día. A partir de los diez años, los niños deben empezar a trabajar con sueldos de uno a dos pesos el día. Estos sueldos no se dan en efectivo, sino en vale o mercancía o en trago. Se debe dar trabajo gratuito los domingos con el sistema que llaman la página, así como el derecho de pernada, siendo violadas nuestras mujeres e hijas. En tiempo de cosecha del café, deben trabajar, al igual que los hombres, las mujeres y los niños.”<sup>124</sup>

La revolución no había logrado sus objetivos de justicia para este sector de la población que seguía viviendo las mismas condiciones coloniales. Por otra parte, como respuesta estatal en 1975 se realizó el llamado primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas en Patzcuaro, Michoacán en donde se le hicieron peticiones al presidente de la República - de forma zalamera como en los documentos que datan de la colonia- de reparto de tierra, educación bilingüe y salud al Presidente de la República, se reivindica la

---

<sup>123</sup> Guillermo Correa, “La capacidad de convocatoria de organismos campesinos independientes, mezclada con la organización de activistas políticos, en el origen del estallido”, *Revista Proceso*, revista mensual, México, No. 897, 10 de enero de 1994.

<sup>124</sup> *Ibíd.* P. 23.

Revolución Mexicana como movimiento popular y, por primera vez, se pide el respeto a la autodeterminación de las comunidades indígenas:

“proclamamos el derecho a la autodeterminación en el gobierno y organización tradicionales que no son propios y que mantienen la propiedad y explotación común de la tierra, el idioma o dialecto para comunicarnos entre sí, nuestra ética y las expresiones artísticas que cultivamos...autodeterminación significa para nosotros ser conscientes a la comunidad nacional y un cabal ejercicio de los derechos democráticos con sujeción al orden Constitucional de la República; no es pues ningún signo de privilegio o aislacionismo.”<sup>125</sup>

A pesar de tener una línea estatal e incluso tener como invitado al Presidente José López Portillo, las organizaciones participantes poco a poco comenzaron a desligarse de dicha influencia; para el segundo congreso un año después hay más reclamos: la infraestructura revolucionaria nunca llegó a las comunidades alejadas, la política indigenista del gobierno no ha obtenido logros debido a su paternalismo y por no tomarlos en cuenta en sus decisiones; precios justos por sus productos; evitar que PEMEX invadiera sus tierras, entre otros. Después de las reuniones indígenas oficiales y no oficiales fueron creciendo o formándose más organizaciones campesinas indígenas. Tal es el caso del Primer Encuentro de Organizaciones Indígenas Independientes<sup>126</sup>, cuyos documentos aluden a la clase trabajadora, obreros y campesinos, con la incursión sin duda de ideología marxista y las declaraciones de apoyo a las comunidades de otros países como El Salvador y Guatemala.

Se dice que algunas de estas organizaciones en alianza con grupos subversivos urbanos que salieron de las ciudades en los setentas para esconderse o apoyar a la comunidad dieron origen a las guerrillas de Guerrero y Chiapas, tal es el caso de la Brigada Revolucionaria Emiliano Zapata, la Liga Comunista 23 de septiembre, el Partido

---

<sup>125</sup> Julio Garduño Cervantes (Comp.) *El final del silencio. Documentos indígenas en México*, México, Premiá Editora, 1985, Pp. 25,26.

<sup>126</sup> *Ibíd.* Pp. 99-113.

Revolucionario Obrero Clandestino Unión del Pueblo (PROCUP), el Partido de los pobres, entre otros.<sup>127</sup>

Estos movimientos resultan antecedentes del levantamiento indígena armado más llamativo en la historia mexicana: el surgimiento a la luz pública del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994, que tiene como antecedente directo la formación de las Fuerzas de Liberación Nacional y la Alianza Nacional Campesina Independiente Emiliano Zapata en la década de los ochentas. Este movimiento ha sido ligado a la iglesia católica, en particular a la corriente de la llamada Teología de la Liberación reprimida por el Vaticano, a grupos extranjeros y al narcotráfico. Es un movimiento que captó a los medios masivos de información como nunca lo había logrado la población indígena y a pesar de su debilidad actual fue el promotor de la creación de muchos otros movimientos y organizaciones indígenas, sobre todo en el medio urbano formados por población indígena y no indígena, abrió una puerta de equivalencia y lucha entre indígenas y simpatizantes, además de ser el movimiento impulsor de los Acuerdos de San Andrés Larrainzar, documento que marca las pautas de las exigencias de las comunidades indígenas en la actualidad, sobre todo en materia autonómica.

El impacto de dicho documento, así como la legislación nacional e internacional serán analizados en el último capítulo de este trabajo; por lo pronto es menester revisar las condiciones de vida de los habitantes indígenas de la Ciudad de México, de otra manera no será posible comprender cómo los reclamos de autonomía impactan en dicha población.

### **3.3 Identidades étnicas en la Ciudad de México**

El universo étnico existente en la Ciudad de México resulta uno de los más diversos del mundo, es posible encontrar personas de cualquiera de los 62 pueblos existentes en

---

<sup>127</sup> Correa, *op. cit.* Pp. 24- 26.

México y algunos de otros pueblos de Centro y Sudamérica. A partir de esta diversidad se han desarrollado múltiples formas de catalogar a los pueblos indios que habitan en esta Ciudad. La principal diferencia que se realiza es entre pueblos originarios y pueblos migrantes, residentes o urbanos.

Los pueblos considerados originarios son los pueblos nativos de la Ciudad de México, de ascendencia náhuatl; se ubican principalmente en la parte sur oriente de la Ciudad en las delegaciones Tláhuac, Tlalpan, Iztapalapa, Milpa Alta y Xochimilco. Se trata de comunidades que se asentaron en la Ciudad desde hace miles de años y en donde se desarrollan la mayor parte de las actividades agrícolas de la capital.

Aunque los pueblos originarios son fácilmente localizables por sus actividades y formas de organización, no existen puntos de concentración únicos de población indígena, ya que la población indígena no originaria o migrante se encuentra dispersa por toda la Zona Metropolitana de la Ciudad de México. La definición de indígena migrante se da una vez que la diversidad de población indígena no originaria es reconocida durante la década de los setentas -con la migración masiva de mazahuas y otomíes principalmente- Esta definición se ha transformado debido a que diversas organizaciones y población indígena individual se han quejado al considerar a este término como discriminatorio, en tanto es considerado como referencia a alguien externo, lejano, extranjero.

Las nuevas generaciones de población indígena no originaria nacida en la ciudad de México o con muchos años de morada aquí comenzaron a ser llamadas hace algunos años indígenas residentes. En trabajos recientes se les ha llamado indígenas urbanos.<sup>128</sup>

El término indígena migrante se ha reservado a los que toman a la ciudad como un paso o trampolín hacia otros destinos como ciudades fronterizas o Estados Unidos, mientras los residentes llegaron a la ciudad en busca de una mejor forma de vida; según el censo

---

<sup>128</sup> Véase Molina, Virginia, *Urbiindiano*, México, UACM, 2005.

del INEGI en el año 2000 uno de cada tres indígenas del país vive en una ciudad. En este trabajo en particular nos ajustaremos a analizar algunos rasgos de la situación de la población indígena residente en el Distrito Federal.

La principal razón de movilidad indígena de sus lugares de origen a las grandes ciudades es la situación de exclusión en la que se encuentran, aunque por desgracia no siempre puede ser mucho mejor en la ciudad. Bartolomé y Barabas<sup>129</sup> distinguen entre dos tipos de migración indígena: la que se realiza hacia el interior de la misma entidad federativa y la externa o urbano-rural que se da del campo a los grandes polos industriales. Los motivos de la migración indígena son: la miseria, la falta de tierras o recursos para trabajarlas, ofertas temporales de trabajo, desplazamientos forzados por problemas religiosos o políticos o por la construcción de obras de infraestructura que afectan directamente su hábitat.

Durante la Conferencia “La población indígena en la Ciudad de México” dictada por la Dra. Virginia Molina en la reunión sobre lenguas indígenas y derechos lingüísticos en contextos urbanos: Zona metropolitana del Valle de México;<sup>130</sup> decía que indígenas residentes en contextos urbanos no era igual a pobreza y defendía que se podía observar que el trabajo de la población indígena estaba dispersa en distintos sectores; sin embargo, no aclara qué tipo de trabajos realizan en los sectores enumerados, cuál es su nivel de ingresos ni qué diferencias existen en su calidad de vida con respecto a otros momentos históricos. Aunque efectivamente, población indígena no es igual a exclusión, gran parte de sus comunidades se encuentran viviendo en ella, basta con dar un recorrido a lo largo de la Ciudad para encontrar a mujeres indígenas que venden artesanía, hombres y niños en el comercio informal en los cruceros, etcétera. Parte de la

---

<sup>129</sup> Citados en Bonfil y Del Pont, *Las mujeres indígenas al final del milenio*, México, SEGOB, 1999.

<sup>130</sup> Reunión llevada a cabo los días 21, 22 y 23 de febrero del 2007 en el edificio de la Secretaría de Educación Pública en el Distrito Federal en la calle de República de Cuba frente a la Plaza de Santo Domingo. Conferencia dictada el día 22 de febrero.

información de la Doctora Molina muestra que en delegaciones como Coyoacán y Cuajimalpa la pirámide poblacional indica que habitan en ellas muchas más mujeres que hombres debido a que en estas zonas son contratadas como empleadas domésticas, mientras en las zonas industriales, principalmente al norte de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México, la mayor parte de población indígena son hombres. ¿Se encuentran o no en trabajos históricamente con bajos ingresos? ¿Continúan viviendo en exclusión con respecto a otros sectores de la población?

Un estudio realizado por el CIESAS acerca de los indígenas residentes en diversas ciudades del país, entre ellas el Distrito Federal,<sup>131</sup> afirma que los indígenas migrantes perciben que en la ciudad viven mejor en cuestiones económicas, de salud, de educación, vivienda y justicia; pero les parece mejor la vida en un ambiente rural en cuestiones de medio ambiente y seguridad. Perciben que cuando la gente va a residir a una ciudad ganan más dinero, los jóvenes pueden estudiar y se encuentran mejores trabajos, en definitiva, se mueven de sus lugares de nacimiento en busca de un mejor nivel de vida que les parece lejana desde su comunidad. A pesar de esta visión optimista la mayor parte de la población encuestada declara ganar entre 1500 y 2000 pesos mensuales, lo que resulta insuficiente o apenas suficiente para mantener a sus familias en la Ciudad de México. Datos basados en el Censo del INEGI nos muestra resultados similares:

**Cuadro 2: ZMCM. Comparación de ingresos mensuales per cápita en hogares con jefatura indígena y jefatura no indígena, 2000. En pesos.**

Ingreso del hogar per cápita	Jefe indígena		Jefe no indígena	
	Media	Mediana	Media	Mediana
	1433	800	2039	1000

Fuente: INEGI, muestra censal, 2000. Elaborado por Hernández Bringas, et. al., 2006<sup>132</sup>

<sup>131</sup> Perfil indígena, versión electrónica disponible en [www.ciesas.edu.mx](http://www.ciesas.edu.mx)

<sup>132</sup> Tabla obtenida de ponencia citada presentada por la Dra. Virginia Molina.

Las condiciones de vivienda tampoco son las mejores, muchos habitan hacinados en pequeños cuartos con familias numerosas. La ahora inexistente Dirección de Atención a Indígenas del Gobierno del DF, en su departamento de apoyo a indígenas migrantes, atendía población indígena residente que habitaba en distintos predios con pequeños cuartos hechos de lámina; atendían también unidades habitacionales de residentes con diez años o más de residencia en la Ciudad, todos con problemas comunes: carencia de servicios, barreras de lenguaje frente a otras instituciones gubernamentales, en especial con el sistema de justicia, escasez de espacios de venta para sus artesanías, niños en riesgo de calle, entre otros.

El principal destino de los indígenas que salen de su comunidad de origen tiene como destino la Ciudad de México y su área conurbada –casi el 30%-. Ecatepec, Chalco, Ixtapaluca, Naucalpan, Tultitlán, Atizapán, son algunos municipios contiguos a la Ciudad de México que abrigan entre diez mil y cincuenta mil hablantes de lengua indígena entre sus pobladores, es posible hallar más de mil habitantes hablantes de alguna lengua indígena en todas las delegaciones políticas del Distrito Federal y sus municipios vecinos del Estado de México. Las principales entidades de origen de los indígenas migrantes son Oaxaca, Guerrero y Veracruz<sup>133</sup>. Los migrantes indígenas pueden viajar solos o con su familia, su seguridad depende de los contactos con los que cuenten en la ciudad, pueden ser parientes o amigos de la misma comunidad de origen que les proporcionen un lugar donde alojarse –al menos temporalmente- y les enseñen cómo deben moverse en la metrópoli. En algunas ocasiones, los más afortunados pueden incluso conseguir un trabajo, aunque generalmente se enfrentan a mercados laborales saturados.

---

<sup>133</sup> Fuente: II Censo de población y vivienda 2005, INEGI.

En la siguiente tabla se muestran las delegaciones con la mayor distribución de indígenas residente en la Ciudad<sup>134</sup>

Delegaciones de la Ciudad de México	Cálculos de población indígena urbana*
Iztapalapa	61, 294
G. A. Madero	29, 143
Cuauhtémoc	15, 737
Tlalpan	15, 057
Coyoacán	14, 720
Álvaro Obregón	13, 239

**\*Esto incluye a todos los individuos de las familias con una cabeza de familia de habla indígena. Los municipios conurbados con mayor número de hablantes de lengua indígena son: Naucalpan, Ecatepec, Nezahualcóyotl, Chimalhuacán, Chalco, Tlalnepantla y Atizapán**

Al arribar a la ciudad muchos son víctimas de patrones abusivos, no conocen la ciudad y los habitantes las discriminan por su vestimenta. Los más jóvenes se enfrentan a una nueva categoría que no existe en sus comunidades: la adolescencia. Al igual que el resto de jóvenes, ésta es una etapa decisiva para la formación de su identidad, se encuentran entre la posibilidad de mantener su identidad indígena o adoptar, en el caso de la Ciudad de México, la identidad “chilanga”. Sea cual sea la decisión de los adolescentes, la articulación de elementos urbanos e indígenas serán parte de la misma, no podemos olvidar que existen elementos de una identidad primaria y elementos del entorno que mantienen el dinamismo de la identidad; aunque ninguno de los dos está por encima del otro no es posible pasarlos por alto; sin embargo, sí es decisión de los jóvenes elegir cuál será la visible.

La situación de las mujeres y los niños es particularmente difícil. Mucho se ha hablado del triple proceso de discriminación en la que se encuentran las mujeres indígenas por

<sup>134</sup> Tabla tomada de Perfil Indígena, en Perfil urbano disponible en [www.ciesas.edu.mx](http://www.ciesas.edu.mx)

su condición de género, de pobreza y de migrantes o residentes. Su bajo nivel de instrucción (supra, gráfica 1, capítulo 2) con respecto a otros sectores de la población las hace vulnerables, se desempeñan en trabajos mal pagados tal como el trabajo doméstico que por lo general no ofrece prestaciones, ayudantes generales, maquiladoras y artesanas. Al llegar a la Ciudad a trabajar, muchas de ellas rompen con la situación de dependencia tradicional de los hombres de algunas de sus comunidades, pueden llegar a padecer, al igual que otras mujeres, el alcoholismo y la violencia por parte de su pareja.<sup>135</sup>

Por su parte, muchos de los niños deben trabajar para ayudar a la familia a mantenerse, una de las estrategias de sobrevivencia ha sido la gran cantidad de hijos de la población indígena. Una forma de perpetuar sus culturas y de combatir a través de una entrada más de ingreso, ha sido la marginación en la que muchos sobreviven. Sin embargo, al arribar a la ciudad es difícil encontrar espacio adecuado y a un precio accesible para toda la familia, por lo que los niños deben aportar. Algunos de ellos se encuentran en una situación de “riesgo de calle” al realizar labores de lavacoche o de vendedores ambulantes. Ante esta situación que para la población no indígena es injusta, para ellos es una necesidad. Cabe destacar que se han llevado a cabo esfuerzos para combatirlo; en la Delegación Coyoacán los indígenas que habitan en esa demarcación tenían problemas para vender sus artesanías en la vía pública, las autoridades los extorsionaban para permitirles vender. Para nivelar el gasto con las ganancias muchos de los niños pegaban estampas a cambio de monedas o simplemente las pedían. La actual administración les ha ofrecido un trato: permisos para vender libremente sus mercancías a cambio de dos condiciones; la primera es que vendan artesanías nacionales, no chinas; la segunda es

---

<sup>135</sup> Con esto no afirmo que se trate de un problema que únicamente afecte a este sector de la población, sin embargo, debido a las condiciones de exclusión que enfrentan el impacto de este tipo de disfunciones es más difícil de superar.

que sus hijos no pidan monedas o peguen calcomanías a cambio de pesos. Desafortunadamente, este tipo de esfuerzos es mínimo.

A pesar de la diversidad y dispersión de la población indígena en la zona metropolitana de la Ciudad de México, es posible ubicar comunidades de más de 15 familias o alrededor de 100 personas con lazos culturales compartidos. No es posible ignorar la situación de vida de la población indígena aunque es posible hallarla en lugares comunes definidos para su atención, ellos al igual que en sus comunidades de origen eligen a sus representantes, muchas de las veces determinados por quien sabe leer y escribir y habla castellano, mantienen vivos sus elementos identitarios –aunque no están exentos de agregar o quitar algunos-; participan cosmovisión y buscan caminos compartidos para mejorar su vida en comunidad. En el siguiente mapa se marcan delegaciones y municipios conurbados con el 10% o más de población indígena.



determinadas, el reto del siguiente capítulo es encontrar alternativas para que se aproveche este sentido comunitario dentro de marcos legales y políticos para superar su situación de exclusión.

#### **4. IDENTIDADES, RECONOCIMIENTO Y JUSTICIA SOCIAL**

*“Podemos decir sin paradoja que toda política coherente y válida es en primer término, idealista, puesto que está subordinada a una idea de la cual se propone la actualización. Ya luchan por la independencia de su país, por su integridad, por su prestigio, por su prosperidad, ya luchan por la felicidad de los hombres, por la paz, por la justicia, por la comodidad, por la libertad, el fin a alcanzar es irreal.”*

*Simone de Beauvoir*

A lo largo de este trabajo intenté mostrar cuáles eran los componentes elementales en la formación de identidades personales y colectivas, así como la forma en que la cultura mediaba entre éstas. Lo que es cada persona y cada grupo importa al momento de tomar decisiones políticas y de buscar un cambio social: en donde hay poder hay rupturas, en donde hay subordinación hay rebeldía. El movimiento político está ligado a la identidad proyectiva de las identidades colectivas a través de sus formaciones culturales. El cambio social resulta inevitable en el espectro social, aunque no siempre se dan con la velocidad deseada, sobre todo cuando existen lugares deplorables como el de exclusión en sus tres formas: discriminación, marginación y escasa o nula participación política. La vida en estas condiciones no permite a los que la padecen llevar a cabo sus planes de vida, no existe justicia social. El movimiento político influye en la identidad personal y colectiva y viceversa, la forma en la que dicho movimiento se lleva a cabo tiene que ver con la manera en la que dicho éste se identifica, la forma diferencial de ser nombrado.

En México existen identidades sujetas a la exclusión: las identidades indígenas, las que desde la llegada de los españoles han sufrido vejaciones por parte de las élites en el poder. La exclusión se convirtió en parte de sus componentes identitarios dando como resultado diversas reacciones por parte de estos grupos: desde la aceptación y subordinación pasando por las quejas frente a las autoridades, hasta la guerrilla. Moviendo el nombre genérico e incorrecto de “indígena,” que se les otorgó a la llegada de los conquistadores españoles, se ha convertido en un nombre de equivalencia, es el nombre que abandera sus luchas como pueblos subordinados con particularidades culturales.

Las posibilidades de que las identidades indígenas salgan de las condiciones de exclusión en las que la mayoría de sus miembros se encuentran dependen de una refundación del orden actual, una modificación de las relaciones del resto de la sociedad y el Estado mexicano. La forma en la que la autonomía puede ayudar a alcanzar este ideal se desarrollará en este capítulo.

#### **4.1 Exclusión, identidad y autonomía**

Con la investigación y análisis realizados a lo largo de este trabajo me es posible asegurar que las condiciones de exclusión de la población indígena han tenido impacto sobre la identidad de la misma. Dentro de este círculo vicioso se han dado distintas respuestas a la exclusión: la resistencia, la desaparición de la identidad primaria o la lucha por conservarla y por modificar su situación de excluidos. Los esfuerzos han sido muchos, se han llevado a cabo luchas regionales o se han sumado a las grandes revueltas nacionales; sin embargo, en poco ha cambiado su situación. Los sectores no indígenas de la población los han considerado poco civilizados o modernizados y se ha

hecho un esfuerzo por “ayudarlos”, uniéndolos a la masa homogénea de una *identidad nacional hegemónica*.

Como se vio en el capítulo anterior, a partir de los años setenta la organización y cooperación de los pueblos indígenas de todo el país se fortaleció a partir de los Congresos Nacionales que, aunque no incluye a todos los pueblos de todas las regiones del país, sí a un gran número de ellos. A partir de estos congresos han surgido escisiones, movimientos independientes con respecto a instituciones de gobierno, incluso movimientos armados, la mayor parte de ellos con reclamos ancestrales concernientes a la inexistencia de justicia social hacia sus comunidades. Los reclamos por tierras, educación multicultural, mejores condiciones de trabajo, seguridad social, vivienda digna, entre otras, han apuntado en los últimos años a una petición común: la autonomía, y por tanto la libre determinación de los pueblos. La autodeterminación es una forma de pedir respeto, trato digno a su identidad:

“Los ejes del autodesarrollo indígena están puestos en la autosuficiencia alimentaria, económica, financiera, tecnológica, de recursos humanos y de gestión, así como en el aprovechamiento de nuestros propios conocimientos -sin desechar otros- y recursos locales, en su visión cultural y que *reafirme nuestra identidad comunitaria*, desde una perspectiva integral.”<sup>136</sup>

El tema de la autonomía ha causado mucho escozor entre las élites gobernantes desde sus inicios. El otorgar derechos efectivos a los pueblos indígenas es problemático para los gobiernos de América Latina: en primer lugar, por la propiedad de sus territorios (otorgar derechos a los pueblos indígenas implica también respetar su propiedad territorial y por tanto, sus recursos naturales); en segundo lugar, el miedo a la escisión e incorporación a otro estado nacional; y por último, la resistencia a la creación de un orden distinto en donde algunos grupos perderían los privilegios de los que gozan a costa de los pueblos indígenas (como las ganancias por la intermediación en la venta de

---

<sup>136</sup> Declaración de la ANIPA, disponible en [www.memoria.com.mx/119/119mem09.htm](http://www.memoria.com.mx/119/119mem09.htm), #119, enero de 1999.

artesanías, las ganancias obtenidas por la venta de permisos para comercializarlas de forma ilegal, las empresas que se acercan a las comunidades para hacerse de mano de obra barata, los servidores públicos miembros de algún partido que los utilizan como clientela política).

La primera legislación acerca de los derechos de los pueblos indígenas se dio en un marco internacional por parte de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en donde se les reconoce como un tipo de trabajadores distintos y se pone énfasis en la forma de acceso a los recursos con los que cuentan sus territorios originarios.<sup>137</sup> Al firmarse el Convenio 169 de la OIT, los derechos reconocidos a los pueblos tribales e indígenas en países independientes se cometen contradicciones: se reconoce como pueblos indígenas a los que habitan en un territorio antes de la llegada de conquistadores o colonizadores y aún conservan sus instituciones sociales, culturales, políticas y económicas; por otro lado, se aclara que pueblos en ese convenio no será entendido como pueblo sujeto de derecho internacional. Entonces, se realiza un convenio para reconocer los derechos internacionales de pueblos tribales e indígenas que firma México entre muchos otros países; a pesar de esto, no son reconocidos por derecho internacional.

Este convenio se promulga en México en 1991 y desde entonces es el principal documento al que se refieren los grupos que defienden los derechos humanos y algunas otras organizaciones indígenas para hacer respetar los derechos de los pueblos, a pesar de eso existe una insuficiencia más: se reconoce a los pueblos indígenas en tanto habitan en un territorio antes de la colonización y mantienen sus instituciones sociales, políticas, culturales y económicas; en la práctica estas instituciones no cuentan para nada frente a

---

<sup>137</sup> Cfr. José Del Val, *México, identidad y nación*, México, UNAM, 2004.

los poderes impuestos desde afuera; el orden construido, sin consultarles, se les impone de nuevo.

La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM) adopta la forma del Convenio 169 para reconocer a los pueblos indígenas, hablando de sus instituciones y tomando como criterio para ser considerado indígena su conciencia de sí mismo como tal.

Las peticiones autonómicas no nacen con el levantamiento zapatista; durante los primeros congresos nacionales indígenas en los setentas, en las conclusiones se pide que se respete el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación, aunque no puede negarse que es a partir de 1994 cuando esta petición toma más fuerza. Los acuerdos de San Andrés resultan un punto nodal en el movimiento étnico actual, ya que aunque en las mesas de diálogo se decía que no se iba a decidir en nombre del resto de la nación,<sup>138</sup> sí dio una pauta de acción al resultar el primer acuerdo entre representantes de algunos grupos indígenas y el gobierno. Francisco López Bárcenas asegura al respecto:

“En marzo de 1995 se abrió la negociación entre el EZLN y el Ejecutivo federal en el marco de la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz digna en Chiapas. En octubre de ese mismo año, el gobierno y el EZLN llegaron a 57 puntos de consenso sobre derechos y cultura indígenas a través de las distintas mesas de diálogo de San Andrés. Junto con estas mesas de diálogo se convocó al foro nacional de Culturas y Derechos Indígenas que contó con la participación de alrededor de 500 representantes de 35 pueblos indígenas. Este proceso representó un amplio proceso de consulta a los pueblos indígenas, al grado que no es exagerado afirmar que los Acuerdos sobre Derechos y Culturas Indígena ha sido el documento más consensado de cuantas propuestas de transformación se han realizado en nuestro país.”<sup>139</sup>

Después de la firma de los Acuerdos de San Andrés, el Congreso Nacional Indígena ha exigido el cumplimiento de los mismos, incluso se han dado coaliciones entre

---

<sup>138</sup> “Documento. Diálogo de San Andrés” *Revista Proceso*, Revista mensual, México, No.956, febrero de 1995.

<sup>139</sup> Francisco López Bárcenas, “La lucha por la autonomía en México, un reto para el pluralismo”, en Rosalva Hernández (coord.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: reindigenismo, legalidad e identidad*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2004.

asociaciones indígenas en pro del respeto a la autonomía; un ejemplo de ello es la Asociación Nacional Indígena por la Autonomía (ANIPA). Hablar de autonomía resulta complicado ya que muchos han tomado esta exigencia como intento de secesión de parte de los pueblos indígenas y como cada vez que se amenaza el orden, se habla de conspiraciones extranjeras, de financiamiento del narcotráfico o alguna otra influencia, negando a la población indígena la posibilidad de pensar distinto el orden al que están sujetos. La autonomía nace como una exigencia de supervivencia para mantener una diferencia cultural que debió ser respetada desde el principio y que sin embargo se topó con procesos de absorción por parte de otras culturas con medios suficientes para persuadirlos u obligarlos a modificar su identidad.

Los grupos o personas que se oponen al reconocimiento de la autonomía esgrimen argumentos como el debilitamiento del Estado mexicano, no obstante no critican otros elementos que han debilitado al Estado como la influencia de grandes transnacionales en la toma de decisiones, la disminución de la estructura estatal en miras de eficacia, el trato al ciudadano como cliente, el abandono de las estructuras estatales de actividades que regulaba, entre otros. De tal forma que la debilidad del Estado mexicano no se encuentra en el reconocimiento jurídico de las comunidades y los pueblos indígenas, no se encuentra en la forma de pensar un orden distinto al de los municipios. La debilidad del Estado mexicano radica en la obsesión de sus élites por seguir modelos de vanguardias que no siempre responden a las realidades del país. Lo que los reclamos de autonomía buscan son un reconocimiento jurídico-político a una realidad ancestral: muchas comunidades indígenas del país han vivido con sus sistemas de cargos, sus usos y costumbres y su cultura propia a pesar de los embates exteriores. Desgraciadamente, el reconocimiento político-legal de estas formas de organización restaría poder formal y

recursos públicos a los poderes establecidos, lo que escandaliza a muchos ya que estas autoridades comunitarias se eligen sin el intermediario: el partido político.

La autonomía de los pueblos indígenas busca superar sus condiciones de exclusión a través de instituciones propias que no contradicen las leyes o los derechos humanos, los usos y costumbres son frecuentemente tachados de salvajismo aunque quienes defienden esto por lo general no conocen los usos y costumbres de las comunidades. Un ejemplo, en el pueblo de San Juan Ixtayopan en la delegación Tláhuac de la Ciudad de México vive población náhuatl originaria. Hace algunos años se linchó a un par de personas acusadas de robar a un niño, el escándalo se desató cuando las imágenes de policías del lugar mostraban que ellos no habían hecho nada para detener a la comunidad enardecida. Muchos de los críticos de la autonomía aseguraban que el acto se inscribía dentro de los usos y costumbres de la comunidad indígena asentada en este territorio, por lo que no se debería admitir que la administración de justicia en sus comunidades quede en sus manos; el consejo indígena del pueblo defendió sus usos y costumbres asegurando que el linchamiento no tenía que ver con ellos, que no era un pueblo de salvajes como se les había tachado y que los responsables no eran todos los miembros de la comunidad, sino un grupo molesto por la actuación de los linchados cuya acción no correspondía a prácticas culturales.<sup>140</sup> Héctor Díaz-Polanco señala que

“el rasgo común –de los movimientos indígenas en A. L.- radica en la gradual *nacionalización* de los movimientos indígenas de Latinoamérica, considerando en ello un mayor vínculo con las fuerzas sociopolíticas del país, una incidencia más intensa en los procesos globales y, además, la ampliación y enriquecimiento de sus metas socioculturales, políticas y económicas. Este cambio cualitativo encierra un avance de extraordinaria importancia, ya que implica el inicio de un rompimiento con las ataduras ideológicas que venía imponiendo un indigenismo naturalmente interesado en asegurar el *cercos político* en

---

<sup>140</sup> Debate desarrollado durante una ponencia de pueblos urbanos originarios en el seminario “Los pueblos indígenas” llevado a cabo en la UACM Centro

torno a las comunidades étnicas, a fin de que éstas se mantuvieran lo más distanciadas que fuera posible de los grandes procesos nacionales.”<sup>141</sup>

Del mismo modo que la nacionalización de los movimientos indígenas lleva a negar la tesis de separatismo, se busca mejorar, no romper las relaciones con el Estado mexicano. Se pretende participar en la construcción constante de la nación.

La demanda de autonomía no busca mantener a los pueblos indígenas alejados del desarrollo nacional, no busca constituir reservas estáticas de pueblos ancestrales, con su reconocimiento jurídico-político; lo que busca es abrir su espectro de posibilidades, de oportunidades que no han tenido. Las demandas por autonomía buscan además coordinar no sólo comunidades, también municipios y regiones;

“Las comunidades podrían congregarse entre ellas, formando nuevos municipios de mayoría indígena, que podríamos llamar ‘municipios indios’. Los municipios, a su vez, pueden coordinar sus acciones y proyectos. Llegaríamos a la región autónoma, pero sería el resultado de las acciones concertadas y voluntarias de las propias comunidades que, desde abajo, se irían congregando en entidades cada vez más amplias, gozando de facultades de autogobierno. Habría así una vía para llegar a regiones autónomas sin necesidad de reformas legales radicales, planificadas desde arriba. Pero las leyes nacionales deben reconocer el derecho a seguir esa vía; ese es todo el punto.”<sup>142</sup>

Cabe destacar que estos entes tampoco estarían alejados de las comunidades y municipios no indígenas, la cooperación y el respeto entre ellos no debe dejarse de lado ya que tanto la población indígena como la no indígena habitan en el mismo territorio, dentro del mismo marco estatal, la diferencia es que este tipo de construcción del orden -como dice Díaz-Polanco- se da desde abajo, desde lo que existe pero no se reconoce, desde lo que existe pero no se ha permitido desarrollar.

---

<sup>141</sup> Héctor Díaz Polanco, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. México, Siglo XXI, 1991.

<sup>142</sup> Díaz-Polanco, “Juntas de buen gobierno ¿una etapa superior de autonomía?” Disponible en [http://www.memoria.com.mx/176/d\\_polanco.htm](http://www.memoria.com.mx/176/d_polanco.htm), Revista Memoria, #176, octubre de 2006.

El artículo 2 de la CPEUM dice que la nación mexicana es única e indivisible aunque sustentada en una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, es parte de las modificaciones hechas a la Constitución en el 2001, en donde los legisladores muestran el temor que se tiene de ánimos separatistas ya que las propuestas hechas por la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA) y lo aprobado en el Congreso de la Unión.

La CPEUM otorga derecho a la autonomía de acuerdo con las legislaciones estatales y municipales, se les reconoce la libre determinación: “Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno;” lo que parece más mantenerlos alejados de la estructura jurídico-política mexicana, pueden organizarse internamente como lo marquen sus tradiciones pero no serán reconocidos por la federación en conjunto, serán reconocidos de acuerdo con las legislaciones locales. Desde la tenencia de la tierra están sujetos a la forma de libre mercado que ha adoptado el artículo 27 constitucional desde el sexenio de Carlos Salinas, en donde a pesar de un supuesto respeto a tierras comunales, la forma de tenencia de la tierra es individual, incumpliendo así el punto 5 del segundo apartado de las propuestas conjuntas de los Acuerdos de San Andrés,<sup>143</sup> en donde se pide que se reconozca legalmente al territorio indígena, el ámbito de aplicación y competencias de los sistemas autonómicos y la forma de autodesarrollo.

Los acuerdos de San Andrés buscan revertir la tendencia de exclusión de la población indígena, sus principios pueden resumirse de la siguiente forma:

---

<sup>143</sup> Fuente: [www.cedoz.org.mx](http://www.cedoz.org.mx)



Diagrama elaborada con texto de los acuerdos de San Andrés, Primer punto de Documento 2 de propuestas conjuntas.

El primer punto es medular para superar la exclusión en la que vive la población indígena del país, la transformación del Estado mexicano y las relaciones del mismo con ellos. Mientras no se transformen las relaciones de subordinación existentes dentro del orden social mantenidas y reproducidas en el Estado como institución de las mismas, no es posible esperar que los espacios de exclusión cambien. Décadas de programas sociales paternalistas, PRONASOL, PROGRESA, PROCAMPO, la creación del INI, su transformación en CDI no han resultado eficaces en tanto no cambian nada de fondo. Se apoya a los pueblos indígenas con pequeñas cantidades de dinero para distintos fines o despensas o ropa, pero se les sigue viendo como personas desprotegidas a las que se debe cuidar, arropar. No se busca transformar su lugar, únicamente mejorarlo. Durante el segundo capítulo de este trabajo se estableció que los espacios de exclusión no se encuentran fuera de la sociedad, simplemente son los menos satisfactorios; los programas de apoyo social a población indígena no buscan

transformar estos lugares, buscan hacerlos menos difíciles. Es como no combatir las condiciones de desnutrición, desempleo, educación y otros servicios en un municipio y limitarse a pintar las fachadas de las casas.

La Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca<sup>144</sup> (LDPCIEO) habla de penalización al etnocidio y la discriminación por origen étnico, primera forma de reconocer los derechos humanos y colectivos de las etnias en México, primer paso para transformar las relaciones entre población indígena y población no indígena: acreditar el etnocidio. Agredir a alguna comunidad en cualquiera de sus formas físicas o psíquicas no resulta plausible, no son inferiores, ni superiores, tampoco iguales, simplemente son humanos. Ese fue uno de los temas pendientes en la reforma en materia indígena que se aprobó en la Cámara de diputados en 2001, dejando estos “detalles” a los Congresos locales; en cada Estado de la República se debe legislar de acuerdo con criterios particulares, con el peligro de legislar sin la representación política de los integrantes de pueblos indígenas originarios de cada entidad y con la probable presencia de intereses de caciques locales. Las reformas constitucionales se redujeron a aceptar la composición pluricultural del Estado Mexicano sustentada originalmente en sus pueblos con la aclaración de que la nación mexicana es única e indivisible. Se prohíbe la discriminación, pero no se mencionan sanciones, mientras la Ley Nacional contra la Discriminación no maneja penas severas.

El siguiente principio de los acuerdos firmados en San Andrés dice que se busca firmar un nuevo pacto social incluyente, muy relacionado con el punto anterior, el reconocimiento a la pluralidad del país; como mencioné arriba, ya está plasmado en la Constitución, de la misma forma está plasmado el derecho a la autonomía de los

---

<sup>144</sup> Fuente: <http://oaxaca.oaxaca.gob.mx/gubernatura/>

pueblos como ejercicio de su libre determinación, cuestión que también se deja a criterios estatales.

¿Por qué a los pueblos indígenas les interesa ejercer autonomía? La autonomía nace como un reclamo de diversos pueblos y organizaciones indígenas que se encuentran en busca de una salida a las relaciones excluyentes a las que están sometidas hace siglos. Los principios liberales homogeneizantes han empujado a dichos pueblos a la resistencia constante, al tratar de “civilizarlos” han destruido parte de su cultura.

“La autonomía es la práctica del derecho al autogobierno indígena para que nuestros pueblos tengan legalmente la capacidad de decidir los asuntos que nos son fundamentales de acuerdo con nuestra propia visión cultural y bajo reglas pactadas con el Estado mexicano, en el marco del nuevo acuerdo con la nación.”<sup>145</sup>

Los pueblos indígenas buscan autonomía para que ellos mismos decidan acerca de su identidad y sus formas culturales, para que decidan cuál es su proyecto de vida como pueblos. Además,

“Una adecuada implementación de la autonomía supone una reforma que redistribuya las facultades y las competencias en materia hacendaria entre la federación y las entidades federativas, pero también que incorpore a los municipios, regiones y comunidades indígenas, para que la descentralización no sea simplemente el reparto de la miseria que mantenga la subordinación de las autoridades locales al poder central.”<sup>146</sup>

La autonomía busca que los pueblos y comunidades indígenas se conviertan en actores políticos activos, con capacidad de decisión, proyectiva y distributiva, con recursos que les han sido negados a pesar de sus aportaciones en forma de impuestos o tributos desde la colonia. Con la autonomía se busca precisamente lograr que la población indígena sea autosuficiente frente a un orden político y económico que no le resultan cercanos. Con esto no quiero decir que quieran permanecer al margen, me parece que quisieran gozar

---

<sup>145</sup> Declaración de la ANIPA-APN aparecida en la Revista Memoria, versión digital.

<sup>146</sup> *Ibíd.*

de beneficios que aún no reciben, comodidades que pocos seres humanos despreciarían tales como una vivienda digna.

La forma en la que se ejercerá la autonomía depende de cada entidad estatal de acuerdo con criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico. Los Estados que votaron en contra de la Reforma de ley en 2001 fueron Oaxaca, Hidalgo, Guerrero, Baja California Sur, Chiapas, Estado de México, Morelos, San Luis Potosí y Zacatecas, todos ellos con un gran número de población indígena.<sup>147</sup> A pesar de esto, la legislación en materia indígena en el Estado de Oaxaca revela una realidad innegable: la convivencia de muchos pueblos indígenas con población no indígena. La LDPCIEO es muy completa respecto a sus conceptos; para empezar, aclara lo que se entiende por pueblos y por comunidades, reconoce las diferencias culturales, lo que hace distintos a los pueblos indígenas con respecto al resto de la población de la misma forma que da importancia a los pueblos que se encuentran en el territorio antes de que Oaxaca existiese. Se reconocen 14 pueblos y sus reordenamientos, así como a otros grupos étnicos que se establezcan en el territorio y sean originarios de otros estados; es decir, no consignan a que los pueblos o comunidades permanezcan siempre con las mismas fronteras étnicas o territoriales. Los pueblos y las comunidades indígenas<sup>148</sup> son considerados como personas morales por parte del Estado y como en otras legislaciones los consideran como tales además de su presencia histórica por mantener sus instituciones políticas. Reconocen la autonomía como:

---

<sup>147</sup> Cfr. López Bárcenas, *op. cit.* P. 218.

<sup>148</sup> La diferencia es que las comunidades se consideran como una categoría inferior a la del municipio, al hacer esta especificación se supone que se les considera también sujetos de recibir y administrar recursos públicos. “Comunidades indígenas: Aquellos conjuntos de personas que forman una o varias unidades socioeconómicas y culturales en torno a un asentamiento común, que pertenecen a un asentamiento común, que pertenecen a un determinado pueblo indígena de los enumerados en el artículo 2° de este Ordenamiento y que tengan una categoría administrativa inferior a la del municipio, como agencias municipales o agencias de policía. El Estado reconoce a dichas comunidades indígenas el carácter jurídico de personas morales de derecho público, para todos los efectos que se deriven de sus relaciones con los Gobiernos Estatal, y Municipales, así como con terceras personas.”

“La expresión de la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas como partes integrantes del estado de Oaxaca, en consonancia con el orden jurídico vigente, para adoptar por sí mismos, decisiones e instituir prácticas propias relacionadas con su cosmovisión, territorio indígena, tierra, recursos naturales, organización sociopolítica, administración de justicia, educación, lenguaje, salud y cultura.”

Una muestra más de la correcta legislación del Estado de Oaxaca se encuentra en que no están dispuestos a pensar en comunidades estáticas o únicamente en las que habitan actualmente el Estado. “Es verdad: con la autonomía se busca ser fiel a una identidad, a unas normas que dan sentido y profundidad a la vida, pero es también innovación que busca enriquecer y dar continuidad a esa vida en circunstancias cambiantes.”<sup>149</sup> La legislación oaxaqueña en materia indígena surge de condiciones de facto, no de ideales, aunque sí busca una forma ideal de relación equitativa entre los pueblos indígenas y los pueblos no indígenas. De tal forma que se ha hecho más por el reconocimiento legal de las autonomías indígenas en un Estado que a nivel nacional.

El tercer principio de los acuerdos de San Andrés tiene que ver con reformas constitucionales como punto medular de la nueva relación de los pueblos indígenas y el Estado en la reforma del mismo; sin embargo, mientras a nivel federal se mantenga ambiguo el término comunidad y no se reconozcan como personas morales a las mismas, se tendrá un vacío legal que mientras las legislaciones locales no llenen conservarán en la misma situación a los pueblos nativos. La reforma del Estado en materia indígena debería empezar por modificaciones al artículo 27 constitucional en relación con la tenencia de la tierra comunal, y el artículo 115 constitucional que define los atributos de los municipios, sin respetar a las comunidades. Actualmente el proyecto de reforma del Estado que se está desarrollando en el Congreso de la Unión tiene que ver con reformas electorales, reforma judicial y forma de gobierno, que aunque

---

<sup>149</sup> Cfr. Díaz-Polanco, Revista Memoria, *op. cit.*

necesarios para el país, y tal vez para las élites, deja nuevamente de lado el tema indígena.

Araceli Burguete<sup>150</sup> recuerda que el artículo 115 Constitucional contradice lo reconocido al dar prioridad al municipio libre como célula político-administrativa del país, no existe un reconocimiento jurídico de municipio autónomo. Vale la pena destacar que una remunicipalización en territorios indígenas o el reconocimiento político administrativo de otra forma de institución indígena reconocida jurídicamente implicaría una redistribución de recursos federales en donde ni el Estado ni el municipio al que pertenezca la comunidad o pueblo decidirían en qué gastarlo.

“De su lectura (art. 115 de la Constitución) cuatro asuntos llaman de inmediato su atención:

1. Que la única forma de organización social, política y cultural, que la reforma constitucional de abril de 2001 permite a los pueblos indígenas, es la del municipio libre; 2. Que la única forma para que el autogobierno local pueda realizarse es la del ayuntamiento municipal; 3. Que las únicas autoridades indígenas que la Constitución reconoce son: presidente municipal, regidores y síndicos; y 4. Que la única forma de elección de autoridades locales es mediante el mecanismo de las contiendas partidarias, con voto libre y secreto.”<sup>151</sup>

Con esto las autoridades comunitarias carecen de reconocimiento ya que quedan anuladas por la misma constitución que los reconoce.

Un orden incluyente en donde las comunidades y los municipios indígenas sean respetados incluirá el derrame de recursos para que cada uno de ellos decida en qué se ejercerá de acuerdo a sus prioridades; actualmente la CPEUM insta al Congreso de la Unión y a otras instancias correspondientes a transferir recursos, aunque sin representación en el Congreso de la Unión; esto nuevamente se complica. La transferencia de recursos y la remunicipalización es una demanda constante.

---

<sup>150</sup> Burguete, Araceli “Chiapas, nuevos municipios para espantar municipios autónomos” en Hernández, Rosalva (coord.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: reindigenismo, legalidad e identidad*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2004.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 144.

Otro punto pendiente en las reformas estatales es la forma de representación política de los pueblos indígenas, si representación es hacer presente lo que no lo está; hablar de representación política de los Pueblos indígenas es pertinente: hacer presentes a los pueblos a los que no se les ha tomado en cuenta en el Congreso de la Unión y las legislaturas locales, del mismo modo que no se han hecho presentes en el poder Ejecutivo, con lo que todo esto implica, no solamente en la elección de presidente de la república.<sup>152</sup> El problema es por demás complejo, en los acuerdos de San Andrés en el punto uno del apartado 3 de las propuestas conjuntas se pide asegurar una representación política adecuada en órganos legislativos, participación en procesos electorales sin la necesidad de partidos políticos, y el reconocimiento del sistema de cargos comunales.

La primera pregunta debería ser ¿cómo es una representación política indígena adecuada? Esta pregunta podría responderse con la descripción de una representación política adecuada que podríamos considerar aquella que responda al bien común, la representación indígena representa al bien común; debido a que es una parte de la sociedad que interesa al resto de la población, es cuestión de justicia social, y dignidad. La representación es lo opuesto a la representación de intereses, debe responder al interés general, no al de un grupo corporado.

“Por interés general entendemos aquello que busca el mejor beneficio posible para el cuerpo social. Es una forma de reflexión de la sociedad integrada como cuerpo y no una simple transpolación del interés particular llevado a la arena pública. Al ser el interés general el interés que tenemos en común, el beneficio de la sociedad y en consecuencia en beneficio de todos los integrantes del Estado, es idéntico con el bien común. La cuestión es si puede haber conocimiento “verdadero” de lo que es el bien común. La voluntad general no implica necesariamente que se construya sobre el interés general. Para que sean

---

<sup>152</sup> Cabe destacar que en la Cámara de Diputados existe una comisión de asuntos indígenas que por desgracia es señalada por diversas organizaciones indígena como ineficiente.

complementarios se hace necesario que el método de construcción de la voluntad general favorezca la expresión e integración del interés general;”<sup>153</sup>

esto es lo que se podría considerar representación política adecuada.

Llevar a cabo la representación política que estoy planteando como adecuada es difícil de llevar en la práctica incluso en cuestiones que no tengan que ver con los problemas de la población indígena. El lobbying y otras prácticas de distintos grupos de interés para persuadir a los legisladores se presentan constantemente en los órganos legislativos a todos niveles. Los legisladores responden más a la disciplina partidista que a sus electores.<sup>154</sup> La Cámara de diputados cuenta con 500 diputados, uno por cada Distrito electoral (300) y el resto por el principio de representación proporcional y el Sistema de Listas Regionales, con cinco circunscripciones plurinominales para todo el país; los distritos electorales se modifican según el último censo, ya que se utiliza el criterio de número de habitantes por distrito electoral, el número de diputados plurinominales se otorga de acuerdo con el porcentaje total de la elección que haya obtenido cada partido político con más del 2 % de la votación nacional.<sup>155</sup>

Con ese número de diputados pensar en un representante por cada uno de los 62 Pueblos indígenas resulta embarazoso, sobre todo si se toma en cuenta que hay pueblos que cuentan con menos de 200 habitantes;<sup>156</sup> una de las peticiones políticas de los Acuerdos de San Andrés es la modificación de los distritos electorales, sin embargo, cambiar el criterio poblacional al criterio regional para la conformación de distritos electorales no serviría de nada si cada partido político decide de forma interna a sus candidatos;

---

<sup>153</sup> Rodríguez Parra, *op. cit.*

<sup>154</sup> Torres Rodríguez, Álvaro. *Disciplina partidista. LVIII legislatura*. Tesis de Licenciatura para obtener el título de Licenciado en Ciencias Políticas y Administración Pública, México, UNAM, 2007.

<sup>155</sup> Todo esto se especifica en los artículos 53 y 54 de la CPEUM.

<sup>156</sup> No podemos olvidar que esto es de acuerdo al criterio del INEGI en cuanto a considerar población indígena a los hablantes de alguna lengua indígena, en el censo del 2005 las lenguas con menor número de hablantes son el Aguacateco (21), Kiliwa (36), Lacandón (44), Ixil (77), Mototzintleca (110), Cucapá (116), Pápago (116), Teco(154), Kikapú (157), Pai pai (200).

podrían elegir como candidato a alguien externo a la comunidad porque no hay nada que lo evite, recordando el principio jurídico de “lo que no está prohibido está permitido”, además, el Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales (COFIPE) establece que para ser elegible como diputado y senador además de lo dispuesto en los artículos 55 y 58 Constitucionales se debe estar en el Registro Federal de Electores y contar con Credencial para votar; existen comunidades en donde no hay ni siquiera un registro civil cercano, se tienen que trasladar a la cabecera municipal para registrarse, si lo hacen. Incluso para la población no indígena acceder a una candidatura sin estar afiliado a un partido político es negada, un ejemplo de la elección del 2006: Jorge Castañeda que incluso acudió a instancias judiciales internacionales después de que la Suprema Corte de Justicia e la Nación (SCJN) le negó el derecho de registro como candidato independiente. Cuestiones como el financiamiento de las campañas son el argumento en contra de este tipo de candidaturas, ¿qué opciones existen entonces?

Tal vez una coincidencia entre los criterios poblacionales y el criterio regional-cultural para la formación de distritos electorales podrían lograr que algún candidato indígena sin necesidad de estar afiliado a un partido político acceda a una diputación o senaduría. En el COFIPE no existe ninguna aclaración de cómo se delimitan dichos distritos electorales, de dónde se comienza a contar. A pesar de esto, la cuestión de las candidaturas independientes enfrenta un problema más; una vez que algún representante de la población indígena acceda a una curul y tal vez algunos otros representantes indígenas también lo hubiesen logrado, no constituirán una fuerza determinante en las negociaciones frente a la hegemonía ejercida por los partidos políticos. Incluso si se accediera a demandas como la creación de una sexta circunscripción nacional indígena, como lo ha propuesto la ANIPA no alcanzaría para ser una fuerza decisiva o influyente. El diseño estatal no fue creado pensando en la población indígena y resulta un tanto

necio tratar de insertarlos en un orden que no fue pensado para incluirlos, desgraciadamente no hemos sido capaz de pensar y crear un orden distinto; así que debemos intentar aprovechar los espacios que se puedan cambiar, uno de ellos la petición del reconocimiento de sus sistemas de cargos. La CPEUM reconoce que los pueblos indígenas pueden elegir a sus autoridades comunales, sin embargo, no se les concede personalidad jurídica. En la LDPCIEO sí se reconocen e incluso se otorgan facultades a dichas autoridades para actuar de acuerdo con sus sistemas normativos, lo que nos enlaza al Cuarto Principio de los Acuerdos de San Andrés.

El cuarto principio tiene que ver con el principio jurídico de igualdad frente a la ley, lo que nuevamente deja ver que no se pretende la superioridad de los pueblos indígenas sobre el resto de la población, tiene que ver más con equidad. Dentro de la LDPCIEO las autoridades comunitarias pueden resolver asuntos entre miembros de la comunidad; en caso de ser entre un miembro de la comunidad y uno externo, ambas partes decidirán frente a qué autoridades dirimen sus deferencias: las comunitarias o las estatales. Las autoridades comunitarias no deben ejercer tortura o detener a un presunto delincuente más tiempo de lo establecido por la constitución federal, todo el proceso se llevará a cabo en audiencias públicas. El delito debe haberse cometido en su territorio y si el inculpado no respeta la pena, las autoridades estatales auxiliarán a las autoridades indígenas para que lo haga. En el resto del país se les otorga el derecho a tener un intérprete si se enfrentan a un proceso judicial y se tomarán en cuenta sus usos y costumbres; a pesar de estos derechos la disponibilidad de un intérprete que hable su lengua no está asegurada, mucho menos en las grandes urbes, mientras el tomar en cuenta sus usos y costumbres en la sentencia queda a criterio del juez, muy probablemente no indígena o poco familiarizado con esta población.

En conjunto, el respeto a estos cuatro principios hubiese sido un primer paso para la construcción de un nuevo orden estatal, sin embargo, la multinombrada ley indígena se limitó a agregar párrafos en los artículos 1, 2, 4, 18 y 115 Constitucionales. Los principios de los acuerdos de San Andrés encierran en cada uno de sus puntos demandas específicas: derecho a acceder a medios de comunicación propios, respeto a los derechos de las mujeres, derecho a la educación realmente multicultural, lo que implica el desarrollo de sus propias tecnologías, con recursos propios, derecho al desarrollo sustentable con respeto a sus territorios, culturas e identidades específicas y protección a los indígenas migrantes. Lo que parece más factible en los acuerdos de San Andrés Larrainzar es lo que denominaron “los nuevos valores con los que se llevarán a cabo las nuevas relaciones entre el Estado y la sociedad mexicana”:

- ❖ “Pluralismo. El trato entre los pueblos y culturas que forman la sociedad mexicana ha de basarse en el respeto a sus diferencias, bajo el supuesto de su igualdad fundamental. Como consecuencia, ha de ser política de Estado normar su acción, fomentando en la sociedad una orientación pluralista, que combata activamente toda forma de discriminación y corrija las desigualdades económicas y sociales.”<sup>157</sup> Ser indio no debe considerarse una causa de vergüenza por parte del que lo es, ni una causa de burla para el que no lo es, combatir la discriminación es eliminar el primer factor de la exclusión, el prejuicio social que no les ayuda a abrir oportunidades, no se debe olvidar que son humanos, con debilidades y virtudes, ni mejores ni peores, sólo distintos.
- ❖ Libre determinación, de la que hemos hablado a lo largo de este apartado, aunque me parece importante destacar un punto que fortalecería el ejercicio de la misma y que está normado en la LDPCIEO, el tequio o trabajo comunitario

---

<sup>157</sup> Documento2. Acuerdos conjuntos, fuente [www.cedoz.org.mx](http://www.cedoz.org.mx)

se toma como pago de contribuciones municipales, en la situación de exclusión de los pueblos indígenas por todo el país, el tomar en cuenta su trabajo comunal como una forma de aportar al Estado es un acercamiento a revalorarlo.

- ❖ **Sustentabilidad.** Principio que refiere al aprovechamiento responsable de sus recursos naturales.
- ❖ **“Consulta y acuerdo.** Las políticas, leyes, programas y acciones públicas que tengan relación con los pueblos indígenas serán consultadas con ellos.”<sup>158</sup> Lo que marcaría el fin del paternalismo y el uso legítimo de los recursos designados a su bienestar, las prioridades no vendrían de las élites gobernantes, saldrían de las comunidades. Se lograría la “transferencia paulatina y ordenada de facultades, funciones y recursos a los municipios y comunidades para que, con la participación de estas últimas, se distribuyan los fondos públicos que se les asignen.”<sup>159</sup> De la misma forma se evitaría la concentración de recursos y poder por parte de políticos locales en busca de clientela, se evitaría la migración por construcción de obras que no necesitan o por las que no son indemnizados debidamente, ya que “las políticas en las áreas indígenas no solo deben ser concebidas con los propios pueblos, sino implementadas con ellos.”<sup>160</sup>
- ❖ **“Fortalecimiento del Sistema Federal y Descentralización democrática.** La nueva relación con los pueblos indígenas comprende un proceso de descentralización de las facultades, funciones y recursos de las instancias federales y estatales a los gobiernos municipales.”<sup>161</sup> Cabe recordar que los pueblos y comunidades indígenas no son los únicos que han luchado por la descentralización de

---

<sup>158</sup> *Ibidem.*

<sup>159</sup> *Ibidem.*

<sup>160</sup> *Ibidem.*

<sup>161</sup> *Ibidem.*

facultades y recursos, durante años los gobernadores de los estados y presidentes municipales de los mismos han presionado por lo mismo, por desgracia, como en otros aspectos la decisión recae en los partidos políticos en el Congreso de la Unión.

A pesar de las limitaciones de Los Acuerdos de San Andrés Larrainzar, es posible tomarlos como un testimonio de negociación nunca antes vista, como un documento con consenso nacional, de los indígenas y los no indígenas. Sus peticiones no resultan injustas para con el resto de la población y dan un paso para superar la exclusión en sus tres formas. La pregunta ahora es, ¿los principios de estos acuerdos, las demandas de reconocimiento y los derechos que busca se reconozcan a los Pueblos indígenas se limitan únicamente a los territorios originales de éstos? ¿Qué sucede con ellos cuándo migran? La situación de los indígenas que migraron y residen actualmente en la Ciudad de México ha sido examinada en el capítulo anterior, si los acuerdos y derechos de los pueblos indígenas son pertinentes para el medio urbano se analizará en el siguiente apartado.

#### **4.2 Autonomía urbana y reconocimiento**

José del Val pone énfasis en que los derechos que se reconocen a los miembros de algún pueblo indígena de forma individual, o los derechos colectivos que se otorgan a algún grupo indígena no terminan con el cambio de su lugar de residencia. Muchos miembros de los pueblos indígenas de México e incluso de otros países como Guatemala han cambiado su lugar de residencia a la Ciudad de México. La pluralidad de pueblos es muy extensa, aunque existen algunos grupos con mayor número de migrantes por su cercanía con la Ciudad, tal es el caso de los ñahñú, mazahuas y nahuas no originarios o que, aunque lejanos, por las condiciones de vida de sus comunidades de origen arriban a

la Ciudad de México en busca de oportunidades; tal es el caso de mixtecos, zapotecos, mixes, tzeltales, triquis, entre otros. Muchos de estos migrantes salen de sus comunidades en grupos, otros migran a la ciudad de forma individual pero con algún contacto en la ciudad, al arribar, en su mayoría, se mueven a través de lazos parentales y comunales.

Esta diversidad cultural albergada en la Ciudad nos lleva a cuestionar: ¿Qué derechos de los pueblos indígenas es posible ejercer en la Ciudad?

Conforme al análisis del Convenio 169 de la OIT, los acuerdos de San Andrés, la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca y la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos realizado en el apartado anterior para la generalidad de los pueblos indígenas, conjugado con el capítulo tres de este trabajo en donde se intentó describir la situación de la población indígena originaria y la de la población indígena residente, me permite afirmar que existen derechos compartidos y existen derechos que sólo pueden ejercer los pueblos originarios del D.F. que cuentan con territorio propio.

A pesar de esto, lo que resulta más complicado para la población indígena del Distrito Federal y en particular para los indígenas residentes, como en el caso del resto de la población indígena del país, es el reconocimiento de autonomía, sobre todo en el marco de una gran urbe, con pocos espacios disponibles y una población indígena originaria recelosa de la población indígena migrante, mucho más dispersa que ellos. Es importante recordar que la población indígena no es un todo homogéneo, mucho menos en un espacio tan diverso como esta ciudad.

En primer lugar, se debe recordar que el Distrito Federal no cuenta con constitución propia como el resto de los estados de la República, su ley máxima es la CPEUM, la forma en la que está organizada la administración pública de la ciudad y con ella su

territorio se encuentran en la Ley Orgánica de la Administración Pública del D.F. (LOAPDF), en donde su forma de organización básica son las 16 delegaciones políticas; en ningún momento se habla de comunidades ni de su reconocimiento jurídico-político. El único artículo donde se menciona a los pueblos indígenas en la Ciudad es en el que se habla de las facultades de la Secretaría de Desarrollo Social. Cabe destacar que instancias como la CDI no tiene siquiera enlistados a los pueblos indígenas que habitan el Distrito Federal, no se les brinda ningún tipo de apoyo social, simplemente se les ignora.

En delegaciones como Milpa Alta, Xochimilco, Tlalpan y Tláhuac es posible ubicar a pueblos originarios hablantes de náhuatl, en muchos de ellos se han llevado a cabo programas del Gobierno Central del DF y otros intentos por parte de los gobiernos delegacionales, mientras en Iztapalapa, Iztacalco, Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo y Gustavo A. Madero, en donde al menos 10%<sup>162</sup> de su población es indígena, se aplicaba un programa de atención a pueblos indígenas migrantes por parte de la Secretaría de Desarrollo Social del DF (SDSDF) actualmente suspendido.

La diferencia más clara entre los derechos de los que gozan los pueblos originarios de los que migran y residen en esta Ciudad se encuentran básicamente en que los primeros, en su mayoría, gozan de territorio y recursos naturales propios, adaptándose a los derechos de tenencia de la tierra y de sustentabilidad de sus recursos establecidos en el Convenio 169 de la OIT y los acuerdos de San Andrés.

Del año 2003 al 2006 se ejecutó un programa de la SDSDF, el Programa de Apoyo a Pueblos Originarios (PAPO) que “nació como producto del diálogo y negociación con los coordinadores de enlace territorial que demandaban –y demandan- el reconocimiento jurídico de su figura de autoridad como representantes de los

---

<sup>162</sup> Se puede revisar el mapa de distribución de población indígena en la Ciudad de México incluido en el apartado 3.2 de este trabajo.

pueblos;”<sup>163</sup> este programa consistía en que cada pueblo originario de la Ciudad pudiera presentar un proyecto decidido en asamblea comunitaria, mismo que pasaba por un comité técnico para algunas correcciones de operación, se elegía también a un comité de administración y otro de supervisión ciudadana del proyecto y finalmente se les transferían recursos. Los proyectos que se financiaban eran culturales, en cuatro vertientes: de construcción de identidad local, proyectos de comunicación, proyectos de música y danza, proyectos de recuperación de lengua náhuatl. De acuerdo a Pablo Yanes, titular de la Dirección de Equidad y Desarrollo Social del GDF en aquellas épocas los principales problemas a los que se enfrentaron los proyectos fueron:

“La baja vinculación del programa con las otras actividades institucionales de la administración local y delegacional en la zona de los pueblos; la insuficiente participación de la comunidad en los procesos de toma de decisión que siguen recayendo en grupos activos y organizados; dificultades técnicas y metodológicas; las limitaciones presupuestales de un programa que tendría posibilidades de ampliarse y diversificarse; el acotamiento a pueblos originarios que cuenten con tierras; el bajo grado de institucionalización del programa en términos de continuidad.”<sup>164</sup>

Respecto a la primera y última dificultades es posible decir que se debe a una falta de compromiso con los pueblos indígenas por parte de la clase política de la Ciudad y el gobierno en el poder; por desgracia, no podemos decir lo contrario del gobierno a nivel federal, se les sigue tratando como clientela política. Se debe reconocer que aunque este programa no se aplica más en el gobierno central, se están llevando a cabo esfuerzos en algunas delegaciones; respecto a la segunda dificultad enfrentada podemos hablar de una reconstrucción de los pueblos, aunque no todos participan, ya existen grupos organizados que exigen el respeto a sus derechos como pueblos y aprovechan los espacios políticos y administrativos que se les presentan, tal es el caso de la búsqueda

---

<sup>163</sup> Pablo Yanes en *Revista Manovuelta*, Edición especial, México, UACM, Iztapalapa, año 2, Número especial 2006. PP. 7-12.

<sup>164</sup> *Ibíd.*

de reconocimiento legal de los coordinadores de enlace territorial o subdelegados, representantes elegidos por cada pueblo originario.

La figura de enlace territorial y la aplicación de este programa resultó un buen experimento de descentralización de poder y recursos, sobre todo de reconocimiento jurídico de la comunidad. A pesar de las dificultades para decidir los proyectos en asamblea y la tardanza en la entrega de recursos este programa fue un ejemplo de la organización que se puede llegar a tener con una comunidad indígena bien organizada o reconstituida, como menciona José del Val;<sup>165</sup> es decir, un fortalecimiento identitario y cultural que los aleje de prejuicios por ser como son. Valdría la pena preguntarnos cómo hubiese funcionado el programa en caso de darle continuidad o ampliar su aplicación, además de proyectos culturales y artísticos a proyectos de desarrollo social y participación política.

Por desgracia, este tipo de experiencias ni siquiera se piensan para población indígena migrante y residente. En el caso del GDF y la dependencia encargada de apoyarlos a salir de la exclusión, es decir la Dirección de Atención a Población Indígena (DAPI), ha desaparecido. La DAPI contaba con un presupuesto bastante austero y sus labores prácticamente se reducían a gestión de servicios frente a otras instancias de salud, educación, seguridad social, asistencia pública, entre otras. Algunas veces se realizaron reuniones con representantes de predios en donde habitan familias de población indígena residente de diversos pueblos, ubicados para su atención con el fin de consultarlos acerca de la forma en la que se trabajaría ese año, sin embargo, nunca se les dio acceso a recursos para que ellos, junto a sus comunidades, decidieran qué era lo que necesitaban, tampoco lo consultado daba frutos ya que existían grupos de población no indígena que se aprovechaba de esos recursos por conocer a la encargada de atender a la

---

<sup>165</sup> José Del Val, *México, identidad y nación*, México, UNAM, 2004.

población migrante y residente. En comparación con los pueblos originarios no se podía pretextar el número, ya que existen predios con más de 20 familias con un aproximado de 7 miembros cada una,<sup>166</sup> la dispersión tampoco es un pretexto ya que muchos habitan en el mismo predio, edificio o colonia. La mayoría tenía representantes reconocidos por la comunidad.

Los derechos que se reconocía a la población con estas características es el de consulta, no el de decisión. Lo mismo ocurría con el Consejo de Consulta y Participación Indígena, en donde el mayor interés lo mostraban asociaciones indígenas bien organizadas e investigadores invitados.

Aunque existen comunidades grandes y bien delimitadas, la remunicipalización no es una opción en el Distrito Federal ya que la población indígena residente no es única ni mayoritaria en los territorios que ocupan como en el caso de otros estados, mientras los pueblos originarios de la Ciudad tienen pueblos bien organizados y delimitados.

Si el Distrito Federal tiene como ley máxima a la CPEUM y en ella se reconoce el derecho a la autonomía y libre determinación, y deja la responsabilidad de legislar al respecto a cada congreso local, es responsabilidad de la Asamblea Legislativa del DF (ALDF) reconocer y supervisar los derechos que se otorgan a los pueblos indígenas originarios y residentes. Asegurar formas de superar la exclusión, comenzando por reconocer sus derechos colectivos.

Los acuerdos de San Andrés proponen reconocer el derecho a la autonomía y libre determinación tomando en cuenta: territorio, ámbito de aplicación, competencia, autodesarrollo y participación en los órganos de representación nacional y estatal.

Como había explicado anteriormente, el territorio no puede ser un principio autonómico aplicado en términos de propiedad de recursos naturales. Muchos de los indígenas

---

<sup>166</sup> Todas estas referencias se anotan de una experiencia personal adquirida durante la prestación de Servicio social y trabajo realizado en la Dirección de atención a Pueblos Indígenas en el área de indígenas migrantes.

residentes no cuentan siquiera con vivienda propia: alquilan cuartos o invaden terrenos en donde construyen con lámina. A pesar de esto, es factible ejercer el derecho a una vivienda digna no como individuos, sino como colectividades. El derecho a un territorio propio en términos de tierras explotables no es posible en la Ciudad, lo que no evita la posibilidad de un territorio propio para la construcción de una vivienda digna.

Existe un buen ejemplo, un grupo indígena ñañhú originario de Querétaro y con muchos años de residencia en la Ciudad de México (incluso ya tienen miembros de segunda y tercera generación), organizados y apoyando a un representante legítimo, pudieron gestionar un crédito frente al gobierno local para la compra del terreno que ocuparon después del sismo de 1985 y la construcción de una unidad habitacional en donde actualmente viven alrededor de 50 familias. También se desarrollan actividades culturales y recreativas a través de la Asociación Civil Yax Kin la cual tiene sus oficinas en dicho lugar. La diferencia entre ellos y sus vecinos de predios cercanos es evidente: sus niños no tienen necesidad de trabajar y su escolaridad es mayor, aprovechan mejor los pocos recursos que se les otorgan, no muestran signos de desnutrición, su representante es uno de los más consultados por el gobierno local, tuvieron que luchar contra la discriminación de los vecinos que actualmente no tienen quejas acerca de ellos. La forma en la que paulatinamente han superado su situación de exclusión inicial se debe en gran medida a la fuerza de su organización, su apoyo a un representante único que conocía cómo moverse frente a las autoridades locales y federales, es decir, respetando su forma de organización tradicional evitando la injerencia de intermediarios de organizaciones externas tales como el Barzón o el Frente Popular Francisco Villa, que en predios cercanos han generado problemas sobre todo en torno a quién es el representante legítimo, el elegido por la comunidad o el más cercano a la organización. Los habitantes de Guanajuato #125 de la colonia Roma han ejercido principios

autonómicos: ejercen el derecho a sus formas específicas de organización social, cultural y política, aunque no económica ya que la mayoría se dedica al comercio informal; llevan a la práctica sus sistemas normativos, como cualquier organización; designan libremente a sus representantes; promueven el desarrollo de diversos componentes de su identidad y patrimonio cultural, participan en encuentros de otopames, de identidad indígena y culturales a los que se les invita y organizan sus propias actividades como cursos de pintura con motivos culturales propios para los niños dentro y fuera de su comunidad, etcétera. Incluso cuando se dieron a conocer las juntas de buen gobierno y los caracoles zapatistas se autonombraron “El caracol de la Roma” en apoyo a los municipios autónomos.

Existen un par de principios autonómicos que no llevan a la práctica del todo: concertar con otras comunidades de sus pueblos o de otros la unión de esfuerzos y recursos para la promoción y defensa de sus intereses. Aunque en la misma colonia se pueden ubicar un par de predios en la calle de Durango, uno más en Zacatecas, un par más en Chapultepec y uno en Puebla, todos ñañhús cada uno cuenta con su propia complejidad; por ejemplo, en Zacatecas existen un par de líderes que disputan ser escuchados por las autoridades centrales y delegacionales, por lo que su gestión ante el Instituto de la Vivienda (INVI) ha sido retrasado. A pesar de eso existe una cercanía evidente entre los habitantes de ese predio y los de varias familias de Cuadrante de San Francisco, artesanos de Coyoacán, muchos son familiares y laboran en la misma zona, aprovechan los servicios que les ofrecen; tal es el caso de los servicios de salud, los permisos para vender artesanías, los paseos que se ofrecen a los niños. Por su parte, los dos predios de Chapultepec también están organizados y trabajan juntos. Mantienen el sentido de comunidad aunque no habiten en el mismo territorio, aunque podrían ejercer mayor presión frente a las autoridades si tuvieran una mejor organización territorial, una

equivalencia entre predios con características culturales cercanas en torno a demandas comunes. Este tipo de organización lo practican mejor las indígenas mazahuas que habitan en el Centro histórico, quienes son dirigidas por la Señora Silvia Maya, quien ha tenido como función principal ser intermediaria entre el INVI y sus paisanos en busca de vivienda.

El segundo principio que no se ha podido llevar a cabo por completo es el de interactuar en los diferentes niveles de representación política, de gobierno y de administración de justicia. Esto, por las dificultades esgrimidas en el apartado anterior: la necesidad de un partido político como intermediario para acceder a alguna candidatura y sobre todo la imposición de un orden de gobierno que jamás pensó en dar representatividad a los pueblos indígenas, ya que se trataba de integrarlos, no de reconocerlos. Algunos miembros de diversos pueblos han logrado incorporarse a distintos órganos de gobierno, sobre todo a los que atienden a población indígena, a pesar de eso, su peso no ha sido suficiente para llevar a cabo cambios importantes en el nivel de vida de los pueblos.

Sin duda la incorporación de nuevos criterios para transformar la relación de la sociedad y el estado mexicano con los pueblos indígenas es indispensable, los intentos de integrarlos al orden existente resultan vanos en tanto no fue pensado en su presencia. Para los indígenas residentes en el Distrito Federal que viven en exclusión me parece se podría ir transformando la situación a partir de experiencias relatadas en este apartado: en primer lugar el reconocimiento legal de una realidad innegable, la existencia de la comunidad como forma de organización tradicional resulta el primer paso para transformarlo. El municipio no ha sido la forma de organización básica en territorio mexicano, aunque sí el único que se reconoce legalmente. El criterio para reconocer a la comunidad podría basarse en criterios culturales e incluso cuantitativos mínimos, con esto se podría llevar a cabo transferencia de facultades, responsabilidades y recursos

públicos, siendo las comunidades las que ayuden a implementar o implementen por sí mismos los proyectos que los ayuden a superar la marginación en la que subsisten; en segundo lugar, el reconocimiento a sus sistemas de cargos que aún existen en la Ciudad, prácticamente en cualquier lugar del Distrito Federal en donde se ubique una comunidad indígena por pequeña que sea, cuenta con un líder o representante: el que maneja mejor el castellano o conoce poco mejor que el resto cómo dirigirse en la Ciudad. Esto permitiría contar con un interlocutor legítimo entre autoridades y comunidades, como el ejemplo que nos dan los pueblos originarios a través de sus enlaces territoriales o subdelegados.

Las bases para modificar las relaciones de subordinación existentes requieren de modelos ideales que, aunque no son definitivos, sí pueden dar pauta para modificar las condiciones sociales fácticas; en el siguiente apartado basada en el modelo de justicia social propuesto por León Olivé, el de pluralismo analógico del Dr. Salcedo Aquino y el de democracia radical esbozado por Mouffe y Laclau es posible hilar una propuesta.

### **4.3 Identidades colectivas y justicia social**

Me gustaría comenzar este apartado con la aclaración de que los principios que propongo para una mejor relación entre el estado y la sociedad con los pueblos indígenas no son principios dados de una vez y para siempre, y siguen la lógica de los significantes vacíos, es decir, ninguno de ellos pretende ser permanente e inmutable, aunque tampoco pretende ser relativo para todo el que pretenda usarlo. Lo que trato de decir es que, por ejemplo, si pensamos que la libertad es un significante vacío, quiero decir que lo que libertad significa no siempre será no ser un esclavo o estar atado físicamente; libertad puede significar además de moverse libremente hacer lo que la voluntad individual pretenda o hacer lo que la voluntad personal pretenda sin dañar a

otro o hacer lo que la voluntad de un individuo pretenda en igualdad de condiciones que otro, o que la libertad puede tener apellido: libertad de expresión, de elección, de movimiento. El significante libertad no es igual en cada contingencia, ya que está sujeto a sistemas de significación distintos, además, no todas las cosas o no todos los comportamientos humanos pueden considerarse libertad. Los significados que se atribuyan a cada significante, incluso que definen a ese significante dependen de la forma en que se encuentran en una contingencia hegemónica articulada con otros significantes que no son libertad, como los de igualdad, fraternidad o democracia, incluso que lo piense frente a estas construcciones y no frente a otros como la esclavitud y la explotación requiere de un sistema de significación determinado. No todo modelo es libertad, se trata al igual que el resto, de un constructo social.

Los valores liberales actuales no han logrado terminar con los beneficios de unos cuantos, no porque la igualdad, libertad y fraternidad sean valores injustos; sin embargo, la forma parcial en la que se han aplicado es de llamar la atención.

La igualdad se presenta como una premisa fundamental en la que se da por sentado que todos nacen iguales, no que la igualdad se tiene que mantener a lo largo de su vida; incluso la igualdad ante la ley actualmente es engañosa: cuando alguna persona se enfrenta a un proceso legal de cualquier tipo (civil, penal, fiscal, etcétera) necesita de un profesional que lo asesore, que sepa dirigirse ante el sistema judicial. Un profesional requiere del pago de sus servicios y aunque el Estado proporciona uno al ciudadano que lo requiera de forma gratuita, éste por lo general tiene muchos casos, por lo que el que puede pagar a uno de estos profesionales para que lo auxilie, recibe un mejor servicio. La justicia desde el punto de vista mercantil no resulta equitativa, mucho menos si se toma en cuenta el nivel de corrupción que existe en el poder judicial. El respeto a los sistemas de cargos y sistemas normativos de los pueblos indígenas establecidos en los

acuerdos de San Andrés que no contradigan lo establecido en las leyes actuales asegura más igualdad, al menos en el terreno jurídico, que la situación actual.

La libertad se respeta en tanto cada persona puede hacer lo que quiera y pueda con sus propios medios, lo que delata de inicio una situación desigual. Puedes ser libre con lo que tienes, ¿es posible ser libre cuando no se tiene nada? La situación de exclusión en la que se encuentran las identidades colectivas indígenas no permite que sus miembros realicen su plan de vida por la falta de recursos materiales y de medios sociales para hacerlo, aunado a la escasa representación política de la que gozan, lo que los mantiene al margen de la toma de decisiones y recursos públicos. El ejercicio autonómico coadyuvaría a conseguir esta libertad en tanto se asegura mejorar las condiciones de vida a través de la descentralización de recursos, mientras el respeto a sus derechos colectivos les aseguraría la libertad de elegir un plan de vida individual y colectivamente.

La fraternidad, valor olvidado por las premisas de competitividad y acumulación: “el que más tiene más vale”. La aspiración de riqueza y de reconocimiento ha dejado de lado a la fraternidad, manteniendo una sombra que no cambia en nada las cosas, únicamente las disimula: la caridad. Caridad y fraternidad no son sinónimas, la primera mantiene a otra a sus expensas, no cambia su situación, la segunda busca alcanzar las premisas anteriores: igualdad de medios y libertad para decidir. La fraternidad se acerca más a la amistad “como forma ejemplar y eminente de sociedad, porque el dominio de la “*aliedad*” social, debe estructurarse conforme al modelo de la “*alteridad*” interpersonal,”<sup>167</sup> el reto de vivir frente a los otros más allá de la tolerancia, la amistad surge de la aceptación. Lo que atacaría directamente a la discriminación. El pensar a los pueblos indígenas no como “los otros”, los eternamente lejanos, sino como nuestros

---

<sup>167</sup> Alejandro Salcedo Aquino, *De la comunicación interpersonal al encuentro intercultural: una descripción fenomenológica*, México, UNAM/Acatlán, 2001, P. 105.

vecinos, e incluso nuestros amigos sería una manera de fomentar la fraternidad, además, como expresa Laclau,<sup>168</sup> los vínculos afectivos son inherentes a toda relación social, por tanto, política. Tal vez, el primer paso de la equivalencia.

La forma de orden en América Latina ha coadyuvado a perpetuar la situación de subordinación de algunas identidades durante varios siglos, en el caso mexicano: el régimen colonial; México independiente caracterizado por el imperio y la continua lucha por el control del gobierno, la época liberal, la revolución mexicana, el gobierno caudillista, el Estado de bienestar, el neoliberalismo. Todas formas de orden en donde la desigualdad no cesa.

Aspirar a que el grueso de la población goce de justicia social,<sup>169</sup> sobre todo las identidades colectivas tradicionalmente subordinadas requiere de una construcción de orden distinto a través de la política.<sup>170</sup> El primer paso es igualar lo diferente, no señalarlo y satanizarlo, simplemente respetarlo,

“El pluralismo es *radical* solamente en la medida en que cada uno de los términos de esa pluralidad de identidades encuentra en sí mismo el principio de su propia validez, sin que ésta deba ser buscada en un fundamento positivo trascendente –o subyacente– que establecería la jerarquía o el sentido de todos ellos, y que sería la fuente y garantía de su legitimidad. Y este pluralismo radical es *democrático*, en la medida en que la autoconstitutividad de cada uno de sus términos es la resultante de desplazamientos del imaginario igualitario. El proyecto de una democracia radical y plural, por consiguiente, *en un primer sentido*, no es otra cosa que la lucha por una máxima autonomización de esferas, sobre la base de la generalización de la lógica equivalencial-igualitaria.”<sup>171</sup>

Es decir, el nuevo orden podría basarse en los valores antes mencionados llevados a un extremo radical, en donde se busque la igualdad inicial y constante, en donde la

---

<sup>168</sup> Cfr. Ernesto Laclau, *La razón populista*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, Las cursivas son mías.

<sup>169</sup> Nuevamente me referiré a justicia social como la posibilidad de que cada persona logre cumplir con su plan de vida siempre y cuando este no dañe a otro, como lo esbozó León Olivé.

<sup>170</sup> “la política en tanto que creación, reproducción y transformación de las relaciones sociales, no puede ser localizada a un nivel determinado de lo social, ya que el problema de lo político es el problema de la institución de lo social, es decir, de la definición y articulación de las relaciones sociales en un campo surcado por antagonismos.”, Cfr. Laclau, *op. cit.* P. 171.

<sup>171</sup> Laclau, *op. cit.* 1997, P. 188

identidad que sea tenga la oportunidad de llevar a cabo su plan de vida sin dañar a otro, sin pensar en tener ventaja sobre otro sino a la par del mismo. En donde la libertad no sea para adueñarte de los medios de otro sino para disfrutar los propios, los que proporciona el principio de igualdad, en donde se pueda decidir qué plan de vida elegir y no sólo llevar a cabo el que las circunstancias te ponen enfrente. Esto a través del proyecto de democracia radical que es plural, en donde ninguna identidad es superior a otra porque ninguna tiene una esencia última y celestial o como diría Salcedo Aquino; se trata de un modelo para armar, no de una vez y para siempre sino de forma dinámica y constante. En donde el principio de fraternidad pueda darse a partir de la lógica de equivalencia, es decir, donde las diferencias se respeten y sirvan como puntos de cohesión a demandas comunes, a fines compartidos. En donde estas equivalencias no sean definitivas, con rupturas y reconstrucciones, con antagonismos nunca eternos, “la experiencia de la democracia debe consistir en el reconocimiento de la multiplicidad de las lógicas sociales tanto como en la necesidad de su articulación. Pero esta última debe ser constante recreada y renegociada, y no hay punto final en el que el equilibrio sea definitivamente alcanzado,”<sup>172</sup> no hay armonía eterna, ni duradera, existe subversión y por lo mismo debe existir negociación sin privilegios especiales.

La justicia social puede darse si se reconoce

“el derecho de cada grupo a su porción, a la proporción, debida a las partes, en su participación en el bien común. Dicha participación de la justicia distributiva ha de ser relativa entonces al grado de necesidad o dependencia por parte de las culturas o grupos, es decir, a su circunstancia particular de ‘desvalimiento’, de modo que los más necesitados tengan, por así decir, “mayores derechos” que los que se encuentran en relativa bonanza. Pues de otra manera, si se buscara la completa igualdad (es decir, la univocidad), se haría injusticia. En la otra distribución, la simbólica o la de aceptación comunitaria, esto es, en la admisión de diferencias o peculiaridades culturales, la proporción estará dada por el límite

---

<sup>172</sup> *Ibíd. Op. cit.* P. 212.

al que se puede llegar en la aceptación de costumbres o prácticas sin que se lesione a las maneras de pensar de las demás.”<sup>173</sup>

Lo que nos ayudaría a disminuir -y en un escenario ideal a terminar con- dos de los elementos de exclusión: la marginación y la discriminación, lo que permitiría que las identidades colectivas que así lo decidan tengan la posibilidad de acceder a la toma de las decisiones, es decir, a participar en la construcción de la hegemonía. No existe una razón clara del por qué algunos grupos conservan la mayor parte de la riqueza, condenando a otras identidades a la exclusión.

El ejercicio de la autonomía aparece como un componente que es prioritario construir en la medida en que ningún ser humano merece vivir en exclusión y mientras no desaparezcan esos lugares incómodos dentro de la sociedad, cualquiera puede caer en ellos.

“El régimen de autonomía responde a la necesidad de buscar formas de integración política del Estado nacional que estén basadas en la *coordinación* y no en la subordinación de sus colectividades parciales... la autonomía no mira exclusivamente a satisfacer los intereses y aspiraciones de las comunidades parciales, sino que paralelamente busca asegurar una adecuada integración de la sociedad nacional.”<sup>174</sup>

La demanda de autonomía se da como una demanda política<sup>175</sup> que busca modificar la situación de exclusión de las identidades colectivas indígenas.

La puesta en práctica de las autonomías reconocidas política y jurídicamente como fundamento de nuevas relaciones entre la población indígena y no indígena y por tanto de un modelo intercultural ideal podría basarse en los valores de igualdad, libertad y

---

<sup>173</sup> Alejandro Salcedo Aquino, *Multiculturalismo: orientaciones filosóficas para una argumentación pluralista*, México, UNAM, Plaza y Valdés, 2001, P. 127.

<sup>174</sup> Díaz-Polanco, *op. cit.* 1991, P. 153.

<sup>175</sup> “Obviamente cuando hablamos aquí del carácter <político> de estas luchas no lo hacemos en el sentido restringido de reivindicaciones que se sitúan al nivel de los partidos políticos y del Estado. A lo que nos referimos es a un tipo de acción cuyo objetivo es la transformación de una relación social que construye a un sujeto en relación de subordinación” Cfr. Laclau, *op. cit.* P. 171.

fraternidad llevados al extremo, radicalizados<sup>176</sup>: la igualdad constante entre individuos e identidades sociales, cada cual su porción del bien común; la libertad como la oportunidad de desarrollar planes de vida sin dañar a otros, con los medios propios, justos; la fraternidad como amistad, no como caridad, como aceptación, no como tolerancia. Agregaría además la responsabilidad como el responder de las acciones propias ante los otros y ante sí. Ante la alteridad la responsabilidad, si la pretensión de “Carlos” es acumular, ¿cómo lo va a hacer?, ¿a quién afecta, va a dañar o beneficiar a otros? mientras lo hace, ¿despoja a alguien de los bienes necesarios para realizar su plan de vida?

La forma en la que es posible articular los principios anteriores en la actualidad, y probablemente durante mucho tiempo más, es la democracia. En donde existe una pluralidad de agentes sociales, la diversidad de identidades y demandas deben ser aceptados aunque no todos tendrían la capacidad de realizarlas, lo lograrán aquellas que se relacionen equivalencialmente, es decir, que sean hábiles para articular las necesidades y peticiones de varios grupos dentro de su movimiento político a través de la cooperación y coordinación sobre plataformas de interés común. El diálogo que pueda existir entre diversas identidades colectivas que puedan llegar a acuerdos mínimos podría lograrlo, aunque sus máximos no sean coincidentes.<sup>177</sup> Podría decirse que la democracia es el hilo que une las diversas formas de botones y colores de un sistema de significaciones, “no es el caso de que exista una particularidad que simplemente ocupa un espacio vacío, sino una particularidad que, porque ha triunfado

---

<sup>176</sup> Héctor Díaz-Polanco menciona que los principios en los que debe fundarse la autonomía son: la unidad de la nación, la solidaridad y la fraternidad, la igualdad de trato de todos los ciudadanos y la igualdad entre sí de las comunidades étnicas que convivan en una región. Para un desarrollo extenso de este tema se puede revisar Héctor Díaz-Polanco, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. México, Siglo XXI, 1991 y Héctor Díaz-Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI, 1997.

<sup>177</sup> Para una revisión a fondo de los mínimos y máximos ver J. Alejandro Salcedo Aquino, *Multiculturalismo: orientaciones filosóficas para una argumentación pluralista*, México, UNAM, Plaza y Valdés, 2001 y *Hermenéutica analógica, multiculturalismo e interculturalidad*, México, Torres Asociados, 2005.

en una lucha hegemónica para convertirse en el significativo vacío de una comunidad – *en este caso el significativo vacío es considerado como la demanda principal de equivalencia-*, tiene un derecho legítimo a ocupar ese lugar.”<sup>178</sup> Es decir, la forma en la que se logra una nueva contingencia es a través de una cadena de equivalencias en donde una demanda, e incluso una identidad abandera algún movimiento político que alcanza suficiente fuerza como para ocupar los espacios más altos de representación política, como cualquier demanda es capaz de generar esta cadena, desde una de extrema derecha hasta una de izquierda revolucionaria, se respeta la democracia, ningún grupo se encuentra sobre otro. Un ejemplo de equivalencia democrática es el movimiento cocalero de Bolivia, en donde Evo Morales representaba la identidad de un movimiento que sirvió como bandera no sólo a los cocaleros, sino a las diferentes demandas inscritas en el movimiento indígena boliviano y otros sectores de la población, lo que permitió que accediera a la posición de gobierno más alta: la presidencia.

La democracia como vía de transformación social llevada a cabo con valores radicalizados, como forma de construcción de un nuevo orden en donde la equivalencia con otras demandas le otorgue legitimidad a la demanda central y dichos valores sigan siendo respetados, resulta una base para superar exclusión no sólo de la población indígena sino de otros sectores. Es innegable que el clímax del movimiento indígena nacional contemporáneo se dio con el levantamiento zapatista, ya que se logró que las demandas indígenas y la identidad indígena fueran la bandera de una cadena de equivalencia entre ellos y muchas organizaciones de la sociedad civil, de la iglesia católica, de diversas universidades e incluso funcionarios de los tres órdenes de gobierno, que sin embargo, no logró la fuerza suficiente para aplicar su hegemonía por

---

<sup>178</sup> Laclau, *op. cit.* 2006, P. 214.

varios factores que aquí no es pertinente analizar. A pesar de esto, un producto de esa coyuntura fue la demanda de autonomía que aún es enarbolada por los diferentes sectores del movimiento indígena y que con la aplicación de sus principios podrían ayudarlos a mejorar su nivel de vida en ámbitos urbanos. El cumplimiento de dicha demanda dentro del movimiento indígena depende de la forma en la que éste pueda relacionarse con otros. Actualmente es posible ubicar movilización indígena en equivalencia con otros aunque no como demanda articuladora, tal es el caso de la Asociación Popular de Pueblos de Oaxaca (APPO) en donde la demanda articuladora es la salida del actual gobernador Ulises Ruiz y la identificación se da a partir del movimiento magisterial. Insisto, instaurar un orden distinto, pensar un orden distinto al que conocemos en donde los valores sean radicalizados y la comunidad sea respetada y reconocida jurídica y políticamente, ejerciendo plenamente su derecho a la autonomía para superar la exclusión de identidades indígenas depende de la forma en la que ellas trabajen con otras identidades y movimientos, la instauración de un nuevo orden requiere un diálogo entre todas las identidades de una sociedad plural, de un trabajo constante, no unívoco. Es una tarea de todos, aunque a algunos no les convenza o convenga. Modificar el orden actual inequitativo e injusto socialmente es el reto de las sociedades actuales, los ejemplos sobran y los análisis sobre este punto son vastos, el siguiente paso es crear alternativas, el trabajo intelectual y social arduo y los intentos constantes son nuestras herramientas. Debemos aprovechar los espacios disponibles para hacerlo.

## **CONCLUSIONES**

A lo largo de este trabajo me parece se ha comprobado que una posible vía para que los pueblos indígenas residentes en el Distrito Federal salgan de la exclusión en la que viven es el respeto a sus derechos colectivos, específicamente, el ejercicio de derechos autonómicos, los cuales les permitirían tener acceso a participar en la construcción de un nuevo orden social que evite los espacios de exclusión en los que se encuentran por su identidad.

Ninguna identidad debe ser condenada a la exclusión por ser diferente a la de la mayoría. En especial, las identidades indígenas que han sufrido siglos de vejación y que actualmente son reconocidas como piedra angular del Estado mexicano. No existe ningún argumento lógico que los mantenga como identidad subordinada.

Bajo estas afirmaciones en lo desarrollado en el primer capítulo en donde establezco que el ser humano es innegablemente social, existen relaciones que lo atraviesan y lo forman, *el otro* está presente todo el tiempo, en cada contingencia histórica, *el otro* se encuentra frente a nosotros, tal vez con distintos requerimientos pero siempre incidiendo en cada identidad particular: familia, amigos, comunidad. Existen identidades primarias que ocupan lugares establecidos en nuestra sociedad desde hace siglos, tal es el caso de las identidades indígenas, que ocupan espacios incómodos, de exclusión.

Las identidades son dinámicas, existen elementos que pueden incorporarse y otros que dejamos de usar, aunque es innegable que existen componentes identitarios elementales como el cuerpo, que también define nuestro género y por tanto, algunas actitudes sociales; el nombre o la forma en la que apelan a nosotros aunque se trate de un sobrenombre; la memoria, lo que he vivido también marca lo que soy; el yo que es la forma en la que una persona se simboliza hacia el exterior, con una serie de atributos que creo tener más allá de los que el otro me dé; la forma en la que se vive el poder:

cómo se ejerce y como se sufre es parte de lo que forma a algunas identidades primarias.

La identidad primaria es lo que soy a pesar del tiempo y los acontecimientos que ocurran, lo que no quiere decir que se trate de un ser trascendental. La identidad primaria está definida por el nacimiento y el nombre, así como de los elementos culturales a mi alrededor durante la primera etapa de formación. La identidad dinámica resulta la flexibilidad de los elementos culturales que forman parte de la identidad primaria, también es posible definirla a través de las posiciones de sujeto, algo más cercano a los roles que ejercemos en sociedad: estudiante, trabajador, manifestante, amigo, esposo, padre, etcétera.

En cuanto a identidades colectivas, el primer elemento que las conforma es la cotidianidad: la identificación es más fácil con alguien con quien convivo, que tiene costumbres parecidas a las mías, de aquí la importancia de la cultura como mediadora entre identidades particulares y colectivas. La cultura es una forma de aprehender las cosas, de ver al mundo, algo parecido al término cosmovisión. La cultura es creada y transmitida por los seres humanos en distintos contextos. Al resultar una creación humana, un punto de articulación dentro de la comunidad que se aprende, reproduce y modifica por sus miembros, la cultura está íntimamente ligada a la formación de identidades individuales e identidades colectivas al ser una especie de árbitro entre el individuo y la colectividad en la formación de la identidad propia.

La cotidianidad, los afectos, el sentido de pertenencia que nos acerca a unos y nos aleja de otros, es lo que forma el nosotros de las identidades colectivas, aunque cabe aclarar que esto no los vuelve iguales. Paralelamente a las identidades particulares, el grupo adoptará un nombre que ellos elijan o los otros les den, del mismo modo comparten una historia común, una memoria colectiva. Una identidad colectiva no es

estática ni su posición es igual siempre, para eso una identidad colectiva cuenta con una identidad proyectiva, una búsqueda de soluciones a problemas comunes. La autenticidad de una identidad colectiva tiene que ver con la capacidad de dicha identidad para satisfacer sus propias necesidades.

A mi parecer, esto es precisamente lo que ha permitido que las identidades indígenas pervivan durante tantos siglos: su búsqueda constante de un proyecto, su lucha combinada con sus elementos primarios, su resistencia.

Cabe destacar que hacia el interior de una identidad colectiva se dan rupturas y recomposiciones que modifican a dicha identidad. Una identidad colectiva es un actor político en potencia ya que al existir un sentimiento de lealtad y pertenencia y al compartir necesidades, es factible que los miembros de una comunidad decidan movilizarse para modificar su situación de vida, este tipo de movilizaciones tiene como base, por supuesto, la voluntad e interés personal de cada miembro. Ése es el caso de la población indígena mexicana que habita en exclusión.

La exclusión un concepto tridimensional, atañe la concurrencia de tres problemas: marginación, discriminación y escasa participación política a las que es sujeta una comunidad. Exclusión no quiere decir destierro, referencia a formas definidas, lugares asignados dentro de la sociedad rodeado de relaciones sociales y políticas específicas, no definitivas, que emplean ciertos mecanismos de control y vigilancia como la caridad o el castigo; se trata de un sistema de inserción, de asignación. Se trata de los lugares más incómodos dentro de la sociedad. Las identidades indígenas han sido ubicadas ahí, por ser diferentes a la identidad que pretende ser hegemónica.

La discriminación es un proceso social que desiguala lo diferente; cualquier característica que parezca fuera de lo “normal” puede ser objeto de discriminación y su forma más evidente es el lenguaje de odio: el usar la forma en la que una identidad se

nombra como insulto, agregando al nombre características negativas. El término *Indio* se usa para denigrar, además es común que se les ponga adjetivos: flojo, apestoso, ignorante, etcétera.

La marginación es la falta de medios materiales para satisfacer las necesidades básicas de los individuos y las colectividades: vivienda, alimentación adecuada, educación de calidad, servicios de salud, entre otros. La falta de un empleo digno mantiene a la población marginada en la pobreza extrema, lo que hace difícil que las siguientes generaciones de marginados puedan salir de la misma. Al no contar con elementos materiales suficientes para satisfacer sus necesidades básicas y al sufrir de agravios constantes por sus diferencias, las personas están más preocupadas por comer que por organizarse, exigir soluciones a las autoridades o movilizarse políticamente, de forma individual o colectiva, es decir, no están interesados en participar políticamente ni tienen los canales necesarios.

Al existir exclusión no existe justicia social, entendida como la capacidad de una sociedad para lograr que sus miembros lleven a cabo sus planes de vida, siempre y cuando éstos no dañen el plan de vida de otro o perjudique a alguien más. Es precisamente injusticia social lo que han padecido los pueblos indígenas en México, ninguna otra identidad ha sufrido de forma más clara las tres dimensiones de la exclusión; la sociedad mexicana no ha sido capaz siquiera de acercarse a este ideal, no sólo con la población indígena, la que por cierto no ha logrado llevar a cabo de forma individual sus planes de vida, ni de forma colectiva sus identidades proyectivas.

Las identidades indígenas tienen como característica común su pervivencia durante siglos a pesar de la conquista española y los intentos por absorberlas en pro de una identidad nacional. Otra de sus características es su resistencia y lucha frente a otras formas culturales hegemónicas. Las identidades indígenas son identidades primarias a

las que los otros y ellos mismos han adjudicado ciertas características, se les ha negado incluso el derecho a ser llamados como quieren, les fue impuesto un nombre de algo que no eran: indios. Este nombre reduce su diversidad y ha servido como estandarte del lenguaje de odio ya que nombrar a alguien indio implica un insulto. Basada en el testimonio de mujeres mazahuas me es posible concluir que la forma en la que los no indígenas miran y llaman a los otros tiene impacto directo en la identidad de estos pueblos, ya que en muchas ocasiones se consideran en desventaja frente al resto de la población por ser indígenas.

Otra de las características comunes de las diversas identidades indígenas es la exclusión a la que ha sido sujeta precisamente por compartir una identidad primaria distinta a la dominante. La exclusión es una estructura social y el efecto de la misma es la *forclusión*, es decir, el impacto de la exclusión en la identidad indígena, convirtiéndose en un elemento que la forma. La sensación de que la falta de oportunidades que padecen es resultado de ser indígenas trae consigo diversas reacciones: se trata de negar u ocultar la identidad indígena, los pueblos se cierran frente a la población no indígena y los trata con recelo para sobrevivir y tolerar los embates o deciden cambiar su postura por una más exigente, que presiona sobre la hegemonía existente para modificarla entre muchas otras reacciones producidas por su vida en exclusión que no tienen otros sectores de la población. El sujeto es efecto de la propia exclusión, de la exclusión constitutiva como elemento de su identidad, semilla de la injusticia social.

La identidad indígena no está sujeta a la enumeración de elementos (lengua, vestido, lengua) con los que se cumple o no para ser o no reconocida, no existen elementos esenciales para ser identificado como tal, el ser reconocido como indígena se acerca cada vez más a la autoadscripción.

El vocablo indígena sirve en la actualidad como término de equivalencia solidaria, sobre todo al momento de exigir el respeto de sus derechos colectivos, tienen muchas demandas en común, la primera de ellas contar con medios suficientes para superar la exclusión en la que la mayoría de dichos pueblos se encuentran. Indígena es un término de identificación, no sólo de identidad en México y América Latina a los que históricamente se les ha dejado fuera de la construcción hegemónica de la nación y del Estado.

En el asunto concreto de esta investigación encontré que el universo étnico de la Ciudad de México es uno de los más diversos del mundo, ya que es posible encontrar a miembros de los 62 pueblos reconocidos en México y algunos más de América Latina. En la parte sur de su territorio se encuentran los pueblos originarios del Valle de México de origen náhuatl que son parte del sector agrícola de la Ciudad. En el resto de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México es posible ubicar a población indígena en cada una de las delegaciones políticas. Se trata de población no originaria que viene de paso (migrantes) o población que habita en la Ciudad desde hace varios años, incluso décadas, que tienen familia de segunda y tercera generación (residentes). Tanto los indígenas migrantes como los residentes salen de su comunidad buscando mejores oportunidades de vida, a pesar de esto no siempre es posible. El principal destino de indígenas migrantes es la Ciudad de México y su zona metropolitana, se pueden ubicar municipios y delegaciones en donde un 10% o más de su población total es indígena: Naucalpan, Ecatepec, Ixtapaluca, Chalco, Tultitlán, Atizapán, Iztapalapa, G. A. madero, Cuauhtémoc, Tlalpan y Coyoacán.

Por desgracia, los derechos efectivos a los pueblos indígenas se otorgan en sus comunidades de origen, lo que no se da en contextos urbanos; los indígenas residentes en el Distrito Federal están condenados a ser ciudadanos de segunda.

Al respecto encontré que la primera legislación acerca de los derechos de los pueblos indígenas fue el Convenio 169 de la OIT; por desgracia, el texto contiene contradicciones: en primer lugar, ser un documento que reconoce a los pueblos indígenas pero aclara que no son reconocidos por derecho internacional. La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos adopta la forma del Convenio 169 para reconocer a los pueblos indígenas, hablando de sus instituciones y tomando como criterio para ser considerado indígena su conciencia de sí mismo como tal y deja la organización de comunidades indígenas y el derecho a la autonomía a los congresos locales.

El reclamo autonómico ha sido constante desde la década de los setentas. Lo que los reclamos de autonomía buscan son un reconocimiento jurídico-político a una realidad ancestral: muchas comunidades indígenas del país han vivido con sus sistemas de cargos, sus usos y costumbres y su cultura propia a pesar de los embates exteriores. Desgraciadamente, el reconocimiento político-legal de estas formas de organización restaría poder formal y recursos públicos a los poderes establecidos lo que escandaliza a muchos ya que estas autoridades comunitarias se eligen sin el intermediario: el partido político. La demanda de autonomía no busca mantener a los pueblos indígenas alejados del desarrollo nacional, no busca constituir reservas estáticas de pueblos ancestrales, con su reconocimiento jurídico-político lo que busca es abrir su espectro de posibilidades, de oportunidades que no han tenido.

Un documento fundamental para el establecimiento de los principios autonómicos que puedan ayudar a superar la exclusión de la población indígena son los Acuerdos de San Andrés, redactados en 1995 por el gobierno federal y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, aunque aún no han sido cumplidos por el gobierno mexicano de su firma a la fecha.

En los acuerdos de San Andrés se establecen cuatro principios fundamentales para superar la exclusión:

La transformación del Estado mexicano y las relaciones del mismo con ellos, ya que es a través de la institución de lo social en el estado como se sostienen a través de siglos.

La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos no se encarga de modificar estas relaciones ya que delega en los Congresos locales la forma en la que se otorga autonomía a los pueblos indígenas.

El segundo principio dice que se debe llevar a cabo un nuevo pacto social incluyente, principio muy cercano al reconocimiento de autonomía y al reconocimiento de una sociedad plural con principios interculturales distintos a los de dominación. Ejemplo de esto es la legislación más avanzada en México en cuanto a principios autonómicos se refiere: la Ley de Pueblos y Comunidades Indígena del Estado de Oaxaca en donde se diferencia legalmente entre pueblos y comunidades, se reconoce la autonomía de facto que existe en el estado, se les da respaldo legal a las autoridades comunitarias.

El tercer principio de los Acuerdos de San Andrés se refiere a reformas constitucionales medulares para llevar a cabo las transformaciones ya mencionadas, sin embargo, mientras a nivel federal se mantenga ambiguo el término comunidad y no se reconozcan como personas morales a las mismas, se tendrá un vacío legal que mientras las legislaciones locales no llenen conservarán en la misma situación a los pueblos nativos.

La reforma del Estado en materia indígena debería empezar por modificaciones al artículo 27 constitucional en tanto la tenencia de la tierra comunal y el artículo 115 constitucional que define los atributos de los municipios, sin respetar a las comunidades. Un orden incluyente en donde las comunidades y los municipios indígenas sean respetados incluirá el derrame de recursos para que cada uno de ellos decida en que se ejercerá de acuerdo a sus prioridades.

Otro punto nodal es la forma de representatividad de los pueblos indígenas en los distintos órganos de gobierno, entre ellos el Congreso de la Unión. Esto resulta problemático desde la forma en que estos se incluirían y la forma en que se elegirían, ya que legalmente necesitan de un intermediario que muchas veces les resulta incómodo: los partidos políticos. Tal vez una coincidencia entre los criterios poblacionales y el criterio regional-cultural para la formación de distritos electorales podrían lograr que algún candidato indígena sin necesidad de estar afiliado a un partido político acceda a una diputación o senaduría.

El cuarto principio tiene que ver con el principio jurídico de igualdad frente a la ley, cuestión respetada en la ley de pueblos indígenas de Oaxaca, ya que otorga facultades a las autoridades comunales para resolver asuntos internos apoyados por las autoridades municipales y estatales.

En conjunto, me parece que el respeto a estos cuatro principios hubiese sido un primer paso para la construcción de un nuevo orden estatal; sin embargo, la multinombrada ley indígena se limitó a agregar párrafos en los artículos 1, 2, 4, 18 y 115 Constitucionales. Los principios de los acuerdos de San Andrés encierran en cada uno de sus puntos demandas específicas para superar la exclusión: derecho a acceder a medios de comunicación propios, respeto a los derechos de las mujeres, derecho a la educación realmente multicultural, lo que implica el desarrollo de sus propias tecnologías, con recursos propios, derecho al desarrollo sustentable con respeto a sus territorios, culturas e identidades específicas y protección a los indígenas migrantes, entre sus puntos más importantes.

Todos estos derechos de los pueblos indígenas no se agotan en los acuerdos de San Andrés y tampoco se circunscriben a los indígenas originarios. Los indígenas migrantes

y residentes en las grandes urbes dentro y fuera del país deben mantener el ejercicio de sus derechos, aunque con algunas modificaciones.

En el caso del Distrito Federal que no tiene una constitución estatal no reconoce legalmente a las comunidades indígenas. La diferencia más clara entre los derechos de los que gozan los pueblos originarios de los que migran y residen en esta Ciudad se encuentran básicamente en que los primeros, en su mayoría, gozan de territorio y recursos naturales propios, adaptándose a los derechos de tenencia de la tierra y de sustentabilidad de sus recursos establecidos en el Convenio 169 de la OIT y los acuerdos de San Andrés. Esto no quiere decir que no se les puede otorgar una vivienda digna, por ejemplo. Cuestiones que no han sido atendidas en su situación de vida.

Aunque existen comunidades grandes y bien delimitadas la remunicipalización no es una opción en el Distrito Federal ya que la población indígena residente no es única ni mayoritaria en los territorios que ocupan como en el caso de otros estados, mientras los pueblos originarios de la Ciudad tienen pueblos bien organizados y delimitados, a pesar de eso es posible que ejerzan sus derechos y superen su situación a través de principios autonómicos como pluralidad, libre determinación, sustentabilidad, consulta y acuerdo y democracia.

Para la construcción de una nueva hegemonía que ayude a superar la exclusión de los pueblos indígenas se requiere de un modelo ideal, del mismo modo que resulta necesaria una revisión de los valores liberales actuales.

Los valores liberales actuales no son necesariamente malos, aunque actualmente sirven para justificar la acumulación de riqueza de unos cuantos. Nadie estaría dispuesto a perder su libertad, por ejemplo, ya que se trata de un valor necesario para que exista justicia social; aunque cabe aclarar que no se puede ser libre cuando no se tiene nada, cuando no eres capaz de decidir porque no tienes opciones. La libertad implica el poder

de tomar la decisión del plan de vida que quieres a través de tus propios medios, sin adueñarte de los medios de otros.

La igualdad se da como un derecho inherente a toda persona, somos iguales ante la ley, somos iguales al nacer –al menos eso se nos dice, aunque las condiciones de arribo a este mundo no sean las mismas para todos-, aunque no para desarrollarnos.

La aspiración de acumulación y riqueza ha dejado de lado a la fraternidad, disfrazándola de caridad; la amistad es algo más cercano a la fraternidad ya que se va de la tolerancia a la aceptación.

El nuevo orden podría basarse en estos valores puestos en un extremo radical, lejos de la forma en la que actualmente se utilizan: a medias y a conveniencia. Poner estos valores a partir del proyecto de democracia radical que es plural evitará que una identidad se instale como superior a otra. Se trata de un modelo dinámico.

Para dar un primer paso hacia una sociedad más justa, al menos en el caso de México, es necesario el ejercicio de la autonomía para los pueblos y comunidades indígenas. Ningún ser humano merece vivir en exclusión y mientras no desaparezcan estos lugares incómodos, cualquiera puede caer en ellos.

## **Bibliografía**

- ✓ Adler, Larissa, *Cómo sobreviven los marginados*, Decimocuarta edición, Siglo XXI, México: 1998.
- ✓ Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, Paidós, España: 1997.
- ✓ Arendt, Hannah, *Crisis de la República*, Taurus, Madrid: 1973.
- ✓ Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona: 1974.
- ✓ Barth, Friedrik, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México: 1976.
- ✓ Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Siglo XXI, México: 1997.
- ✓ Bartolomé Miguel, *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, Siglo XXI, México: 2004.
- ✓ Bonfil, Paloma y Del Pont, *Las mujeres indígenas al final del milenio*, SEGOB, México: 1999.
- ✓ Burguete, Araceli “Chiapas, nuevos municipios para espantar municipios autónomos” en Hernández, Rosalva (coord.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: reindigenismo, legalidad e identidad*, Miguel Ángel Porrúa, México: 2004.
- ✓ Butler, Judith, *Lenguaje, poder e identidad*, Editorial Síntesis, España: 2004.
- ✓ Butler, Judith, *Los Mecanismos psíquicos del poder*, Universidad de Valencia, España: 1994.
- ✓ Castellanos, Alicia, *Exclusión étnica en las ciudades del centro y del sureste*, en Oscar González y Virginia Molina (comp.), *Urbiindiano. La larga marcha a la ciudad diversa*. UACM, México: 2005.
- ✓ Ceceña, Ana Esther, “El reconocimiento de los derechos y cultura indígenas y la incompetencia del sistema política mexicano”, Centro de Documentación Zapatista, México, 17/08/06, [www.cedoz.org](http://www.cedoz.org).
- ✓ Cerutti, Horacio, “Presagios de descubrimiento y tópicos del descubrir” en Zea, Leopoldo (coord.), *El descubrimiento de América y su impacto en la historia*, FCE, México: 1993.
- ✓ Comisión Interamericana de Derechos Humanos, “Proyecto de Declaración Americana sobre los derechos de los pueblos indígenas”, en Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 20/08/06, [www.cidh.org](http://www.cidh.org).
- ✓ Comité de Asesores del EZLN, “El Diálogo de San Andrés y los Derechos y Cultura Indígena. Punto y seguido”, en Enlace Zapatista, México, 21/08/06, <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/category/varios>.
- ✓ Correa, Guillermo, *La capacidad de convocatoria de organismos campesinos independientes, mezclada con la organización de activistas políticos, en el origen del estallido*, Revista Proceso No. 897, México, 10 de enero de 1994.
- ✓ Cuche, Denys, *La noción de cultura en las ciencias sociales*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires: 1999.
- ✓ Derrida, Jacques, *Dar la muerte*, Paidós, México: 2000.
- ✓ Del Val, José, *México, identidad y nación*, UNAM, México: 2004.

- ✓ Declaración de principios de la ANIPA en [www.memoria.com.mx/119/119mem09.htm](http://www.memoria.com.mx/119/119mem09.htm), #119, enero de 1999.
- ✓ Díaz Polanco Héctor, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. Siglo XXI, México: 1991.
- ✓ Díaz-Polanco, Héctor, “Derechos indígenas en la actualidad”, En Memoria #117, México, 21/08/06, <http://memoria.com.mx>
- ✓ Díaz-Polanco, *Juntas de buen gobierno ¿una etapa superior de autonomía?* Disponible en [http://www.memoria.com.mx/176/d\\_polanco.htm](http://www.memoria.com.mx/176/d_polanco.htm), Revista Memoria, #176, octubre de 2006.
- ✓ Díaz-Polanco, Héctor, *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI, México: 1997.
- ✓ Documento 2. Acuerdos conjuntos, [www.cedoz.org.mx](http://www.cedoz.org.mx).
- ✓ Freud, Sigmund, *El malestar de la cultura*, Iztacihuatl, México: 1985.
- ✓ Freud, Sigmund, *El yo y el ello*, en Obras Completas, Tomo III, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid: 1981.
- ✓ Foucault Michel, *Los Anormales*, México, Fondo de Cultura Económica: 2001.
- ✓ Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Piqueta, Madrid: 1992.
- ✓ Galeana, Patricia (Comp.), *La Condición De La Mujer Indígena Y Sus Derechos Fundamentales*, México, UNAM: 1999.
- ✓ Garduño, Julio, “El movimiento indígena en el Estado de México” en Argueta y Warman (coords.), *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, UNAM, México: 1993.
- ✓ Garduño, Julio (Comp.) *El final del silencio. Documentos indígenas en México*, Premiá Editora, México: 1985.
- ✓ Geertz, Clifford, *La interpretación de la cultura*, Gedisa, Barcelona: 1996.
- ✓ Geertz, Clifford, *Los usos de la diversidad*, Paidós, Barcelona: 1996.
- ✓ Giménez Gilberto, *Materiales para una teoría de las identidades sociales*, IIS/UNAM, México: 1997.
- ✓ Giménez, Gilberto, *Teoría y análisis de la identidad social*, INI-UNAM/ IIS, México: 1994.
- ✓ Giménez, Gilberto, *Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural*, IIS/UNAM, México: 1997.
- ✓ Giménez Montiel Gilberto en Amparán Aquiles Chihú (comp.) *Paradigmas de identidad*, UAM-I, México: 2002.
- ✓ González Montes, Soledad (Compiladora), *Mujeres Y Relación De Género En La Antropología Latinoamericana*, México, Colegio de México: 1990.
- ✓ II Censo de población y vivienda 2005, INEGI.
- ✓ Karsz, Saül (coord.), *La exclusión: bordeando sus fronteras*, Gedisa, Barcelona: 2000.
- ✓ Lacan, Jaques, *Escritos*, Tomo I, Siglo XXI, México: 1984.
- ✓ Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, México: 1989.
- ✓ Laclau, Ernesto, *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, México: 2006.

- ✓ Levinas, Emmanuel, *La huella del otro*, Taurus, México: 2000.
- ✓ Ley de Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca en <http://oaxaca.oaxaca.gob.mx/gubernatura>
- ✓ Lienhard, Martín (comp.), *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (Desde la conquista hasta comienzos del Siglo XX)*, Editorial Biblioteca Ayacucho, Venezuela: 1992.
- ✓ López-Aranguren, Eduardo, *Problemas sociales: desigualdad, pobreza, exclusión social*, Biblioteca Nueva, Madrid: 2005.
- ✓ López Bárcenas, Francisco, “La lucha por la autonomía en México, un reto para el pluralismo”, en Hernández Rosalva (coord.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: reindigenismo, legalidad e identidad*, Miguel Ángel Porrúa, México: 2004.
- ✓ Mohanty, J. N, *Capas de yoidad*, en Olivé León y Salmerón Fernando (Eds.), UNAM, México: 1994.
- ✓ Molina, Virginia (comp.), *Urbiindiano*, UACM, México: 2005.
- ✓ Montemayor, Carlos, *Los pueblos indios en México hoy*, Planeta, México: 2000.
- ✓ Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical*, Paidós, España: 1991.
- ✓ O’Gorman, Edmundo, *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México: 1986.
- ✓ Olivé, León, *Interculturalismo y justicia social*, UNAM, México: 2004.
- ✓ Ortega y Medina Juan A., *La novedad de América en el viejo mundo*, en Zea Leopoldo (comp.), *El descubrimiento de América y su impacto en la historia*, Fondo de Cultura Económica, México: 1993.
- ✓ Picó López, Joseph, *Cultura y modernidad: seducciones y desengaños de la cultura moderna*, Alianza, Madrid: 1999.
- ✓ Revista Proceso, *Documento*, Diálogo de San Andrés, #956, febrero de 1995.
- ✓ Rodríguez, Eduardo, *Representación de intereses, una propuesta de estudio*. Ensayo para obtener el título de licenciatura en Ciencias Políticas y Administración pública, FCPyS, UNAM, México: 2007.
- ✓ Romer, Martha en González Oscar (coord.), *Urbi indiano, la larga marcha a la ciudad diversa*, UACM, México: 2005.
- ✓ Salcedo Aquino, José Alejandro, *Cultura: paradigmas y significados*, UNAM, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, México: 2004.
- ✓ Salcedo Aquino, José Alejandro, *De la comunicación interpersonal al encuentro intercultural: una descripción fenomenológica*, UNAM, México: 2001.
- ✓ Salcedo Aquino, José Alejandro, *Hermenéutica analógica, multiculturalismo e interculturalidad*, Torres Asociados, México: 2005.
- ✓ Salcedo Aquino, José Alejandro, *Multiculturalismo: orientaciones filosóficas para una argumentación pluralista*, UNAM, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán: Plaza y Valdes, México: 2001.
- ✓ Sennet, Richard, *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona: 2000.

- ✓ Tarrow, Sydney, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y política*. Alianza, Madrid: 1997.
- ✓ Torres Rodríguez, Álvaro. *Disciplina partidista. LVIII legislatura*. Tesis de Licenciatura para obtener el título de Licenciado en Ciencias Políticas y Administración Pública, UNAM, México: 2007.
- ✓ Vázquez León, Luis, “Construcción y deconstrucción de los pueblos indígenas bajo el nuevo espíritu del capitalismo” en Memoria #170, México, 21/08/06, <http://memoria.com.mx>.
- ✓ Villoro, Luis, “El derecho de los pueblos indios”, en EFT, Argentina, 20/08/06, [http://www.eft.com.ar/doctrina/articulos/articulos-derechos\\_pueblos.htm](http://www.eft.com.ar/doctrina/articulos/articulos-derechos_pueblos.htm).
- ✓ Villoro Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México: 1998.
- ✓ Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo*, COLMEX/FCE, México: 1996.
- ✓ Villoro, Luis, *Sobre la identidad de los pueblos*, en Olivé León y Salmerón Fernando (eds.), UNAM, México: 1994.
- ✓ Wacquant, Loic J. D., *Parias urbanos: marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*, Editorial Manantial, Argentina: 2001.
- ✓ Yanes, Pablo en Revista Manovuelta, UACM, Iztapalapa, año 2 Número especial 2006. PP. 7-12.
- ✓ Zea, Leopoldo, “El descubrimiento de América y la universalización de la historia”, en Zea, Leopoldo (comp.), *El descubrimiento de América y su impacto en la historia*, FCE, México: 1993.
- ✓ Zea, Leopoldo, *América en la historia*, FCE, México: 1957.
- ✓ Zizek Slavoj, *Estudios Culturales: Reflexiones Sobre El Multiculturalismo*, Paidós, España: 1998.