



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ARAGÓN

Fortalecimiento identitario como estrategia en indígenas
residentes en la Ciudad de México. El caso de la
organización triqui MAIZ

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE :

LIC. EN SOCIOLOGÍA

PRESENTA

JUAN CARLOS ROSSETTE RAMÍREZ



DIRECTOR DE TESIS:

Dr. Manuel Ramírez Mercado

México, D.F.

2009



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

LA TIERRA.

A mis padres,
quienes hicieron posible mi existencia.
Siempre con su apoyo incondicional.
Gracias por darme siempre lo mejor.
Sin ustedes este ciclo jamás se hubiera completado.

A mi padre,
por tu ejemplo,
perseverancia,
temple y fortaleza.
Por tu amor.

A mi madre,
ejemplo de entrega.
Por tu fuerza en tu fragilidad.
por tu tenacidad,
por tu paciencia,
por tu perseverancia.
Por tu amor.

A mis hermanos.
Que siempre han estado ahí.
Con ustedes aprendí el valor de la solidaridad.
Gracias por su amor y apoyo.

EL AGUA.

A Lluvia,

mi semilla,

tu ser está creciendo,

espero ser digno de tu fruto.

Gracias por darme esperanza.

Gracias por tu mirada.

Gracias por tu inocencia

Gracias por tu confianza.

Gracias por sostenerme.

Gracias por ser el elemento vital que me da vida,

del que estoy y estás hecha.

Gracias por tu amor.

EI FUEGO

A Eida.

Estrella de mi cielo.

Gracias por el impulso a este trabajo,
sin el cual no hubiera sido posible.

Gracias por todos los momentos vividos.

Gracias por compartir.

Gracias por tu calor que me ha abrazado.

EL VIENTO.

Gracias a todas las personas
que de una u otra forma
me han encontrado en este viaje.

Sería imposible mencionarlos a todos.

Su sincronía viene y va
pero siempre estarán en mi memoria.
Gracias por los buenos y malos momentos.
Gracias por su presencia o su ausencia.

AGRADECIMIENTOS.

Agradezco sobre todo a mis padres. Su amor y su cariño son sólo comparables a su entrega para con todos sus hijos. Gracias por aguantarme todos estos años sin reservas. Gracias por mantener su confianza en mí, y ser un ejemplo a seguir. Este trabajo es para ustedes.

A mi bebé, Lluvia, tu nacimiento trajo una veta de bendición para mi vida. Tus abrazos, tus ojos mirándome, el fuego de tu alma creciendo y amando me llenan de orgullo. Gracias por tu amor y tu confianza invariable. Eres una gran maestra de vida.

A la comunidad del Movimiento de Artesanos Indígenas Zapatistas (MAIZ), las demás comunidades de indígenas residentes en la Ciudad de México y las diversas comunidades indígenas en el interior de la república que me han enseñado que hay otras maneras de concebir, representar y experimentar el mundo. Agradezco a toda la gente de las nubes con quienes empecé mi peregrinar por este viaje de reconocimiento.

Al Dr. Manuel Ramírez Mercado por su gran apoyo en la realización de este trabajo. Su orientación, guía y apoyo teórico y práctico son invaluable. En él más que encontrar sólo un asesor y maestro encontré un amigo.

A la Lic. Florina Gónzales Camarillo por ser un ejemplo en la enseñanza y por sus comentarios tan positivos hacia este trabajo. A la Lic. Ana María Martínez Ponce, al Mtro. Isaac Gerardo Mendoza Vázquez y la Lic. Yetzirah Karla García Ávila, mis sinodales, por su celeridad y comentarios para este trabajo.

A la Coordinación de Enlace Comunitario de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México por el apoyo que siempre me ha brindado y por enseñarme la conjunción de la teoría y la práctica social; de la experiencia de mi participación en sus proyectos se derivó este trabajo. Gracias sobre todo al Dr. Ivan Gomez César, Fanny Escobar, Beatriz Levario, Rodrigo Ponce y Arturo Perrusquia.

ÍNDICE

Pág.

INTRODUCCIÓN.....	1
--------------------------	----------

1. INDÍGENAS RESIDENTES EN LA CIUDAD DE MÉXICO

1.1. De la presencia indígena y la multiculturalidad en la Ciudad de México.....	8
1.2. La presencia indígena en la Ciudad de México en números.....	12
1.3. Indígenas residentes en las ciudades: un desafío a la conceptualización de comunidad indígena.....	16
1.4. Algunas problemáticas de los indígenas residentes que optaron por vivir en conjunto con sus pares culturales en la Ciudad de México.....	30
Reflexiones finales del capítulo uno.....	43

2. GÉNESIS DE LA VIDA INDÍGENA RESIDENTE EN LA CIUDAD DE MÉXICO.

2.1. El proyecto modernizador y su impacto en la exclusión indígena.....	45
2.2. El contexto de las migraciones indígenas a la Ciudad de México en la segunda mitad del siglo XX.....	49

2.3.	Migración y Modernidad.....	52
2.4.	El movimiento indígena de los años 70's y su correlación con la instalación de indígenas residentes en la ciudad.	
2.4.1	El movimiento indígena de la década de los 70`s del siglo XX.....	56
2.4.2	Repercusiones del movimiento de los 70's en los indígenas de la Ciudad de México.....	61
2.5.	Acciones institucionales para indígenas residentes en la Ciudad de México	
2.5.1	La acción estatal durante los años de 1970, 1980, y gran parte de 1990.....	74
2.5.2	La transformación política de la Ciudad de México y su vínculo con la población indígena residente.....	79
2.5.3	Las políticas públicas de las últimas tres administraciones del GDF en materia indígena.....	86
	Reflexiones finales capítulo dos.....	107

3. EL CASO DE LA ORGANIZACIÓN INDÍGENA TRIQUI MAIZ EN LA CIUDAD DE MÉXICO.

3.1.	La comunidad de origen.....	109
3.2.	Los orígenes del conflicto.....	114

3.3. Triquis trabajando y luchando por un espacio en la Ciudad de México.....	125
3.4. La creación de MAIZ (Movimiento de Artesanos Indígenas Zapatista).....	132
3.5. El camino de MAIZ: Ideales y luchas.....	138
CONCLUSIONES.....	164
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	
Bibliografía.....	173
Hemerografía.....	183
Cybergrafía.....	185

INTRODUCCIÓN

En el contexto de la llamada globalización, los desplazamientos poblacionales al interior de los países como fuera de ellos se ha incrementado constantemente. Paralelo al caudaloso flujo de mercancías manufacturadas de intercambio entre las naciones, una imponente transmisión de información es acompañada por las más variadas cosmovisiones o maneras de experimentar y representar al mundo. Si las fronteras geográfico-jurídicas en el planeta se están transformando se debe básicamente a que en lo simbólico ya están siendo reinventadas.

En prácticamente todo el mundo las ideas con las que en el imaginario se había construido la ciudadanía de las naciones durante la época moderna están siendo cuestionadas fuertemente por la emergencia del acomodo de las más variadas culturas en su seno. La explicación de estos fenómenos sociales se encuentra en los mismos procesos que detonaron una mayor brecha de desigualdad y exclusión entre las naciones llamadas desarrolladas y los países del subdesarrollo. Pero también porque en éstos últimos se reproduce la lógica en que los fenómenos de desigualdad más que dejar pobreza, generan pobres, muchos pobres; porque riqueza hay y mucha, es la que encumbra a unos cuantos que conforman las *elites* de estos países al servicio de los grupos hegemónicos de las naciones “desarrolladas”.

En el entendido que esta situación global se entreteje en fenómenos locales es que el mosaico de cómo se visualizan a sí mismas las naciones y como las percibe el mundo se están pintando de los más variados colores, y es así porque esos otros más colores se resisten a desaparecer del lienzo del planeta y generan estrategias para visualizarse y sobrevivir justo ahí donde están los reflectores anunciando el desarrollo. Con esta metáfora es como representamos la emergencia de la conformación de naciones multiculturales.

De esta forma no sólo encontramos una significativa cantidad de africanos posicionándose en todo el continente europeo en conjunto con oriundos de medio oriente y asiáticos en general; sino que ese mismo acomodo poblacional

se está reproduciendo en todo el mundo, y no es exclusivo de flujos de personas de un país a otro, sino que de igual manera los grupos que habían sido sistemáticamente excluidos al interior de sus naciones, los llamados pueblos indígenas, están generando estrategias para sobrevivir y hacerse visibles en las naciones de las cuales forman parte.

Estas situaciones han abonado a la conformación del fenómeno que se ha denominado multiculturalismo¹ de las naciones, que está significando una preocupación creciente en las ciencias sociales (Gutiérrez, 2006; Kymlicka, 2001; 2004; Martucelli, 2006; Miguelez, 2006; Stavenhagen, 2006; Taylor, 1993; Touraine, 2006, Villoro, 1999), no sólo por dar cuenta de su existencia, sino por los procesos con qué se va construyendo ésta.

En esa lógica se inscribe la presente investigación, que tiene como una de sus principales líneas contribuir al entendimiento de los procesos que están detonando los indígenas residentes en la Ciudad de México en la conformación de la vida de esta megalópolis.

En ese entendido este esfuerzo subraya el fortalecimiento de la identidad indígena, a través de la autoadscripción étnica, como una estrategia en la consecución de metas para los grupos organizados de indígenas residentes en la Ciudad de México.

Dado la enorme diversidad que presentan los indígenas en esta ciudad, no sólo por la cantidad de grupos étnicos presentes, sino por la diferenciación que hay al interior de cada uno de ellos, tomamos como caso de estudio a la organización de filiación triqui autodenominada MAIZ (Movimiento de Artesanos Indígenas Zapatistas) como paradigmática de esos procesos; en tanto su esfuerzo de fortalecimiento de la identidad étnica y organizativa está incidiendo en su vida cotidiana en un proceso de empoderamiento para el ejercicio cabal

¹ Si bien los procesos referidos han ganado visibilidad en los últimos años (el caso de los grupos étnicos) y han crecido significativamente (flujos migratorios de un país a otro), son parte representativa del multiculturalismo pero no su única expresión, la multiplicidad de todas las distintas y diversas formas de sentir, representar y experimentar el mundo coexistiendo en un lugar determinado son parte integral de éste.

de los derechos individuales y colectivos de los que sus miembros son titulares; y bajo esas premisas propulsar la supresión de las relaciones asimétricas que se han establecido históricamente entre los indígenas y la demás sociedad nacional.

En efecto partimos de la hipótesis de que el fortalecimiento identitario en la organización triqui MAIZ ha ido asumiendo mayor relevancia en su proceso organizativo, la negociación con el sector público y el apoyo de la sociedad civil, por lo que la autoadscripción como elemento de fortalecimiento en organizaciones de indígenas residentes en la Ciudad de México se muestra como un imperativo en la consecución de mejoras organizativas y mayores espacios de interlocución política y representatividad social.

En el primer apartado del capítulo uno de esta investigación, establecemos a la Ciudad de México como un espacio privilegiado en donde la realidad del multiculturalismo se impone sobre los discursos que ven en la ciudad una masa homogénea culturalmente.

A la evidencia de las múltiples voces que constituyen ese mosaico multicultural que es la Ciudad de México aunamos la realidad numérica de la población indígena en esta urbe, por ello en el siguiente apartado de este capítulo subrayamos el número de indígenas residentes en la Ciudad de México que las instituciones reconocen, como una muestra del verdadero impacto que en realidad producen en la vida urbana, pues a la veracidad de los conteos estadísticos de las instituciones hay que anteponer la práctica del etnocidio estadístico estatal.

Los siguientes dos apartados del capítulo uno abonan para superar la deformación numérica y conceptual en que han sido históricamente confinados los indígenas residentes en las urbes, particularmente en la Ciudad de México.

Por ello, el siguiente numeral del capítulo uno trata de hacer una aproximación teórica que se aleja del esencialismo de la identidad indígena con la que regularmente ésta había sido abordada. En ese sentido el concepto de

autoadscripción es el primer parámetro que se valora y a partir de ahí trata de abordar una multiplicidad de conceptos y verificar elementos que sólo son válidos en tanto están basados en una decisión conciente de los indígenas residentes en la urbe, y afectados permanentemente por su contexto; de ahí que se parta que la identidad indígena y sus elementos aleatorios, incluida la comunidad, son construcciones culturales basadas en decisiones concientes confrontadas con necesidades y dificultades específicas, por lo que se sigue que la identidad étnica es dinámica y transformable en sus elementos y que está es definida por un sentido conciente, y por ello decidido, de pertenencia a, es decir una autoidentificación hacia su grupo étnico y a su organización particular.

El capítulo uno cierra con la enumeración de una serie de problemáticas que se vinculan a comunidades de indígenas residentes con características similares a las de nuestro caso de estudio. Uno por congruencia metodológica y dos porque estas problemáticas son las que más visibilidad pública tienen por su emergencia y su impacto en las políticas sociales. La mayoría de dichas problemáticas se inscriben en las relaciones de exclusión y desigualdad a las que se han enfrentado los indígenas residentes y tienen como uno de sus principales efectos la vulnerabilidad de la identidad étnica en los indígenas residentes en la urbe y por ello su contingente desaparición de la Ciudad de México.

Si el capítulo uno establecía elementos fundamentales para entender la presencia indígena en la Ciudad de México, el segundo capítulo es un esbozo de su génesis de su estadía en esta urbe; además da cuenta de cómo las instituciones del Distrito Federal se han tenido que transformar implementando políticas públicas específicamente enfocadas en la atención de éste sector poblacional.

El primer apartado del capítulo refiere la instalación del proyecto modernizador del país como el parteaguas para generar un crecimiento inusitado en las ciudades, particularmente en la Ciudad de México, que trajo un crecimiento demográfico sin precedentes y una fuerte capacidad de atracción migratoria al

exacerbar los procesos de abandono y pauperización de las comunidades rurales en general y las comunidades indígenas en particular.

El siguiente apartado enmarca las migraciones como una práctica a la que han tenido recurrir constantemente las comunidades indígenas durante gran parte de su historia. Y refiere la segunda mitad del siglo XX cuando los movimientos migratorios comienzan a transformarse para adquirir un carácter estacionario.

En ese sentido el siguiente apartado de este capítulo señala algunas problemáticas a las que tuvieron que hacer frente las comunidades indígenas ante el aumento de sus miembros que migraban y las transformaciones que trajeron los procesos migratorios en las comunidades, insertando en ellas ideas propias de la ideología moderna, que aunado a las agresivas políticas estatales del indigenismo integrador, desembocó en una situación de alto riesgo para la continuidad de la reproducción cultural indígena.

Si bien, las dos primeras décadas de la segunda mitad del siglo XX presentaron estas características, el siguiente apartado del capítulo establece la década de 1970 como el inicio del despertar indígena a partir de un movimiento de carácter internacional, que en México fue la respuesta étnica ante el agotamiento del modelo del desarrollo estabilizador propuesto por la modernidad. Da un panorama general de la lucha en indígena en el país y el tipo de respuesta estatal, lo que representó un factor que detonó un alto número de procesos migratorios para escapar de la represión y violencia estatal y paraestatal, tal como sucedió con los triquis de San Juan Copala, de forma tal que gran parte de los representantes de las organizaciones residentes en la Ciudad de México de esta etnia tienen sus antecedentes políticos en el movimiento referido, dicha situación permite relacionar este movimiento directamente con nuestro caso de estudio.

Una vez establecidos algunos elementos que permiten entender el proceso histórico que trajo a los indígenas la instalación de indígenas residentes en la urbe, en el siguiente apartado referimos las transformaciones que ha tenido el Estado, principalmente en lo concerniente a las instituciones del Distrito

Federal, como respuesta a la presencia de la población indígena en la Ciudad de México. Por lo que el apartado “Acciones institucionales para población indígena residente en la Ciudad de México” es subdividido, primero para señalar acciones aisladas que desde los años de la década de 1970 se implementaron por parte de algunas instituciones sin una articulación clara entre ellas, siguiendo con la transformación política del Distrito Federal, para establecer como a partir de este evento, durante la jefatura de gobierno capitalino 1997-2000 se inauguraron políticas públicas en materia indígena, hasta la actual administración en que se crea una Secretaría especial en materia indígena, como parámetro de los resultados que está generando la lucha de los grupos y organizaciones de indígenas residentes en la Ciudad de México respaldados por su identidad étnica; y en ese sentido como una perspectiva prometedora para la vida indígena en la urbe, en tanto que definimos los espacios abiertos por el Estado no como indicador de la voluntad política de las autoridades locales en el reconocimiento de derechos para la población indígena, sino como un esfuerzo de legitimación social de parte del Estado ante la acción sistemática de las organizaciones indígenas en la Ciudad de México.

Por último, el capítulo tres está consagrado al estudio de la organización MAIZ. El primer apartado subraya las características generales de la comunidad de origen, San Juan Copala, en el estado de Oaxaca, y como éstas se conjugaron con las políticas estatales de modernización y asimilación de las comunidades que propulsó un conflicto intracomunitario que ha tenido repercusiones fuera de la esfera local y que prosigue hasta nuestros días. De la misma forma relaciona este conflicto y la alta violencia que se asentó en la región con la salida e instalación de gran cantidad de triquis en la Ciudad de México, y con la intensa movilización indígena que a nivel nacional se generó a partir de la década de 1970.

El siguiente apartado estudia a los triquis ya en la Ciudad de México, los lugares donde se instalaron, algunas estrategias y alianzas que establecieron durante ese periodo, y las organizaciones que se generaron.

Posteriormente se aborda directamente el caso de estudio: el Movimiento de Artesanos Indígenas Zapatista (MAIZ); la organización de la que emanaron, el momento político en que lo hicieron, sus características organizativas, todo ello enmarcado desde la perspectiva de un constante ejercicio de autoadscripción étnica y organizativa que les ha permitido conseguir uno de sus principales objetivos; asimismo los conflictos a los cuales se enfrentan actualmente, y que están sorteando gracias a su cohesión como grupo y la unidad que les permite la autoidentificación constante de sus miembros.

Bajo esas premisas es que esta investigación pretende aportar al estudio de la pluriculturalidad cultural a la que está empujando la multitudinaria presencia indígena en la urbe y en ese sentido del cómo se está construyendo la Ciudad de México en el contexto de este mundo globalizado.

1.- INDÍGENAS RESIDENTES EN LA CIUDAD DE MÉXICO.

1.1 De la presencia indígena y la pluriculturalidad en la Ciudad de México.

El proceso histórico que ha signado a este país tiene como una de sus particularidades la coincidencia permanente de una gama de culturas, tan distantes entre sí como variado ha sido el devenir de cada una de ellas.

Si bien a lo largo y ancho del territorio esta característica ha tenido sus variantes determinadas de acuerdo al periodo histórico del que se trate, ha sido una constante que en los principales asentamientos humanos coexistan distintas lenguas, indumentarias, costumbres, ideologías, filosofías, conocimientos; en fin, diferentes modos de percibir y experimentar el mundo.

Por supuesto que la coexistencia de esas culturas, tan distintas entre sí, ha sido determinada por el establecimiento de relaciones de poder históricamente vinculadas a la interacción de procesos económico-políticos que los distintos actores han seguido en su devenir específico.

En ese entendido, la Ciudad de México se revela como un espacio privilegiado en el que desde su fundación se han concentrado una abrumadora cantidad de culturas que han revestido cada centímetro de su territorio. Es este espacio un lugar en que la diversidad debería ser su divisa.

Sin embargo, hasta hace pocos años el Distrito Federal y su zona conurbada, la llamada Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM), (CDHDF, 2007:32) se esbozaba en el discurso público como una zona cultural homogénea; a la urbanidad correspondían patrones culturales bien definidos a los cuales la mayoría de sus habitantes se adscribían como modelo social. Las evidentes distinciones culturales que existían entre habitantes se remitían por lo general a la diferencia de clases sociales. Así, ciertos elementos culturales se reservaban a los segmentos acaudalados y con “mayor capital intelectual”, al tiempo que la cultura popular se asociaba con las capas medias y bajas de la sociedad.

La cultura urbana aparecía omnipresente como referente de sus habitantes, no obstante la gran migración del campo a la ciudad que se dio durante gran parte del siglo XX, y la vida preponderantemente agrícola y culturalmente rica de los pueblos originarios del Distrito Federal. En términos culturales se pensaba en la metáfora de que la ciudad se comía a los recién llegados (Molina y Hernández, 2006:39) para explicar el proceso de asimilación al que se sometía la gente con prácticas diferenciadas a las ciudadinas.

El proceso parecía haber borrado todo referente cultural que no se adecuara a los cánones establecidos, pero en realidad lo que hizo fue sólo confinarlos a lo privado u ocultarlos como prácticas culturales.

La diferencia se reconocía pero exclusivamente para segregarla y obligarla a homogeneizarse, quienes no querían o no podían hacerlo se les confinaba a los sectores marginales de la sociedad urbana. Este fue el discurso imperante durante muchos años hasta entrada la década de los noventa del siglo pasado cuando la diversidad cultural, sexual e identitaria desbordaron el ámbito público, por lo que las instituciones y los medios de comunicación tuvieron que abordar el tema y construir un discurso más inclusivo.

Ahora bien, hasta ese momento nos dimos cuenta que a pesar de la permanente negación y subestimación en la práctica de los pueblos indígenas, es un hecho que su capacidad de sobrevivencia y adaptación ha resultado tan eficaz que la Ciudad de México se convirtió en un lugar que alberga una abrumadora presencia indígena de la mayoría de los grupos que existen en el país.

Lógicamente que la génesis de este proceso es difícil de establecer puesto que la mayoría de los habitantes de la ciudad provienen de otros estados de la República y es probable que gran parte hayan tenido filiación con alguna cultura indígena que se escondió y en muchos casos se perdió debido a la política integracionista o de asimilación forzada, que al mismo tiempo venía afectando la cultura nahua que se reproducía en los pueblos originarios de esta ciudad.

Lo que sí es un hecho es que los elementos culturales indígenas nutrieron de forma amplia y sistemática la cultura popular que es vivida en esta ciudad. Ejemplo de ello lo encontramos en numerosos vocablos de raíz indígena depositados en el lenguaje popular y cotidiano.

Ahora bien, lo que es posible delimitar temporalmente es el inicio del proceso que reivindica en la ciudad la diversidad cultural ya constituida como identidad indígena originada en procesos migratorios. Esta se puede establecer alrededor de la década del 70 del siglo pasado, cuando comienza hacerse visible un fenómeno de masiva presencia indígena en la ciudad; antes de esta época en el imaginario ciudadano los “indios”, los “indígenas”, estaban confinados exclusivamente a las regiones de refugio (Aguirre, 1973), las regiones más apartadas, en provincia, en el campo, en la montaña, en cualquier lugar pero lejos de la urbe, aunque hubiera una gran cantidad de indígenas en la ciudad, trataban de mimetizarse para pasar desapercibidos, no sufrir discriminación, y tener un mejor acomodo y una mayor movilidad social.

Pero en la década de 1970 y parte de la de los años de 1980, la presencia indígena se hizo extremadamente notoria, en parte porque el movimiento indígena estaba muy activo en el escenario político, lo cual hacía que el tema indígena causara polémica y generara reacciones en la opinión pública, pero lo que verdaderamente llamó la atención de la presencia indígena se debe al fenómeno de las Marías, aquellas mujeres, otomíes y mazahuas en su mayoría, que mostraban sus trajes tradicionales, hablaban una lengua indígena, y con un desconocimiento casi total del idioma español vendían frutas, artesanías, y/o flores en la vía pública en número creciente.

No obstante, después de la gran efervescencia y al paso de los años la urdimbre de distintos elementos ocultó para efectos prácticos la presencia indígena en la Ciudad de México, a pesar del gran número de ellos que habitan aquí, acostumbRANDONOS, mimetizÁNDolos, erradicÁNDolos del discurso oficial, hasta que amanece el año de 1994 con un terremoto ideológico con epicentro en el estado de Chiapas.

Este movimiento de conciencia removió a nivel nacional la quimera de estar en el “primer mundo” promovido ideológicamente para entrar en el TLCAN. La aparición del EZLN significó la ruptura de varios paradigmas de la vida “moderna” de México, el más visible, por supuesto, fue en relación a la existencia y a las condiciones de vida de los pueblos indígenas, colocando este tema en las prioridades de la agenda nacional.

El conflicto en Chiapas coincidió con el desarrollo de una nueva configuración en la vida pública nacional teniendo en uno de los puntos más álgidos a la organización de la sociedad civil como un sector de incidencia social a la par de la academia, el sector privado y el público. Esta situación permitió hacer un eco efectivo de las demandas zapatistas en todos los ámbitos de la vida de la nación, pero además permitió que la trinchera social albergara, de manera más amplia, a ese sector que había sido sistemáticamente olvidado y condenado “en la larga noche de los 500 años.”¹, así surgieron a la luz del discurso de la sociedad civil nahuas, rarámuris, p’urhépechas, mixtecos, wiwarricas, y un largo etc de 58 pueblos más que en conjunto conforman eso que llamamos pueblos indígenas de México.

Así, la voz de los pueblos se comenzó a escuchar distinto, tomaron un lugar de interlocución, pero, cosa extraña, en la Ciudad de México también sonó un eco de esa lucha; lo particular del caso es que no eran sólo mestizos y los pueblos originarios del Distrito Federal quienes se sumaron a ella, otra voz, otras voces también lo hacían: sí, eran comerciantes informales, albañiles, trabajadoras domesticas, algun@s obrer@s, estudiantes, académicos y hasta profesionistas, pero eran indígenas mazahuas, otomís, triquis, mixtecos, purhépechas, en fin, que eran miembros de los pueblos originarios de otra parte del país pero que ahora residían en la ciudad; se les llamaba y algunos siguen llamándolos migrantes², también indígenas urbanos, y más recientemente indígenas residentes en la Ciudad de México.

¹Cuarta Declaración de La Selva Lacandona, consultada en: <http://www.ezln.org/documentos/1996/19960101.es.htm> el día 13 marzo del 2007 a las 17:20 hrs.

² En el tercer apartado de este capítulo definiremos el término migrante y observaremos cuan importante ha sido esta terminología en la estructuración de la vida indígena en la Ciudad de México.

Como se ve, el terremoto político que se suscitó desde el movimiento zapatista, tuvo implicaciones prácticas y concretas para la vida pública de la Ciudad de México. Fue entonces cuando se evidenció un actor que, no obstante tener décadas viviendo en la ciudad, empezó a tomar un nuevo papel de interlocución enarbolando la bandera indígena para esgrimir sus reivindicaciones. Distintos grupos de diversos pueblos, radicando en la ciudad y provenientes de los grandes flujos migratorios del campo a la ciudad, establecieron líneas de acción en varios niveles para hacer cumplir sus demandas específicas.

Aquí lo novedoso no fue que esa gente generara acciones políticas puesto que gran parte de los indígenas radicados han participado de alguna u otra forma en las luchas de los movimiento sociales urbanos, lo que les ha traído una constante tensión, enfrentamiento y negociación con las autoridades.

No, lo que resultó diferente en su acción es que lo hacían como grupos indígenas específicos y su lucha tenía como punto de partida la reivindicación étnica como un derecho dándole peso específico a ello, y eso era lo insólito porque debido a la coyuntura abierta por el zapatismo se abrió un espacio de interlocución con las autoridades sustancialmente distinto de todos los que habían existido desde la Colonia.

1.2. Presencia indígena en la Ciudad de México en números.

La ponderación indígena que se suscitó a raíz del levantamiento zapatista, influyó de manera decisiva para darnos cuenta que en las grandes urbes, y en particular en la Ciudad de México, la presencia indígena es multitudinaria, y por ello tiene una especial relevancia y significado en la convivencia urbana.

Esta realidad no puede negarse, ni aún en las cifras oficiales que tienden a maquillar la realidad a través del etnocidio demográfico (Florescano, 1996; López Barcenas, 2006; Montemayor, 2001; Sánchez, 1999), según el conteo de población de 1995 del INEGI en la Ciudad de México habían 218,739

habitantes cuyos hogares el jefe de familia o cónyuge habla alguna lengua indígena (González 2006:18).

En cambio en el Breviario de Población del Distrito Federal elaborado en el año 2000 por la Dirección de Política Poblacional de la Secretaría de Gobierno del Distrito Federal estimó que el número total de personas indígenas en la Ciudad de México, mayor de 5 años era de **738,307**. De los cuales 141,710 hablan su lengua materna, 63,592 hombres y 78,118 mujeres”³.

En tanto que para los datos que presentó el INEGI en 2002 “mostraban que en el Distrito Federal había 330 mil indígenas hablantes de una lengua originaria”. Ya en aquella época algunos autores y funcionarios públicos estimaban esa cifra como muy por debajo de la realidad, debido a que el uso de la lengua indígena es un criterio limitativo en relación a la pertenencia a una etnia, (en tanto que muchos miembros de pueblos originarios que se autoadscriben como tales han perdido el uso del idioma).

En el año 2005 la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), con datos obtenidos a través del XII Censo General de Población y Vivienda del INEGI del 2000, la muestra censal 2000 del CDI y una base de datos de la propia comisión a partir de dicha muestra, estimó que eran **749,639** la población indígena que habitaba en el año 2000 la zona metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM)⁴ (CDHDF, 2007: 32; Molina y Hernández, 2006:31).

Pablo Yanes, ex director general de la desaparecida Dirección de Equidad y Desarrollo Social del GDF, asegura que “en la Ciudad de México reside al menos uno de cada veinte indígenas del país” (Yáñez, 2004:202). Adicionalmente Pedro González, miembro de la Asamblea de Indígenas Migrantes y otras organizaciones, menciona que en el Distrito Federal

³ Consultado en http://www.copo.df.gob.mx/numeralia/num_poblacionindi.html, el día 12 de mayo de 2008 a las 09:15 am.

⁴ Cabe destacar que el término ZMCM se acuñó a finales del año 2005 por los gobiernos federal, del Distrito Federal y del Estado de México, que acordaron establecer una definición oficial de la *zona metropolitana de la Ciudad de México*, que incluye las 16 delegaciones políticas, 40 municipios del Edomex y Tizayuca del estado de Hidalgo.

oficialmente se hablan 55 lenguas indígenas (González 2006:19), cifra sumamente significativa si pensamos en que institucionalmente se reconocen 62 existentes en el país. Ante un escenario de tal envergadura resulta fundamental para la existencia de la urbe tratar de entender, afrontar, resolver y capitalizar las problemáticas y oportunidades asociadas a la tumultuaria presencia indígena en la ciudad.

En ese marco podemos dejar esa construcción mental de la ciudad como un territorio con una cultura homologada y homogénea, cuasi-estática, que sólo cambia y se adapta a las transformaciones tecnológicas; sino que podemos pensarla como un espacio en el que conviven una cantidad abrumadora de culturas, y subculturas, un territorio en que coexisten, no sin tensión, habitantes de colonias tradicionales, habitantes de nuevos asentamientos irregulares; integrantes de pueblos originarios de la ciudad, integrantes de pueblos originarios de otras etnias del país; centroamericanos, sudamericanos, asiáticos, africanos, europeos; indígenas mexicanos; indígenas americanos e indígenas europeos⁵; indígenas desindianizados, mestizos indianizados; heterosexuales, homosexuales, transexuales; yuppies, neohippies, darks, skates, rockeros, raperos; ejecutivos, burócratas, obreros, niñ@s de la calle; católicos, testigos de Jehová, trinitarios marianos, ateos, prostitutas, prostitutos; en fin, un universo bastísimo que piensa, ve, oye, huele; gusta, siente, intuye y experimenta el mundo de manera distinta.

La ciudad se revela como un mosaico multicultural, una veta riquísima en diversidad. Diversidad que no hemos entendido y por tanto las tensiones que se generan por el roce cotidiano de la diferencia se polarizan al extremo. La ciudad ineludiblemente retrotrae a esta época postmoderna el mito bíblico de babel, pero es una ciudad de confusión⁶ no porque cada quién hable su lengua, sino porque no tratamos, no queremos, no exigimos entenderlas, y en ello se van estructurando relaciones asimétricas que marginan la diferencia.

⁵ Carlos Montemayor, en su libro *Los pueblos indios de México hoy*, señala que el significado de la palabra indígena justifica esta denominación a los pueblos originarios europeos

⁶ En hebreo la palabra babel significa confusión.

El proceso histórico de la ciudad, el país y el mundo ha derivado en el estado actual de las relaciones humanas. Es un momento en que lo que parece una barrera infranqueable por las desigualdades económicas, sociales, culturales y de género se expresan en distintas posiciones políticas. La sociedad civil y algunos grupos progresistas de sectores particulares, lucha, resistiendo y proponiendo desde distintos ámbitos, la disminución de esa brecha, cuando no su supresión definitiva.

La ciudad vuelve a ser, siempre ha sido, aquella Tenochtitlán que alberga en su territorio al mundo, un mundo que se relaciona de manera específica por la estructuración particular que han propulsado los grupos de poder. Hoy día el discurso hegemónico propugna por un mundo homogéneo como prototipo ideal, a la vez que promueve la diversidad en visiones fragmentarias de la totalidad e irreductibles en su forma de concebir al mundo, lo que mantiene la división social y la competencia entre oprimidos. Así también, justifica y legitima la marginación social y económica de la diferencia. La incompreensión, el no entendimiento se torna una estrategia política para perpetuar la dominación económica y por extensión socio-cultural⁷.

Es pues la apuesta de este trabajo contribuir al diálogo y al entendimiento. Nuestra ciudad tiene que repensarse en términos de una ciudadanía multicultural. Bajo esa premisa podemos enfocar la presencia indígena en la Ciudad de México, cómo una veta enorme que complementa el mosaico multicolor, pluritexturizado, exuberante en sabores y olores que conforma a esta mole de concreto y la hace un lugar privilegiado.

La residencia de las culturas indígenas en la ciudad, coexistiendo y alimentando el entramado de elementos que generan la riqueza cultural, es pues un privilegio para esta urbe. Por supuesto, las problemáticas que conlleva se agolpan en un tumulto que resiente la infraestructura y la prestación de

⁷ Miguelez (2006) esgrime que la tendencia actual del reconocimiento de las diferencias culturales en las sociedades “modernas”, principalmente a las que se le puede catalogar como exóticas y por tanto proclives a su mercantilización, responde en sí a una estrategia del “capitalismo avanzado” que utiliza un método de acumulación “flexible”, que se aleja del prototipo fordista que homogenizaba la producción y el consumo.

servicios públicos; eso es lo que a simple vista salta, eso es lo que las estructuras de poder, que tratan de homogeneizar la diferencia, han resaltado y le han dado cabida en los medios de comunicación, eso es lo único con lo que han alimentado a la opinión pública.

Si queremos generar una convivencia distinta con relaciones más equitativas, incluyentes y armónicas para la Ciudad de México, tenemos que conformar un sentido de ciudadanía distinto, uno en que entendamos, asumamos, y fomentemos la diversidad que existe en la ciudad; uno en el que se revele la identidades indígenas en la urbe como un elemento vivo, nutriente, en el que enseñen y leguen a los otros habitantes ese tesoro que es su visión, su experiencia, su vivencia del mundo, es pues responsabilidad de los ciudadanos generar para si y para otros una forma de relacionarse completamente distinta de lo que en los últimos cinco siglos lo hemos hecho, pero es también responsabilidad de las estructuras estatales generar políticas públicas en ese sentido. Siguiendo a Kymlicka en un escenario ideal

[...] los Estados liberales democráticos no sólo deberían hacer respetar el familiar conjunto de habituales derechos políticos y civiles de la ciudadanía que amparan todas las democracias liberales; también deben adoptar varios derechos específicos de grupo o políticas dirigidas a reconocer y acomodar las diferentes identidades y necesidades de los grupos etnoculturales". (Kymlicka, 2001)

1.3. Indígenas residentes en las ciudades: un desafío a la conceptualización de comunidad indígena.

El estudio de los grupos y organizaciones indígenas que a partir de un proceso migratorio residen en la Ciudad de México y su área conurbada, ha ido en ascenso en los últimos años debido en parte a su creciente visibilidad política y su posicionamiento como actor social con gran incidencia en la compleja vida urbana.

Si bien los derechos indígenas, la autonomía y la acción política son los temas que han tenido preeminencia en el debate nacional sobre pueblos indígenas, a

partir de la irrupción del EZLN en la vida pública, debido a que “los indígenas han logrado, simultáneamente, ampliar su horizonte político y mantener sus identidades” (Sánchez, 1999:12); el tema de los indígenas en las ciudades va adquiriendo relevancia en la discusión de la agenda pública, aunque no se ha logrado incorporar con la suficiente fuerza en el debate nacional predominante “la problematicidad jurídica y de política pública que representa la creciente urbanización de los pueblos indígenas” (Yanez, 2004:195); ni tampoco el cómo los grupos indígenas están transformando sus identidades en contextos urbanos, sin que eso signifique su pérdida identitaria, y cómo la diversidad cultural que aportan a las urbes está transformando el rostro de las ciudades y las estructuras estatales.

A eso se aúna que la literatura respecto al tema (Acevedo, 2006; Aguilar, 1997; Anzaldo, 2003a; 2003b; Arizpe, 1975; 1978; Audefroy, 2004; Banda y Martínez, 2006; CDHDF, 2007; Corona, Claudia, 2001; Corona, Laura, 2001; Durán de Alba, 2001; Gómez, Maria Guadalupe, 1993; González Gómez, 2006; Laura, 2001; Díaz Sarabia, 2003; 2007; Figueroa, 2005; Juárez, 2005; Lemos, 2005; López Mercado, 2006; Márquez, 2008; Molina y Hernández, 2006; Mora, 2004; Oehmichen, 2000a; 2000b; 2000c; 2002; 2005a; 2005b; 2007; Osorio, 2005; Paredes, 2003; Quezada, 2007; Robledo, 1990; Romer, 2003; 2005; Ruíz, 2003; Sánchez, 2004; Thacker, 1990; Yanes, 2004; 2007)⁸, es poco difundida, y no es raro que resulte obsoleta debido a los discretos pero rápidos cambios que al menos en los últimos seis años se ha dado en su abordaje conceptual tanto en instituciones gubernamentales como en la academia.

Sin embargo, hay algunos estudiosos que han hecho aportaciones importantes tanto en materia de análisis y construcción de conocimientos, como para el empuje que desde la trinchera social hacen para las poblaciones indígenas residentes en las grandes urbes, y que plantean conceptos que rebasan las posturas del esencialismo (Balam, 2003; Figueroa, 2005; Molina y Hernández, 2006; Oehmichen, 2000a; 2000b; 2000c; 2002; 2005a; 2005b; 2007; Romer, 2003; 2005; Sierra, 1997; Zúñiga, 2000, Yanes, 2004; 2007).

⁸ Y por lo menos otro par de decenas de tesis de maestría y licenciatura sobre distintos grupos étnicos en la Ciudad de México y su zona metropolitana.

En este punto conviene recordar que los estudios que inauguraron el tratamiento de las problemáticas sobre indígenas en la Ciudad de México se hicieron durante los años de la década de 1970 (Arizpe, 1975, 1978; Nolasco, 1979) con énfasis en el proceso migratorio de las comunidades rurales a la urbe, y por ende con un marcado acento económico, dejando de lado aspectos socioculturales de las poblaciones indígenas. La problemática era vista en términos de inserción económica, (Arizpe, 1975), en concordancia con el modelo de análisis histórico estructural, cargado con un determinismo económico en boga en esa época (Oehmichen, 2005a: 21).

Así la persistencia de la identidad étnica de los indígenas migrantes en las ciudades y las redes que se formaban entre miembros del lugar de pertenencia eran explicados como resultado exclusivo de una errática “inserción laboral en la urbe” por parte de los indígenas migrantes (Arizpe, 1975). La identidad étnica, por cierto, no se abordó desde una perspectiva cultural, más bien se daba por hecho su pérdida o desaparición en tanto los mecanismos de asimilación de la urbe integraran en condiciones más favorables y en una mejor posición socioeconómica a los indígenas que habían migrado hacia la ciudad y habían decidido permanecer en ella. En caso contrario la persistencia de la identidad étnica en los indígenas en la ciudad mantendría en situación de exclusión y marginalidad a esta población (Oehmichen, 2005a: 21)

La carencia de una perspectiva sociocultural de la identidad étnica respondía también al tratamiento esencialista que tanto la antropología como la sociología daban a las identidades culturales de los pueblos indígenas. Siguiendo a Dolores Figueroa el esencialismo estaba concentrado en las discusiones teórico-metodológicas que teniendo como motor la modernidad formulaba “explicaciones determinantes sobre hechos sociales”, esto es que asumía “principios universales” ya fuera desde la lógica del “pensamiento libre positivista o del materialista histórico”, tales principios generaban una “representación de los indígenas como grupos sociales con escasos rasgos de modernidad. En este imaginario, los indígenas son unidades culturales cerradas, aisladas de la influencia de la vida contemporánea” De ahí que los pueblos indígenas sigan aún en lo conceptual vinculados deterministamente a

“la pertenencia a la tierra”, lo cual los ha mantenido confinados a la “ruralidad”, y los pueblos indígenas en las urbes se mantuvieran, y en cierto sentido se mantengan, ocultos o invisibilizados⁹. (Figueroa, 2005: 267).

En esa línea de pensamiento es que se conformó un “estereotipo” del indígena que ha permeado en la mayoría de la sociedad nacional. Virginia Molina y Juan José Hernández llaman la atención sobre esta situación y alertan sobre el estereotipo que también se ha formado sobre los indígenas residentes en las megalópolis.

El estereotipo[...]dice que son campesinos pobres y reacios al cambio por su apego a las tradiciones. Por eso, cuando migran a las ciudades reproducen en éstas sus modos de vida rurales, lo que los convierte en responsables de su propia marginación. Reforzado por las teorías de la modernización, que suponían que los migrantes rurales en la ciudad se asimilaban a un modo de vida urbano genérico, se piensa que quien conserva su autoadscripción como indígena es aquel que se conserva aparte de la sociedad urbana. (Molina y Hernández, 2006: 41)

Con el advenimiento de la posmodernidad las posturas basadas en estos principios comenzaron a cuestionarse fuertemente y se dieron nuevas categorías de análisis y reformulación de conceptos. En ese sentido el abordaje de los indígenas en la urbes a partir de la década de 1990, y sobre todo después del año 2000, empezaron a utilizar criterios subjetivistas, dinámicos y constructivistas (Giménez, 2003; Oehmichen, 2005a) para abordar las identidades étnicas.

Giménez (2003) postula que “el sujeto y su identidad se hallan siempre situados en algún lugar entre el determinismo y la libertad” lo cual nos acerca al

⁹ De hecho, después del auge de los estudios de Arizpe sobre indígenas en la ciudad en los años de 1970, no sólo no cambió la visión que sobre la identidad étnica de los indígenas en la ciudad ofrecían las posturas esencialistas, sino que prácticamente esta población se eclipsó del ámbito académico y la atención gubernamental, salvo por algunas acciones aisladas de ciertas instituciones, hasta la segunda mitad de la década de 1990. Como lo veremos en el siguiente capítulo, esto se debió en parte a una estrategia que llevaron a cabo los indígenas en la ciudad para su desarrollo y para escapar de la discriminación; y a que las instituciones estatales mantenían la línea que ubicaba el asistencialismo como el motor de atención en concordancia con el determinismo económico que mostraban las tendencias de análisis académico.

proceso de conformación de la identidad étnica de las poblaciones indígenas residentes en la Ciudad de México y su utilización estratégica por parte de este sector poblacional. Tal noción se aleja del constructivismo y subjetivismo extremo que se caracterizan por dotar al proceso identitario de un acentuado racionalismo del sujeto sin tomar en cuenta “el peso de las fuerzas psicológicas inconscientes, de las estructuras institucionales y del contexto cultural en la formación del sujeto y de la identidad” (Giménez, 2003:16).

Esta concepción dinámica de la identidad nos permitirá dar cuenta de dos procesos interrelacionados estrechamente entre sí, a saber: la conformación de la identidad colectiva o grupal de los indígenas residentes en la ciudad, y la conformación de la identidad étnica de cada miembro de esa colectividad, sea esta aceptada, rechazada, transformada, etc. (Romer, 2003; 2005).

Bajo el postulado de que “la identidad de los individuos es multidimensional y no fragmentada” (Giménez, 2003:16) podremos abordar la construcción identitaria de los indígenas residentes como un proceso con múltiples aristas, dinámico, transformable, y moldeable; en última instancia determinado por los miembros de esas colectividades, pero afectado por el contexto histórico y las condiciones sociales, políticas, económicas y culturales con las que se confronten.

En el estudio específico de la conformación de la identidad étnica y la resignificación del concepto de comunidad que están viviendo los indígenas residentes que optaron por habitar con sus pares culturales en la Ciudad de México, retomaremos sobre todo las reflexiones de Cristina Oehmichen, quién se ha acercado a este proceso desde el ámbito de las representaciones sociales y la construcción simbólica de la identidad. En tanto que interrelacionado con la conformación y proceso de construcción de la identidad étnica y la utilización de ésta como estrategia, retomaremos las ideas de Marta Romer, que desde una postura dinámica da cuenta de cómo la identidad étnica sigue operando, no sin modificaciones, en las nuevas generaciones de indígenas residentes en la Ciudad de México.

Hay que recordar que en México, con la emergencia del zapatismo, se generó una importante reflexión en torno a la irrupción de las identidades culturales en la discusión pública, además de que se impulsaron modelos de intervención comunitaria teniendo métodos dialógicos como fundamento de intervención. En esa línea Benito Balam aporta a la discusión pública cuando conceptualiza sobre la identidad indígena a partir de la sistematización de un proceso de intervención comunitaria con indígenas “migrantes” en la ciudad de León, Guanajuato, en el cuál refiere que

[...]los elementos culturales por sí mismos no expresan una identidad étnica específica. Se requiere que tales elementos vinculen a decisiones propias de la comunidad y de las personas. La identidad indígena consiste en una vinculación comunitaria conciente entre elementos culturales (propios y ajenos) y su capacidad de decidir autónomamente sobre ellos. (Balam, 2003:59).

En esa lógica es que se explica que la identidad étnica sea un permanente proceso de construcción identitaria de los indígenas residentes en las urbes, en dónde operan principios que disocian la identidad como producto automático de una cultura.

[...]frecuentemente, al hablar sobre la identidad étnica se alude permanentemente a la cultura o se habla de la identidad como el sinónimo de la primera[...].en un caso extremo puede haber cultura sin una conciencia identitaria[...].la cultura está asociada en gran parte con procesos inconscientes, mientras que la identidad se refiere a una norma de pertenencia, necesariamente conciente. (Romer, 2003)

En ese sentido, la autoadscripción étnica como decisión conciente de una comunidad y de los individuos pertenecientes a esa comunidad, juega un papel primordial en su fortalecimiento identitario, es decir, del robustecimiento de la identidad de las comunidades, organizaciones y grupos indígenas residiendo en las urbes; en el Movimiento de Artesanos Indígenas Zapatistas (MAIZ), caso de estudio que abordamos en esta investigación, los individuos que pertenecen a dicha organización no sólo se sienten parte de un grupo étnico particular en el cual la mayoría de los integrantes son originarios de una población o paraje

determinado, sino que también hacen un importantísimo ejercicio de autoadscripción a una organización específica que se debe a su comunidad en el Distrito Federal.

Vale la pena señalar que el concepto de autoadscripción ha jugado un papel fundamental en la discusión internacional sobre todo a partir de la referencia en el Convenio 169 de la OIT que dice en la parte 2 de su artículo 1: “La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio”¹⁰. También el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) basado en este principio señala entre otros aspectos para definir a una persona como indígena los que: “se autoidentifican como pertenecientes a pueblos o culturas indígenas o precoloniales”. (BID, 2005: 25).

Figuroa define a “el ejercicio de la autoadscripción” como “la autoidentificación de la pertenencia”, en ese sentido es que este concepto va más allá de un determinismo sobre la identidad indígena y abre la posibilidad de transformaciones identitarias, o el abandono de éstas, (Quezada, 2007:63), es pues, un potencial explicativo a las transformaciones de identidades, en ese sentido “es un principio que facilita manejar con justicia el sentido de pertenencia que cada grupo genera sobre las fronteras de su colectividad” (Figuroa, 2005:269).

La conciencia de identidad –la conciencia de pertenecer a una colectividad determinada– queda como elemento sustantivo que determina el sujeto en cuestión más allá de lo que una autoridad o cualquier otro actor pueda decidir. Esto también es congruente con el hecho de que, debido a los cambios históricos y dinámicas de los pueblos, sus características e instituciones se transforman y, por lo tanto, no pueden ser definidos de una manera única y esencial. (CDHDF, 2007: 49)

Ahora bien, Figuroa también menciona los peligros de la autoadscripción en relación al “uso estratégico de la identidad para fines políticos como una práctica temporal” que es usual que represente un “escencialismo estratégico”

¹⁰ Consultado en http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169_oit.pdf el día 10 de junio del 2008 a las 21:18 hrs.

(Figuroa, 2005:271) entendiéndolo como la utilización de una representación social negativa cargada con la imagen peyorativa sobre “el indígena” por parte de las propias comunidades y/o organizaciones residentes en la Ciudad de México en su negociación política.

Y es que en la relación de la población indígena residente en el Distrito Federal con el Estado “el discurso étnico usado por las organizaciones indígenas de la ciudad se fortalece cada vez más como una estrategia de negociación”. (Lemos, 2005: 285)

Sin embargo, desde nuestra perspectiva esa estrategia se ha fortalecido por los resultados que confiere el uso de la identidad en la negociación con el Estado y los espacios que la sociedad va abriendo para la inclusión étnica, por lo que puede, como lo veremos con el estudio de caso, desarrollarse un proceso de revaloración identitaria, que se traduzca en el fortalecimiento de la identidad étnica entre las comunidades y organizaciones indígenas residentes en el Distrito Federal, que evite el uso de ésta como una práctica efímera, para posicionarla como un ejercicio constante de las comunidades étnicas en el Distrito Federal y la ZMCM.

Coincidimos con Zúñiga (2000) cuando menciona que es necesario entender el discurso de la identidad esencializada por parte de los mismo indígenas y su utilización, en su carácter estratégico en las luchas identitarias, en las situaciones y contextos en los que se dan éstos, no tanto en función de su veracidad, sino en el de “las condiciones particulares en que dichos discursos son producidos, acerca de los fines sociales a los que resultan funcionales, acerca de las condiciones particulares de interacción en que se producen y de las funciones que dichos discursos tienen en la producción identitaria” (Zúñiga, 2000, 56)

Por lo anterior, no resulta ocioso señalar que la identidad étnica no necesariamente tiene que anquilosarse en la manutención de ciertos rasgos culturales o en la permanencia de algunas prácticas sociales asociadas a la cultura originaria. Bajo esa lógica, no podemos soslayar que el abordaje de las

identidades que se construyen los indígenas residentes en la ciudad resulta bastante complejo pues su configuración es dinámica, en ese sentido, diferenciada por su capacidad y velocidad de transformación. Siguiendo a Marta Romer

la identidad étnica -es- un tipo de identidad social, resultado de múltiples interacciones[...] en éstas el sujeto se confronta con la imagen que tienen de él[...] en este sentido, la identidad es resultado de la identificación impuesta por otros (la identidad atribuida) y de la que el sujeto afirma tener (la autoidentificación identitaria). (Romer, 2005: 229)

Ahora bien, la autora ubica el ejercicio de autoidentificación en el

proceso de construcción de la propia identidad -que- puede interpretarse en términos de una estrategia en gran parte inconsciente para enfrentar los retos, evitar conflictos y contradicciones y lograr una ubicación satisfactoria y aceptación en el medio social. (Romer, 2003: 275)

Por lo que define el concepto de estrategia en su relación hacia las dos direcciones a las que se dirige, una interna y otra externa.

Las estrategias están orientadas tanto hacia la comunidad étnica (diferenciación o pertenencia), como hacia la sociedad nacional (asimilación y anonimato, o diferenciación) (Romer, 2003: 276) [...] En este sentido, el concepto de estrategia permite dar cuenta de todo tipo de manipulaciones de la identidad, así como del despertar identitario. (Romer, 2005: 231)

Como vemos la realidad que viven los indígenas en las ciudades y en particular en la Ciudad de México, hace necesario el rompimiento de paradigmas que “absolutizan la identidad y que la visualizan como un ente monolítico” (Sierra, 1997: 131) no sólo entre los indígenas sino para el grueso de la sociedad nacional.

Lo mismo vale para todos los elementos y conceptos asociados a lo “indígena”. Con esa lógica es que las condiciones en que los indígenas residentes están enfrentados en la ciudad para reproducirse culturalmente como colectividad

cuestiona la postura escencialista que conceptualiza a la comunidad con un arraigo territorial, con la asociación exclusiva de ésta a una localidad.

Cristina Oehmichen (2000a), refiere una definición de comunidad que cuestiona el escencialismo y el confinamiento de los indígenas a una unidad territorial geográfica y jurídica, que forzosamente tiene que pasar por un ejercicio de autoadscripción para instalar la identidad cultural entre los propios indígenas residentes más allá de ser sólo una práctica efímera para conseguir objetivos a corto o mediano plazo:

[...]los individuos que integran una comunidad comparten, al menos parcialmente, el núcleo de las representaciones sociales que les son propios. En el caso de las comunidades étnicas [...]apelan a un real o supuesto origen y ancestros comunes, a una historia compartida, y tienen al territorio de origen como uno de los referentes más importantes de su identidad[...]. Por ello la comunidad indígena, ya no puede ser definida como una unidad residencial ni como un mero agregado poblacional -y se convierte fundamentalmente en un constructo cultural, en una unidad de pertenencias y lealtades que implica criterios de membresía. (Oehmichen, 2000a:324).

En tanto que desde esta postura la noción de pertenencia a una comunidad radica en un ejercicio simbólico, permite explicar una reproducción de ésta en territorios urbanos, incluso si una comunidad no está confinada a vivir en un territorio físico común. En ese mismo tenor Martínez y De la Peña en su abordaje al tema llaman ya la atención sobre la transformación del sentido habitual que se había conferido a los límites comunitarios, y desde su concepto de comunidades morales, hacen un argumento interesante sobre esta situación que lleva implícito el sentido de autoadscripción.

Los límites comunitarios, por ser negociables, trascienden el espacio físico ocupado por una colectividad. Lo que importa, finalmente, no es el lugar sino la pertenencia, y ésta se define por un conjunto de elementos significativos que se manifiestan como fronteras simbólicas. (Martínez y De la Peña, 2004:91)

Asimismo, refuerza el argumento otro texto de Oehmichen que dice que en

[...]la construcción de nuevas tradiciones en contextos migratorios[...]se presenta un proceso de construcción y resignificación de lo que se entiende por comunidad, a la vez que se flexibilizan las marcas o atributos de distintividad étnica. (Oehmichen, 2000b:54)

Si bien es cierto que el compartir un pasado, su historia en sí, tener ancestros y territorio común, confiere un elemento de reconocimiento y de identificación en los indígenas residentes en la ciudad, lo que los caracteriza, en su sentido de autoadscripción como un ejercicio conciente y simbólico, es el hecho de que su colectividad sea un constructo cultural, ya que implica un dinamismo de adaptación al presentar transformaciones constantes que se renuevan a partir de la lealtad de un grupo, es decir, que mantenerse con un identidad indígena específica en la ciudad implica un constante momento de autoidentificación, de autoadscripción de sus miembros para el mantenimiento de dicha colectividad que está mutando ante las necesidades internas y las externas que le impone su interacción con los demás sectores urbanos.

A la luz de dichos postulados, podemos afirmar que, si bien puede ser una tendencia peligrosa el “escencialismo estratégico” usado por los propios indígenas residentes en sus procesos de negociación política, es un hecho que el uso y mantenimiento de prácticas de la cultura de origen se torna primordial como elemento central de cohesión grupal -mas allá de la frecuencia con la que lo realicen- más no significa un mecanismo automático que asegure el mantenimiento de la identidad indígena, ésta requiere que los elementos culturales (propios y ajenos) sean vinculados con una decisión conciente de autoidentificación en un ejercicio de autoadscripción étnica. (Balam, 2003:59)

La identidad, traducida en su acepción cotidiana, es indispensable para los pueblos en la reproducción de sus instituciones, pues sin ella se debilitaría la conciencia de pertenencia y la vigencia de sus prácticas sociales. (CDHDF, 2007:50)

A diferencia de la óptica del escencialismo que eterniza ciertos elementos culturales como inamovibles para el reconocimiento de un pueblo indígena, desde nuestra perspectiva son estos elementos los que en el imaginario de los propios grupos étnicos son comunes y dan sentido a una vida comunitaria

cuando los integrantes de la misma, tácita o explícitamente, los reconocen y usan como elementos que amalgaman su filiación. Esta característica confiere una temporalidad distinta a su uso, porque si bien para los indígenas residentes en la urbe elementos como la vestimenta tradicional no son tan recurridos en su vida cotidiana, sí lo son cuando son utilizados en momentos de gran relevancia tal como en festividades con sus pares culturales, ya sea en la ciudad, o en los territorios de origen y también con otros actores externos en situaciones clave para su desarrollo y estabilidad en la ciudad, tal como el momento de negociar con autoridades y cuando se visibilizan públicamente en su participación en marchas, plantones, etc.

Ahora bien, es necesario aclarar que a pesar de que usamos el concepto de indígenas residentes para referirnos a las personas que conforman un sector poblacional de la Ciudad de México, es imposible generalizar a éstos en una masa homogénea. (López Mercado, 2006: 341; Lemos, 2005: 286)

La población indígena en la ZMCM presenta una gran heterogeneidad interna, no solamente entre grupos etnolingüísticos, sino al interior de éstos e, inclusive, entre paisanos del mismo pueblo. (Molina y Hernández, 2006: 35)

Tal vez lo único que posean en común como sector poblacional es el origen vinculado a la pertenencia a una etnia y que su residencia en la ciudad haya sido determinada por un proceso migratorio. Pero sus condiciones de vida; la forma de inserción laboral; los ingresos a los que tienen acceso; el que sus lugares de residencia están dispersos ó habiten con sus pares culturales en predios ó en una misma zona; el que sean nacidos en otro estado de la República o en la ciudad, en el último caso si son de la 2da, 3ra, o 4ta generación; el tiempo de residencia en la urbe; la zona de la metrópoli donde están ubicados; su forma de organización; y el pueblo indígena al que pertenecen; son algunos de los factores que hacen a esta población tan diferenciada entre sí que resulta muy vago el concepto que los aglutina.

Sin embargo, “cualquiera que sea su posición sociodemográfica, esta población comparte el problema de la discriminación¹¹ social” (Molina y Hernández: 49), discriminación que está basada no sólo en diferencias culturales, sino en el establecimiento de relaciones asimétricas históricamente determinadas en todo el país.

En ese sentido es que en esta investigación usamos el concepto “indígena” tal y como las comunidades residentes en el Distrito Federal se adscriben a dicho término para posicionarse en la discusión y agenda pública. Si bien tanto histórica como ideológicamente dicho concepto tiene implícito una carga peyorativa¹² (Balam, 2003; Bonfil, 1981; 1987; Florescano, 2001; López, 2006; Montemayor, 2001; Oehmichen, 2007) que representa la piedra angular de los procesos de etnización, entendido éste último como el proceso por el cual “ciertas colectividades son definidas y percibidas como foráneas (*outsiders*), como extranjeras en sus propios territorios” (Oehmichen, 2005:200); se torna necesario utilizar el término “indígena”, aún con los riesgos que conlleva, como concepto aglutinador para referirse a la serie de pueblos y personas pertenecientes a esos pueblos que comparten la característica de autoidentificarse como tales, y en el que los indígenas urbanos reconocen coincidencias y problemáticas comunes, y también diferencias, con otros grupos y organizaciones pertenecientes a las diversas etnias de todo el país.

Ahora bien, el término de residentes es un concepto que apenas está siendo adoptado para designar a los habitantes indígenas del Distrito Federal que tienen en su génesis inmediata a la ciudad un origen migratorio.

¹¹ Entiendo por discriminación aquella práctica que excluye o restringe material y/o simbólicamente el ejercicio y goce de derechos, así como la merma en el establecimiento de igualdad de oportunidades de grupos o personas, de la misma forma la practica que arremete, material o simbólicamente, las características particulares de esos grupos o personas. La discriminación social es entonces una práctica extendida socialmente en distintos estratos y capas de un conjunto social, (incluso en las estructuras estatales o en sus políticas), en este caso de la nación. En el caso de la discriminación social hacia grupos étnicos [...]“las prácticas de discriminación están sustentadas sobre una ideología cargada de prejuicios hacia grupos étnicos definidos, que requiere ser reproducida para constituir parte de la subjetividad de un pueblo o una sociedad” (Velasco, 2001:3).

¹² José Del Val, director del Programa México Nación Multicultural de la UNAM (PMNMUNAM) recurrentemente señala la construcción del concepto de indio como parte de la problemática de los pueblos, el que no los deje ser: Zapotecos, Nahuas, Rarámuris, etc, y los encierre en la categoría de indios.

El término residente en realidad es francamente afortunado y le confiere un sentido de territorialidad a la presencia indígena en la ciudad, es decir, de pertenencia a ella; si bien, aún, algunos intelectuales indígenas han tratado de generar una definición plausible al concepto de indígenas migrantes (González, 2006:14) en el imaginario el concepto excluye de manera casi inmediata como personas que no pertenecen a la urbe, como personas llegadas de otros lugares (Figuroa, 2005:254; Lemos:2005:286), tal cómo la gran mayoría de la población metropolitana lo hiciera, pero que a diferencia de los demás habitantes metropolitanos, los grupos étnicos parecieran no tener derechos en ella por la falta de pertenencia que les confiere el término migrante, lo que aunado a la carga peyorativa que en las representaciones sociales trae consigo el término indígena genera “un doble proceso de etnización” (Oehmichen, 2005:201).

La situación de vulnerabilidad en que se confinó a una gran parte de estos indígenas propició un vacío jurídico que ha dejado sin una política clara de derechos y obligaciones a esta población que habita, reside pues, en el Distrito Federal.

Ser migrante indígena significa dentro del contexto urbano de esta ciudad no tener un conjunto de derechos sociales, culturales, políticos; se considera que por no ser originarios de esta ciudad deberían regresar a sus comunidades.
(Banda y Martínez, 2006: 286).

Con esas premisas en esta investigación se utiliza el término indígena residente para referirse a esta población. El concepto está surgiendo en los ámbitos gubernamentales, académicos y de la sociedad civil con una noción que trata de dignificar la presencia indígena en la ciudad y que además corresponde más a la realidad de un gran número de miembros de pueblos indígenas en la urbe; resulta casi risible que se siga utilizando el término migrante para referirse a las nuevas generaciones que ya nacieron en la ciudad y que representan “más del 50%” del total de este sector poblacional de la Ciudad de México (Molina y Hernández, 2006: 41) . Y es que se sigue nombrando migrantes a la tercera o cuarta generación de los indígenas que

llegaron a residir a la ciudad de México en décadas pasadas, una contradicción en relación al término migrante por sí mismo.

De igual forma, el concepto de indígenas residentes confiere una responsabilidad al Estado tanto en el otorgamiento de derechos como en la salvaguarda de los mismos, abonando el camino para la construcción de una nación multicultural (Figueroa, 2005; Kymlicka, 2001; 2004, Villoro, 1999), es pues, la construcción de un estado plural, no homogéneo, compuesto por una variada y diversa población conformando una nación, un Estado debido y entregado a ese riquísimo mosaico multicultural que es el país en general y la Ciudad de México en particular, teniendo como parte integral de su conformación a los pueblos y comunidades indígenas que residen en ella.

1.4 Algunas problemáticas de los indígenas residentes que optaron por vivir en conjunto con sus pares culturales en la Ciudad de México.

El proceso de estigmatización étnica¹³ que históricamente se ha implementado en el país ha sido una constante que sufren los indígenas tanto en sus territorios de origen como en los lugares a los que han llegado por migración.

Innegablemente la forma y la intensidad en que se manifiesta la discriminación étnica, así como las formas en que los pueblos indígenas la enfrentan, es determinada por una amplia gama de variables que hacen difícil generar esquemas en donde encajen la mayoría de los casos; pero lo que sin lugar a dudas puede asegurarse es que existe una diferencia sustancial entre las formas que asume la estigmatización étnica en la comunidad de origen y en la comunidad extraterritorial (Oehmichen, 2000a; 2000b). Tal como vimos líneas arriba en esta diferencia resulta fundamental la noción de territorio, entendido no sólo como una porción geográfica, sino como el espacio en que se configura

¹³ La estigmatización étnica es una de las formas en que se manifiesta la discriminación social por pertenencia étnica y que en nuestro país fue propulsada desde el aparato gubernamental desde la época de la Colonia hasta casi el final del siglo pasado cuando fue exacerbada con la agresiva política del indigenismo integrador, como lo analizaremos en el siguiente capítulo.

una serie de relaciones políticas, económicas y culturales que determinan la vida social de un grupo de individuos.

Con ese antecedente podemos entender que los indígenas que llegaban a la Ciudad de México eran considerados por el habitante ciudadano y por ellos mismos ajenos al territorio urbano, foráneos, no pertenecientes a él, (*outsiders*) con lo cual su residencia en este lugar se enfrentó (enfrenta) a un trato segregacionista que en los más de los casos los confinaba a un abismo social carente de un piso básico de servicios y un limbo en cuanto al ejercicio de derechos (Oehmichen, 2000a, 2000b, 2003, 2005, Yanes, 2004, 2007) tanto en lo que respecta a los que son titulares de manera individual cuanto más de los que son de forma colectiva como pertenecientes a un pueblo indígena.

Esta situación fomentó como estrategia de desarrollo entre los indígenas en la Ciudad de México el ocultamiento de su identidad cultural, cuando no su negación y abandono. El asomo público de sus elementos culturales sólo tenía utilidad como agente provocador de lastima para conseguir recursos vía la mendicidad, al tiempo que la mimetización con el habitante promedio de la urbe, el abandono del uso de la ropa tradicional en público al igual que el uso de la lengua, fueron prácticas comunes que complementaban en mayor parte su sobrevivencia en la ciudad.

Dada la funcionalidad y practicidad que en apariencia les proporcionaba y las amplias expectativas que despertaba entre los indígenas en la ciudad, esta estrategia adoptó de manera creciente la forma de una política familiar permanente de desindianización al no reproducir esas “costumbres” en la transmisión de padres a hijos, lo que repercutió en las nuevas generaciones, como lo constata la mayoría de los pertenecientes a la segunda, tercera y cuarta generación de los indígenas que migraron en las grandes olas migratorias de los años 40's, 50's, y 70's del siglo pasado¹⁴.

Tal determinación en la mayoría de estas familias tuvo un doble filo ya que al preferir identificarse en el imaginario con los mestizos en los estratos bajos que

¹⁴ Cabe decir que este fenómeno se observa con más fuerza en los indígenas llegados en los años de las décadas de 1940 y 1950 por razones que trataremos de explicar en el siguiente capítulo.

con lo “indio”; el tejido socio-cultural y las prácticas cotidianas fueron trastocadas en gran medida por las nuevas generaciones, lo que llevó a consecuencias graves asociadas con la vida urbana, el más claro ejemplo es que se abrió una puerta de entrada para una parte importante de los hijos de esos indígenas a los problemas de pandillerismo y drogadicción que se asocian a los sectores marginales de la ciudad y con los cuales prefieren identificarse en un gran número los hijos de personas con filiación étnica y residentes en la ciudad, antes de que lo hagan con el grupo cultural de origen de su familia (Romer, 2003).

Tratar de pasar desapercibidos en la ciudad afectó tanto a los indígenas que optaron por vivir en una colectividad con sus pares culturales, como a los que lo hicieron de manera aislada. El grado de ocultamiento y de desindianización en nuevas generaciones hoy día es muy variable, pero visiblemente afecta en mayor medida a los que rompieron los lazos comunitarios y optaron por vivir separados de personas adscritas a su grupo étnico (Romer, 2003).

El ser hablante de alguna lengua indígena fue durante muchísimo tiempo el principal elemento para que el Estado asignara la identidad étnica a una persona o grupo específico¹⁵, asimismo influía decididamente en la gente que reproducía su práctica para identificarse con su grupo, al tiempo que el abandonar su uso y no retransmitirlo para las nuevas generaciones se tornaban prácticas comunes para asumirse como mestizo. Para entender esta situación resulta fundamental tomar en cuenta las políticas indigenistas que en todo el país implementó el Estado durante el siglo XX.¹⁶

En la Ciudad de México, como se mencionó más arriba, este fenómeno adquirió un matiz muy particular al extremar los procesos de discriminación étnica, ocultamiento identitario y desindianización, al tiempo que se gestó, por extrema necesidad en la marginalidad citadina, un fortalecimiento comunal en

¹⁵ Es significativo que hasta el año 2000 los censos y conteos de población elaborados por el INEGI sólo tuvieran como criterio ser HLI (hablante de alguna lengua indígena) para establecer a una persona como perteneciente a alguna etnia.

¹⁶ Estas serán mencionadas en el siguiente capítulo.

el que la solidaridad identitaria opera por sí misma influyendo la vida cotidiana en la urbe a pesar del estigma indígena.

Las características de los grupos indígenas ciudadanos que optaron por vivir en conjunto con sus pares culturales en algún predio de la zona metropolitana es *sui generis* en relación al paradigma étnico que se había venido conformando años atrás, debido a los procesos en que estos grupos se sumergieron al vivir en la ciudad; tal como la necesidad los llevó a reproducir una vida comunitaria influida por su cultura originaria, también se han aunado cambios estructurales, asociados a la urbe, en su vida privada que han derivado en alta violencia intrafamiliar, alcoholismo y drogadicción, pandillerismo, desintegración familiar, entre otros.

Debido a que el caso de estudio de esta investigación es una comunidad con estas características nos centraremos en las problemáticas que representa este tipo de grupos que viven en conjunto y que además mediática y políticamente han tenido mayor visibilidad.

Aunque

[...] éste no es el patrón de asentamiento común a toda la población indígena -en el Distrito Federal y la ZMCM-, sí es el más visible, y genera otras consecuencias como es el hecho de que son las familias que más atención reciben por las instituciones gubernamentales, así como por las organizaciones civiles (López Mercado, 2006: 346)

En estos grupos la problemática del territorio resulta fundamental para entender la lucha política y la vida cotidiana de estos indígenas residentes en la Ciudad de México. Por ejemplo, en lo que respecta a la actividad económica preponderante: mientras que en la comunidad de origen ésta estaba asociada con alguna actividad agrícola, de pastoreo, etc., en la ciudad además de los oficios no calificados, el comercio en la vía pública se ha impuesto como la principal fuente de ingresos, lo que ha propiciado una alta politización en los indígenas que han utilizado la lucha política social participando ampliamente

con organizaciones de comerciantes por “espacios” de venta (Oehmichen, 2005).

Una de las principales actividades económicas de nosotros los migrantes¹⁷ ha sido y es la producción y comercialización de artesanías que se venden en el Centro Histórico de la ciudad. Sin embargo, la prohibición en este lugar de la venta en vía pública desde el año de 1993 [...] nos obliga a vender nuestros productos sin el permiso oficial, “toreando” [...] nuestra débil organización nos ha llevado a subordinarnos y a disputar las banquetas con las grandes organizaciones de vendedores ambulantes que controlan las principales calles de esta área de la ciudad (Acevedo, 2006: 294)¹⁸

Situación similar sucede con la vivienda: debido a la búsqueda de “espacios” de hábitat, los indígenas residentes se han caracterizado por la lucha constante por la vivienda durante toda su estancia en la ciudad.¹⁹ (Anzaldo, 2003; Oehmichen, 2005; Osorio, 2005, Yanes, 2007)

Estos dos aspectos, los espacios de venta y el lugar en el cual poder habitar dignamente, pueden ser catalogados como los puntos más visibles y los ejes fundamentales de la mayoría de las luchas y gestiones de los indígenas residentes en la ciudad que reproducen una vida en conjunto habitando el mismo espacio.

Resulta lógico que el territorio en donde poder vivir, y el territorio para poder producir la actividad que sustente esa vida sean los pilares de su lucha cuando estos no están cubiertos y se muestre en riesgo los avances que han tenido, es pues la satisfacción de esas necesidades vitales para cualquier ser humano, lo que ha mantenido su relación en el escenario político y mediático como nuevas comunidades que habitan en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM).

¹⁷ Es importante hacer notar como este concepto de “migrantes” con toda la carga negativa que trae consigo se ha instalado en el imaginario de los miembros de grupos étnicos residentes en la urbe.

¹⁸ Juan Acevedo es uno de los representantes de la organización MAIZ y fungió como portavoz de la Coordinadora de Organizaciones de Residentes Indígenas en la Ciudad de México, durante una sesión del Seminario Permanente Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad, realizado en conjunto por la entonces Subdirección de Equidad y Desarrollo del GDF, el CIESAS y la UACM.

¹⁹ Paradigmático resulta el caso de los otomíes instalados en Guanajuato 125 y que fueron merecedores del premio nacional de vivienda en el año 2005, “se articularon con dos importantes expresiones del movimiento urbano popular: la UPREZ y la organización civil Casa y Ciudad A.C.” (Yanes, 2007)

Ahora bien, cuando los indígenas llegaron de sus respectivos procesos migratorios y comenzaron a habitar en conjunto con sus pares culturales, los lugares en que lo hicieron estaban en condiciones extremadamente precarias, por lo que por muchos años habitaron o siguen habitando en condiciones marginales, con riesgos sanitarios frecuentes, carentes de infraestructura básica, y en construcciones en riesgo de derruirse o derruidas en donde levantan cuartos con lamina y madera; a lo largo de su historia residiendo en la ciudad los accidentes relacionados con esta situación han sido numerosos, y por ello han mantenido una constante búsqueda de mejora de sus condiciones de hábitat, que ha sido hasta la fecha extremadamente difícil de llevar, debido a múltiples factores que pasan por acciones de las autoridades y la fuerza pública, hasta inercias propias de sus habitantes.

La exclusión basada en las relaciones asimétricas con el resto de la sociedad nacional también ha hecho que el acceso a un techo mínimo de servicios resulte sumamente complicado para este tipo de población indígena residente. Pablo Yanes exponía -por ser la más visible- la problemática de este sector poblacional con este patrón de asentamiento (López Mercado, 2006: 345), primero en su coincidencia con los pueblos originarios de la ciudad y los demás grupos indígenas en la ciudad:

- *Ausencia de un marco jurídico de reconocimiento de los derechos indígenas de la Ciudad de México*²⁰
- *Prácticas estatales y cultura social de discriminación hacia lo indígena y los indígenas a través de múltiples mecanismos: desprecio, invisibilización, paternalismo.* (Yáñez: 2004: 204)

Y posteriormente en su especificidad como residentes con un perfil de las comunidades que están viviendo en conjunto con sus pares culturales:

- *Falta de acceso a un piso básico de servicios en vivienda, salud, educación, que además, incorpore sus particularidades culturales.*

²⁰ A pesar de las transformaciones de la actual administración en lo tocante a la problemática indígena, aún sigue sin poder concretarse una legislación que contemple la titularidad de derechos colectivos de que los indígenas residentes en la ciudad son poseedores. (CDHDF, 2007:88)

- *Baja calificación laboral, actividades de poca remuneración, uso intensivo de trabajo infantil, inseguridad laboral, y ausencia de prestaciones.*
- *Fuerte peso de las mujeres dentro de la migración indígena y ausencia de políticas con perspectiva de género.*
- *Altas tasas de deserción escolar y analfabetismo funcional.*
- *Alta presencia de enfermedades infecto-contagiosas y esperanza de vida inferior a la media.*
- *Desconocimiento de las garantías individuales, estado de indefensión frente a los órganos de procuración de justicia.*
- *Falta de mecanismos de apoyo específicos para el fortalecimiento del vínculo con las comunidades de origen.*
- *Fuerte herencia de un uso clientelar, corporativo y asistencialista en la gestión y dotación de servicios.*
- *Entorno hostil y ajeno en la ciudad, que se traduce en discriminación cotidiana que impide el ejercicio de una ciudadanía plena y limita el goce de los derechos sociales.*
- *Alto grado de dispersión y desorganización que dificulta la construcción de una agenda propia y dispersa su peso político.*(Yanez, 2004: 204-205)

A pesar de la larga lucha que desde su llegada a la ciudad han emprendido, fue después de 1994 que cobró fuerza el movimiento indígena por espacios de vivienda digna en la ciudad (Oehmichen, 2005; Osorio, 2005); paradoja de lo que sucede en las comunidades de origen, mientras que ahí defienden el territorio y su permanencia en él, en la ciudad buscan un nuevo territorio, espacios en donde habitar y reproducirse culturalmente.

Si bien es cierto que el proceso de cada grupo indígena tiene diferentes aristas, e incluso puede seguirse hechos de visibilidad política reivindicando lo étnico antes de 1994, fue después del levantamiento zapatista cuando cobró fuerza la autoadscripción indígena en la ciudad, luego de cimbrar el imaginario tanto de mestizos desindianizados como indígenas mimetizados. A partir de ese punto la correlación de fuerzas, las oportunidades de lucha y de conquistas sociales de los grupos indígenas adoptó otro matiz al colocarse en la agenda nacional la enorme deuda con las poblaciones indígenas. Es entonces cuando las organizaciones indígenas en el Distrito Federal obtienen un nivel distinto de atención gubernamental y de la sociedad civil organizada, y su situación comienza a cuestionarse con más intensidad.

A partir de esta fecha tanto los grupos indígenas que migraron a partir de la década de 1970 a la ciudad, y que adoptaron una vida conjunta con sus pares culturales, como los que reproducen una vida comunitaria sin necesariamente vivir en conjunto, comenzaron un proceso de alta visibilidad política, reivindicando su origen para exigir demandas específicas que se pueden concentrar en mejores condiciones y oportunidades de vida en la ciudad, así como la posibilidad de la reproducción de sus elementos culturales.

Asumir su identidad étnica proporcionó a estos grupos un nivel de respuesta de parte de todos los sectores como nunca antes, y eso justamente fue lo que estableció una funcionalidad a la autoadscripción étnica que hasta ese momento no había tenido en la historia del país.

El nuevo escenario apremió la reformulación del discurso oficial, y la modificación de los estándares de la opinión pública hacia los indígenas en la ciudad, que se vio reflejada en la capacidad de respuesta de las instituciones gubernamentales, el rango de acción de las organizaciones de la sociedad civil y la capacidad de atención de éstas. Pero, además, las enormes posibilidades de este escenario urgió a los indígenas residentes un vuelco en el plano ideológico, político y práctico.

A pesar del cambio de escenario en relación al discurso de pluralidad y diversidad que en las instituciones se adoptó, la penetración de éste en la mayoría de las capas sociales del tejido urbano ha resultado poco profunda, la discriminación, la exclusión y el racismo de la sociedad mexicana se ha mantenido vigente en la capital del país, si bien en menor grado, la realidad comprueba de manera aplastante que los individuos pertenecientes a un grupo étnico siguen siendo discriminados en esta ciudad de manera cotidiana.

La inercia del proceso de desindianización impuesto en varias etapas históricas del país sigue desarrollándose en ambas direcciones tanto para la población mestiza que perdió su identidad étnica, como para las nuevas generaciones de grupos étnicos en la ciudad. El ser indígena hoy día sigue siendo motivo de desprecio y maltrato en esta megalópolis, ante ello, los procesos de

transmisión identitaria a las nuevas generaciones de los indígenas residentes en la ciudad son ambiguos.

En casos como los de algunos grupos mazahuas y nahuas²¹ que viven en el centro de la ciudad ya toda una generación creció sin autoadscribirse como perteneciente a un grupo étnico, su sentido de pertenencia al grupo es reconocido por líneas de consanguinidad, y por crecer en el mismo lugar, pero ya no existe en ellos un autoreconocimiento étnico con sus padres, principalmente con los abuelos; esta situación es tan palpable que llegan a burlarse del idioma de sus mayores cuando éstos lo hablan. (Mixtin A.C., 2004).

En este punto conviene hacer mención de los postulados de Marta Romer en relación a la construcción identitaria de las nuevas generaciones de indígenas residentes en la Ciudad de México.

Por el hecho de haber nacido en el seno de una familia indígena, pero fuera del territorio étnico, los jóvenes tienen la posibilidad de optar por la identidad étnica de sus padres, distanciarse de ella o incluso rechazarla si les significa un estigma o un estorbo para realizar su proyecto de vida personal. (Romer, 2005: 232)

Y es que

La autodefinición étnica de una persona se entiende como el producto de un proceso de identificación peculiar que responde a una estrategia personal en gran parte inconsciente que puede cambiar a lo largo de su vida en función de sus interacciones con el mundo que lo rodea y que se encuentra en relación dialéctica con su identidad personal. (Romer, 2003: 276)

De esta forma la identidad étnica de las nuevas generaciones de indígenas residentes están insertas en un proceso que puede desembocar en diferentes resultados, determinados, en última instancia, por una decisión personal de cada integrante, pero estrechamente influida por “el tipo de relaciones o las

²¹El caso de los mazahuas que habitan en la calle de Mesones y Pensador Mexicano en la delegación Cuauhtémoc se registraron en la memoria del proyecto: “El conocimiento tradicional un derecho de niños y mujeres indígenas migrantes”, operado por Mixtin A.C. en el año 2004.

interacciones que establecen con los agentes sociales con los que entran en contacto". (Romer, 2005: 233)

La pérdida de la lengua o la tendencia a su desuso es una realidad en la mayoría de las nuevas generaciones de indígenas residentes; esta situación está arraigada en la práctica de la mimetización de las nuevas generaciones de indígenas residentes con el habitante promedio de la urbe. Aunque hoy día el sentimiento de pertenencia a un grupo indígena se reivindique de diversas formas, es un hecho que la diversidad lingüística está vulnerable en todos los grupos étnicos en la urbe.

Actualmente, el empuje de distintos sectores ha conseguido poner en la discusión pública la insuficiencia del criterio para identificar a alguien como indígena por ser hablante de alguna lengua originaria, y, como vimos en un apartado anterior, se ha privilegiado el concepto de autoadscripción establecido por el Convenio 169 de la OIT, lo cual es francamente afortunado en relación al proceso histórico que había impulsado el Estado de desaparición de las lenguas y la homologación de las comunidades al uso exclusivo del español (Montemayor, 2001).

En la línea jurídico-conceptual del Convenio 169 de la OIT está implícito un reto con el que se han venido identificando todos los indígenas residentes en la urbe, a saber: el de definirse como ciudadanos, sujetos de derecho en la ciudad, lejos de sus territorios de origen en una comunidad extraterritorial (Oehmichen, 2000a; 2000b).

En los medios urbanos en general y en el Distrito Federal en particular, este derecho de autoadscripción o conciencia de identidad[...]se torna doblemente fundamental, pues ante el rechazo de su presencia, reafirmarse ante los demás y ampararse en el marco legal resulta indispensable para poderse ostentar como sujeto de derecho. (CDHDF, 2007:50)

Ahora bien, el hecho de que las nuevas generaciones estén tendiendo al desarraigo de su identidad cultural como estrategia para pasar desapercibidos

en la urbe sin rechazo, sin discriminación, sin exclusión, genera una problemática en relación a la permanencia y profundidad de la misma, es decir de que si esta estrategia está sólo dirigida hacia el exterior permitiendo el sentido de autoidentificación étnica en el fuero interno de las nuevas generaciones o está poniendo en riesgo la perpetuación de la identidad étnica, y por ende la existencia de los distintos pueblos indígenas en la ciudad. De la misma forma, la falta de autoidentificación en las nuevas generaciones también pondría en riesgo la viabilidad de la forma organizativa de las comunidades de indígenas residentes y la manutención de los espacios de interlocución política que han ganado.

A estos factores se aúna que el crecimiento natural del número de miembros de la comunidad en la urbe genere otros conflictos relacionados con el espacio vital, el acceso a servicios, y la consecución de objetivos. Sin embargo, el crecimiento de la población de cada organización, sin ningún sentido de pertenencia cultural entre sus miembros, es el mayor problema porque marca un cambio en su forma organizativa, específicamente en la elección de su sistema de dirigencia y el mantenimiento de las normas de la comunidad, lo que da como resultado poner en riesgo el lugar de interlocución y los espacios sociales que han ganado.

En la actualidad las organizaciones de indígenas residentes en la ciudad tienen una capacidad específica de gestión y negociación con autoridades, organismos internacionales y organizaciones sociales basadas precisamente en la característica de pertenecer a un grupo étnico radicando en la Ciudad de México. La mayoría de los programas gubernamentales y de organizaciones de la sociedad civil a los que tienen acceso están basados también en esta característica.

Por ejemplo, es una práctica común que los representantes de las organizaciones y comunidades indígenas y sus acompañantes vayan ataviados con la indumentaria tradicional de la etnia y región de origen para negociar o gestionar con las autoridades, de igual manera que en la realización de mítines, marchas y otras formas de protesta que realizan.

En gran parte de las organizaciones o comunidades de indígenas en la ciudad que habitan en conjunto el representante o líder de la misma, es un miembro que proviene de la comunidad de origen del grupo, sabe hablar, leer y escribir en español, aunque sea en forma básica, pero también tiene como lengua materna el idioma de su grupo étnico, o por lo menos puede entenderlo y hacerse entender en él, y es reconocido por la comunidad como un interlocutor válido para negociar con las autoridades (Oehmichen, 200b).

Asimismo en la mayoría de este tipo de organizaciones se realizan asambleas ya sean informativas o de toma de decisiones y en ellas se generan procesos organizativos similares en preferencia de elección que los utilizados para designar un representante del grupo.

Así pues la situación a futuro se vislumbra necesariamente con transformaciones o adecuaciones para que las nuevas generaciones sigan avanzando con los sistemas organizativos en los que están creciendo. En la complejidad de este fenómeno resulta fundamental que las comunidades y organizaciones indígenas en la ciudad reflexionen cómo su identidad étnica les ha permitido posicionarse en un espacio de interlocución que con grandes esfuerzos ha conseguido objetivos importantes para su sobrevivencia como seres humanos y como grupo étnico en la urbe. Se presupondría que esta reflexión llevaría a las nuevas generaciones indígenas residentes a fortalecer su sentido de pertenencia a una comunidad y a pensar cómo la autoadscripción de sus padres ha generado una cohesión grupal que les ha permitido sobrevivir y desarrollarse a contramarea de lo que buscaba el proyecto modernizador establecido en los planes de desarrollo en el siglo pasado.

Resulta fundamental subrayar la posibilidad de que los grupos indígenas en la ciudad puedan superar el espacio coyuntural de interlocución que se abrió a partir del 94, empujándolo y ganando una mejor posición y representatividad social. Parece evidente que en lo político y cultural una forma viable de hacerlo es el fortalecimiento y redefinición de su cultura en la vida cotidiana de la Ciudad de México.

Ya que enarbolar la bandera étnica ha fructificado en muchísimos casos las reivindicaciones que plantean los distintos grupos indígenas en la ciudad, se torna necesario que esos grupos fortalezcan su sentido de identidad étnica como estrategia de mejoramiento. Y esa estrategia de fortalecimiento tiene que ir en ascenso por la funcionalidad que implica el acceso a mejores condiciones de existencia, sin embargo, este es el reto mayúsculo para los miembros de pueblos indígenas residentes en la ciudad.

Es claro que en la definición de lo que son y pueden ser los indígenas en la ciudad tiene que tener un papel fundamental el Estado, enfocándolo no como el organismo que otorga derechos, sino como el que garantiza su ejercicio. En ese entendido, son los propios indígenas residentes quienes tienen la mayor responsabilidad de definirse a si mismos y expresar su voz, desarrollarse en lo económico, político y cultural; o dispersarse como grupo cultural étnico y perderse en la homogenización que impone la globalización de los grupos hegemónicos del planeta.

En ese entendido el caso específico de los indígenas triquis en la Ciudad de México es paradigmático de lo arriba señalado, en particular el caso de la organización MAIZ (Movimiento de Artesanos Indígenas Zapatistas); si bien ésta tiene una historia y una posición ideológica específica respecto a cualquier otra organización indígena en la ciudad, presenta problemáticas y elementos comunes a muchos grupos indígenas en la urbe.

A partir del caso de esta organización, en el que su sentido de autoadscipción étnica aunado a su intenso trabajo político con base en su identidad cultural no sólo ha permitido su sobrevivencia sino que los ha robustecido como organización adscrita a un grupo indígena específico, surge la interrogante de si su caso puede servir a otros grupos indígenas en la ciudad a utilizar el fortalecimiento identitario como estrategia para conseguir una mejora en su interlocución en las negociaciones políticas a las que se enfrentan como indígenas.

Parecería claro que en tanto la funcionalidad de la autoadscripción opere se hace necesario que las identidades indígenas en la ciudad pasen por un proceso de fortalecimiento interno para ganar mejores espacios de representatividad social como miembros de esta ciudad, sin embargo, la inercia de la discriminación cotidiana a la que están expuestos los indígenas residentes en la ciudad se convierte en una amenaza para la viabilidad de su reproducción cultural, que en lo externo puede ser reflejada por la pérdida de espacios de interlocución, ausencia de liderazgos sólidos, y un menguado sentido de identidad. En tanto qué crezca la autoadscripción entre los grupos indígenas residentes en la ciudad será posible el posicionamiento de éstos como sujetos plenos de derecho y con una identidad definida cómo indígenas ciudadanos en ésta ciudad multicultural, para lo cuál será necesario empujar la respuesta del Estado y de la opinión pública para abrirse más espacios para su interacción social.

Reflexiones finales del capítulo uno

A lo largo del capítulo uno, la presencia indígena en la Ciudad de México ha ido dibujándose con una importancia creciente para la vida pública de esta urbe. Su ponderación numérica los ubica como un sector poblacional significativo, sin embargo, las problemáticas que enfrentan, además de la visibilidad que han ganado con base en su trabajo político por mejorar sus condiciones de existencia, así como el reto que representan para la atención institucional, es lo que ha detonado esa escalada en la relevancia que los indígenas residentes están adquiriendo para la vida urbana.

Si en el proceso histórico de su estadía en la urbe, las políticas estatales, la dinámica de la vida citadina, y las propias estrategias de sobrevivencia de los indígenas residentes en la ciudad habían invisibilizado del ámbito público la presencia étnica en la urbe, el desbordamiento que tiene el tema de la presencia indígena en la Ciudad de México en la actualidad, nos revela que la identidad étnica en esta ciudad fue mantenida y transformada en un complejo proceso intracomunitario confinado al espacio privado indígena.

La utilización estratégica de la identidad étnica, antes y después de la apertura de espacios propiciada a raíz del levantamiento zapatista por parte de los indígenas residentes en la ciudad, resulta sintomática de ese proceso de manutención identitaria, a pesar de las transformaciones que necesariamente le han acompañado.

Estas transformaciones, a su vez, dan cuenta del intrincado proceso generado por los indígenas residentes en la Ciudad de México para preservar su filiación indígena o para detonar un resurgimiento identitario étnico, ya que rompe el paradigma en que se venía abordando la cuestión indígena, lo cual está representando un reto para el análisis que desde las ciencias sociales se hace de los grupos étnicos en la ciudad y para el acercamiento que tienen que realizar las instituciones de gobierno y las organizaciones de la sociedad civil en el trabajo conjunto con los indígenas residentes.

Por cierto, que los retos para la población indígena residente en la ciudad también son mayúsculos, principalmente en lo relativo a la manutención de su identidad étnica, a la par de mejorar sus condiciones de existencia. A pesar de que cada vez se abren más espacios y se estén dando mayores acciones institucionales para la atención de esta población como sujetos de derecho y no sólo como sujetos de asistencia, las problemáticas cotidianas a las que siguen haciendo frente, trastocadas por un fuerte sentido de discriminación, así como la disgregación grupal, el crecimiento de su población, los conflictos intra y extra comunitarios, entre otros, los afectan de manera sistemática por lo que la reproducción identitaria entre las nuevas generaciones de este sector poblacional está en una situación de continúa contingencia, interrelacionada en su conformación por un sentido estratégico de vida.

Lo anterior se desprende del establecimiento y caracterización de los indígenas residentes, es decir, de situarlos como actores sociales con una incidencia creciente en la vida multicultural de la ciudad; revisemos ahora aspectos generales del proceso histórico que trajo a una cantidad considerable de indígenas a la Ciudad de México y cómo la implementación de políticas estatales ha venido incidiendo de manera estructural sobre su devenir.

2.-GÉNESIS DE LA VIDA INDÍGENA RESIDENTE EN LA CIUDAD DE MÉXICO.

2.1 El proyecto modernizador y su impacto en la exclusión indígena.

Existe consenso respecto a que la gran mayoría de las personas que habitan actualmente en la Ciudad de México y su zona conurbada no son originarias de este lugar y que para gran parte de los nacidos en la urbe, sus padres y/o familias provienen de otros estados del interior de la república.

Si bien es cierto que históricamente el Distrito Federal ha sido la ciudad más importante del país en cuanto al número de concentración poblacional se refiere, se puede ubicar la década de 1950 como la época en que comenzó una escalada de gran magnitud en el crecimiento demográfico de la capital.

En esos años se apuntaló el proyecto que el régimen de Miguel Alemán instrumentó con el discurso de sacar al país del atraso y llevarlo a la llamada modernización. (Arroyo, 1991; Gonzáles y Aguilar: 1985) La industrialización de México propulsó la instalación del capitalismo, vía el sistema del desarrollo estabilizador, y la consolidación de una pequeña clase privilegiada que usufructuaba la riqueza de la nación, todavía, en nombre de la revolución, al tiempo que en los hechos concentraba los poderes políticos, económicos y sociales en la capital del país con el modelo del Estado benefactor, y seguía con la línea de fortalecer el presidencialismo como pilar del sistema político mexicano.

El proyecto modernizador buscaba generar grandes polos de desarrollo regionales para lo cual aprovechó la infraestructura ya instalada en las urbes, al tiempo que las expandía afectando su zona inmediata de influencia. Dado que las ciudades, como la de México, requerían para su crecimiento abundante mano de obra comenzó un éxodo masivo de las zonas rurales a las urbanas, en principio como migraciones temporales, pero poco a poco se hicieron estacionarias y posteriormente permanentes. Las ciudades y sus zonas conurbadas, en donde se instalaban grandes zonas industriales, comenzaron a

crecer a un ritmo vertiginoso ya no sólo por la oferta de trabajo, sino por el espejismo de la modernización.

Al tiempo, las actividades de la industria se perfilaron para generar una cadena productiva en que los mercados de productos terminados tuvieran como nicho natural las ciudades del país, en detrimento del mercado de exportación y olvidando por completo el medio rural:

En- el proceso de industrialización, basado en el reemplazo de importaciones y el proteccionismo comercial y financiero[...]la producción manufacturera se orientó hacia el mercado interno, por lo que las empresas se establecieron en los lugares de mayor concentración de población. (Arroyo, 1991:71)

Durante esos años, en consonancia con el acelerado crecimiento poblacional en las ciudades, también se daba un aumento demográfico sin precedentes en el número total de la población del país.

Evolución de la Población Total: 1950-2000						
Población	1950	1960	1970	1980	1990	2000
Región Centro	7.759.379	10.825.170	15.931.701	23.533.883	27.073.577	32.936.450
Total Nacional	25.779.254	34.923.129	48.225.238	66.846.833	81.249.645	97.483.411
Porcentaje	30,1	31,0	33,0	35,2	33,3	33,8
Tasa de Crecimiento	1950-1960	1960-1970	1970-1980	1980-1990	1990-2000	1950-2000
Región Centro	3,4	3,9	4,0	1,4	2,0	2,9
Total Nacional	3,1	3,3	3,3	2,0	1,8	2,7

Fuente: Irma Escamilla Herrera, Instituto de Geografía: UNAM (2002): SIC. DGE, VII, VIII y IX Censo General de Población, 1950, 1960, 1970. México. INEGI, X, XI y XII Censo General de Población y Vivienda, 1980, 1990 y 2000. México. ¹

Hay que decir que la estabilidad que existía en esos años sin grandes movimientos armados generaban necesariamente un aumento en la expectativa de vida de las personas, bajando las tasas de mortalidad de todos los sectores.

¹ Consultado en http://www.ambiente-ecologico.com/ediciones/informesEspeciales/012_InformesEspeciales_ElAreaMetropolitanadelaCiudaddeMexico.php3. El día 13 de diciembre de 2008 a las 21:45 pm.

[...] la disminución –de la mortalidad fue- gradual y sostenida entre 1930 y 1997, periodo en el que se redujo de 26 a 4.5 defunciones por cada 1000 habitantes. En contraste, la natalidad se mantuvo prácticamente constante (incluso con un ligero aumento) entre 1950 y 1965, en un nivel de aproximadamente 46 nacimientos por 1000 habitantes.

La diferencia entre ambas tendencias y sus respectivos niveles condujo a un considerable aumento del crecimiento de la población, de 1.8% en 1930 hasta alcanzar el máximo de 3.4% en 1965.(CONAPO, 1998:10)

En lo referente al crecimiento poblacional entre los pueblos indígenas cabe señalar que algunas acciones gubernamentales, específicamente a través del entonces Instituto Nacional Indigenista (INI) y la Secretaría de Salud, lograron resultados positivos en las campañas sanitarias que instrumentaban, aún con carencia de recursos e infraestructura, en zonas rurales indígenas, lo cual redujo también las tasas de mortalidad de este sector poblacional aumentando lógicamente el número total de población; paralelamente esa situación generó problemas y tendencias migratorias por la insuficiencia de recursos básicos incluyendo la tierra (Montemayor, 2001:94), que se eslabonaba con las nulas oportunidades de desarrollo económico lo cual se concatenaba para generar una cadena de miseria.

Ciertamente las mejoras en las tasas de mortalidad tenían como propósito mostrar un país que entraba en la modernidad con programas acordes a esa condición, aunque en la realidad no se tuvieran recursos con que hacer frente a la presión demográfica, ¿con qué sostener, entonces, a la población que crecía, y se unía al largo ejército que sobrevivía en la extrema miseria?.

En esa lógica, la modernización ahondó la creación y crecimiento de las llamadas megalópolis, ciudades y zonas periféricas en donde prácticamente se concentraban toda la oferta de servicios; las ciudades se mostraban como el rostro del país, una nación que florecía, se fortalecía y modernizaba, pero al tiempo los cinturones de miseria apareciendo y creciendo en ellas mostraban el otro rostro de México: el de las grandes extensiones pauperizadas, olvidadas y abandonadas, zonas en las que sus habitantes tenían que salir, no sólo por

buscar mejores oportunidades de vida, sino por necesidad e instinto de sobrevivencia.

El modelo modernizador profundizó el olvido y la exclusión en que los pueblos indígenas sobrevivían en nuestro país. Las comunidades con habitantes de grupos étnicos que se habían formado siempre de manera accidentada aglutinándose en las llamadas regiones de refugio (Aguirre, 1973), sentían cada vez más su abandono y marginación. Y es que en las ciudades, entre las clases dirigentes, los intelectuales, e incluso en las clases populares, se instaló el prejuicio de que si México tenía que entrar a la, por tantos años ansiada, modernidad, cómo lo iba hacer con “seres atrasados”, con indígenas a los que se consideraba como remanentes de la vida bárbara que el país había tenido en el pasado; por lo que no sólo se implantó un indigenismo agresivo que buscaba la desaparición de las culturas originarias a través de la integración forzada, sino que se trataba de negar por completo la sobrevivencia de los pueblos indígenas al frenar tajantemente la reforma agraria, “destrozando el único recurso que la participación en las luchas revolucionarias del siglo XX habían materializado, con serias limitantes, para las comunidades indígenas en la figura del ejido” (Montemayor, 2001:84).

Al tiempo, el despojo de tierras a las comunidades se afirmaba como una práctica recurrente, o una política no enunciada pero instrumentada sistemáticamente, ya para usufructo del aparato estatal, ya avalada por éste para el beneficio de particulares.

En ese contexto de profunda desigualdad entre las ciudades y el campo, entre cabeceras municipales y rancherías o localidades, entre “ciudades centros que explotan y subordinan a localidades satélites” (Pozas, 1998:104), entre manufacturas industrializadas y productos artesanales, entre mestizos e indígenas, es que en las comunidades adscritas a un grupo étnico se hace masivo y sistemático el fenómeno de la migración como una estrategia de sobrevivencia y/o de búsqueda de mejores condiciones de vida, al tiempo que el tipo de migración a las urbes se transforma cualitativamente de manera gradual.

2.2 El contexto de las migraciones indígenas a la Ciudad de México en la segunda mitad del siglo XX.

La migración entre los miembros de los pueblos indígenas tiene sus antecedentes en el llamado “enganche”, una forma de explotación del trabajo en el ámbito rural, en donde la principal fuente de mano de obra eran los habitantes de las comunidades indígenas. El “enganche” era ya una práctica común en el siglo XIX (Keneth, 1991) y ha tenido distintos matices según la época y la zona geográfica en la que se dé, prosigue hasta nuestros días y generalmente consiste en pagar un adelanto del trabajo que la persona “enganchada” tiene que realizar en fincas, haciendas u otro sistema de plantaciones. Por supuesto, los jornales, salarios o sueldos son miserables, a los “enganchados” se les cargan deudas de manera turbia y en muchas ocasiones ni siquiera respetan el trato o pacto con el que se contrata a las personas, o en la peor de las circunstancias se les obliga a ir por engaños o por la fuerza; Ricardo Pozas (1984) en su novela² *Juan Pérez Jolote* hace una narración acerca de cómo se daba este sistema de explotación laboral en Chiapas alrededor de los años 20 ó 30, del siglo pasado:

[...]cogí camino para la finca. El caporal, montado a caballo, nos llevaba. Éramos muchos. Algunos iban bolos (borrachos), otros querían huirse porque no les habían dado lo que iban a desquitar; unos iban a pagar con trabajo las deudas de sus padres ya muertos, y otros las multas que el enganchador entregó por ellos al presidente de San Cristóbal, que los había metido por andar algo noche por las calles. (el presidente de San Cristóbal[...].)hacía redada de los indios que andaban por la calle después de las siete de la noche. El enganchador pagaba las multas, y así conseguía trabajadores para la finca). (Pozas, 1984:58)

De igual forma Rosario Castellanos (1966) en su relato *Oficio de Tinieblas* traza en el pensamiento de uno de sus personajes, Pedro González Winiktón, tzotzil habitante de Chamula, el principio particularmente injusto de este

² Hacemos uso de estas referencias literarias por el rigor característico de sus autores, que se basaban en un estudio acucioso de la realidad para construir sus novelas.

sistema de explotación laboral. Así, Pedro, en un monólogo interior, propiciado por la experiencia que está viviendo en una plantación, se dice:

¿Cómo está esto? [...] Yo dejo mi casa, mi familia, mi paraje; camino leguas, bajo montañas. Sufro el calor, me duele la enfermedad, no estoy de haragán, tirado todo el día en la hamaca, sino que rindo la jornada completa. Y cuando llega la hora de regresar resulta que regreso con las manos vacías. A mi modo de ver no está bien. No es justo. (Castellanos, 1966:55)

Es necesario señalar que en la gran mayoría de casos la migración que se causaba por este sistema tenía como característica ser temporal para las comunidades, amén de que era un periodo relativamente corto de tiempo y por lo general local a nivel estatal, en el sentido que los destinos de trabajo por lo general estaban ubicados dentro de un rango corto de distancia, o por lo menos en la misma entidad o cercano a ella.

Por otra parte, existe otro antecedente en los grandes desplazamientos poblacionales del México postrevolucionario que generó un parteaguas para la migración de los pueblos indígenas, cuando en los años de la década de 1940 del siglo XX debido a la escasez de mano de obra en los Estados Unidos de Norteamérica, provocada por la participación de éste en la segunda guerra mundial, se establece entre las dos naciones el programa Bracero (Arroyo, 1991:151), que genera cambios cualitativos en los patrones migratorios de la población rural mexicana que participó en él, y específicamente entre las comunidades indígenas.

Con este programa la migración se transformó de temporal en estacionaria debido a la duración del programa, y la gran distancia en que se encontraban los centros de trabajo. Durante ese gran lapso de tiempo hubo desplazamientos poblacionales a las ciudades que tenían una relación directa con los participantes del programa dado que los familiares de éstos tenían que viajar a realizar trámites a las dependencias gubernamentales que se encargaban de los asuntos relacionados con los braceros, lo que aunado a los

engorrosos y lentos mecanismos establecidos por la burocracia en la tramitología provocó una importante presencia de visitantes en la urbe.

Pero la concentración de servicios, el desarrollo de infraestructura y en sí la centralización de actividades económicas, provocaban el crecimiento desmesurado de las grandes urbes, como Guadalajara y en específico el Distrito Federal; la atracción poblacional gestó una transformación radical en las prácticas migratorias ya que la temporalidad se hizo más larga, pasando de tener como característica ser temporal a tener un carácter estacionario, pero en los más de los casos se volcó permanente.

Ahora bien, hay que subrayar que para los pueblos indígenas durante las décadas de los años 40's, 50's y principios de los 60's del siglo XX, los fenómenos antes descritos significaban en mayor medida la separación y ladinización de los miembros de las comunidades que decidían migrar permanentemente, entre otros factores influidos por el paradigma cultural modernizador que propulsaba el racismo y la exclusión de los grupos étnicos, ante lo cual muchos migrantes indígenas instalados en las ciudades rompían los lazos culturales que los unían a su comunidad de origen en busca de mayores oportunidades en las ciudades mimetizándose con el habitante promedio de la urbe, asemejándose lo más posible al canon establecido por la modernidad.

Por otra parte, y a diferencia de lo que ocurría con los casos arriba descritos, en estas décadas la migración temporal también se vuelve en las comunidades indígenas una estrategia recurrente para allegarse recursos o bienes que de otra forma hubiera sido muy difícil conseguir, la diferencia para los pueblos indígenas consistía básicamente en el tipo de migración que hacían sus miembros: el regreso marcaba el vínculo con el territorio, la cultura, y la comunidad, ya que esos miembros habían optado por mantenerse adscritos a ella, los que regresaban a la comunidad no se habían ido realmente de ahí.

2.3 Migración y modernidad.

No se puede decir que los desplazamientos poblacionales no significaran transformaciones o agresiones a las costumbres y tradiciones que constituían la forma de vida de las comunidades; con la llegada de bienes de consumo diseñadas para el prototipo de vida urbano se dio una importante asimilación de elementos que rápida y agresivamente desplazaban prácticas ancestrales con lo que se fue minando el tejido comunitario en que estaba basado la socialización de los diferentes pueblos indígenas³, principalmente porque las nuevas generaciones, influidos por el espejismo de la modernización, rechazaban, en gran medida, sus elementos culturales sustituyéndolos por los que se vinculaban con los referentes culturales mestizos y/o anglosajones, a los que atribuían características que reflejaban una imagen de riqueza; el problema, pues, no fue la introducción de elementos culturales diferenciados; utensilios, aparatos y herramientas distintas a las usadas en las comunidades; sino que se implantaban bajo la lógica del racismo que el paradigma impulsado por los grupos hegemónicos establecía como verdad aún dentro de las propias comunidades; ser “indio” adquirió cada vez más una connotación de pobreza (Bonfil, 1987) el que era indio, pues, era pobre y si dejaba de ser pobre entonces ya no era indio, *-era-* “una sociedad donde las diversas culturas se definían en una sola frontera de desigualdad social y política [...] era una especie de frontera de la exclusión” (Montemayor, 2001:82)

La discriminación adquirió tales proporciones que las mismas comunidades tuvieron que lidiar con la ladinización de sus nuevas generaciones en su propio territorio, el racismo ya no sólo lo vivían en su relación con los centros poblacionales mestizos, con quienes intercambiaban productos en una relación de subordinación, el desprecio por los referentes étnicos también se había insertado en el interior de la comunidad indígena poniendo en peligro la viabilidad de continuidad cultural.

³ En consonancia con el llamado proceso de “aculturación” que fue impulsado por el Estado mexicano en algunos años durante el indigenismo.

El intercambio de bienes y servicios y su introducción en las localidades por los migrantes indígenas que regresaban a su comunidad de origen, se articulaba con otros fenómenos que actuaban de manera diferenciada formando una red que atacaba en distintos planos la reproducción cultural.

Las políticas de Estado son un claro y paradigmático ejemplo de ello. En consonancia con el proyecto modernizador, el indigenismo seguido en el país inmediatamente después del Congreso de Pátzcuaro en los años 40's tuvo como eje rector "la asimilación de las comunidades indígenas a la cultura nacional, objetivo que se pretendió lograr por vía de la castellanización" (López Barcenas, 2006:11). Así, la educación, como parte central del plan de desarrollo, implementada por la Secretaría de Educación Pública (SEP) con la anuencia del INI transformó la política educativa con una clara tendencia rural, como hasta en ese momento era llevada en las comunidades, para homogenizarlas con los planes educativos urbanos, con el propósito de "unificar la enseñanza" (Montemayor, 2001:101), haciendo hincapié en la imposición del español, no sólo como lengua nacional sino también como lengua funcional simbólica y práctica para desplazar y erradicar las lenguas indígenas. Carlos Montemayor expresa que "la castellanización había sido una forma de destrucción cultural[...]hoy es una lengua que los pueblos indígenas tienen que aprender para defenderse, no una lengua que una a los grupos étnicos y a la llamada sociedad nacional" (Montemayor, 2001:103).

De igual forma, la concentración de servicios en las ciudades y su crecimiento desmedido, hicieron necesario que se ampliara la infraestructura en el interior de la república para dotar a las empresas establecidas en los corredores industriales y a la población urbana de servicios básicos como el suministro de energía eléctrica y agua. Magnas obras como centrales hidroeléctricas o sistemas de acaparamiento, transportación y distribución de agua se establecieron en localidades rurales, muchas de ellas con población mayoritariamente indígena, y sin embargo, la ironía reside en que el beneficio para las zonas en donde se instalaban era escaso y más bien lo hacía en forma accesoria, por ejemplo con el tendido de los postes de la energía eléctrica.

Por el contrario esas obras significaban despojos de tierras, disfrazados de expropiaciones que casi nunca se pagaban o lo hacían con cotizaciones irrisorias; grandes desplazamientos poblacionales; degradación del medio ambiente por la sobreexplotación de los recursos naturales; y una baja en la consecución de satisfactores básicos por la disminución y empobrecimiento de los terrenos de cultivo. Lo mismo sucede con la construcción de caminos, carreteras y autopistas que en general buscaban adecuarse a las necesidades de abastecimiento y distribución de la gran industria sin tomar en cuenta necesidades y formas de vida de las poblaciones que afectaban, cuanto más a las indígenas.

Esos procesos generaban una especial afectación a las comunidades en su carácter simbólico, por el vínculo estrecho que la mayoría de los grupos étnicos de nuestro país mantienen con la tierra en su cosmovisión, pero en el aspecto económico los dañaba de una manera especialmente nociva porque afectaba, aún más, la economía de subsistencia (Pozas, 1998) practicada en las comunidades haciendo su forma de existencia más precaria.

La geografía de todo el país, principalmente donde se encuentran grandes obras de infraestructura, están llenas de historias de despojos, atropellos y arbitrariedades sufridas por las poblaciones indígenas que ocupaban esos territorios.

El proyecto modernizador creía que el crecimiento económico de ciertas regiones, las tres megalópolis, se haría extensivo al resto del país y beneficiaría aunque fuera de manera indirecta a las poblaciones satélites; como ahora lo podemos comprobar eso no sucedió, por el contrario en los años 80's se evidenció que "los niveles socioeconómicos comparativos de las poblaciones metropolitanas *-eran-* casi diez veces mayores que los experimentados por el promedio de población rural" (Arroyo, 1991:70). Si observamos el grado de marginación en las ciudades y los comparamos con el del resto del país durante esa época, no es de extrañar que el éxodo de población hacia el Distrito Federal pareciera imparable.

Otro elemento que minaba la reproducción y sobrevivencia de los pueblos indígenas es el control político corporativista que implementó el régimen estatal del partido único para copar, controlar y manipular a los distintos sectores que conforman el país.

Al charrismo, el compadrazgo y otras formas de control político los pueblos indígenas tenían que sumar la invisibilidad y la condena a la desaparición dictada por la indolencia de los sectores y organismos oficialistas que representaban esos intereses, confinándolos al sector campesino sin tomarlos en cuenta como grupos con demandas y necesidades específicas. Así, de facto la existencia de los pueblos indígenas se negaba imposibilitándolos a una interlocución con el resto de la sociedad que no estuviera subordinada al control corporativista de un sector suficientemente amplio en el que pudieran sumarse por sus exigencias.

Sin embargo, esta situación resultó tanto perjudicial para los pueblos indígenas como positiva, si bien por un lado agravó la marginalidad de las comunidades, e insertó elementos y formas organizativas propios del clientelismo en las comunidades dividiéndolas en los más de los casos⁴; también permitió la subsistencia de una gran gama de elementos culturales, entre ellos el de algunas formas de organización económica, cultural, social y política que se implementaban ante el aislamiento en que se encontraban los pueblos indígenas, sustentando, irónicamente, la resistencia y sobrevivencia de sus culturas.

Así, los pueblos indígenas sufrieron el avance de la modernización con el imperativo de mantener sus culturas a pesar de la condena a la desaparición que les había implantado la llamada “sociedad nacional”, su resistencia fue más instintiva que conciente, la merma de miembros de pueblos indígenas que ya no se autoadscriben como tal y que ya no reproducen sus culturas es numerosa y con un costo elevado para los pueblos indígenas; en ese periodo

⁴ Lourdes Arizpe (1975) señala el caso de la comunidad mazahua de San Antonio Pueblo Nuevo.

algunas culturas desaparecieron. “La larga noche de los 500 años”, parecía ahora más que nunca posada totalmente sobre ellos.

No obstante, a tan desalentador panorama la contraparte estriba en los miembros de pueblos y comunidades indígenas que mantuvieron, pese a todo, algún vínculo con su lugar de origen y que fueron un importante factor que permitió la sobrevivencia de los pueblos indígenas a través de la inyección de recursos y el acercamiento de bienes de consumo básico a sus comunidades.

La gran mayoría de este tipo de indígenas que mantuvieron algún vínculo comunitario después de que migraron a las grandes urbes, y a la Ciudad de México en particular, generaron, casi instintivamente, redes solidarias de compadrazgo con paisanos en los nuevos lugares de residencia que permitieron la discreta pero constante vinculación con sus comunidades. El perfil de este tipo de indígenas residentes en la ciudad se asocia a los flujos migratorios de los años 40's, 50's y 60's del siglo pasado, pero a partir de la siguiente década se gestó una transformación radical en los patrones migratorios, los vínculos comunitarios que mantienen los miembros de los pueblos, y la forma de vida en la ciudad.

2.4 El movimiento indígena de los años 70's y su correlación con la instalación de indígenas migrantes en la ciudad.

2.4.1 El movimiento indígena de la década de los 70's del siglo XX.

Ya entrados en los años 70's se generan transformaciones importantes en las comunidades, y en sus miembros que migraban, que repercutieron en las instituciones encargadas de atender a la población indígena, y en cierta medida a la llamada “sociedad nacional”. Fue durante esa época en que el escenario internacional alberga un movimiento insólito a nivel latinoamericano que reivindica lo indígena y lo pone como punto de partida para sus demandas.

El movimiento es diverso y específico en cada país en el que se desarrolla, tanto en lo que respecta a sus reivindicaciones y exigencias, como en la

respuesta y grado de interlocución obtenidos; pero en sí se caracteriza porque las organizaciones emanadas, impulsoras y representantes de ese movimiento se asumen como pertenecientes a grupos étnicos específicos, pero también se autoadscriben como pueblos indígenas al reconocerse en situación similar que otros pueblos existentes antes de la conquista en este territorio y en el continente; Bonfil Batalla (1981) los caracteriza porque “tienden a fomentar una identificación pan-india, opuesta a occidente, que se expresa a través de la indianidad”. (Bonfil, 1981:11) En tanto que Consuelo Sánchez (1984) refiere su particularidad en: “a) el despertar de la conciencia étnica y *de clase*, y b) la articulación de la lucha por la tierra con la lucha por el respeto a la identidad étnica” (Sánchez, 1999:84)

En México el surgimiento de este movimiento se inscribe “en el colapso del sistema de producción del país” causado por la ineficacia de la “estrategia de modernización rural adoptada por el Estado a partir de 1940”: (Sánchez, 1999:19) El colapso del campo trajo como consecuencia una agitada movilización política de diversos sectores, entre los que se encontraban los pueblos y organizaciones indígenas, principalmente en relación a la tenencia de la tierra, la producción agropecuaria y el modelo de desarrollo propuesto por los gobiernos posteriores a 1940:

Las políticas agropecuarias – de los gobiernos posteriores a la administración de Lázaro Cárdenas- se caracterizaron por frenar el reparto agrario y revertir progresivamente los compromisos contraídos en la legislación agraria de 1917. [...] Apareció- un nuevo latifundismo en- [...]un nuevo proceso de concentración de la tierra [...] Al tiempo que- la mayoría de los ejidatarios y comuneros fueron prácticamente excluidos de las políticas de apoyos financieros y tecnológicos, así como de los créditos públicos y privados -privilegiando- [...] la producción para la exportación, beneficiando a la burguesía agrícola, agroindustrial y agrocomercial, y a la gran propiedad ganadera. [...] Treinta años de permanente descapitalización y de sobre explotación de las tierras [...] –y- ausencia de una política de inversiones públicas y apoyos financieros adecuados para la agricultura campesina de temporal. (Sánchez, 1999: 19-22).

No obstante, que para los pueblos indígenas los problemas agrarios eran el principal detonante de su movilización y se convirtieron en una constante en sus exigencias, éstos fueron abriendo paso a otro tipo de demandas más específicas y más radicales para el bienestar y desarrollo de los pueblos indígenas.

Las demandas agrarias enarboladas por los indígenas dejaban ver una cosmovisión específica de cada grupo en su relación con la tierra, así aprovechando la coyuntura los grupos étnicos llenaron los espacios de interlocución con demandas innovadoras y desconocidas para el Estado y los grupos hegemónicos, tanto en su contenido como en su forma de plantearlas.

El crecimiento y radicalización de las organizaciones indígenas no dejó de generar tensiones en la configuración de los sistemas políticos, económicos y sociales de todos los países latinoamericanos en que existían grupos étnicos, afectando, en primer lugar, el paradigma que los indigenistas suponían resolvería la problemática de los grupos minoritarios con cultura diferenciada; la crisis en el indigenismo impulsada por el movimiento indígena desembocaría en un replanteamiento de éste que en discurso se esbozaba como un “indigenismo de participación” (López Barcenas, 2006:11; Sánchez, 1999:97), en un proceso lento y, para variar, alejado operativamente de los planteamientos con que se habían planeado. En ese transcurso los Estados y los grupos hegemónicos de cada país aplicarían diversas estrategias para confrontar y esterilizar las demandas de los grupos indígenas, por lo que la lucha social durante esta época se recrudecería con diversos matices. Bonfil Batalla (1981) menciona al respecto que:

en los proyectos indigenistas no caben las reivindicaciones étnicas en cuanto tales; -por lo que- se admite (más bien se denuncia) el pluralismo étnico -en que desembocaría los discursos estatales- como un hecho pero no como una solución posible, mucho menos como una condición deseable para el futuro (Bonfil, 1981:14).

Es claro que el caminar de los pueblos indígenas es una larga marcha de resistencia, lucha y aprendizaje; y que por ello no se puede ver el movimiento

indígena de los 70's como un proceso aislado o, coyuntural, en un sentido de auge efímero, sino que fue un momento que tiene detrás una historia de paciencia y preparación de los pueblos y las comunidades; y que más allá de los resultados tangibles e inmediatos en que derivó cada organización y sus demandas, para los pueblos y culturas indígenas se sentó un precedente que transformó cualitativamente su sentir sobre si mismos y los alcances que pudieran tener sus demandas.

En México, particularmente, en todo el transcurso de la “vida moderna” del país la cuestión indígena había desaparecido de la escena pública y sólo era reservada para especialistas que tenían la encomienda de resolver “su problemática”. La preservación de las diversas formas de vida indígena y su desarrollo a partir de sus propias matrices culturales no eran tomadas como opción, el asunto se resolvía sacando a esos “indios” del atraso, assimilarlos a la cultura nacional por medio de la “aculturación” (Aguirre Beltrán, 1973) y transformarlos en no indios, es decir, había que desaparecer al indio, matarlo simbólicamente.

Por ello, el surgimiento de distintas organizaciones indígenas que luchan por causas específicas pero reivindicando su afiliación étnica y denunciando su posición subsumida en una dominación colonial, solidarizándose con las otras culturas, denominándose indígenas como forma de reconocimiento de ese estadio de sujeción histórica, marca un hito en la historia de esta nación.

El movimiento indígena de la década de 1970 y principios de los años 80's en México y Latinoamérica es una ruptura en la composición ideal de cómo se conformaba la nación, es una irrupción virulenta al discurso del Estado y las clases hegemónicas, y es así porque sus demandas para ese momento son consideradas por la parte oficialista como radicales y utópicas, desproporcionadas de la realidad; resulta un buen ejemplo el punto número cinco de la declaración de principios de la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües de México, firmado el 24 de junio de 1977:

Rechaza –su postura y principios ideológicos / operativos de su organización- la existencia del llamado “problema indígena” como lastre de la vida nacional, y sostiene que las condiciones en que viven los grupos étnicos son consecuencia del sistema político, económico y social del país; como son la explotación de sus recursos naturales por los neolatifundistas criollos, de su fuerza de trabajo por los caciques regionales, la injusta comercialización de sus productos y la enajenación de sus raíces culturales, propiciada por los medios masivos de comunicación. (Bonfil 1981:396)

Es, pues, un viraje en la forma de hacer presente a las culturas indígenas en el escenario político, en las luchas por espacios de interlocución, representación y poder. Ya no se trataba de subordinar sus demandas ocultando sus necesidades, sus carencias, sus exigencias y su identidad, para sumarse en luchas más amplias, con un sentido más general, como la luchas de clases, o de sectores corporativizados que generaban o simulaban ejercer presión; para ver si sus culturas, comunidades o agrupaciones podían sacar algo del apoyo a otras luchas, de servir de carne de cañón en los acarreos y movilizaciones, de estar dependiendo del manejo político-económico que hacían líderes de otros sectores a sus esfuerzos; por el contrario, en los 70’s y 80’s el movimiento indígena se hace visible, toma espacios, y abre canales para posicionarse en un mejor lugar de interlocución, con demandas específicas a la sociedad nacional, y exigencias generales al Estado, que ante todo asume, reivindica, y se enorgullece de su diferenciación cultural, y le pone nombre y apellido a su condición de explotados dentro de los explotados. Una clara posición en este sentido es la que enarbola las organizaciones e individuos que signan la Declaración de Temoaya, Pacto del Valle Matlatzinca, publicada en *El Día* el 30 de julio de 1979:

[...] lo que los indígenas –además- pedimos es que de una vez por todas se nos reconozca un espacio político en las estructuras del Estado, [...]somos- los más antiguos pobladores de este territorio. Toda forma de libertad requiere una forma de poder[...] La lucha por nuestra liberación debe ser definida a partir de ahora como una lucha por el poder. (Bonfil 1981:396)

El devenir del movimiento indígena que tuvo en los años 70’s y 80’s del siglo pasado su punto más álgido, se puede abordar de distintas maneras; desde el

seguimiento histórico de cada una de las organizaciones que lo conformaron; las estrategias que adoptó el Estado como respuesta a este movimiento esterilizándolo a través de la compra y asimilación de líderes; los logros y conquistas directas e indirectas que tuvo esa lucha, y un largo etc. Pero para fines de utilidad de este apartado tenemos que destacar la correlación particular que en la Ciudad de México se estableció entre la lucha indígena, la identidad étnica, el status migratorio, y la transformación en la forma de vida de esos migrantes.

2.4.2 Repercusiones del movimiento de los 70's en los indígenas de la Ciudad de México.

Durante la década de los años 70's del siglo veinte la Ciudad de México siguió siendo el principal foco de atracción para la migración proveniente de zonas rurales y de ciudades periféricas. Para la población indígena de gran parte del país esta ciudad también se iba convirtiendo en un punto de migración permanente, es decir, de cambio de residencia.

Efectivamente, por razones de cercanía territorial, la preponderancia numérica respecto a población indígena en el Distrito Federal recaía en los grupos étnicos que se asentaban en entidades vecinas a la capital del país; Mazahuas, del Estado de México y Michoacán; Otomís ó Ñahñüs, de Querétaro y Estado de México; Nahuas, de Puebla, Estado de México, Hidalgo, Guerrero y Veracruz; mención especial merece por su número la presencia de grupos indígenas de estados más lejanos como Oaxaca⁵.

⁵ Este patrón de asentamiento se refleja en los datos del INEGI arrojados por el "Censo 1995, INI-IBAL, Área Metropolitana, estimaciones 1995-1997.

Lengua	Número de ocupantes de viviendas particulares donde el jefe (a) de familia o cónyuge habla alguna lengua indígena.
Nahua	58,365
Otomí	36,406
Mixteco	31,244
Zapoteco	29,634
Mazahua	17,109
Mazateco	9,283
Totonaca	6,573
Maya	4,692

Si bien es cierto que el flujo de población indígena hacia la ciudad venía consolidándose como proceso desde los años 40's y 50's, en las décadas de los 60's y 70's se operó una transformación radical en esta materia; Joel Audefroy enuncia que:

Conviene distinguir los diferentes periodos de migraciones porque existen algunas diferencias[...]El primer periodo, en especial para los otomís y los mazahuas, corresponde a los años cuarenta. Es una migración esporádica, de algunos hombres que migran a la ciudad para intentar buscar una mejor suerte. El segundo periodo corresponde a los años cincuenta, son migraciones cuyo objetivo es complementar los ingresos familiares en la comunidad. Es una migración no permanente, después de varias estancias en la ciudad, los hombres regresan a su comunidad, mientras que sólo algunos se quedan en la ciudad. En los años 60 y 70, empezaron las migraciones masivas, hombres y mujeres, que ya no cuentan con ingresos suficientes en su comunidad, tienen parcelas más reducidas, no reciben ninguna ayuda por parte del estado en caso de cosechas malas, cada vez se vieron obligados de migrar a la ciudad. (Audefroy, 2004:250)

Es entonces, en esta época, que la presencia indígena en la Ciudad de México se torna visible, masiva y permanente. En efecto, el fenómeno de las Marías, indígenas mazahuas y algunas otras otomís, resulta sintomático de la transformación en el patrón migratorio indígena, principalmente de los grupos étnicos del centro del país, tanto por el creciente número de individuos, como por su presencia invariable durante esos años.

Pero más significativo aún es que las Marías fueran un fenómeno urbano precisamente porque no se mimetizaban con el ciudadano promedio, no participaban de sus referentes culturales, sino que mantenían los propios; así su atuendo, su imagen, a simple vista resultaba ajeno a la vestimenta que con

Mixe	4,546
Purèpecha	3,430
Tlapaneco	2,418
Chinanteco	1,984
Huasteco (tenek)	1,157
Otros	11,898
Total	218,739

Fuente: (González Gómez, 2006)

regularidad usaban los habitantes de la urbe; lo mismo pasaba con el idioma, su lengua materna, el idioma de su grupo étnico, lo utilizaban como herramienta principal de comunicación, en tanto que su manejo del español era en las más de las veces errático y/o diferenciado, lo que les traía consecuencias negativas para su acomodo en actividades económicas asalariadas; pero en fin, conservaban su cultura y eso también constituía un cambio en el patrón migratorio porque no eran rápida y fácilmente asimilados a los patrones culturales urbanos, como sí lo hicieron, o aparentaron hacerlo, individuos pertenecientes a grupos étnicos que durante los años 40's y 50's de ese siglo decidieron emigrar de su comunidad de origen para radicar permanente en la Ciudad de México.

Lourdes Arizpe (1975) explica este fenómeno, el que los indígenas que migraron en los sesentas y setentas conservaran su identidad étnica, en términos estrictamente económicos:

Los indígenas que llegaron en los años cuarentas y cincuentas encontraron rápido acomodo en la instalación y expansión de las industrias y en el crecimiento de los servicios. –En contraposición- los que han llegado en los sesenta, en cambio, han encontrado bloqueado el camino hacia ocupaciones en el sector secundario e incluso en el terciario[...].-Es, pues- fundamentalmente – una- reducción de la capacidad de absorción de mano de obra de la estructura ocupacional urbana en la última década. (Arizpe, 1975: 150)

Sin embargo, al paso de los años esta tesis parece comprobarse únicamente en torno a un primer estadio de los indígenas que migraron durante los 60's y 70's y que decidieron vivir en conjunto con sus pares culturales.

Si bien la contracción de la economía citadina en concordancia con el agotamiento del auge modernizador hacía más difícil o cerraba a los indígenas, atraídos por el espejismo de una esplendorosa vida en la ciudad⁶, el acomodo en la cadena económica de la urbe, orillándolos a generar estrategias de sobrevivencia diferenciadas de las empleadas por los emigrados en los años

⁶ Durante los años 50's del siglo XX los salarios en la Ciudad de México se duplicaron, por lo que las discrepancias entre el jornal del campo y el pago asalariado citadino se agudiza. (Arizpe, 1975)

40's y 50's, ante el desengaño de la compleja vida citadina; no da cuenta de la profundidad y alcance de esas estrategias que permanecen aún con el paso del tiempo y de transformaciones cualitativas en la situación económica y política de algunos indígenas.

En efecto, Arizpe (1975) señala esas estrategias como una característica de la forma de vida de los indígenas mazahuas y otomís en la ciudad durante los años 80's:

El migrante indígena llega siempre a la Ciudad de México a hospedarse con algún familiar o paisano de quien espera también ayuda económica inicial y el compromiso tácito de encontrarle trabajo. (Arizpe, 1975:145)

Pero es en Cristina Oehmichen en quien encontramos un tratamiento que se acerca más a la complejidad y preponderancia que han generado las redes de solidaridad⁷ que se establecen entre los indígenas de la comunidad de origen y los residentes en la ciudad, en primer lugar al asumir el carácter necesario de establecerlas:

Hombres y mujeres migrantes de primera generación vivieron una situación de liminalidad, es decir, de riesgo e incertidumbre al llegar a un medio culturalmente diferente y hostil. Las fuerzas agregativas del grupo y sus agentes permitieron a los mazahuas –y a otros grupos étnicos que decidieron vivir o seguir de alguna manera en contacto con sus pares culturales- afrontar el tránsito a la ciudad y evitar al mismo tiempo la desagregación grupal y caer en una situación de anomia. [...] Esto lo hicieron precisamente recurriendo a su cultura. [...] Actualmente la comunidad ha incorporado a la migración rural-urbano como una forma de vida. (Oehmichen, 2000a: 334)

Y también al dar algunos elementos que elucidan su permanencia como estrategia de sobrevivencia sociocultural:

⁷ Más adelante veremos la características de estas redes solidarias y como operan para los indígenas residentes en la Ciudad de México y otras urbes, valga decir que ante la carencia de un ambiente adecuado y oportunidades de desarrollo la población indígena en las urbes utiliza el apoyo mutuo y la solidaridad como recursos propulsores de desarrollo apoyándose en redes de parentesco, redes de filiación étnica y redes de apoyo social.

Los migrantes indígenas tienden a reproducir en los lugares de destino un conjunto de prácticas y de relaciones comunitarias que les permiten renovar sus pertenencias sociales, a la vez que mantienen los vínculos que los unen con sus lugares de origen.[...] Asimismo, se ha observado que los emigrantes participan en el sostenimiento y mejora de los servicios de la localidad de origen y participan de la vida ritual y ceremonial de la misma. [...] En los lugares de destino tienden a mantener redes de comunicación y de intercambio. (Oehmichen, 2000a: 334)

Se infiere entonces que esas redes solidarias tienen en sí un aspecto fundamentalmente económico, que ha permitido a los indígenas residentes en la ciudad afrontar de una mejor manera su inserción en la compleja vida económica de la urbe, pero que es parte de un mecanismo integral que aglutina lo que se ha denominado dimensión psicosocioafectiva y que en este caso se expresa en la reproducción de elementos culturales propios o característicos del grupo étnico de pertenencia, esta reproducción puede ser tanto en vida cotidiana como en ocasiones especiales que pueden ser festividades rituales o eventos seculares, pero en el que la cultura y cosmovisión juegan un papel preponderante, tal es el caso de las comunidades que viven en la ciudad y no obstante que no comparten un territorio de vivienda en común, se reúnen para desarrollar diversas actividades que los hacen autoadscribirse y reivindicar un elemento cultural propio a su grupo étnico de pertenencia, estos pueden ser la práctica de un juego, danzas, cantos, o la realización de asambleas para tomar decisiones, el trabajo comunitario por muchos conocidos como *tequio*, faena o manovuelta⁸, entre muchos otros. La dimensión económica, pues, se complementa con otro tipo de necesidades que también satisface la conservación y desarrollo de los elementos culturales propios a cada grupo indígena.

Ahora bien, en esa perspectiva integral de la forma de vida de los indígenas residentes en la ciudad, la dimensión política es un elemento crucial en que se

⁸ La rubrica editorial de la revista Manovuelta, editada por la Coordinación de Enlace Comunitario de la UACM, señala el significado del vocablo referido como: Palabra mestiza utilizada para nombrar la reciprocidad en las comunidades indígenas. Forma parte de la filosofía mesoamericana sobre el trabajo como medio de comunicación, medio de vida. Encuentra sus equivalentes en palabras como: tequio, guelaguetza, gozona y fajina.

inserta y transforma la reproducción sociocultural de manera cualitativa, de forma lógica atraviesa la dimensión económica, pero ya no con ese sentido de una necesidad inmediata sino enmarcada en un ámbito amplio de expectativas y desarrollo de los pueblos indígenas y de su relación con el Estado y sus instituciones, así como con el resto de la llamada sociedad nacional, y en particular con los otros habitantes de la Ciudad de México.

Es ahí justo, en el espectro político, en donde se relaciona específicamente el movimiento indígena que se dio en los años 70's y 80's en Latinoamérica y en nuestro país. Si bien, pareciera que durante esa época las acciones emprendidas por las distintas organizaciones que se aglomeraban en torno a ese movimiento no tenían repercusiones directas en los indígenas que habían migrado hacia las ciudades por presentar éstos últimos problemáticas asociadas exclusivamente a su estancia en la urbe, en la actualidad podemos vislumbrar cómo ciertos fenómenos desprendidos de la agitación política de aquella época tienen implicaciones en las reivindicaciones, exigencias y en la movilización política que enarbolan hoy día los grupos organizados de indígenas residentes en la Ciudad de México.

Ciertamente durante esos años resultaba difícil asociar de manera directa el sentido de las movilizaciones indígenas a nivel nacional con las problemáticas específicas a las que se enfrentaban los migrantes adscritos a un grupo étnico en la capital del país, y eso pasaba por el carácter que empezó a ser "preponderante" en las reivindicaciones de ese movimiento a nivel nacional: "la lucha por la defensa de la tierra", sin embargo, la forma específica con que se revistió esa lucha fue lo que de manera general aglutinó a unos como a otros: "la defensa y el despertar de la conciencia étnica" y es que:

esa vinculación se produjo cuando los indígenas [...] descubrieron en sus identidades étnicas un instrumento para la defensa de sus intereses colectivos. A partir de la identidad elaboraron un nuevo discurso para expresar sus reivindicaciones; y la nueva conciencia étnica fue un poderoso estímulo para la movilización política y el fortalecimiento de sus organizaciones. (Sánchez, 1999:84)

Así, entonces, al emerger el elemento de autoadscripción étnica como factor decisivo en la movilización de esas organizaciones se transformó cualitativamente el escenario político del país, evidentemente a través de la tensión que se generó por el discurso y por las acciones que exigían solución a las demandas de este movimiento, lo cual obligó al Estado a por lo menos cambiar el discurso que venía enarbolando el indigenismo como política pública en la atención a los pueblos indígenas, pues la radicalidad del movimiento de los 70's y 80's no sólo demostraba la ineficacia operativa del indigenismo que venía aplicándose en el país, sino que el movimiento indígena en sí mismo contravenía los postulados mismos que justificaba ideológicamente a la política oficial.

Ahora bien, ante el nuevo escenario el Estado, particularmente en la administración de José López Portillo, asumió una posición ambivalente respecto a las demandas indígenas como parte de su estrategia de desactivación del movimiento, lo que se tradujo en la utilización de un doble rasero en su respuesta a las demandas de los grupos y organizaciones indígenas, dependiendo de la naturaleza de la exigencia de éstos. Por un lado parecía abrir espacios a las demandas que privilegiaran aspectos culturales de los grupos étnicos⁹, en cambio que para las organizaciones que demandaban aspectos de carácter agrario, económico, social o político, la respuesta venía acompañada de una fuerte represión. (Sánchez, 1999: 96)

No obstante, la coerción, la compra de voluntades y otras estrategias de desactivación del movimiento que aplicó el Estado, éste tuvo que asumir una postura pública acorde con el escenario internacional ante la presión política y el posicionamiento en la opinión pública de las demandas indígenas; así en discurso el Estado transformó el nombre del indigenismo agregándole un adjetivo: "participativo".

⁹ Hay que decir que esa política no era tan benéfica como simulaba ya que trastocaba las culturas indígenas en folklore

Entre otros beneficios que esta política oficial trajo al gobierno fue la inserción de varios miembros de la Asociación Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües, A.C. (ANPIBAC) en el aparato estatal, además del control total del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), consolidando con ello importantes medios de control corporativo para los pueblos indígenas disfrazado de participación de éstos en la estructura estatal, pero en realidad convertidos en “instrumentos de legitimación de la política etnopopulista del Estado” (Sánchez, 1999: 99).

Sin embargo, lo importante para los pueblos indígenas es que las instituciones tuvieron que modificar de alguna manera su tratamiento hacia los grupos étnicos, y se abrieron cada vez más espacios en la sociedad, de hecho lo más relevante para los pueblos indígenas fue descubrir que su filiación étnica era un medio de empoderamiento, en tanto que era un instrumento de exigencia política. Es ahí justo en donde la historia de este movimiento se enlaza con el devenir de los indígenas residentes en la Ciudad de México provenientes de migración. Y es así porque a partir del movimiento de los 70's los grupos indígenas comienzan a establecer distintas alianzas con otros sectores de la sociedad civil, asimismo por el marcado centralismo del país por el que recae gran parte de la vida política en el Distrito Federal, y también porque la diáspora de esa lucha trajo a la Ciudad de México indígenas que tuvieron que huir de su lugar de origen para refugiarse en la capital del país donde también impulsaron la lucha social.

Ahora bien, como hemos visto líneas arriba la estancia de indígenas provenientes de migración que habían llegado a radicar en la Ciudad de México desde antes de los años 40's del siglo pasado se había caracterizado por seguir como tendencia el proceso de homogenización cultural a través de la desarticulación paulatina o tajante de la vida colectiva y de la adscripción de éstos a sus grupos culturales de origen; así la mayoría de los indígenas que se insertaban en la vida citadina llevaban un proceso radical de individuación y de pérdida de lazos comunitarios que mantuvieran su filiación étnica, llevándolos a una transformación en su identidad en menoscabo de la riqueza de las culturas indígenas.

Se pensaba entonces que la cultura urbana actuaba por sí misma como un elemento efectivo en la inhibición de los elementos culturales indígenas y de su reproducción¹⁰, por lo que el Estado y sus instituciones no tenían razón para pensar y atender a la población indígena en el Distrito Federal. De hecho, ni siquiera a la población indígena originaria de la capital del país, es decir, a la gente de los pueblos originarios de la Ciudad de México, que en cantidades cada vez más disminuidas conservaban la cultura nahuatl, y una vida comunitaria vigorosa.

Por el contrario, las políticas estatales emanadas del proyecto modernizador esbozaban un perfil de un habitante modelo: cosmopolita, universal, urbano, pero que en realidad no era más que una imitación de patrones anglosajones que marcaban la moda en el mundo, y que estaba bien alejado de los referentes culturales de la variada y real población citadina; y esa política es la que se aplicó y que modificó profundamente la vida de la ciudad, negando la existencia, arrasando, destruyendo, expropiando y robando el territorio a los pueblos originarios en el Distrito Federal.

No obstante, desde la perspectiva gubernamental la “problemática indígena” estaba fuera de los límites de ciudad, aquí lo único con lo que tenía relación era con la planificación para llevar y coordinar la tarea asignada al indigenismo: la integración forzada.

Antropólogos, economistas, médicos, sociólogos, y otros profesionistas, en quienes recaía la tarea de asimilar al indio a la cultura nacional, residían en la ciudad y eran los actores que en la urbe estaban relacionados con el llamado problema indígena; en cambio, los que sí pertenecían a un grupo étnico y que habían emigrado de su comunidad de origen, así como los pueblos originarios de la Ciudad de México, conservaran o no la cultura nahuatl, no eran tomados en cuenta como actores sociales en la ciudad así que no eran pensados en

¹⁰ Si bien este proceso se pensaba integral, en un sentido de la desaparición total de elementos indígenas, hay que decir que, por el contrario, la cultura popular adoptó una inmensa cantidad de prácticas y saberes de origen indígena, y si bien en la mayoría de los casos su raíz no es reconocida, en los hechos da cuenta de la multiculturalidad con que está formada la Ciudad de México.

términos de políticas públicas para la capital del país y es que la omisión Estatal respondía a la lógica del progreso, de la modernidad, del monstruo de la urbe que se comía las diferencias culturales. (Molina y Hernández, 2006)

Pero tal como en los años 70's la situación se modificó en el país y en el mundo, en la Ciudad de México hubo transformaciones en varios ámbitos, no sólo por factores económicos tales como el agotamiento del modelo modernizador (Arizpe, 1975), sino también por las importantes modificaciones que en el escenario político se dieron.

Así la gran agitación que causó la movilización indígena generó repercusiones en el ámbito internacional. Consuelo Sánchez refiere que:

No es casual que –en algunos organismos de la ONU comenzaran a trabajar sobre la situación económica, política, social y jurídica de los pueblos indígenas- [...] a principios de aquel decenio –el de 1970-, ya que es cuando el movimiento indígena en diversas partes del mundo comienza a manifestarse con organizaciones propias y reclamos específicos (Sánchez, 1999: 155).

Dado que los organismos internacionales que representan a la llamada sociedad internacional tuvieron que ocuparse de la larga y acrecentada opresión a la que de manera total estaban sometidos los pueblos indígenas en el mundo, y su trabajo derivó en recomendar a los Estados miembros cambios sustanciales en los proyectos de desarrollo que instrumentaban en sus países para incorporar en ellos a los pueblos indígenas respetando sus culturas, los Estados partes, entre los que se encontraba México, tuvieron que hacer un viraje en sus políticas hacia las poblaciones indígenas, para poder legitimarse con la “comunidad internacional”.

En particular en el caso de nuestro país el Estado tuvo que hacer ese viraje porque el modelo modernizador había generado problemáticas internas que tenían que atenuarse: los conflictos en el campo, que dieron paso a la coyuntura de la movilización indígena; los problemas en la producción industrial por la crisis en el modelo de sustitución de importaciones; y la agitación política de otros sectores como el estudiantil, los ferrocarrileros, etc, hacían un polvorín

político al país; y en ese contexto es que la política indigenista tuvo que enfrentarse a otro problema de carácter estructural: la gran migración a las ciudades de población de origen rural parecía imparable, y ella había traído consigo una cantidad significativa de indígenas que no parecían mimetizarse con la urbe.

Al tiempo, algunos de los miembros pertenecientes a los distintos grupos étnicos que al migrar habían podido acceder al sistema de educación universitario y se habían convertido en profesionistas y logrado colocar en la vida pública de la ciudad, así como otros que estaban estudiando, algunos más que sabían leer y escribir en español, y algunos que se habían formado en los centros coordinadores implantados por el entonces Instituto Nacional Indigenista (INI) (Florescano, 2001; Montemayor, 2001) , comenzaron a jugar un papel importante en la ciudad al tornarse en intelectuales indígenas, que si bien en muchos casos no representaban cabalmente ni estaban en total contacto con las comunidades extendidas que se habían implantado en la zona metropolitana, su voz comenzó a tener un peso en la opinión pública al hacer eco de las demandas del movimiento nacional e internacional del despertar étnico (Bonfil, 1981)

Así, muchos de estos intelectuales indígenas fueron una especie de enlace entre el escenario de la lucha internacional y nacional con las problemáticas a las que estaban expuestos los indígenas que se encontraban en la ciudad; tomaron espacios de interlocución que los llevó a mantener una relación más directa con el Estado, lo que en muchos casos derivó en su asimilación a los aparatos de control y cooptación estatal legitimando el llamado “indigenismo de participación”, mención especial es el caso de la Asociación de Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües, A.C. (ANPIBAC) (Sánchez, 1999), ya referido más arriba, y el de algunos “líderes” de las organizaciones de indígenas migrantes en la ciudad.

No obstante, la voz de los intelectuales indígenas (Montemayor, 2000) resultó importante para posicionar la problemática de los indígenas en la ciudad en la opinión pública; así como también para fortalecer los procesos de negociación

entre las autoridades y las organizaciones indígenas al generar presión a través del fortalecimiento y la valoración de la autoadscripción étnica; de la misma forma en que su presencia en la vida pública ayudó a generar vínculos, enlaces y formas de comunicación entre distintos grupos indígenas en la ciudad, y organizaciones con extractos, afiliaciones, formas de lucha y objetivos diferenciados.

Lo anterior es fundamental para entender el proceso que derivó en el estado actual de las organizaciones indígenas, sus formas de lucha y el nivel de interlocución obtenido. Y es que a pesar de que este país está constituido en discurso como federalista, en los hechos se vive un centralismo abrumador, por lo que la Ciudad de México resulta, evidentemente, un centro nodal de la vida política, económica, cultural e intelectual del país, así que en este espacio confluyeron distintas expresiones de lucha que de alguna u otra manera establecieron contacto entre sí, en tanto oposición, o fuerza de exigencia al Estado¹¹.

Sin embargo, a la par de que la ciudad es un centro nodal para la vida pública del país, a muchos problemas propios de la urbe se les deja en un segundo plano o pasan desapercibidos en las prioridades de la agenda nacional; en esa lógica es que a las problemáticas específicas de los indígenas en la ciudad se les prestaba relativamente poca atención, hay que decirlo, tanto del lado gubernamental como del de las organizaciones y movimientos sociales.

Pero las problemáticas de los indígenas residentes eran –y siguen siendo- de una considerable importancia que genera una presión demográfica enorme para la ciudad al requerir: vivienda, un techo de servicios básicos como agua, luz, drenaje, educación, atención médica, así como fuentes de trabajo y de obtención de recursos; en lo cual no sólo se muestra ineficaz el Estado para proporcionar, procurar y garantizar esos satisfactores básicos, sino que su emergencia ha afectado el espacio urbano entero.

¹¹Conviene recordar que durante los años 70's y 80's los distintos planteamientos derivados del esquema de la lucha de clases eran referencia obligada en los movimientos sociales incluidos, en muchos casos, los movimientos indígenas (Bartra, y Otero, 2008; Bonfil, 1981; MULT, 1987; Parra, 1994; Sánchez, 1999).

Por supuesto, los primeros afectados son muchas de las poblaciones indígenas asentadas en la urbe viviendo en condiciones tremendamente precarias, por lo que aunado a las oportunidades de confluencia con otros sectores en busca de servicios y demandas comunes, los indígenas residentes recurrieron con frecuencia a establecer alianzas, participar o sumarse a las demandas de movimientos aglutinadores, de lucha social y/o corporativistas (Oehmichen, 2005, Sánchez, 2004, Yanes, 2007), como estrategia para la obtención de mejoras en su calidad de vida en la ciudad.

Esta estrategia tuvo un doble efecto, por una parte al sumarse, aliarse o mimetizarse con otros sectores en un fin común, los indígenas en la ciudad contribuyeron a velar su presencia, a relegar la importancia de sus demandas como grupos específicos culturalmente diferenciados, y aplazar la discusión, la definición, y el ejercicio de sus derechos políticos, económicos, sociales y culturales como indígenas viviendo en la Ciudad de México; pero al tiempo, aprendieron, convivieron, adquirieron experiencia, virtudes y vicios de las organizaciones, frentes de lucha o movimientos urbanos con los que participaron en procesos de presión, confrontación y negociación con el Estado.

Así la presencia de indígenas en la lucha por espacios de venta en el centro histórico y en toda la ciudad resulta importantísima incluso para la consolidación de los grupos de poder y los liderazgos caciquiles que se establecieron en el comercio informal (Oehmichen, 2005); de la misma forma resulta fundamental y masiva la participación indígena en el movimiento por la consecución de espacios de vivienda (oemichen, 2005, Yanes, 2007)¹².

Sin embargo, hay que reconocer que a pesar de su invisibilidad por la confluencia con otros sectores, su autoadscripción en la negociación con autoridades jugó un papel relevante como reflejo de lo que ocurría con el

¹² Tal como señalamos más arriba muchas organizaciones indígenas residentes han generado alianzas con distintas “expresiones del movimiento urbano popular” y del movimiento corporativista en su lucha por la vivienda lo que les ha sumado en su “capacidad de organización y presión política, así como en asesoría técnica” (Yanes, 2007)

movimiento indígena que se desarrolló a nivel nacional, de hecho algunos movimientos más amplios usaron la presencia de indígenas en sus filas como argumento simbólico para apelar la respuesta favorable del Estado.

Asimismo, la presencia en la ciudad de indígenas emigrados de sus comunidades de origen por problemas políticos enmarcados en las movilizaciones de los años 70's marcaron profundamente el rumbo de las organizaciones que reivindican su origen étnico en la Ciudad de México.

Efectivamente la participación de éstas en frentes más amplios como estrategia para la obtención de resultados no dejó de estar acompañada por una concientización que pasaba por la identificación de la filiación étnica como categoría de explotación, al tiempo que eso mismo la convertía en un instrumento de reclamo al Estado al incumplir éste ser garante del desarrollo de la vida de sus habitantes (indígenas en específico), de ahí que se empezaran a trazar varias líneas de acción en distintos ámbitos por el reclamo específico de los indígenas que residen en la ciudad provenientes de migración.

Sin embargo, esto ha sido un proceso largo y nada fácil que en los años 70's ni siquiera podía esbozarse aún, a pesar de que en esos primeros años se dieron pasos fundamentales para ir construyendo un entramado complejo que pasa por la redefinición conceptual de la categorización de los indígenas que habitan en la Ciudad de México.

2.5 Acciones institucionales para indígenas residentes en la Ciudad de México.

2.5.1. La acción estatal en los años de 1970, 1980, y gran parte de 1990.

Hasta ahora hemos establecido las causales más importantes que desde nuestro análisis incidieron en el proceso migratorio que trajo a gran parte de la primera generación de los indígenas residentes a la Ciudad de México.

De igual forma hemos dibujado un panorama general de las condiciones de vida que encontró ese sector poblacional a su llegada a la ciudad y la dinámica que establecieron durante gran parte de su residencia en la urbe, así como el perfil general que se puede establecer de esta población, y algunas características particulares de los indígenas residentes que viven en conjunto con sus pares culturales, en similitud con nuestro caso de estudio¹³.

Si durante el desarrollo del capítulo dos hemos establecido como las transformaciones estructurales, que por medio del proyecto de nación, fundamentado en las políticas y acciones estatales, repercutieron de manera significativa en el proceso migratorio y las condiciones socio-económicas con las que se establecieron los indígenas residentes en la Ciudad de México, resulta necesario hacer un recuento de las acciones institucionales que se han emprendido para la atención a esta población ya durante su permanencia en la urbe.

Resulta innegable que éstas han venido creciendo cuantitativa y cualitativamente, sin embargo, el panorama para los pueblos indígenas más que ser prometedor en relación a la respuesta oficial, lo es en tanto que las propias etnias del país son las que están asumiendo la responsabilidad sobre sus propios destinos de una manera cada vez más conciente, y con ello empujan al Estado y al resto de la sociedad a transformarse para asumirse como lo que es el país: una nación multicultural con una riqueza indígena que tiene que dejar de ser confinada a una relación de subordinación, aislamiento y exclusión del resto de la nación.

Es también en la sociedad en su conjunto en donde recae una gran responsabilidad para asumirse y aprovechar la riqueza del multiculturalismo y no quedarse perdidos en su complejidad.

¹³ Como señalamos en el capítulo uno (:28), los indígenas residentes en la Ciudad de México son un sector poblacional que presenta una gran heterogeneidad, tanto entre los diferentes grupos étnicos, como al interior de cada uno de ellos.

Ante dicha situación es que podemos ubicar las acciones y programas de gobierno como un indicador de los espacios que los pueblos indígenas están obligando a ceder al Estado; son entonces, no un parámetro de la acción eficaz y oportuna del aparato estatal en la atención de la población indígena, sino el nivel alcanzado por la lucha indígena que obliga al gobierno a tener que legitimarse socialmente con acciones ante la presión de los pueblos, comunidades y organizaciones indígenas y otros actores claves que están apoyando su lucha.

Con esa premisa es que podemos ubicar a la Ciudad de México como un lugar privilegiado en que la perspectiva para la vida indígena residente y de los pueblos originarios tiene características sumamente interesantes que abren vetas de posibilidades para las comunidades y organizaciones indígenas en la ciudad.

Sin embargo, desde su llegada masiva y visible a la ciudad en los años de 1970, hasta casi el final de la década de 1990 esta riqueza o bien fue definida exclusivamente como un problema, o fue negada y obligada a confinarse al espacio privado sin asomo público; o era ignorada, y si era tomada en cuenta se hacía desde un enfoque paternalista y clientelar.

En efecto, cuando el régimen capitalino estaba conformado como Departamento de Distrito Federal no se diseñó ninguna política pública específica para comunidad indígena, sino que se generaban acciones desarticuladas que proporcionaban atención desde una perspectiva asistencialista y paternalista. (CDHDF, 2007:90)

La conducta de las regencias hacia los pueblos indígenas fue no verlos ni escucharlos como tales, no reconocerles sus derechos como pueblos, comunidades e individuos indígenas y negarles también su derecho a la ciudad, presionarlos para salir de la ciudad y en algunos casos expulsarlos a sus comunidades de origen, "limpiar" las calles, denominarlos con la expresión racista de Marías y, cuando convenía, corporativizarlos como clientes a cambio de subordinación política. (Yáñez, 2007)

Las acciones que instrumentó el gobierno durante la época de las regencias fueron escasas y de poco alcance, la primera que tuvo amplia resonancia fue el establecimiento del Centro de Capacitación para Marías en 1971 (Arizpe:1975: 24), debido a la coyuntura que los medios de comunicación abrieron ante la gran visibilidad de las mujeres mazahuas, llamadas en forma despectiva “Marías”, fue entonces una acción encaminada no a resolver problemáticas sino a responder a la coyuntura para legitimar al Estado ante la sociedad, una vez que paso la coyuntura el espacio se fue mermando cada vez más, no hay un registro sobre sus acciones ni sus resultados y paulatinamente desapareció; además de la creación del referido centro, las otras acciones instrumentadas tenían la intención de corporativizar al creciente sector agrupándolo en la Dirección General de Mercados como la “unión de Marías”, y posteriormente fueron agremiadas en la Confederación Nacional de Organizaciones Populares (CNOP), una de las organizaciones clientelares del PRI. (Yanes, 2007)

Sin embargo, las acciones más significativas las generó a finales de la década de 1980 el entonces Instituto Nacional Indigenista (INI) por medio de la Subdirección del Área Metropolitana del INI creò en 1989 un Programa Piloto de Atención a la Población Indígena de la Zona Metropolitana del Distrito Federal (Bertely, 1998: 41; Lemos, 2005:291; Molina y Hernández, 2006: 47; Yanes, 2007).

Su trabajo cubre, principalmente, a la población triqui de la zona baja, mazahua, otomí y nahuas migrantes, a partir de la apertura paulatina de espacios dentro de las redes sociales que tejen estos grupos en la ciudad. El objetivo del programa abarca a una minoría indígena que por su “momento de inserción en la ciudad se enfrentan al cierre de fuentes de empleo, se suma a la indigencia, desempeña trabajos calificados y es manipulado por el movimiento urbano popular o los partidos políticos. (Bertely, 1998: 41)

Si bien, sus acciones por gran tiempo fueron modestas y en extremo limitadas, al consistir principalmente “en apoyo en materia de comercio ambulante, alojamiento a familiares de indígenas en tratamientos médicos de tercer nivel,

gestión de actas de nacimiento¹⁴, y un pequeño fondo para proyectos productivos” (Bertely, 1998; Yanes, 2007), la importancia que adquirió dicho programa residió en que a través de éste se empezó a transformar de manera radical el panorama político de las organizaciones indígenas residentes en la Ciudad de México, al ser el principal impulsor de la protocolarización de la mayoría de las organizaciones en los años de la década de 1990.

[...]para que los grupos tuvieran acceso a recursos – monetarios y en especie-, que es uno de los principales atractivos para la población y uno de los más importantes vínculos iniciales, se les decía que no podían acceder –a ellos- mientras no estuvieran constituidos legalmente. (Lemos, 2005: 292)

Este es “el inicio y la consolidación de un proceso de reafirmación étnica en la ciudad” (Lemos, 2005: 293), que tuvo además serias implicaciones para los grupos indígenas en la urbe, porque generó que varias organizaciones establecieran una relación de “paternalismo, corporativismo y clientelismo político” con el instituto y otras dependencias gubernamentales, a la vez, que fomentó cambios en la estructura de autoridad de las propias organizaciones, ya que la naturaleza de las figuras de asociaciones civiles, con la cuál se protocolizaron la mayoría de las organizaciones indígenas, presenta serias diferencias con el sistema de usos y costumbres practicado por los pueblos indígenas, por lo que la mayoría de las organizaciones de residentes transformaron oficialmente y en la práctica su sistema de representación y autoridad, recayendo en una mesa directiva y representantes fijos¹⁵.

Esta situación en algunos casos fue benéfica al renovar el sistema tradicional de usos y costumbres operativizándolo en la urbe y fortaleciendo el sistema organizativo de cada asociación o grupo; pero en otros casos lo que trajo consigo fueron sistemas basados en una estructura caciquil que excluyeron al

¹⁴ Esta acción continúa hasta nuestros días, ya como un programa bien articulado y transversal y de gran importancia; es de resaltar que a pesar de su existencia desde la década de 1980, para el año 2002 la carencia de acta de nacimiento era uno de los principales factores que afectaba el ejercicio de derechos y accesos a servicios de la población indígena residente. Consultar la memoria del primer encuentro para la construcción de la agenda de derechos humanos de la Ciudad de México.

¹⁵ Tal como lo veremos en el capítulo tres de esta investigación, así funciona la organización de nuestro caso de estudio (MAIZ).

grueso de la población de esas comunidades haciendo que los beneficios sólo recayeran en los líderes comunitarios.

Aún así, a diferencia de las otras acciones estatales en materia indígena en la ciudad, desarticuladas, esporádicas y momentáneas, este programa abonó el camino para que los indígenas residentes se enfrentaran con transformaciones políticas de gran envergadura en su relación con las autoridades capitalinas.

2.5.2 La transformación política de la ciudad de México y su vínculo con la población indígena residente.

En la compleja estructura político-administrativa en la que está dividida la nación mexicana, la Ciudad de México tiene una importancia fundamental, principalmente porque a pesar de ser una República Federal, en el país se sigue dando un fuerte centralismo que mantiene a la Ciudad de México como un centro nodal de diversos procesos económicos, políticos, sociales y culturales.

Cómo vimos en el primer capítulo de esta investigación, la presencia indígena en la capital del país es sumamente significativa, tanto en lo relativo al elevado número de los que habitan en ella y su zona conurbada, la llamada Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM) (Molina y Hernández, 2006:31), como en cuanto a los procesos en los que se han visto involucrados y la riqueza cultural que brindan a la urbe.

En el entendido que los indígenas residentes son habitantes de la ciudad, no se les puede desligar de las profundas transformaciones políticas, principalmente en lo referido a las administraciones de gobierno, que ha sufrido el Distrito Federal en los últimos años, éstas necesariamente trastocan el curso de su existencia y sus expectativas de vida como comunidades en la urbe.

En ese entendido podemos ubicar un momento que marcó un parteaguas en los habitantes de la Ciudad de México: el temblor de 1985 (López Aldana, 1995, Monsivais, 1987), que no sólo fue un movimiento telúrico sino que

significó un verdadero terremoto en lo relativo al modelo político que sacudió el sistema del Estado benefactor o paternalista instaurado en el país. La emergencia de la situación y la incapacidad estatal para hacerle frente hizo que la población civil desbordara las estructuras estatales con una organización venida desde la sociedad nunca antes vista. En los días del temblor del 19 de septiembre de 1985:

“La sociedad civil existe como gran necesidad latente en quienes desconocen incluso el término , y su primera y más insistente demanda es la redistribución de poderes [...] el 19, y en respuesta a las víctimas, la Ciudad de México conoció una toma de poderes, [...] fue la conversión de un pueblo en gobierno y del desorden oficial en desorden civil”.
(Monsivais, 1987: 20)

Después de 1985 se vivirían procesos de transformación en la Ciudad de México fundamentales para entender la actual correlación de fuerzas en que está asentado el Gobierno del Distrito Federal.

La inoperancia estatal y el agotamiento del modelo del sistema político y económico mexicano fueron evidentes, la sociedad civil en el Distrito Federal generó eficaces formas organizativas rebasando a el corporativismo estatal con lo que detonó un proceso de organización y fortalecimiento social.

El llamado tercer sector¹⁶ empezó a ganar fuerza y empujar procesos de construcción de ciudadanía que cuestionaron al Estado con una lógica diferente a los movimientos tradicionales de izquierda, en búsqueda de procesos democráticos. Distintas voces fueron configurando su acomodo en la escena pública; los movimientos llamados emergentes comenzaron aparecer y reivindicar banderas que habían sido poco escuchadas, medio ambiente, diversidad sexual, equidad de género, diversidad cultural, etc.

¹⁶ Existe una discusión conceptual para nombrar y definir a este nuevo sujeto social u actor colectivo, denominado tercer sector, y/o sector no lucrativo, y/o sector solidario, y/o sociedad civil, acerca de quiénes lo conforman y las características que presentan, sin embargo, Verduzco (2001) refiere que independientemente de las diferencias académicas, el abordaje de este sector tiene como centro “ese conjunto de acciones llevadas a cabo por un nuevo sujeto social frente al enorme desencanto que le provocan los actores políticos organizados (partidos y gobiernos)” y también los grupos económicos privados que subordinan incluso los actores políticos referidos. Es pues un sujeto colectivo diferente del sector público y del sector privado, aunque necesariamente está en constante interrelación con ellos.

El Estado, después de demostrar su ineficacia para hacer frente al descrédito, descontento y presión social que los habitantes del Distrito Federal tenían ante las autoridades, en 1987 decide crear la Asamblea de Representantes del Distrito Federal con miras de cumplir con la demanda ciudadana de que los habitantes del Distrito Federal tuvieran mayor representación ciudadana, por lo que por primera vez los pobladores de esta megalópolis tuvieron la posibilidad de elegir a sus representantes mediante voto universal y secreto. Este órgano tenía funciones muy limitadas por lo que los resultados no fueron los esperados por la ciudadanía, así que la presión social continuaría empujando hasta que en

[...]1990 se dio paso al histórico proceso de recuperación de derechos políticos de sus habitantes y a la definición de las premisas para fortalecer el carácter autónomo de su gobierno territorial, pero se creó una "estructura híbrida" de gobierno. En 1993 fue creado un órgano legislativo con funciones limitadas, denominado Asamblea Legislativa; en 1997 se suprimió la designación -presidencial- que desde 1824 se hacía del gobernador o jefe del Departamento de Distrito Federal y se pasó a elegir el cargo directamente por sus habitantes con el nombre de jefe del Gobierno del DF. (Legorreta: 2004)

Es menester aclarar que a diferencia de los demás estados de la República, el Distrito Federal no cuenta con poderes, sino con órganos de gobierno, ya que en él residen los poderes federales.

Además de los dos ya mencionados órganos de gobierno que corresponden a las funciones ejecutivas y legislativas, el órgano judicial está representado por el Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal. La transformación de la antigua figura de "Regente" en jefe de Gobierno, hizo que también se transformara el nombre de la administración de Departamento del Distrito Federal (DDF) a Gobierno del Distrito Federal (GDF).

Con este cambio en la estructura gubernamental y la manera de elegir a sus representantes, se abrió la puerta de entrada para que la izquierda institucional pudiera gobernar la capital del país. En efecto, desde la primera elección local

en 1997 del jefe de gobierno del Distrito Federal, el PRD en alianza con otros partidos políticos ha venido ganando la jefatura del gobierno capitalino. Los habitantes de la ciudad votaron de manera mayoritaria por sacar al PRI, en ese tiempo el partido oficial, del gobierno de la ciudad y hasta la presente administración entregarlo a los candidatos que la “izquierda” postula a través del PRD.

Ahora bien, este cambio tiene implicaciones importantísimas en relación a los indígenas residentes en la Ciudad de México. Principalmente porque un gobierno que se denominaba de izquierda tenía que ser congruente, al menos en discurso, con los principales reclamos que la sociedad en general hacía a las autoridades, y en particular con lo que los movimientos de izquierda tenían como consenso. En ese entendido, es que durante esa época la problemática indígena se había instalado en la agenda pública como un tema del que su resolución lograba el consenso de amplios sectores sociales, y no sólo los que habían sido tradicionalmente vinculados con la izquierda. El EZLN había logrado una amplia simpatía que trascendía las fronteras nacionales y las fronteras ideológicas del espectro político del país.

Ante ello, el Gobierno del Distrito Federal recientemente electo en ese año de 1997 tuvo que incluir en su programa de gobierno el tema indígena en congruencia con su procedencia ideológica y la efervescencia que había suscitado el zapatismo en esos años, además de la fortaleza que empezaron a tomar las organizaciones indígenas en el Distrito Federal.

En efecto, posterior al zapatismo las organizaciones indígenas residentes en el Distrito Federal aprovecharon la coyuntura para hacer oír su voz, y empezar a tomar los espacios que el Estado comenzaba a ceder en aras de su legitimación ante la presión instalada a partir del surgimiento del EZLN. A la vez, también comenzaron a proliferar y a ganar presencia las organizaciones civiles que trabajaban por y para los pueblos indígenas.

Desde esos años las diferentes administraciones capitalinas han ido formulando en sus programas de gobierno políticas públicas expresamente

para la población indígena residente en el Distrito Federal y los pueblos originarios del Valle de México.

Si bien ha resultado insuficiente, conforme pasan las administraciones lo expresado en discurso respecto a la problemática indígena ha ido creciendo en torno a la relevancia que está tomando en la ciudad cuando se integra en el proyecto de gobierno.

De manera afortunada, en la actual administración (2006-2012) se dieron pasos importantes para insertar en la estructura gubernamental organismos con mayores atribuciones orientados a la población indígena residente, indígena migrante y pueblos originarios del Distrito Federal.

De esta forma, durante la actual jefatura de Gobierno de la Ciudad de México se creó una secretaría expresa para la atención de ésta población, en ese sentido se dio un paso fundamental para ir posicionando a la población indígena y pueblos originarios, sacándolos de su invisibilidad institucional e ir generando estructuras de gobierno que estén enfocadas en su acción específicamente a los indígenas residentes y pueblos originarios residentes en la Ciudad de México.

Asimismo, la actual administración creó una agencia del Ministerio Público, adscrita a la Procuraduría General de Justicia del Distrito Federal, especializada en la atención a indígenas residentes de la Ciudad de México, que empezó a funcionar el 21 de marzo del año 2007, (Salgado, 2007) en aras de cumplir con el artículo 2do constitucional, el Convenio 169 de la OIT, entre otros ordenamientos, para poder garantizar hacer “asequible el acceso a la justicia, y garantizar el debido proceso a los indígenas”¹⁷ residentes o migrantes en la urbe y fundamentar la debida procuración de justicia.

Lo anterior resulta un indicador fundamental que confiere a la lucha que sistemáticamente han tenido los indígenas residentes en la urbe una gran

¹⁷ El Acuerdo A/008/2007 por el que fue creada ésta dependencia fue publicado en la Gaceta Oficial del Distrito Federal el 16 de marzo de 2007.

relevancia debido al posicionamiento que como grupo poblacional específico han logrado; en ese sentido de cómo su interlocución con el Estado ha avanzado y está en vías de consolidarse como una población con la importancia demográfica, política y social para tener un papel relevante en la construcción de una ciudad inclusiva, diversa, equitativa y multicultural, en donde puedan ejercer de manera plena los derechos que de manera individual y colectiva son titulares.

Ahora bien, para que este escenario se consolide y las expectativas de vida de la población indígena residente avance a posiciones más favorables y de mayor representatividad social, resulta fundamental que dicha población siga una estrategia de fortalecimiento identitario que, como veremos en el próximo capítulo con el caso de estudio, no tiene que ser inamovible en sus elementos, sino que estos pueden ser dinámicos y mutables en tanto su funcionalidad en la urbe permita fortalecer un sentido de autoadscripción en esta población. Es decir, que la transformación de las características identitarias debido a la translación a otro contexto no tiene porque traducirse en pérdida de la identidad étnica en la población indígena residente, sino que ésta se puede adecuar a un nuevo contexto pero manteniendo en esencia y por una decisión conciente su identidad y su autoadscripción étnica. En palabras de Marta Romer “las estrategias identitarias pueden manipular e incluso modificar una cultura de manera que no tenga mucho que ver con lo que era antes”. (Romer, 2003)

Si bien, la pérdida identitaria ha actuado de manera constante en todos los grupos étnicos que están dispersos en la ciudad, su contraparte ha actuado como un factor que ha posibilitado que los grupos y organizaciones indígenas tengan capacidad de interlocución con dependencias estatales, exijan y accedan a servicios, programas, créditos y otros rubros establecidos por el Estado, tanto en su representación local como en la federal; asimismo que sean susceptibles de trabajar en conjunto con organizaciones civiles y de asistencia privada, vale decirlo, ya no sólo en una tónica que los confina a vivir en condiciones precarias, o que por ello sean “sujetos de asistencia”, sino que se están dando pasos importantes en los que la población indígena residente

trabaja expresamente en su desarrollo integral, desde una perspectiva de ser “sujetos de derecho” en colaboración con otras instancias y actores sociales.

Un análisis amplio acerca de la actual correlación de fuerzas en que están inmersos la población indígena residente con los gobiernos Federal, y del Distrito Federal, así como con otros poderes fácticos, escapa a los límites de esta investigación, sin embargo, para contextualizar la apertura de los últimos años para la población indígena residente, podemos recapitular en algunos elementos que se conjugaron para generarla: por una parte, la forzosa legitimación que ha tenido que hacer el gobierno mexicano en el escenario internacional ante el empuje de los llamados movimientos emergentes y en particular el del movimiento étnico internacional que está transformando al sistema internacional de naciones; aunada a la gran presión interna que generó el levantamiento zapatista y su amplia repercusión internacional y nacional en relación a los grupos indígenas.

De igual manera, no se puede dejar de lado las transformaciones de las estructuras estatales ante el agotamiento del modelo del Estado benefactor, que a nivel local la ciudadanía capitalina, con gran presión, transformó para poder elegir al jefe de Gobierno del Distrito Federal y los representantes en la Asamblea Legislativa.

En ese sentido, que el jefe de gobierno y la mayoría de los asambleístas en las últimas tres administraciones provengan de la llamada izquierda institucional hace que por congruencia ideológica y/o legitimación social y/o estrategia política cedan espacios a la población indígena residente en el Distrito Federal, que ha mantenido una lucha sistemática ya sea por la vía institucional o desde la lucha disidente tratando de aprovechar los espacios abiertos y trabajando para abrir más.

En ese entendido, es que si generamos una breve retrospectiva de acciones institucionales, como parámetro de la posición que en la discusión y agenda pública de la Ciudad de México está teniendo la población indígena residente,

podremos verificar cómo cronológicamente ésta ha ido ganando espacios de manera creciente durante las últimas tres administraciones.

2.5.3 Las políticas públicas de las últimas tres administraciones del GDF en materia indígena.

En este apartado de la investigación enunciaremos algunas acciones que se han realizado en materia indígena en el Distrito Federal durante las últimas tres administraciones de gobierno¹⁸, para verificar cómo la población indígena residente ha tomado cada vez mayor importancia en el diseño de los proyectos de gobierno, y por ende en la implementación de las políticas públicas en materia indígena.

No obstante, la relevancia de la evaluación de las acciones, programas y proyectos que se han implementado para la población indígena residente en la Ciudad de México es tema de otra investigación debido a la complejidad de factores que deben ser tomados en cuenta en el ejercicio de su instrumentación

El primer reto que enfrenta toda política diseñada para su aplicación en el Distrito Federal es -que su- peculiaridad jurisdiccional exige una política de atención integral hacia la zona metropolitana que sea de largo alcance e implique, necesariamente, una coordinación no sólo con la federación sino con el Estado de México. (CDHDF, 2007: 87)

[...]El diseño de la política pública -en materia indígena en la Ciudad de México- debe considerar y articular diferentes aspectos: la diversidad de grupos que están presentes en - la urbe-, la dispersión de su asentamiento, la especificidad de la problemática indígena en el contexto urbano basada en su diferencia cultural y a partir de ahí promover una estrategia coordinada a través de una estrategia transversal que permita la participación del conjunto de dependencias y entidades de los tres órdenes de gobierno. (Molina y Hernández, 2006: 48)

¹⁸ En la administración 1997-2000, hubo dos titulares de la jefatura de gobierno capitalino: Cuauhtémoc Cárdenas (1997-1998) y Rosario Robles (1998-2000); en la administración 2000-2006 los titulares fueron: Andrés Manuel López Obrador (2000-2005), y Alejandro Encinas (2005-2006); la actual administración (2006-2012) la encabeza Marcelo Ebrard.

En este espacio baste con mencionar la relevancia que han tomado la población indígena residente a nivel programático en el diseño de proyecto de gobierno capitalino, que con el tiempo a pasado de generar acciones paliativas para su atención, a tratar de generar políticas públicas dirigidas específicamente a esta población.

El Gobierno de la Ciudad de México ha impulsado una serie de iniciativas inspiradas en el reconocimiento de la naturaleza pluriétnica y pluricultural de los habitantes de la ciudad, que en particular implica, el otorgamiento de derechos, específicamente a las poblaciones indígenas. Esta intención gubernamental está integrada por dos procesos que, idealmente, se deberían dar de manera simultánea: a) una reforma institucional del gobierno de la ciudad con el fin de instrumentar el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derechos colectivos, y b) una acción administrativa y política tendiente a proveer las condiciones para la debida inclusión de la población indígena en el ejercicio de su ciudadanía social, política y económica. (Figueroa, 2005: 251)

En esa lógica se inscribe que la presente administración (2006-2012) haya creado dos entes importantísimos¹⁹ en su afán para generar políticas públicas dirigidas a la población indígena, tanto a la residente como a los miembros de los pueblos originarios. Sin embargo,

[...]la acción gubernamental se -ha- visto abocada a desarrollar su actividad en derechos indígenas sobre la base de los derechos universales, sin contar con una plataforma jurídica adecuada en la que éstos se vieran reforzados por otros de carácter específico y diferenciado, salvo algunas excepciones. Tal es así que, cuando alguno de los programas de las dependencias de Gobierno del Distrito Federal se ha visto ajustado para dar cabida a derechos colectivos de las comunidades, lo ha hecho recurriendo a reglamentos menores y decretos administrativos. (CDHDF, 2007: 88)

Y es que la Ciudad de México carece de un marco jurídico adecuado para el ejercicio de los derechos colectivos diferenciados para grupos étnicos en la ciudad debido a que la necesidad de una legislación en materia indígena, que

¹⁹ La Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades, y la Agencia especializada del Ministerio Público en Atención a Personas Indígenas.

sustente cabalmente los programas de gobierno e impulse las políticas públicas en esta materia, no ha prosperado en el órgano legislativo capitalino.

Desde su instauración en 1996, hasta 2007, en el historial de la Asamblea Legislativa sólo se cuenta con la creación de una Comisión para Asuntos Indígenas, la cual ha participado en algunas reformas legales específicas centradas, sobre todo, en el reconocimiento de derechos lingüísticos (esencialmente el derecho a la asistencia de traductores e intérpretes en procesos judiciales), como son las realizadas en los Códigos Civil y Penal del Distrito Federal y en la correspondiente legislación adjetiva. [...] Asimismo, se realizaron adiciones mínimas a otras leyes como la Ley Ambiental, la Ley de Fomento Cultural y la Ley de Salud del Distrito Federal. Finalmente, también se aprobó [...] la Ley para Prevenir y Erradicar la Discriminación en el Distrito Federal, que comprende un capítulo dedicado a los indígenas bajo la misma visión individualista y de política afirmativa similar a la federal. (CDHDF, 2007: 88)

En ese sentido las atribuciones de los entes institucionales encargados del diseño, planeación, programación, ejecución y seguimiento de las políticas públicas están limitados por el marco jurídico al que está sujeta la capital del país tanto en su ordenamiento federal como en el local.

Con esa premisa pasemos a mencionar las atribuciones de la nueva institución creada en la actual administración (2006-2012) y que se encarga de los asuntos en materia indígena.

A la Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades (SEDEREC), creada por decreto del jefe de gobierno del Distrito Federal el 6 de febrero de 2007²⁰,

[...] le corresponde, en general, el despacho de la equidad de las comunidades étnicas y la tutela de derechos indígenas. Asimismo, coordinar el diseño, operación y ejecución de los planes, programas y proyectos que las

²⁰ Consultar la Gaceta Oficial del Distrito Federal de ese día en el que aparece el Decreto por el que se Reforman, Adicionan y Derogan Diversos Artículos de la Ley Orgánica de la Administración Pública del Distrito Federal, Ley de Fomento para el Desarrollo Económico del Distrito Federal, Ley de Asistencia e Integración Social para el Distrito Federal, Ley de Fomento Cooperativo para el Distrito Federal, Ley de Desarrollo Social para el Distrito Federal, Ley para Prevenir y Erradicar la Discriminación en el Distrito Federal y Ley de Educación del Distrito Federal.

dependencias y entidades de la Administración Pública del Distrito Federal desarrollen en materia de derechos indígenas y a diseñar, operar y ejecutar planes, programas y proyectos destinados a garantizar los derechos pluriculturales y pluriétnicos de la población indígena radicada en el Distrito Federal. (CDHDF, 2007:91).

En tanto la Agencia del Ministerio Público especializada en atención a personas indígenas, fue creada por el Acuerdo A/008/2007 del Procurador General de Justicia del Distrito Federal, publicado en la *Gaceta oficial del Distrito Federal* el 16 de marzo de 2007²¹, y tiene como competencia “la integración de las averiguaciones previas en las que se encuentre relacionada alguna persona indígena” en la jurisdicción del Distrito Federal. Asimismo, por este decreto los agentes del Ministerio Público están obligados a tomar en cuenta las “características económicas, sociales y culturales”. Además de otras acciones para garantizar el derecho al debido proceso: “el Ministerio Público deberá garantizar la intervención de intérpretes y/o traductores en la lengua de la persona indígena involucrada, sea cual fuere el carácter que revista dentro de la integración de la averiguación previa”.

Ambas instancias, están operando y se supone ejerciendo las facultades de las que fueron dotadas para garantizar y procurar el ejercicio de derechos y la mejora de la calidad de vida de la población indígena en la ciudad.

La SEDEREC se define a si misma en su página de *internet* como una dependencia que tiene como

[...] responsabilidad primordial establecer y ejecutar las políticas públicas y programas en materia de desarrollo rural, atención a pueblos indígenas y comunidades étnicas, así como a migrantes y sus familias.

[...] El objetivo rector de la SEDEREC es promover la equidad, la igualdad y la justicia social entre estos sectores de población, mediante la aplicación de programas encaminados a mejorar sus condiciones de vida, equiparándolas con el resto de la población del Distrito Federal, en un marco de pleno respeto y reconocimiento del

²¹ Puede ser consultado en <http://www.pgjdf.gob.mx/NORMATIVIDAD/acuerdos/2007/acuerdo08.pdf>, consultada el día 18 de septiembre de 2008 a las 11:45 am.

*carácter pluriétnico y multicultural que caracteriza a la Ciudad de México y que la hace la Casa de todos los Pueblos.*²²

Esta Secretaría está dividida en tres direcciones en su afán de atender a la población objetivo que tiene como mandato: Dirección General de Desarrollo Rural, Dirección General de Equidad para los Pueblos indígenas y Comunidades Étnicas, y una Oficina de Atención a Migrantes y sus Familias.²³

Cabe aclarar, que pese a las buenas intenciones expresadas en discurso, tanto la Secretaría como la Agencia Especializada tienen severas restricciones presupuestales y limitantes operativas que hacen complicada la ejecución de sus proyectos y el cumplimiento de sus tareas, aunado a el complejo panorama que presenta la población indígena en el Distrito Federal en su conjunto que hace necesario la aplicación de políticas públicas diferenciadas (López Mercado, 2006: 342).

Ahora bien, la situación que sigue viviendo la población indígena residente en la Ciudad de México es que los procesos institucionales aún no se articulan de manera amplia con los procesos de construcción de ciudadanía y ejercicio de derechos de las comunidades, organizaciones y grupos indígenas en el Distrito Federal y la ZMCM, por el contrario la relación entre unos y otros es sumamente conflictiva, no sólo por mantener la autonomía de la población indígena para no ser absorbida por el aparato estatal y no se recree una especie de corporativismo y/o clientelismo indígena como sucedió en los años de 1990²⁴; sino además porque la acción estatal es planificada, programada y ejecutada sin un mecanismo claro y efectivo de consulta a las comunidades y organizaciones indígenas que con frecuencia son sólo receptoras de la acción gubernamental, contraviniendo al convenio 169 de la OIT.

²² Consultada en <http://www.sederec.df.gob.mx/somos/index.html> el día 7 de octubre de 2008 a las 21:16

²³ La página de *internet* de la SEDEREC contiene algunos datos confusos en relación a los programas que esta dependencia instrumenta, por eso más adelante usaremos una guía elaborada por la Procuraduría Social del Distrito Federal para referirnos a ellos.

²⁴ Consultar la página 79 de la presente investigación.

De forma paralela, la mayoría de las organizaciones que implícitamente buscan en su acción cotidiana el ejercicio de sus derechos de manera integral como colectividad, y que están generando importantes procesos de construcción y fortalecimiento ciudadano a partir de su identidad indígena, con frecuencia lo están haciendo alejados, e incluso en algunos casos contrapuestos, al Estado y por extensión a la representación de la administración capitalina también²⁵.

En ese sentido, es que la intención gubernamental de la administración capitalina de instrumentar acciones administrativas, políticas y culturales para “proveer las debidas condiciones para la debida inclusión de la población indígena en el ejercicio de su ciudadanía social, política y económica” (Figuroa, 2005: 251) se está dando de manera simultanea pero no está confluyendo y articulándose de manera plena con los esfuerzos indígenas en la materia; en gran parte debido a que la acción gubernamental tiene, en última instancia, un objetivo de legitimación ante la sociedad capitalina (Lemos, 2005: 285) como medio de capitalización política-electoral. Dicha situación limita la implementación efectiva de acciones dirigidas a población indígena en el Distrito Federal, por lo que resultan insuficientes para transformar la relación asimétrica en que ha sido confinada gran parte de la población indígena residente en el espacio capitalino.

Una reforma institucional de fondo en materia indígena en el gobierno capitalino contemplaría que:

[...]este proceso no se limita a la sola cobertura de servicios sociales, sino que implica un énfasis institucional para revertir los mecanismos estructurales de marginación que estos sectores de la población urbana sufren de manera sistemática. (Figuroa, 2005: 251)

No obstante, tenemos que resaltar la importancia de que en las últimas administraciones capitalinas en los hechos se estén generando acciones institucionales que buscan una amplia cobertura de servicios²⁶,

²⁵ Como el de nuestro caso de estudio, MAIZ.

²⁶ El discurso que manejaba el GDF en la administración pasada (2000-2006) era generar una política social integral que armonizará políticas de universalidad con políticas de equidad (Yanes, 2007) para transformar el carácter focalizado de combate a la pobreza que tiene como característica las políticas sociales recomendadas por el FMI (Juárez, 2005; Palacios, s.a.)

independientemente de que sean éstos o no una estrategia gubernamental de captación de capital político.

Pasemos pues a revisar lo que en materia indígena desarrolla la actual administración del Gobierno de la Ciudad de México (2006-20012). La información de los programas y servicios sociales que ofrece se sintetizó en una guía (Gobierno del Distrito Federal, s.a.). Este documento está dividido en el tipo de derecho del que se trate en el afán por generar políticas públicas desde la lógica del “ejercicio de derechos y no sólo de programas” (Yáñez, 2007), y en materia indígena desarrolla los siguientes, a cargo en su mayoría de la SEDEREC.

Nombre del Programa	A quién va dirigido	En qué consiste
Programa de apoyos en especie a proyectos de agricultura urbana.	Dirigido a integrantes de pueblos indígenas que vivan en la Ciudad de México.	El programa apoya en especie el inicio o continuación de proyectos de agricultura urbana de productos orgánicos en espacios como lotes baldíos, escuelas, fábricas, dependencias gubernamentales, campos deportivos, jardines, camellones y azoteas.
Programa de apoyos con módulos comunitarios y familiares para el mejoramiento de traspatios.	Dirigido a las familias de pueblos indígenas que habitan preferentemente en la zona rural del Distrito Federal y que sean encabezados por mujeres.	El programa reconoce el valor de la agricultura familiar y de traspatio de los pueblos originarios y rurales en el DF. El apoyo para cada familia solicitante variará de acuerdo a la superficie de traspatio y no excederá los 24 mil pesos. El 15% del apoyo deberá ser destinado a capacitación, seguimiento y evaluación de cada proyecto.
Servicio del taller de formación para la enseñanza en lenguas indígenas.	Dirigido a los pueblos indígenas que habitan en la Ciudad de México.	Proporciona a los hablantes de lenguas indígenas las herramientas necesarias para la enseñanza de sus lenguas.
Servicio de promoción y visibilización de las comunidades étnicas.	Dirigido a los pueblos indígenas que habitan en la Ciudad de México.	El programa hace visible la riqueza cultural de los distintos pueblos indígenas que habitan en la Ciudad de México, a través de acciones de difusión y promoción cívica y cultural.

Programa de trabajadores agrícolas temporales México – Canadá. ²⁷	El programa está dirigido a los campesinos y jornaleros que cumplan con los requisitos y el perfil adecuado para trabajar en Canadá y que participan por primera vez. Sólo se puede solicitar en cinco delegaciones –que están asociadas a zonas agrícolas.	Este programa brinda apoyos económicos diferenciados a los participantes de primera vez, para contribuir a su movilidad laboral hacia mercados de trabajo internacionales, y por consiguiente, al mejoramiento de sus condiciones de trabajo e ingreso. (La atención de este programa dependerá del presupuesto asignado). ²⁸
Servicio de promoción de los servicios públicos de la población indígena y pueblos originarios.	Dirigido a pueblos originarios y comunidades indígenas que viven en el Distrito Federal.	Brinda apoyo a los pueblos originarios y población indígena que requieran solventar necesidades básicas en materia de salud, educación y vivienda, entre otras, a través de asesoría y dotación de recursos del GDF y organismos sociales.
Servicio del centro de atención a migrantes y sus familias.	Dirigido a los migrantes originarios del Distrito Federal y a sus familiares.	Consistente en apoyo jurídico, orientación para generar proyectos productivos en beneficio de la comunidad del migrante y acceso a los servicios y programas del GDF.*
Servicio de asesoría, atención y gestión para los familiares de los migrantes.	Dirigido a migrantes originarios del Distrito Federal y a sus familiares.	Brinda información, orientación y ayuda para solucionar problemas en materia de salud, alimentación, educación, albergue temporal, asesoría psicológica, y jurídica.*
Servicio de la Casa de la Ciudad de México en Los Ángeles, California.	Dirigido a migrantes originarios del Distrito Federal que vivan actualmente en Estados Unidos.	Brinda apoyo en materia social y jurídica a los migrantes en Los Ángeles, California. En la Ciudad de México se expide la Tarjeta Migrante en colaboración con Banorte, para utilizarse en México y Estados Unidos.*
Servicios de coordinación y promoción de	Dirigido a las organizaciones de	Incentiva a las organizaciones de capitalinos migrantes.* ²⁹

²⁷ La Institución responsable es la Secretaría del trabajo y Fomento al Empleo (Servicio Nacional de Empleo del Distrito Federal), en su dirección general de empleo, capacitación y fomento cooperativo.

²⁸ Tenemos que decir que este programa además de estar sujeto a liberación de recursos en el presupuesto sigue vinculando a la población indígena a la ruralidad.

²⁹ *Los programas marcados con el asterisco en la guía están señalados como dirigidos a población indígena y de hecho es la oficina de atención a migrantes de la SEDEREC la encargada de su operación, sin embargo, el término migrante como está establecido en ese texto no necesariamente tiene que ser relacionado con una persona indígena sino con cualquier migrante capitalino.

organizaciones en el exterior.	capitalinos que viven en los Estados Unidos.	
Programa integral de empleo productivo y sustentable (PIEPS). ³⁰	Dirigido a productores rurales, ejidos, comunidades, sociedades de producción, y usufructarios legales del suelo de conservación del Distrito Federal que manejan programas de gobierno.	Trata de asegurar la conservación de zonas de cultivo y bosques del Distrito Federal. Condicionado ha visto bueno de la autoridad.
Programa de fondos comunitarios para el desarrollo rural equitativo y sustentable. ³¹	Sin destinatario específico	Asegura la conservación de las zonas de cultivo y bosques del Distrito Federal. Sujeto a liberación de recursos presupuestales.
Programa de apoyos a pueblos, ejidos, comunidades y grupos organizados para el mejoramiento de infraestructura, promoción y elaboración de proyectos de turismo alternativo (turismo rural, ecoturismo, y de aventura).	Dirigido a los pueblos indígenas que habitan en la Ciudad de México.	Apoya proyectos para el mejoramiento de infraestructura, promoción y elaboración de proyectos de turismo alternativo, para incrementar el valor rural y ambiental de la Ciudad de México.
Servicio de Registro de Nacimiento universal y gratuito.	Dirigido a población indígena y pueblos originarios que viven en el Distrito Federal.	Ofrece el trámite para obtener el acta de nacimiento a la población carente de ella para acceder a los servicios en que ésta es indispensable. ³²
Programa de Apoyo a pueblos Originarios (PAPO).	Dirigido a la población indígena y pueblos originarios que viven en el Distrito Federal.	Impulsa actividades de desarrollo social y comunitario a través del financiamiento a proyectos surgidos de los propios pueblos. ³³
Servicio de atención a indígenas privadas de su libertad y sus familias.	Dirigido a la población indígena y pueblos originarios que viven en el Distrito Federal.	Brinda a través de la Agencia del -Ministerio Público- Especializada en Atención a Indígenas, un proceso justo y una defensa adecuada mediante la asistencia de traductores capacitados en materia jurídica. Esta agencia además tiene la función de

³⁰ A cargo de la Secretaría de Medio Ambiente, en su Dirección General de la Comisión de Recursos Naturales y Desarrollo Rural (Corena).

³¹ A cargo de la Secretaría de Medio Ambiente, en su Dirección General de la Comisión de Recursos Naturales y Desarrollo Rural (Corena).

³² Este programa había sido instrumentado desde la administración pasada.

³³ De la misma forma es una afortunada continuación del programa establecido en la administración 2000-2006..

		concluir la revisión de todos los expedientes de indígenas privados de su libertad para determinar quiénes pueden ser preliberados o pagar una fianza o caución. ³⁴
--	--	--

Es de esperarse que algunos programas que han tenido éxito entre la población indígena durante la administración anterior (2000-2006), como el de acceso a la salud y medicamentos gratuitos, así como el de vivienda (CDHDF, 2007: 94; López Mercado, 2006; Santaella, 2006; Yáñez, 2007) y que no están diferenciados en esta guía como específicos para población indígena, sean cubiertos en tiempo y forma y mejore su cobertura a este sector poblacional, en tanto que están referidos para la población en general es decir, “para todos y todas” (Gobierno del Distrito Federal, s.a.).

Hay que mencionar que aunque la coordinación de gran parte de los programas en materia indígena recae en la SEDEREC, la ejecución de los mismos no sólo es responsabilidad de ésta sino que siguiendo la línea conceptual operativa de la anterior administración (2000-2006) trata de generar una política de transversalidad (Yanes, 2007).

Las políticas transversales pretenden involucrar, en su conjunto, a todas las dependencias de gobierno y no sólo a una sola institución en especial, con lo cual, en lugar de proporcionar una atención parcializada y etnizada, se pretende involucrar a toda la administración pública de manera que se logre obtener no sólo el compromiso de toda la institucionalidad, con visión de Estado, sino que con ello se forme una cultura de la pluralidad. (CDHDF, 2007: 90)

Para ello la actual administración creó la Comisión Interdependencial de Equidad para los Pueblos Indígenas y Comunidades Étnicas del Distrito Federal, en un esfuerzo por generar un ente rector de la política en materia

³⁴ En la guía existe una ambigüedad pues menciona a la SEDEREC como institución encargada de dicho programa, sin embargo, suponemos que es parte de la estructura transversal que trata de poner en práctica el GDF ya que la Agencia Especializada es dependiente de la Procuraduría General de Justicia del Distrito Federal como puede ser consultado en “Acuerdo A/008/2007 del Procurador General de Justicia del Distrito Federal, por el que se crea una agencia del ministerio público especializada en atención a personas indígenas”. *Gaceta oficial del distrito Federal. México* 16 de marzo de 2007.

indígena en aras de mantener una política transversal que agrupara diversas secretarías y organismos dependientes del Gobierno del Distrito Federal.

Dicha comisión fue creada por un acuerdo publicado en la *Gaceta Oficial del Distrito Federal* el día 14 de febrero de 2007. La comisión es integrada por los titulares de las dependencias que forman parte de ella, y es presidida por el titular de la SEDEREC. Las otras dependencias que forman parte de la comisión son: Secretaría de Gobierno, Secretaría de Desarrollo Urbano y Vivienda, Secretaría de Desarrollo Económico, Secretaría de Medio Ambiente, Secretaría de Desarrollo Social, Secretaría de Salud, Secretaría de Cultura, Secretaría de Educación, Secretaría de Trabajo y Fomento al Empleo, Consejería Jurídica y de Servicios Legales; y los Órganos Político-Administrativo de cada demarcación territorial.³⁵

Además, cuenta con otras dependencias invitadas, como la PGJDF, la Delegación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en el Distrito Federal y el Consejo de Pueblos y Barrios Originarios del Distrito Federal. (CDHDF, 2007: 91)

Dicha comisión además de tener una serie de atribuciones y funciones definidas en el acuerdo, ha generado un programa de trabajo que está basado en “ejes estratégicos” a saber:

1. *Equidad social con perspectiva de género.*
2. *Justicia y derecho indígena.*
3. *Integridad territorial y fortalecimiento de la identidad de los pueblos originarios.*
4. *Convivencia intercultural.*
5. *Consulta y participación indígena.*
6. *Promoción y visibilización de las comunidades étnicas de distintos orígenes. (Márquez Cabrera, 2008)*

Por otra parte, la actual administración de Gobierno del Distrito Federal decidió mantener el Consejo Consultivo de Equidad para los Pueblos Indígenas y Comunidades Étnicas, que había sido creado desde la pasada administración (2000-2006). En la actual es también un órgano “de representación y participación de los pueblos indígenas y comunidades étnicas, el cual estará

³⁵ En: <http://cgservicios.df.gob.mx/prontuario/vigente/1502.doc>, consultado el día 4 de septiembre de 2008 a las 12:45 am.

integrado por miembros representativos de diversos pueblos y organizaciones indígenas”³⁶, en ese sentido sigue siendo un órgano de consulta en la actualidad específicamente para la Comisión Interdependencial lo cual es contemplado como figura en el acuerdo por el que se crea ésta; sin embargo, por las características con las que ha funcionado desde su fundación y la compleja relación intra e Interétnica que presentan las organizaciones indígenas, este consejo es representativo de la población indígena pero no su representante, mucho menos su representante político, lo que ha hecho que los consensos y resoluciones que se dan en su interior no hayan tenido un peso mayor en los órganos de gobierno de la administración capitalina y en la Asamblea Legislativa. (CDHDF, 2007: 93)

Cabe señalar que varios de los programas y acciones que está implementando la actual jefatura de gobierno capitalina tienen su antecedente en otros realizados en las dos administraciones pasadas, por lo que se ha mantenido una continuidad en la instrumentación de políticas específicas para la población indígena que ha venido creciendo en importancia y dando giros en lo conceptual y en su importancia programática y de diseño institucional en la estructura del aparato gubernamental capitalino.

La transformación de la antigua Dirección de Atención de Indígenas dependiente de la Dirección General de Equidad y Desarrollo que a su vez formaba parte de la estructura de la Secretaría de Desarrollo Social, que funcionó en la administración capitalina 2000-2006, en la actual Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades (SEDEREC) se inscribe como un esfuerzo radical que a nivel de diseño institucional posiciona a la población indígena residente a la par de los pueblos originarios y población migrante con una importancia fundamental en la política social del Gobierno de la Ciudad de México³⁷.

³⁶ Consultar Acuerdo por el que se crea la Comisión Interdependencial de Equidad para los Pueblos Indígenas y Comunidades Étnicas del Distrito Federal referido en la cita anterior

³⁷ Como hemos señalado, es materia de otra investigación que esta radical evolución en diseño institucional para dotar a la población indígena de un ente institucional con carácter de Secretaría, resulte poco significativa en relación a su impacto en el diseño de programas y en la ejecución de los mismos.

En esa misma línea se ubican las transformaciones que fueron desarrollando las dos pasadas administraciones (1997-2000) y (2000-2006) en su esfuerzo para generar políticas para la población indígena en el Distrito Federal

En la administración de 2000 al 2003, se da el primer paso al desligar a la población indígena de la atención a grupos vulnerables donde se les había colocado [...] -lo- que inaugura las políticas diferenciadas hacia estos pueblos. [...] Este cambio, además, hace visibles a los pueblos indígenas a nivel programático y político. (CDHDF, 2007: 90)

Es pues, un cambio trascendental en tanto que en lugar de confinar a la población indígena entre los grupos vulnerables se les haya colocado “dentro de la línea estratégica de atención a grupos sociales prioritarios” (Yanes, 2007). Paralelamente el diseño de políticas referidas a esta población se justificó en la construcción y reconocimiento de una ciudad pluricultural y se abordó la marginalidad de gran parte de los indígenas en la urbe basados en razones estructurales de asimetría y exclusión social. (Yanes, 2007)

Estas profundas transformaciones conceptuales que incidían directamente en la ejecución y el diseño de políticas para esta población, siguieron con la llegada de la administración 2000-2006, ya que a la Subdirección de Atención a indígenas, dependiente de la Dirección de Atención a Adultos Mayores, Personas con Discapacidad, Indígenas y Minorías, a su vez dependiente de la Dirección de Equidad y Desarrollo Social que había sido puesta en marcha durante la administración 1997-2000, se le hicieron modificaciones significativas que

[...] en el caso de los indígenas significó constituir una Dirección de Área en lugar de una Subdirección y sobre todo operar directamente programas en una perspectiva de transversalidad y de integración de las demandas indígenas en los programas generales masivos y de alto alcance - como el de salud y vivienda- que definieron a la administración iniciada el 5 de diciembre de 1999. (López Mercado, 2006; Santaella, 2006; Yanes, 2007)

Con esta modificación, además, hubo otra transformación conceptual en la formulación de las políticas públicas hacia esta población, a saber, el de la

categorización de los sujetos de dicha política, por lo que desde la óptica institucional se dejó de definir a esta población como indígena migrante, usado aún durante la administración 1997-2000, para identificarlos en la administración 2000-2006 con el término de indígenas radicados o urbanos (Yanes: 2007).

Tenemos que agregar que fue de gran importancia fue la creación del Consejo Consultivo de Equidad para los Pueblos Indígenas y Comunidades Étnicas en la administración 2000-2006, ya que durante la jefatura de gobierno 1997-2000 no existía esta figura; y es que en esa administración, que marcó, en muchos sentidos, una apertura democrática de la capital del país, “no heredó de las regencias ningún instrumento organizativo ni financiero, así que

[...] la operación de los primeros programas hacia los indígenas se realizó –a través- de un instrumento intermedio, el Centro de Atención al Indígena Migrante (CATIM) (Yanes, 2007)

Este centro formaba parte del Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia DIF-DF, a la vez que era un proyecto que, tal como una organización civil, recibía recursos del Programa de Coinversión Social que el gobierno de la ciudad instrumentó, y de la Agencia Holandesa para la Cooperación Internacional (NOVIB). (Lemmos, 2006; Yanes, 2007).

El CATIM se estructuró como un centro de servicios para la población indígena fuertemente vinculado a las políticas y programas del GDF [...] que jugó una especie de papel supletorio de programas directos de gobierno (Yanes, 2007).

Con la llegada de la administración 2000-2006 el CATIM desapareció, ya que la nueva estructura administrativa encargada de instrumentar la política indígena tenía mayores atribuciones para operar directamente programas, ya que pasó de ser una subdirección a toda una dirección de área en la estructura gubernamental local, de la misma forma en que ésta última desapareció para adquirir el rango de Secretaría.

Con esos ejemplos podemos observar que conforme han pasado las administraciones el diseño de las instancias encargadas de coordinar y ejecutar las políticas en materia indígena va evolucionando y se reviste con facultades administrativas más amplias, así como mayores atribuciones operativas, en ese sentido la población indígena va adquiriendo mayor relevancia programática en el proyecto de gobierno, lo cual es por una parte un reflejo de los espacios sociales que los indígenas residentes y pueblos originarios van ganando a través de su acción sistemática para posicionarse en un mejor lugar de interlocución en la ciudad, pero a la vez refleja también el valor estratégico que tienen estos sectores poblacionales para la legitimación social de las acciones del Gobierno de la Ciudad de México.

De esta forma, las políticas para población indígena residente van siendo diseñadas con una importancia creciente en la programación del proyecto de gobierno de las administraciones en orden cronológico, por lo que esta población cada vez adquiere mayor peso a nivel político y social en la retórica de la administración en turno.

No obstante, el escenario no deja de estar lleno de contradicciones y conflictos, el discurso de la administración se sustenta en la apertura de espacios y en la instrumentación de acciones basadas en una política de “igualdad compleja” que

articula el ejercicio de derechos sociales -de carácter universal para buscar- [...] llegar a todos los ciudadanos y ser exigibles sin distinción, [...] con la promoción de la equidad [...] basados en políticas de diferencia o del reconocimiento -que- se sustentan en necesidades y derechos específicos de grupos sociales particulares que, en un contexto de desigualdad social general, viven formas singulares de exclusión y dominación social. (Yanes, 2007)

Sin embargo, la realidad en el ejercicio del gobierno de la ciudad es que lo expresado en discurso es puesto en práctica de manera errática, no sólo por la lógica y natural divergencia entre las buenas intenciones y la praxis, que entre otros factores presenta problemáticas de aplicación por la dificultad de mantener parámetros que articulen de manera balanceada la igualdad y la

equidad, lo que forma una enorme tensión que genera la implementación de acciones dirigidas a un sector poblacional, diferenciado no sólo del resto de la población sino también en si mismo, buscando su inserción en la vida urbana tomando en cuenta sus particularidades con el riesgo latente de que se generen prerrogativas en detrimento de los demás grupos sociales y aún con los distintos grupos al interior de la población indígena residente y de los pueblos originarios de la ciudad; paralelamente la aplicación de políticas de igualdad están en constante contingencia de “no incorporar las problemáticas de la diferencia” con lo que se seguiría “reproduciendo la lógica de la exclusión social [...] minando el proceso igualitario de las políticas de corte universalistas”. (Yanes, 2007)

Asimismo, el discurso estatal capitalino en materia indígena no llega del todo a la práctica por la obstaculización que representa que en todo el aparato de gobierno de la ciudad se siga reproduciendo prácticas nocivas heredadas de las administraciones priístas, como corrupción, clientelismo político, nepotismo, burocratismo, tráfico de influencias, entrega de bienes públicos a particulares, etc. que obstaculizan la aplicación eficaz y eficiente de las acciones de gobierno.

De la misma forma, es frecuente que los resultados de estas acciones resulten minados porque parece casi una tradición que las estructuras gubernamentales de todo el país, sin exceptuar las de la administración capitalina, ejecuten sus programas “más con la finalidad de cumplir compromisos programático-presupuestales que de vigilar la calidad de los mismos y su impacto” (CDHDF, 2007).

Por otra parte, es un hecho que varios grupos de indígenas residentes basen su sistema organizativo en una estructura corporativa, de clientelismo político, y que viven cacicazgos internos que hacen difícil el acercamiento directo de las instancias gubernamentales a la población indígena (Oehmichen, 2005a), aunado a que la gran politización de muchos grupos indígenas residentes alimentan la tensión de la relación de éstos con las autoridades; además, de que las mismas diferencias y conflictos que existen entre las organizaciones

inter e intra étnicas es otro factor que dificulta la aplicación de políticas específicas. De igual manera, los conflictos que surgen entre los pueblos originarios e indígenas residentes, ante la falta de vivienda y los mecanismos políticos para conseguirla, hacen que estos últimos recurran a la invasión de tierras de conservación pertenecientes a los pueblos, lo que genera disputas en las que el Estado es juez y parte, por lo que la aplicación de políticas públicas basadas en la equidad y la igualdad son .de una problemática aplicación

Un ejemplo claro que engloba varios de los factores precedentes lo constituye el conflicto que mantienen indígenas residentes dedicados al comercio en la vía pública, agrupados en la Unión de Artesanos Indígenas y Trabajadores No Asalariados A. C. para negociar con las autoridades capitalinas, por las consecuencias que les ha traído el bando de policía que prohíbe el comercio en la vía pública emitido desde 1993³⁸, el cual ha experimentado varias adecuaciones en el afán de las autoridades para regular esta actividad, y que en la actual administración prosigue con la ya muy criticada recuperación del Centro Histórico de la Ciudad de México, erradicando a los vendedores ambulantes del primer cuadro de la ciudad. (CDHDF, 2007: 80)

El gobierno de la ciudad al ser presionado y tratar de ser congruente con su discurso de reconocimiento pluricultural y de equidad para los pueblos indígenas “instaló una mesa de negociación” y concertó ciertas acciones afirmativas para el reordenamiento del comercio de la población indígena residente, sin embargo, no han cumplido con dos puntos sustantivos de las demandas de esta población, a saber: el de reconocerlos como trabajadores no asalariados (únicos autorizados por norma para vender en vía pública a semejanza de los voceadores, boleadores y otros oficios) y la obtención de espacios en corredores y centros comerciales. (CDHDF, 2007.; López Mercado, 2006)

³⁸ El bando fue emitido por la entonces Asamblea de Representantes, y posteriormente en el año de 1998, ya con la administración encabezada por Cuauhtémoc Cárdenas, se expide el decreto número 11/98, mediante el cual se establece el programa de reordenamiento del comercio en vía pública. Consultar en <http://www.apiavirtual.com/2005/04/02/articulo-5911/>, consultado el día 22 de noviembre de 2008, a las 18:50 pm.

Esta situación trae consigo un dilema en relación a la aplicación de políticas por parte del Gobierno del Distrito Federal, ya que en aras del discurso de la equidad tendría que hacer una diferenciación para los indígenas residentes en tanto éstos alegan una diferencia sustancial con los demás vendedores ambulantes en tanto son productores de lo que venden, es decir que la manufactura de sus productos es artesanal, aunado a que su artesanía tiene el valor implícito de la riqueza de su cultura originaria, además de que el comercio en la vía pública es una de las principales actividades ocupacionales de esta población.

Sin embargo, es necesario señalar que el número de los indígenas residentes que venden artesanías producidas por ellos o su comunidad es muy reducido, la mayoría de ellos vende productos manufacturados de importación ilegal, así como botanas, frutas, etc; en ese sentido, la excepción traería un conflicto mayúsculo con las demás organizaciones de vendedores, que como es bien sabido, son corporativas y clientelares por definición. A demás a estas organizaciones pertenecen algunos indígenas que venden en el primer cuadro de la ciudad.

[...]la posibilidad de que los artesanos del Centro Histórico fueran reconocidos como trabajadores no asalariados [...] no era viable; [...] la modificación al bando que regula en la vía pública en el Centro histórico [...] no se concretó por la conflictividad que conlleva. (López Mercado, 2006: 352)

De la misma forma, que el contexto del comercio en la vía pública es afectado por factores como los arriba señalados, la población indígena residente está también expuesta en este tenor por las prácticas despóticas, de nepotismo y corrupción que presentan los servidores públicos que están encargados de la atención al comercio en vía pública.

Situación similar existe en el choque de intereses de la administración capitalina con las organizaciones de comerciantes ambulantes en general y con las de indígenas residentes en particular, y es que el multi publicitado “programa de rescate del Centro Histórico” de la ciudad es constantemente criticado por los afectados, así como por algunos analistas, de ser en realidad

un proyecto que entrega al gran capital el primer cuadro de la ciudad; las sospechas son sustentadas por el hecho de que Carlos Slim Helú esté vinculado de manera estrecha con dicho programa a través de su “Fundación del Centro Histórico”, y que además sea “Presidente Ejecutivo del Consejo Consultivo para el Rescate del Centro Histórico (C.C.R.C.H.)”³⁹; verbigracia que la adquisición masiva de propiedades por parte de su *holding* empresarial que ha establecido una exuberante cantidad de tiendas como Samborns, Telcel, 7 eleven, Inbursa y otras, no ha hecho más que reforzar esta hipótesis.

El programa de rescate del primer cuadro de la ciudad no sólo ha afectado esta importantísima actividad, una de las más importantes fuente de ingresos para la población indígena residente, sino que también ha sido motivo de conflictos para algunas comunidades indígenas residentes que tienen su lugar de vivienda en el Centro Histórico de la ciudad.

Por ello, con este programa se evidencia el doble discurso de las distintas administraciones del Gobierno de la Ciudad de México⁴⁰, ya que por una parte, a través de su estrategia de legitimación institucional en concordancia con la supuesta vertiente ideológica que dicen representar, ceden espacios y generan políticas específicas para la población indígena⁴¹, ya por una estrategia política para ganar simpatías con este sector y la población capitalina en su conjunto, ya por un ejercicio de asegurar gobernabilidad ante la presión social ante la cual requieren legitimarse; pero por otra las acciones gubernamentales de gran envergadura están planificadas para que las usufructúe las clases hegemónicas del país.

Aclarando, no se desmerita las acciones afirmativas que desde el aparato gubernamental capitalino se vienen generando dirigidas a la población indígena residente y pueblos originarios de manera creciente; reconocemos

³⁹ Esta información puede ser consultado en <http://www.carlosslim.com/fch.html>, página oficial de dicha fundación, consultada el día 12 de octubre de 2008 a las 19:45 pm.

⁴⁰ Hay que recordar que desde la administración pasada se ha estado instrumentando este programa, y que se empezó a gestar desde que en 1987 la UNESCO declaró al primer cuadro de la ciudad patrimonio mundial de la humanidad, consultar <http://whc.unesco.org/en/list/412>, consultado el día 17 de octubre a las 21:47 pm.

⁴¹ En general las distintas administraciones han usado como bandera la política social como método para ganar simpatía ante la población capitalina.

que ha sido un esfuerzo importante que si bien no ha sido suficiente para desmontar las estructuras que confinan a la población indígena en la ZMCM en una relación asimétrica con el resto de la sociedad capitalina, sí se han realizado acciones que han logrado abrir espacios y fomentar procesos de construcción de ciudadanía desde una perspectiva identitaria en la población indígena residente en esta ciudad.

Más bien, develamos otros intereses escondidos que en las administraciones capitalinas se han venido persiguiendo conjuntamente con poderes fácticos y que no son acordes con los principios y el ideal que la izquierda institucional dice representar, dichos intereses han sido por mucho motor de la acción gubernamental y por su misma naturaleza chocan con la política social, y la política en materia indígena que se implementa, lo cual entorpece gravemente a ésta última.

No es pues sólo un asunto de conflictividad al instrumentar políticas de distinta naturaleza que requieren “procesos de armonización” (Yanes, 2007), sino un asunto de intereses creados de carácter económico y de poder político que están instalados en el aparato gubernamental capitalino, que desde la perspectiva de los administradores del gobierno de la ciudad hace tener un valor estratégico a la política en materia indígena como legitimadora de la acción estatal, pero que en última instancia no resulta prioritaria para la satisfacción de los propios intereses gubernamentales.

Esta línea argumentativa es también necesaria para establecer que si bien el aparato gubernamental capitalino ha abierto espacios y ha instrumentado políticas para la población indígena en la capital del país, en mucho lo ha hecho por su valor político estratégico, tanto para ganar adeptos y simpatías en aras de la democracia electoral, como para asegurar gobernabilidad al neutralizar a grupos sociales que pueden ser conflictivos, legitimándose ante ellos y el resto de la sociedad capitalina.

No es, pues, producto de una ddiva estatal, tampoco de una eficaz y efectiva planeación y ejecución gubernamental, en realidad las comunidades y

organizaciones étnicas residentes en la ciudad son las que han conquistado con su acción sistemática el espacio social al que han accedido vía la reivindicación de su autoadscripción indígena y su fuerza organizativa como colectividad, en conjunto con otros actores de la sociedad civil que han acompañado de manera solidaria este proceso.

Ahora bien, el haber ganado esos espacios no significa la permanencia de los mismos, por el contrario la pérdida gradual de éstos es una amenaza latente ante la pérdida de la autoidentificación identitaria. En ese sentido es que el fortalecimiento identitario se revela como una práctica pertinente para las comunidades y organizaciones indígenas residentes en la Ciudad de México, como parte de un proceso integral en el que se consolide la transformación de las relaciones asimétricas que mantiene la población indígena con amplias capas sociales y que en la ciudad se han visto exacerbadas. Es pues una estrategia para insertarse en el mosaico pluricultural que es la Ciudad de México en condiciones de igualdad basados en su diferencia.

La importancia que en el diseño institucional y la instrumentación de políticas públicas está teniendo la población indígena es sólo un parámetro de cómo sus acciones basadas en su autoidentificación identitaria están rindiendo valiosos frutos.

Si bien, el mantenimiento y mejora de los programas de gobierno en materia indígena también dependen de factores políticos como la correlación de fuerzas que lleve a tal o cuál partido político a la jefatura de gobierno, resulta más determinante el mantenimiento de las autoadscripciones indígenas en este sector poblacional para asegurar el mantenimiento de sus luchas, en tanto que aún si el escenario político cambiara los colores partidistas que ocupan el gobierno de la Ciudad de México, resultaría con un alto costo político y social el desmontar radicalmente lo hecho en materia indígena por la actual administración capitalina y sus dos antecesoras inmediatas.

Reflexiones finales del capítulo dos

Durante todo el tratamiento del capítulo dos observamos cómo el devenir de la población indígena en el Distrito Federal ha estado constantemente afectado por la acción estatal. Si en el primer capítulo delineamos de manera general el perfil de la población indígena en la Ciudad de México, en todo el capítulo dos describimos el contexto en el que se han visto inmersos y cómo éste ha incidido en su proceso de vida, tanto en lo referente a la salida de su comunidad de origen, como en lo que concierne a su vida como habitantes de la Ciudad de México.

En las transformaciones estructurales que se desarrollaron con el proyecto de nación que la modernidad implantó, y que de manera directa incidió a los pueblos indígenas con la política indigenista, e indirectamente con el modelo de industrialización de sustitución de importaciones y de priorización de consumo, que desembocó en que las urbes crecieran, las comunidades rurales se pauperizaran, y el tejido social de las comunidades indígenas se trastocara, podemos ver algunas de las causales más importantes en el proceso de migración de gran parte de los indígenas residentes en la Ciudad de México y otros lugares de la República.

De igual forma, el movimiento indígena que se desarrolló ante esta situación fue esbozado, con lo que pudimos observar como su capacidad de respuesta adquirió significación y dimensionó la problemática étnica al desembocar en un movimiento que influyó en la respuesta estatal, pero también al sentar precedente para la acción y organización de los indígenas residentes en la Ciudad de México y su forma de relacionarse con el Estado y otros actores sociales claves para su estadía en la ciudad una vez abiertos los espacios por dos sucesos coyunturales que han significado transformaciones estructurales en la vida pública del país y de la ciudad: la renovación del tema y movimiento indígena, después del levantamiento zapatista; y la transformación política administrativa del Distrito Federal, que dotó de una separación el presidencialismo de la administración capitalina.

Los antecedentes de la lucha étnica de los años de la década de 1970, preparó el escenario para que en la Ciudad de México, muchas de las organizaciones indígenas que estuvieron inmersas en ese movimiento directa o indirectamente⁴², gestaran una práctica de visibilidad política y de alianzas políticas estratégicas temporales y/o duraderas, que fue moldeándose por el enfrentamiento, negociación y gestión con las autoridades; y que en un proceso constante ha fructificado en la apertura de espacios, y una mejor capacidad y nivel de respuesta tanto del sector público y de la sociedad civil.

Todos los elementos que hasta ahora han sido señalados en las páginas precedentes, se articularán de manera concreta cuando observemos nuestro caso de estudio: la organización triqui Movimiento de Artesanos Indígenas Zapatistas, (MAIZ), que abordaremos en el siguiente capítulo de la investigación.

Su comunidad de origen, las características político-económicas que contextualizan la época en que actores ajenos a la comunidad influyeron en el aumento de la fragmentación del tejido comunitario, la escalada de la violencia política, la sobredimensión del conflicto que lo posicionó en el escenario nacional, la migración masiva por la violencia y persecución política, la instalación de los miembros de la comunidad en la Ciudad de México, los avatares a los que tuvieron que hacer frente a su llegada a la urbe, su génesis organizativa, su consolidación como MAIZ, así como el fuerte proceso de autoadscripción identitaria, acompañado de modificaciones cualitativas en ciertas prácticas para fortalecer su organización y las transformaciones identitarias que llevan implícitamente, son algunas de las características que trataremos en el acercamiento a esta organización que darán cuenta de los logros y desafíos que tiene esta organización en particular; por cierto estos últimos no son tan ajenos a las demás organizaciones de indígenas residentes en la Ciudad de México.

⁴² Como en el caso de la comunidad de San Antonio Pueblo Nuevo estudiada por Arizpe (1975) en el que un problema de violencia política no necesariamente relacionado en activismo de ese movimiento generó un proceso de gran expulsión migratoria.

3. -EL CASO DE LA ORGANIZACIÓN INDÍGENA TRIQUI MAIZ EN LA CIUDAD DE MÉXICO.

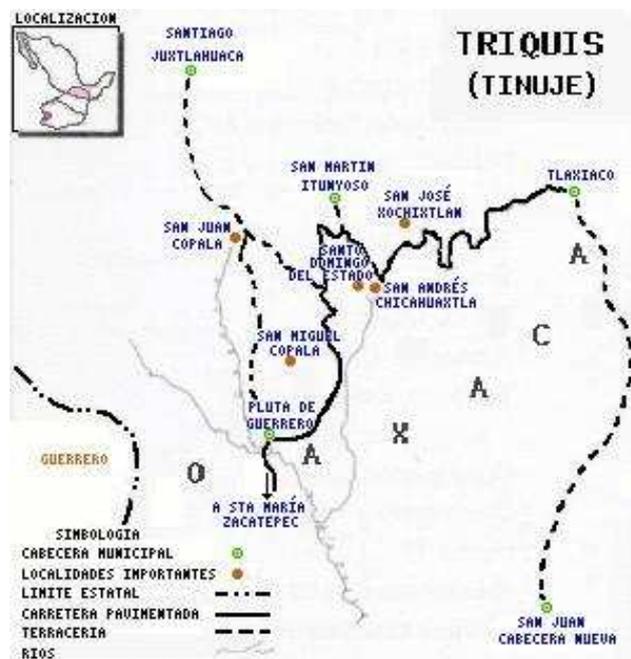
El caso de la organización triqui MAIZ (Movimiento de Artesanos Indígenas Zapatistas) en la Ciudad de México resulta un buen ejemplo para entender la importancia que en la lucha por mejores condiciones de vida de los indígenas residentes en la ciudad tiene el que algunos de sus integrantes hayan emigrado de sus comunidades de origen por conflictos políticos y como sus antecedentes de lucha enmarcada en el movimiento indígena de los años 70's del siglo pasado también llevaron a disputas internas por el espacio urbano, al tiempo que da cuenta de como los grupos indígenas en la urbe utilizan diferentes contactos y estrategias para la consecución de sus demandas, siempre con una interrelación de la autoadscripción étnica con esas causas. En esta utilización estratégica de los contactos no es raro que aparezcan implicadas las autoridades del Distrito Federal en una relación tensa y compleja, pero que en última instancia da cuenta de los espacios que en el ámbito público se han abierto para la población indígena residente.

3.1.- La comunidad de origen

El territorio de origen del grupo étnico triqui se localiza geográficamente en el estado de Oaxaca, en la colindancia con el estado de Guerrero, en la llamada Mixteca alta. Ese territorio es conocido como “*nudo mixteco*” y esta disperso en una superficie aproximada de 516.7 km del noroeste del estado de Oaxaca, en las localidades de San Andrés Chicahuaxtla y Santo domingo del Estado, en el distrito de Putla; San Martín Itunyoso y San José Xochixtlán, distrito de Tlaxiaco; y San Juan y San Miguel Copala, del distrito Juxtlahuaca”. (Ruíz, 2003:64)

Está asentado en dos regiones distintas que se distribuyen a lo largo de tres pisos ecológicos diferentes. En la primera, alta y fría, las alturas alcanzan los 2 500 metros. San Andrés Chicahuaxtla, San Martín Itunyoso y Santo Domingo del Estado son los pueblos más grandes de esta región triqui alta. En la segunda, conocida como región baja, las altitudes

fluctúan entre los 800 metros en tierra caliente y los 1 500 y 2 000 metros en la zona templada. San Juan Copala es el asentamiento más importante de la región baja. (Lewin y Sandoval, 2007: 5)



Localización San Juan Copala.

Fuente: Universidad Tecnológica de la Mixteca (UTM).
<http://virtual.utm.mx/mixteca/nuevo/ETNIAS/etnias.htm>

Los triquis llaman a sus centros políticos y religiosos Chuma'a, y se concentran en San Andrés Chicahuaxtla y San Juan Copala. "Estos dos grandes centros político-religiosos relacionan socioeconómica y culturalmente a diversos barrios, comunidades y parajes de la región. (Durand, s.a.: 6).

Entre estos dos centros existen grandes diferencias, de hecho el territorio triqui se distingue en relación a la influencia y pertenencia que los barrios, comunidades y parajes tienen a estos centros. Los que están adscritos al Chuma'a de San Juan Copala se denomina como de la región baja, en tanto que los que están asociados al Chuma'a de San Andrés Chicahuaxtla se les conoce como de la región alta, los vocablos tienen un carácter locativo en términos geográficos y no de status social.



Vista satelital de San Juan Copala.
Fuente: Programa Google Earth

En relación a los elementos que distinguen una zona de otra, sin duda la variante dialectal es muy significativa, pero existen otras de suma importancia para abordar a los grupos triquis, como por ejemplo que los barrios y parajes que pertenecen a Chichahuaxtla se encuentren más dispersos, en tanto que los de San Juan Copala se atomizan en concentraciones compactas.



San Juan Copala.
Fuente: Programa Google Earth

En la región alta la economía es de subsistencia, sus habitantes dependen de la agricultura de temporal, de maíz, frijol y calabaza, chilacayote y chayote, complementada con la cría, a nivel doméstico, de cabras, puercos y borregos. (Ruíz, 2003:63)

En la zona baja, a estos productos se suman el plátano, mango y café. La existencia de este último va a ser un detonante de conflictos políticos en la región (Díaz Sarabia, 2007), concentrados en la zona de influencia del Chuma'a de San Juan Copala, que van a repercutir en el proceso migratorio y organizativo de los triquis de esa zona que ahora viven en la Ciudad de México.

Las diferencias entre las zonas baja y alta, principalmente la de los conflictos que se viven en ellas, así como el proceso de desplazamiento y migración de las comunidades de las dos regiones, y su forma de vida en esta ciudad, harán que la tesis se concentre en el caso de los triquis pertenecientes al Chuma'a de San Juan Copala, de la zona baja, como fuente de investigación, y por lo mismo a lo largo de la investigación denominaré genéricamente triquis a la población que provienen esta zona, esto exclusivamente con propósito de economía lingüística para los fines de este trabajo.

Por supuesto, esta distinción no es una exclusión sin sentido de los triquis que habitan la región alta, su caso específico merece atención aparte, sus características son interesantes y complejas; sin embargo, los triquis del Chuma'a de Copala son paradigmáticos como comunidades, organizaciones y grupos de indígenas viviendo en la Ciudad de México, además de que la organización MAIZ, que es el caso de estudio, está adscrita a ese Chuma'a.

El mayor proceso migratorio que se ha registrado en la zona triqui fue durante la década de los 70's y 80's del siglo pasado. "Los datos del censo de 1970 registraron 11 mil 312 hablantes de triqui, en tanto que el de 1980 solamente registra 7 mil 974, y en 1990 12 mil 910". (Parra y Hernández, 1994)

Los datos no pueden dejar de asociarse a una migración masiva causada para escapar de la violencia política que en las comunidades adscritas al chuma'a de San Juan Copala se desató por problemas económicos y de control corporativista que se concatena con procesos macrosociales que vivía el país en esa época.

En general los triquis de la región de San Juan Copala son los que presentan una mayor visibilidad política en la Ciudad de México, y en algún momento de su estancia en la ciudad decidieron vivir con sus pares culturales reivindicando su origen y su filiación a un grupo étnico particular, al tiempo que su sentido comunitario generó organizaciones que se movilizan y se estructuran en aras de un espacio para habitar en la ciudad, así como para gestionar, luchar, y mantener espacios de venta para la sobrevivencia de las familias con las que comparten lugar y estancia.

Los grupos originarios de la zona baja, que en gran parte abandonaron su tierra natal por conflictos armados, y violencia social, negociaron en el DF espacios oficiales para ubicarse y residir en forma definitiva. (Ruíz, 2003:79)

Las características de su llegada a la ciudad, el momento político en que lo hicieron, su encuentro con los habitantes y con las autoridades del Distrito Federal, el tipo de relaciones que establecieron desde su llegada, hicieron que los triquis venidos de esta región se organizaran como grupo con una identidad específica desde los primeros años de su estancia en la urbe; así se los exigió su sobrevivencia al principio de su residencia en la ciudad, pero al paso del tiempo, los vaivenes políticos, las coyunturas que abren espacios, la fortaleza de sus organizaciones, hacen de los triquis de Copala un caso paradigmático de la autoadscripción indígena en la Ciudad de México porque son una de las etnias con presencia en la urbe que reivindican y siguen reivindicando fuertemente su origen, cómo lo veremos en las páginas subsecuentes.

A otra lógica responden las escisiones que a los triquis de Copala los han fragmentado en la Ciudad de México y que ha dado como resultado que se hayan generado varias organizaciones de triquis con un fuerte diferenciación política e incluso abierta enemistad; un tanto reflejando la violencia política que existe en su comunidad de origen, aunque, cabe aclarar, no es una reproducción automática, ya que su propio proceso, sus propios problemas, sus propias aristas de la historia que han tenido en diversos momentos de su residencia en la ciudad, han dado su propio matiz, su propia complejidad a

esas relaciones de rivalidad, de confrontación abierta, pero también de alianza táctica y momentánea, de compañerismo y solidaridad.

No obstante, estas alianzas y rupturas constantes entre los triquis en la ciudad, lo que se ha mantenido inamovible y que es visible políticamente en todos los grupos de triquis provenientes de Copala, es su filiación indígena, su autoadscripción étnica, la ostentación pública en los momentos de negociación, de gestión y de lucha de su identidad como triquis; claro triquis de una región, de un grupo específico, de una organización particular, pero triquis al fin y al cabo, personas con una identidad especial venidos de una localidad, de un municipio, de un estado, que no es la ciudad, pero que llevan años residiendo en ella y que desde muy temprano en su estadio por esta urbe han solicitado, esperado, exigido y tomado derechos, que sistemáticamente se los habían negado, varias veces se los han cedido y raras ocasiones les han sido conferido y respetado.

Los triquis de Copala son el objeto de estudio de este apartado su caso es un claro ejemplo de cómo su identidad ha asumido un rol importantísimo aún desde antes que emigraran a la Ciudad de México, y ya en su estancia en ésta ha jugado un papel fundamental. Veamos pues los orígenes de los triquis en la ciudad.

3.2 Los orígenes del conflicto

Epifanio Díaz Sarabia, (2007a), triqui residente en la ciudad y autor de varios libros y artículos (2003, 2007b, 2008), relata en su libro "*Los triquis de San Juan Copala. Breve Historia y vida*", que los conflictos que actualmente mantienen a los triquis divididos en San Juan Copala comenzaron a partir de un "enfrentamiento entre familias pertenecientes a diversos barrios por el control de éstos". (Díaz Sarabia, 2007a) Las familias y los allegados a éstas comenzaron a unificarse en torno a peleas domésticas con familias de otros barrios, que pasaba por la búsqueda de un control local de los lugares en que habitaban y los circunvecinos, de esa manera conforme fueron creciendo los conflictos se generaron alianzas interbarriales, así como alianzas con algunos

caciques mestizos de poblaciones aledañas que apoyaban a alguno de los grupos.



San Juan Copala.

Fuente: Página Triqui Copala.

www.triquicopala.com/.../A/historicas-A-01.Jpg

Esta situación generó una creciente violencia en la región que trató de ser controlada por los aparatos estatales con la instalación de un regimiento del ejército en el año de 1954 (Díaz Sarabia, 2007a). Antes de esos años “el ejército se mantenía básicamente como una patrulla que realizaba constantes visitas o incursiones en la subregión copalteca” (Parra Y Hernández, 1994:147).

Sin embargo, su presencia resultó contraproducente y contrario a lo que se esperaba exacerbó los conflictos en la región. Los soldados en lugar de procurar el mantenimiento de la paz, o al menos de contener los altercados en la localidad, fomentaron los conflictos por medio del tráfico de armas, dotando de ellas a todos los bandos enfrentados.

El ejército se convirtió en un nuevo elemento que no sólo procuraba el mantenimiento de la violencia sino que se sumó a larga lista de rémoras que afectan a los triquis económicamente.

Efectivamente, el tráfico de armas en la zona triqui, por parte de jefes militares provocó la agudización de conflictos internos y asesinatos entre 1940 y 1960.

El asesinato del teniente Palos, jefe del destacamento militar de Putla, sirvió de pretexto para que en 1956 las fuerzas federales de Juxtlahuaca, Tlaxiaco y Putla atacaran el barrio de Cruz Chiquita, incendiando todas las casas; posteriormente la fuerza aérea bombardeó y masacró a la población indefensa. El informe que en aquella ocasión diera la Secretaría de la defensa Nacional señalaba que los triquis se habían sublevado contra el gobierno e intentaban saquear a los mestizos de la región. Lo que nunca se mencionó fue que el citado teniente vendía armas a los triquis y posteriormente se las decomisaba o los extorsionaba para no recogerlas. (MULT, 1987: 20)

Después de este hecho las relaciones entre grupos rivales y ejército en San Juan Copala se hicieron aún más tensas “a principios de los años sesentas la tropa no salía de su cuartel por la tensión con los copaltecos” (Parra y Hernández, 1994)¹.

Poco tiempo después en 1962, con la entrada del indigenismo en la región, por medio de inversión en obras públicas, sobre todo para dotar a la región de infraestructura carretera y la acción del Instituto Nacional Indigenista (INI), el ejército tiene que hacer presencia efectiva en la región ante su obligación de apoyar y cuidar dichas obras, y es entonces cuando de nueva cuenta “se instala durante una larga temporada en la región y su presencia agrava los conflictos (Parra y Hernández, 1994).

Los soldados, además de inundar de armas a la comunidad a través del tráfico de ellas, se convirtieron en parias que tomaban partido por alguno de los grupos apoyados por los caciques mestizos de las localidades vecinas, y participaban del intercambio ventajoso de productos, el acaparamiento y coyotaje de los mismos, lo que para los triquis significó que se minara aún más su sistema productivo de subsistencia.

¹ Cabe la pena referir en este apartado una carta reproducida en el libro de Parra y Hernández (1994) en la que se evidencia el grado de conflicto que en 1959 se vivía en la región, y la preocupación de las autoridades municipales de Juxtlahuaca por la ausencia del ejército, que para esa época volvía a sólo patrullar la zona, pero sin presencia permanente; asimismo las autoridades Copaltecas habían sido obligados a desligarse de sus cargos, por lo que no había autoridad visible. La carta es dirigida al gobernador del estado de Oaxaca, y en ella se pide la presencia de una partida de rurales (policía del Estado), o bien “intervenir para que la 28va zona militar les mande un destacamento federal. (Parra y Hernández, 1994)

Los soldados aceleraron la fractura del tejido comunitario de la región, fomentando la violencia intracomunitaria al dotar de armas a los bandos enfrentados y apoyando abiertamente a uno de ellos, a la par fortalecían la subordinación económica, perpetuando las relaciones asimétricas entre la población indígena y la población mestiza. El sistema caciquil de las localidades mestizas vecinas, como Putla, que utilizaba el acaparamiento, el coyotaje, la explotación, el hurto y el despojo en el intercambio comercial, no fue sólo tolerado y permitido, sino que los soldados participaron de él. (MULT, 1987; Parra y Hernández, 1994)

Los caciques mestizos en su afán por mantener dividida a la población triqui, apoyaban a la misma fracción que el ejército y las autoridades del Estado, como táctica para mantener un yugo económico sobre la población indígena. Los conflictos en la zona fueron aprovechados por los mestizos para intercambiar el café producido por los triquis por armas y alcohol usando como justificación los conflictos intracomunitarios de éstos. (MULT, 1987; Parra y Hernández, 1994)

Por ello, el café pronto se convirtió en un producto que empezó a jugar un papel estratégico en el conflicto, principalmente porque su producción es la más importante dentro de la economía de autoconsumo que mantenían los triquis, y por ende fue el principal o único producto destinado al intercambio². Esa característica lo volvió un recurso que hacía proveerse de armas, que como ya mencionamos, era con lo que principalmente pagaban los caciques mestizos de las poblaciones circunvecinas.

Las tierras propicias para el cultivo de café empezaron a ser codiciadas fuertemente, su posesión o control resultaban imperativos para asegurar la dominación violenta de la zona, por ello este producto daba fuerza política, además de económica a quien lo controlara. Irónicamente también es en la región de Copala dónde se encuentran tierras aptas para la cosecha de este

² No obstante ser el principal producto de intercambio de los triquis, el volumen de su producción no alcanza los cuatro quintales por hectárea, una cifra significativamente baja que hace a su producción ser proclive de los acaparadores (Lewin y Sandoval, 2007: 33)

producto, con lo que la violencia se concentró en la zona baja; en contrapartida las tierras de la zona alta tuvieron una relativa calma, que marcó una diferencia sustancial en sus problemáticas.

Los miembros de barrios y/o bandos rivales en Copala opusieron resistencia a la alianza de grupos oficialistas, ejército y mestizos acaparadores organizando y defendiéndose primero a nivel local, y luego apoyándose en organizaciones venidas de fuera.

Este conflicto se recrudeció polarizando la zona y la lectura de su concatenación con otros fenómenos macrosociales se hizo evidente. Si los soldados y autoridades oficiales apoyaban a los grupos caciquiles que controlaban la comercialización de café, su contraparte de la población comenzó a articularse con el movimiento social e indígena que en esos años entraban a su punto más álgido; en efecto, en los años 70's del siglo pasado la volatilidad social en gran parte del país hizo mella en la región triqui³.

Esta situación se dio de manera amplia, por una parte debido a que es en estos años cuándo la crisis del sector agropecuario empuja a los habitantes de las zonas rurales a generar un amplio movimiento político apoyado por muchos estudiantes que después de la represión de 1968 y de 1971 a sus movimientos habían decidido apoyar las regiones rurales; es en este movimiento en el que se insertan organizaciones indígenas, que se asumen como tal y que reivindican su condición étnica en la lucha por mejores condiciones de vida, que pasan por mejoras en los precios de productos, apoyos y subsidios económicos para paliar la crisis, etc.

En el caso específico de la región triqui, los grupos que no estaban ligados al oficialismo, ejército, y acaparadores comienzan contactos con organizaciones con una marcada tendencia antigubernamental y fuerte presencia como la COCEI (Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo), el FNCR (Frente

³ El principal indicador de esta situación fue los contactos que establecieron con la Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo (COCEI) una de las primeras fuerzas políticas que por vía electoral y una postura claramente disidente al gobierno del PRI obtuvo el gobierno de Juchitán, Oaxaca. (Sánchez, 1999)

Nacional contra la Represión)⁴, la CNPA (Coordinadora Nacional Plan de Ayala), entre otras. Las distintas alianzas generadas por los bandos fueron respuestas estratégicas de cada uno de ellos aprovechando la coyuntura que se abría en el país. Si a uno de los grupos lo apoyaba la parte oficialista, es decir el ejército y la autoridad municipal de Juxtlahuaca⁵, y por ende el Gobierno del Estado y el Gobierno Federal, su contraparte empezó contactos con la disidencia en búsqueda de respaldo y legitimidad social, además de posicionar su lucha y su situación en la opinión pública nacional, en un intento por frenar la violencia oficialista que cada vez crecía y se hacía más impune (MULT, 1987).

Esas organizaciones asesoraron y apoyaron a “*El Club*”, organización casi mítica y fundamental para los triquis en su proceso de luchas internas y externas. “*El Club*” surgió ante los atropellos del ejército, y la parte oficialista que apoyaban los mestizos que acaparaban la producción de café y plátano. Su lema era “*r que ni che chi aniaaa*” que significa “lucharemos por nuestro pueblo” (MULT, 1987: 52).

Esta organización comenzó a tener mucha fuerza en varios barrios en Copala, haciendo crecer su zona de influencia estableciendo cooperativas “que pudieran enfrentar los mecanismos de intermediación para la venta de dicho producto y emprender un proceso de recuperación de las tierras usurpadas por los mestizos” (Ruíz, 2003:90). En 1975 el Club ganó las elecciones de la agencia municipal de Copala, y apoyados por la Comisión del Río Balsas⁶, generaron sus principales acciones (Parra y Hernández, 1994), sin embargo, al siguiente año pierden el control de la agencia municipal de Copala, en un proceso electoral controvertido; y el 11 de agosto de 1976 es asesinado su líder Luis Flores García (Parra y Hernández, 1994; MULT, 1987).

⁴ Que al frente tenía a Doña Rosario Ibarra de Piedra.

⁵ En 1948 San Juan Copala deja de ser un municipio, para convertirse una agencia municipal dependiente de Juxtlahuaca.

⁶ Esta comisión era un organismo del Gobierno Federal que de 1973 a 1975 con financiamiento del Programa Integral de Desarrollo Rural (PIDER) generó en Copala y en el país diversas obras de infraestructura, carretera, escolar, deportiva, etc; y además puso en operación programas pecuarios, artesanales y de pequeña industria (Parra y Hernández, 1994)

Con la polarización en la zona la violencia comienza a ser parte central en la lucha por el control político y económico; la gravedad del conflicto y la diversidad de actores y las organizaciones externas a la comunidad que empiezan a tomar parte en él, lo torna visible para el exterior y lo posiciona dentro de los focos rojos a nivel nacional.

En este punto se vuelve necesario recordar que la política oficial hacia los pueblos indígenas generaba distintas respuestas hacia los conflictos y demandas de éstos, obligado por la fuerza que había tomado en el mundo, Latinoamérica y México el movimiento indígena en particular, el gobierno mexicano tenía que legitimarse local e internacionalmente dando causa a algunos reclamos de éstos.

En el sexenio de José López Portillo (1976-1982), la estrategia gubernamental diferenciaba su respuesta hacia las organizaciones indígenas: “reprimir a las organizaciones independientes con reclamos agrarios, y favorecer e impulsar a las que enarbolaban reivindicaciones exclusivamente de tipo educativo y cultural” (Sánchez, 1999:98). Evidentemente “*El Club*” y posteriormente el MULT “Luis Flores García” (Movimiento de Unificación y Lucha Triqui) , se inscriben en el primer caso. La estrategia del gobierno federal hacía que se encubriera su participación abierta en el conflicto en la región triqui, tratando de circunscribirlo a conflictos domésticos, cuándo más regionales, y a dejar a los protagonistas visibles del conflicto como los únicos actores con incidencia en su desarrollo. El entramado escondía una concatenación lógica con la política del gobierno federal que distaba mucho de ser localista; esta estrategia respondía al matiz que dio la administración López Portillista que hacía subir la violencia oficialista con toda impunidad garantizada por los aparatos gubernamentales en tanto que daba apoyo monetario, logístico y operativo para ello por medio del partido oficial, el PRI. Hay que agregar que en el proceso electoral de 1976 otros actores económicos apoyan a la parte oficialista para hacerse del control de la agencia municipal, estos según el MULT (1987) eran las Compañía Bosques de Oaxaca, Compañía Iglesias, y Compañía Mederera Jamiltepec, que buscaban a cambio de su apoyo el control forestal de la zona y otras prerrogativas de explotación económica.

Por su parte, el apoyo a “*El Club*” y posteriormente al MULT, de fuertes organizaciones antigubernamentales representaba un peligro para el gobierno por la amenaza de crecimiento y fortalecimiento de las demandas indígenas que se alejaban de lo que desde su óptica representaba las únicas causas de la problemática indígena, a la que si bien definía como “una cuestión de marginalidad”, hacía énfasis únicamente en su “diferenciación cultural” para “procurar la modernización capitalista en las zonas marginadas indígenas”. (Sánchez, 1999:96) Este enfoque evidentemente justificaba el despojo que es inherente a ese modelo productivo.

Ahora bien, ya que la represión, el uso de la fuerza, y la escalada en la violencia oficialista fue la respuesta gubernamental hacia los triquis que se organizaron para luchar contra el acaparamiento y la recuperación de tierras, y ya posteriormente por la búsqueda de representación por la vía de la participación electoral, comenzó en la zona una persecución brutal contra los miembros de “*El Club*” y contra los triquis que no estaban con la parte oficialista.

Ante dicha situación se detonó un éxodo; la migración de los triquis se incrementó de manera alarmante, los números que registró el censo de 1980 en la región fueron de 7,974 hablantes de triqui, una diferencia de 3,338 triquis con la cifra que se registró una década antes (Parra y Hernández, 1994). La violencia fue lo que detonó la salida masiva de triquis huyendo de ella, fue lo que caracterizó ese periodo, porque la migración no se dio en un solo momento sino que se volvió constante durante casi dos décadas. Aún hoy la violencia política en la región sigue siendo un factor primordial del desplazamiento triqui hacía otros puntos del país.

Para ejemplificar este proceso reproduzcamos el testimonio de Enrique Acevedo⁷ acerca de la jornada electoral del día 6 de febrero de 1979:

⁷ Don Enrique Acevedo es actualmente uno de los representantes del Movimiento de Artesanos Indígenas Zapatistas (MAIZ), nuestro caso de estudio, su testimonio nos habla de la correlación que hubo en su salida de su comunidad de origen por violencia política y la lucha que continúa con su organización durante su residencia en la Ciudad de México.

Llegamos a San Juan Copala para participar en las elecciones que esperábamos que fueran democráticas. A los diez minutos de que habíamos llegado, fue detenido Mateo Albino por soldados de la partida militar; en seguida me detuvieron e inmediatamente me trasladaron al cuartel que está en Copala [...] me amarraron [...] me vendaron los ojos [...] me torturaron [...] me acusaban como un contrabandista de armas [...]—también estaba— el Dr. Eduardo García Bernal (delegado especial del gobierno en la zona triqui) [...] durante tres horas sucedió todo esto [...] ya que habían terminado las elecciones, me dijeron que me desterrara definitivamente del pueblo. (MULT, 1987: 34-36)

No obstante, que el proceso de migración para huir de la violencia en la región crecía, los triquis que se quedaron en Copala mantenían la lucha, y viva la organización de la comunidad contra los grupos oficialistas y no cejaban en ello, de forma tal que en el año de 1981 y contando con el apoyo de varias organizaciones de presencia nacional como la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA) y el Frente Nacional contra la Represión (FNCR), surge el Movimiento de Unificación de Lucha Triqui “Luis Flores García”⁸ (MULT).

El MULT surge como “respuesta a la represión de políticos y militares que querían ocupar las tierras, se buscaba liberar a presos políticos” -y también- “como una instancia para detener asesinatos y violaciones” (Ruíz, 2003:91). En tanto Parra y Hernández (1994) identifican el surgimiento del MULT con la búsqueda de que:

el pueblo eligiera democráticamente a sus autoridades y que fueran éstas las que buscaran la unificación de los barrios; y en segundo lugar que se marcaran definitivamente los linderos de las tierras comunales con base a los documentos existentes y por último que se formaran cooperativas para comercializar el café y el plátano para evitar el acaparamiento de estos productos y que los beneficios fueran para toda la comunidad. (Parra y Hernández 1994:192)

Al año siguiente de su aparición los días 10 y 11 de julio de 1982 se celebra en Copala el primer Encuentro Nacional contra la Represión, con la presencia de

⁸ En honor al líder del *Club* asesinado en 1976.

las organizaciones y comunidades siguientes: Frente Nacional contra la Represión (FNCR); Comité Nacional Prodefensa de Presos, Perseguidos, Desaparecidos, y Exiliados Políticos; Frente Popular de Zacatecas (FPZ); Movimiento de Lucha Revolucionaria (MLR); Comité Organizador y de Consulta para la unión de los pueblos de la Sierra Norte de Oaxaca, (Codeco); Movimiento Revolucionario del Pueblo (MRP); Sindicato Independiente de Trabajadores de la universidad Autónoma Metropolitana (SITUAM); Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI); Sindicato de Trabajadores del Estado de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (STEUABJO), EL DESENGAÑO; ULR; Partido Socialista Unificado de México (PSUM); CCH, UNAM; Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT); Punto Crítico (Publicación); ENEP Zaragoza, UNAM; CNPA; Comité de Lucha de Tlaxiaco, Oaxaca; El Trapiche, Oaxaca; Llano Santiago, Oaxaca; Rancho Solano, Oaxaca; Santa Gertrudis, Oaxaca; Santiago Yautepec. (MULT, 1987)

El encuentro fue llamado en solidaridad con los triquis (Mejía y Sarmiento, 1987) en un ambiente de creciente hostilidad, crispación y confrontación en San Juan Copala. En el encuentro se realizó la presentación ante la sociedad civil y la opinión pública de diez cadáveres exhumados de miembros del MULT que habían sido enterrados en los cerros cercanos de manera clandestina en el contexto del conflicto intracomunitario y la violencia de la parte oficialista. La llegada de los contingentes a Copala fue precedida por una marcha que fue detenida por el ejército porque supuestamente serían introducidas armas a la comunidad, después de un proceso de negociación el encuentro pudo realizarse a pesar de la creciente tensión pero sin que esos días se desatará algún enfrentamiento (MULT, 1987).

Después del encuentro, la represión continuó tal vez exacerbada ante el peligro mediático que tenía su aparición; en efecto, el surgimiento de esta organización, la realización del encuentro contra la represión en Copala y el apoyo que les brindaban otras organizaciones, posicionaban la problemática triqui en el escenario de la lucha de los pueblos indígenas a nivel nacional (Mejía y Sarmiento, 1987), su repercusión pública y mediática representó, comparativamente, un cambio respecto a la resonancia que tenían antes con

“El Club” que de una u otra forma estaba restringido a ventilarse públicamente pero sólo a nivel local.

Así pues los conflictos se recrudecieron, la violencia en la región se incrementó y la represión gubernamental prosiguió, la migración ante la persecución continuó siendo una constante y creciente realidad para muchos triquis.

Muchos de los integrantes del MULT fueron perseguidos por los caciques locales que con el apoyo del ejército, presionaban a sus miembros para abandonar las comunidades bajo amenazas de muerte, en este caso el ejército tuvo mucho que ver con la fuga de cuantiosos jóvenes que impulsaron estas organizaciones, ya que no sólo amedrentaban e intimidaban al pueblo en general, sino también generaban una especie de miedo generalizado hacia los indios que sobresalían por organizar a pequeños grupos en contra de los caciques acaparadores del café y plátano de la región. (Osorio, 2005:48)

La salida de triquis de sus comunidades de origen por la violencia política y económica resulta fundamental para entender cuál ha sido el proceso que siguieron en la Ciudad de México desde que arribaron a ésta, y cómo eso afectó su interlocución con otros actores, cómo ha influido en su posicionamiento político y las alianzas que establecieron durante el devenir del tiempo, y las que han mantenido, tanto con su comunidad de origen, tales como las distintas organizaciones que se escindieron del MULT, como con otras organizaciones indígenas a nivel nacional y local en el DF, así como con diferentes organizaciones sociales.

Las comunidades triquis con más altos índices de migración son también las que tienen mayores conflictos políticos internos[...]. En- los grupos originarios de la zona baja[...] su vinculación con instituciones y su capacidad de negociación los han hecho beneficiarios de un importante número de proyectos y financiamiento. (Ruiz, 2003:79)

3.3 Triquis trabajando y luchando por espacio en la ciudad.

Epifanio Díaz (2007) subraya que los primeros triquis en llegar a la Ciudad de México lo hicieron “a finales de los años sesenta” y que “todos se hallaban disgregados en la ciudad realizando diversas actividades”.

Osorio (2005) en su estudio sobre la organización triqui denominada MAIZ (Movimiento de Artesanos Indígenas Zapatistas), resalta las difíciles condiciones en que se hallaban los integrantes de MAIZ en sus primeros años en la ciudad, historia que comparten prácticamente todos los grupos indígenas en los primeros meses de su residencia en la urbe

Los primeros en llegar[...]no conocían a nadie que los ayudara, no tenían trabajo, no conocían la ciudad, no hablaban bien el español, no tenían donde dormir, a veces comían y a veces no, dormían en las coladeras y con los vagos e indigentes en las calles. (Osorio, 2005:52)

Es ya en los años setenta cuando se comienzan a formar “asentamientos colectivos” de triquis en el Distrito Federal. El primero de éstos lo formaron Juan Martínez y Filemón Sánchez, en el antiguo Palacio de Artesanías de la Alameda Central (actualmente Museo Franz Mayer), este grupo también formó “la primera organización triqui denominada “Unión de Artesanos Benito Juárez” (Díaz Sarabia, 2007:109).

En tanto que en el año de 1981 son reubicados por las precarias condiciones del inmueble y se escinden en dos grupos, unos se instalan en las inmediaciones de la Ciudadela, mientras que el otro grupo lo hace en la calle de López 23, ambos en el centro de la ciudad. (Díaz Sarabia, 2007:110).

Durante este periodo existe una movilidad de varias familias triquis que se instalan en algunos recintos periféricos por muy poco tiempo, después regresan a los dos asentamientos señalados, vuelven a tener que trasladarse a algún otro lugar, etc.

Evidentemente la mayor parte del tiempo esta movilidad era acompañada o más bien causada por conflictos intestinos. Como se infiere de esta situación la dispersión de familias, la conformación de grupos, rupturas al interior de éstos, la intermediación de actores externos, van disgregando y desmembrando a la comunidad triqui en la Ciudad de México, pero no minan su identidad étnica en ninguno de los grupos que comienzan a apuntalarse. Así, los dos espacios, el de la Ciudadela, y el de López 23 se posicionaron durante mucho tiempo en como el bastión para la reproducción de la vida comunitaria triqui, más que por su representatividad de toda la comunidad triqui, fue por la estabilidad y ubicación que daba la permanencia en la ocupación de esos espacios.

Ahora bien, es importante resaltar que los triquis consiguen instalarse colectivamente en lugares del centro de la ciudad de una manera peculiar. Una característica de estos inmuebles, más allá de que tuvieran o no precarias condiciones, es que eran parte de los edificios del aparato corporativo, (el Antiguo Palacio de las Artesanías; un edificio del Consejo Nacional de los Pueblos Indígenas –CNPI-; un edificio de la Confederación Nacional Campesina -CNC), y que fueron autorizados a instalarse por funcionarios de ese aparato, con el distintivo de que lo hicieron como miembros de un grupo étnico específico.

Efectivamente, esos inmuebles tenían que ver con el aparato corporativo que se encargaba de la atención a la población indígena, campesina, etc.; cabe mencionar que en algún momento también aparecieron actores externos que estaban instalados en posiciones clave en dicho aparato y que influyeron en el acomodo de estos grupos, un ejemplo claro son “Marcos Sandoval y Antonio Ramírez, triquis que colaboraban en la campaña de Miguel de la Madrid Hurtado” (Díaz Sarabia, 2007:111).

Como se puede inferir ya desde el principio de su vida como miembros de una colectividad en un asentamiento en la Ciudad de México, los triquis para poder acceder a estos espacios tuvieron que apelar a su pertenencia a un pueblo indígena específico. Así pues tuvieron que adscribirse como triquis y además afianzar vínculos a través de la gestión con autoridades que incluía también

otros trabajos políticos específicos, tales como marchas, plantones, huelgas de hambre, enfrentamiento abierto con autoridades, y otra vez la gestión ante éstas.

Ahora bien, los conflictos que se dan al interior de los grupos, la fragmentación de éstos y su escisión para conformar otros en nada altera la pauta que los triquis en la Ciudad de México vinieron siguiendo para la demanda de mejoras en su vida. Si bien es cierto que las alianzas con organizaciones políticas diferenciados entre uno y otro grupo matizaban con cierta carga ideológica el desenvolvimiento en el espacio público de los triquis en la ciudad, de manera general se puede afirmar que esas alianzas se generaron coyunturalmente y en sí no respondían del todo a la ideología real de los grupos triquis, su acción política sigue una línea general más allá de alianzas y colaboraciones momentáneas y/o duraderas, a saber: el presentarse como indígenas, del grupo étnico triqui, con un actuar político que asumía distintos matices dependiendo la situación específica de la que se tratara, y que en los más de los casos, ha resultado incomoda para las estructuras oficialistas.

Esta actitud ha sido ampliamente influida por la experiencia de varios líderes e integrantes de las comunidades de triquis del Distrito Federal, cuando participaron en Copala con “El Club y el MULT”. Este es un punto fundamental para entender el desenvolvimiento de los triquis en la Ciudad de México, y es que los antecedentes de lucha y acción política de varios de sus miembros y líderes influyeron enormemente en la forma de organizarse, en las alianzas que han tejiendo y en la forma de relacionarse con las autoridades de la ciudad.

Hay que señalar que además de lo hermoso y llamativo de la vestimenta tradicional de sus mujeres, los triquis en la Ciudad de México comenzaron a ganar visibilidad en el espacio urbano debido al intenso activismo político, que pasó a través de los años a entintarse con los más variados colores ideológicos, pero en esencia siempre triqui, tal cómo en la mayoría de los grupos indígenas en la ciudad también adoptaron durante algunos años y en ciertos momentos de su vida urbana una estrategia de alianzas con casi cualquier organización, centrales corporativas, o movimientos sociales, sin

importar rasgos y tintes ideológicos, sin distinciones políticas, sin que esto comprometiera la autonomía de los triquis en la ciudad, era una táctica que generaba alianzas coyunturales que pudieran beneficiarles en corto plazo o mediano sin que se engancharan con algún partido u organización.

Con esa lógica consiguieron los primeros espacios en dónde ubicaron sus asentamientos; tal como vimos líneas arriba, los primeros predios e inmuebles donde se instalan pertenecen al aparato corporativo, facilitados por gestiones con líderes que ocupaban espacios clave en los rangos de poder en esas estructuras –Luis Medina, en ese entonces secretario de Fomento Artesanal en la CNC; Víctor Cervera Pacheco, que se desempeñaba como senador priísta, Apolinar de la Cruz Loreto, presidente del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas; Marcos Sandoval y Antonio Ramírez Flores, triquis que trabajaban en la campaña del candidato presidencial Miguel de la Madrid; apoyaron, de una u otra manera, y fueron personajes clave dentro de las estructuras de poder para que los triquis consiguieran espacios donde poder instalarse para poder habitar; lo que en retrospectiva es un capítulo importantísimo en la historia de todas las organizaciones triquis que se escindieron de estos primeros asentamientos, ya que pudieron ocuparlos en ese momento debido al uso de su identidad, al asumir y denotar su origen étnico ante los aparatos estatales y paraestatales con los que gestionaron su uso.

También fue sumamente significativo que además de que su identidad indígena se revelara con un peso fundamental para su atención, tuvieran que generar una vida en conjunto, a partir de la unión de sus símiles culturales, para poder ser atendidos como población y que desde ese momento mantuvieran una vida común, independientemente de las escisiones de los grupos, y que de esa unión se generaran varias organizaciones comunitarias, entendidas como nuevos “constructos culturales” que se expresaron en “comunidades extraterritoriales” (Oehmichen, 2000a; 2005a). En ese sentido es que se recrea en la Ciudad de México y su zona conurbada el sentido y la noción de comunidad reinventada, transformada pero continúa, como una extensión adaptada a la vida y condiciones ciudadinas.

Ahora bien, que los inmuebles se encontraran en condiciones precarias, que los hacía casi inhabitables y que los triquis hayan tenido que acondicionarlos para poder ocuparlos como lugares donde pernoctar y guardar sus pertenencias, da una muestra de los resultados del clientelismo que usaban los aparatos corporativos hacia la población que supuestamente beneficiaban; en efecto, los triquis y otros individuos pertenecientes a varios grupos étnicos comenzaron a juntarse, organizarse y visibilizarse como colectividades indígenas, por lo menos ante los sectores oficiales, en la búsqueda de apoyos, en tanto que los funcionarios y los aparatos oficiales tuvieron que responder ante el reclamo que como grupo organizado los triquis y otros grupos indígenas les hacían para tener por lo menos un techo en la ciudad, ya que eran instituciones que tenían como objetivo atender a esta población. Lo que en realidad sucedió puede tomarse como ejemplo de la respuesta institucional que el Estado ha procurado brindar, sobre todo en aquellas décadas: suministrar paliativos que en general se desmoronaban en su legitimación oficial ante las grandes deficiencias. En ese sentido puede inscribirse la historia de lucha por vivienda digna que comenzaron diferentes organizaciones triquis y de diversos grupos étnicos que todavía sigue siendo característico de gran parte de los indígenas residentes en la Ciudad de México.

Por otra parte, y como elemento de su actividad cotidiana en la lucha por vivienda y espacios de venta, los triquis en la urbe comenzaron un constante activismo político de manera paralela al que se estaba llevando a cabo en las comunidades de origen; como señalamos líneas arriba fue durante los años 80's del siglo pasado que el MULT (Movimiento de Unificación y Lucha Triqui) surgió celebrándose en 1981 en San Juan Copala el Primer Encuentro Nacional contra la Represión, y fue que también comenzó a ganar presencia en toda la región. Pero a la vez el MULT mantenía relaciones con los triquis residentes en la Ciudad de México, es importante señalar que este contacto en un principio no puede calificarse como de relación política, sino que estaba determinada por el mantenimiento de los lazos comunitarios de los triquis residentes en la Ciudad de México con San Juan Copala, desde la participación en faenas y *tekios*, cómo en el sistema de cargos, en

celebraciones comunitarias etc. Práctica que es mantenida por casi todos los grupos indígenas residentes en la ciudad con sus comunidades de origen.

Así pues los lazos comunitarios están asentados en los sistemas que usualmente llamamos usos y costumbres de una comunidad, y en ese sentido son fundamentales los lazos de parentesco, en donde se inserta el compadrazgo, que Ruiz conceptualiza a la categoría de práctica religiosa en tanto que:

[...]plantea fundamentalmente el parentesco ritual, y es muy importante ya que para los triquis no existen otras relaciones sociales que las que se enmarcan dentro del parentesco[...] es una práctica que reúne a miembros de la comunidad de origen con los de la ciudad, al igual que reúne a triquis de diferentes espacios de la metrópoli. (Ruiz, 2003:89)

Por ello no resulta extraño que esos lazos de parentesco que generan sistemas de familias extensas estén empapados por los conflictos políticos que se viven en la región de Copala, máxime cuando en muchos de éstos se ha aprovechado y renovado la red de compadrazgos y parentescos, por lo que en algún momento los triquis residentes en la Ciudad de México comenzaron a ser influidos por el conflicto político que se dio en su comunidad de origen y también a influir en él. Ejemplo de ello es que a partir de las divisiones que se dan en el grupo que habitaba en López 23, en el centro de la ciudad, el conflicto se dimensiona a tal grado que en el año de 1992 “se lleva con el MULT a Rastrojo (*Copala*) para darle solución, el MULT acepta solucionarlo a cambio de que el grupo (*en el DF*) se integrara formalmente al MULT” (Díaz Sarabia, 2007:111), con lo que se formalizó la inserción de estas agrupaciones triquis residentes en la Ciudad de México en la estructura organizacional del MULT.

Si bien es cierto que las escisiones en los grupos triquis en la Ciudad de México se han hecho públicas, las causales profundas de esta situación se ha mantenido reservada en la esfera comunitaria de los triquis, es decir, que no están expresadas ni documentadas porque las organizaciones lo mantienen en

un ámbito privado, ya por solidaridad étnica, ya por cuidado político de no expresar algo que traiga más encono y confrontación entre los grupos.

Las escisiones de los grupos triquis en el Distrito Federal también han tenido un referente con las que se dieron en el seno del MULT en Copala, así algunos grupos en el Distrito Federal se adscriben al MULT, y otros al MULTI, (Movimiento de Unificación y Lucha Triqui Independiente), actualmente la organización MAIZ (Movimiento de Artesanos Indígenas Zapatistas) mantienen cierta independencia con respecto a estas organizaciones pero brindan apoyo solidario y están más identificadas con el MULTI.

Ahora bien, la confrontación entre grupos en la región de Copala es en extremo compleja y merece un análisis detallado y minucioso que por mucho escapa a los fines de esta investigación; valga decir que a pesar de que entre las organizaciones triquis existen diferencias políticas, divergencias en sus posturas ideológicas y un alejamiento en las alianzas estratégicas que establece cada una de ellas, todas reivindican la bandera étnica, la identidad triqui como elemento de cohesión, sin importar que una fuera disidente y ahora que está al frente de la administración del Chumaa de Copala, sea fuertemente criticada de oficialista, déspota, y autoritaria; ni que los grupos actualmente disidentes enarboles la bandera autonómica, se inscriban en el movimiento indígena identificado con el zapatismo y sean acusados por su contraparte de que gran parte de sus miembros hayan sido militantes de la UBISORT, organización priísta identificada con el oficialismo y su terror en la época de los años 70 del siglo pasado (Díaz Sarabia, 2008).

Tanto en la comunidad de origen como en la ciudad, el único elemento que es común a todas las organizaciones y que mantienen sin importar transformaciones ideológicas es la identidad triqui, la filiación étnica, la ostentación de una identidad indígena; aún más, en el caso de la organización que aborda esta investigación la autoadscripción de los miembros a su grupo va más allá, agregando otro elemento a su filiación indígena: el de pertenencia plena a una organización particular, es decir, que a su identidad indígena se abona el de sentirse parte de una organización con principios, valores y reglas muy específicas que son coherentes con la ideología de la bandera que

enarbolan, por lo que la identidad de los miembros de MAIZ se da en por lo menos cuatro niveles: ser parte de MAIZ, ser triquis, ser triquis viviendo en la ciudad; y ser indígenas o parte del movimiento indígena nacional⁹.

3.4 La creación de MAIZ (Movimiento de Artesanos Indígenas Zapatistas)

Una de las primeras organizaciones de triquis residentes en la Ciudad de México se formó en 1988, la *Sociedad Cooperativa de Producción Artesanal de San Juan Copala*, que estaba formada en su mayoría por personas que habían participado en “*El Club*” en Oaxaca y que mantenían una relación con el MULT (Osorio, 2005:53) la encabezaba Macario Tello y se sumaron Enrique Acevedo y Francisco Zacarias (Díaz Sarabia, 2007:112)

Su principal objetivo era encontrar una vivienda digna donde estar [...]llegó a sus actividades más culminantes, cuando en 1990, inició lazos con el Partido Revolucionario Institucional (PRI), este partido los obligaba a asistir a marchas, plantones, etc. Pero desgraciadamente nunca lograron que les proporcionaran una vivienda (Osorio, 2005:54)

Osorio relata que en el año de 1992 esta organización, ya respaldada por el MULT, logró instalarse en una vecindad en el centro histórico de la cual empezaban a gestionar para lograr su compra, sin embargo, hubo una fractura en la organización por malos entendidos financieros y porque los miembros que en ese momento dejaban la organización no tenían asegurado un lugar en el terreno que usarían para instalar sus viviendas, lo que hizo que Enrique Acevedo y otras 15 familias decidieran abandonar la cooperativa, y comenzar una lucha por vivienda de manera independiente. (Osorio, 2005:54)

A su vez, en ese mismo año Filemón Sánchez, que salió también de López 23, fundó la asociación civil denominada Unidad Revolucionaria de Pueblos Indígenas Triquis A.C. (Díaz Sarabia, 2007:112), por lo que los grupos triquis urbanos comenzaron a diversificarse, y no sólo a estar identificados expresamente como parte del MULT.

⁹ Por lo menos del vinculado con el EZLN y en congreso Nacional Indígena (CNI)

En tanto el grupo encabezado por Enrique Acevedo y Francisco Zacarías en el año de 1994 respaldados por otras organizaciones y después de muchas marchas, plantones, gestiones, etc, logran que el Gobierno del Distrito Federal les ofreciera un terreno ubicado en las inmediaciones del Reclusorio Norte, pero éste estaba ocupado por la organización priísta Antorcha Campesina, por lo que tuvieron que retirarse del lugar, pero no cesaron en su empeño en la exigencia a las autoridades locales a proporcionarles un terreno el cuál pagarían para poder vivir, y a finales del año 1994 invaden un predio cerca de Cabeza de Juárez del cual son desalojados; después de ese acontecimiento y aprovechando la coyuntura se agrupan más familias con ellos y deciden crear una nueva organización denominada **Movimiento de Artesanos Indígenas Zapatistas (MAIZ) A.C.** en el año de 1995 (Díaz Sarabia, 2007:112; Osorio, 2005:55).

Ahora bien, es necesario hacer hincapié en que la coyuntura abierta en esos momentos debido a la irrupción un año antes del EZLN en la escena pública, generó en lo inmediato una respuesta distinta, al menos más cuidadosa en apariencia, de las autoridades hacia las demandas de grupos indígenas ya que llamó profundamente la atención sobre la problemática de las etnias en el país. De la misma forma, en el ámbito de la sociedad civil la gran movilización que se suscitó hizo que el consenso en la opinión pública generara un enorme número de organizaciones que empezaron a trabajar con comunidades y organizaciones indígenas.

Pero a la vez hizo que los propios pueblos indígenas fortalecieran sus luchas aprovechando la coyuntura abierta por el zapatismo, en ese marco se inscribe la elección del nombre por parte de la organización MAIZ, al identificarse en mucho con los ideales y el sentido de lucha enarbolado por el EZLN durante esos años, y con lo que representa el maíz para el mundo mesoamericano, así pues no es incidente fortuito que se evaporó con la coyuntura sino que fue un momento trascendental que transformó las reglas de convivencia y el sentido de organización de los triquis de MAIZ, es pues un momento simbólico en que

se adscribieron a ese movimiento social¹⁰ que los pueblos indígenas del país habían gestado y empezaban a conformar como movimiento étnico (Bello, 2004).

Coincidentemente en noviembre de ese mismo año y después de seguir con la intensa movilización política a través de marchas, plantones, etc. el gobierno, en ese entonces, Departamento del Distrito Federal, les entrega el predio ubicado en Enrique Contel número 38, colonia Ejército de Oriente, cerca de la Cabeza de Juárez en los límites de la Delegación Iztapalapa con Nezahualcóyotl. (Osorio, 2005:56)

El terreno tiene una superficie de 3000 m², actualmente han acabado el proceso de construcción de sus viviendas que incluyó un proyecto arquitectónico, que fructificó después de un constante trabajo por una vivienda digna. Hay que mencionar que las condiciones en que recibieron el terreno y las viviendas que tuvieron que adaptar para vivir en él resultaban en extremo precarias, sin embargo ya era un terreno propio aunque siguieran pagándolo. En el convenio de compra venta con el Instituto de Vivienda del Distrito Federal (INVI) se fijó un precio de \$810,000.00 (ochocientos diez mil pesos, M.N.) y daban una cuota mensual al instituto para ir cubriendo el crédito. (Osorio, 2005:56).

El terreno pertenecía a la ex Ruta 100 y antes de otorgárselos era usado como campo deportivo por lo que no contaba con servicios ni infraestructura para ser usado como vivienda, sin drenaje, ni luz, ni piso de cemento, etc. Las viviendas en esa época las adaptaron con materiales accesibles como lamina, cartón, y madera. (Anzaldo, 2003:7) Poco después de que construyeron las viviendas provisionales también construyeron un salón que destinaron al uso comunitario, para juntas y asambleas, talleres, y clases, etc.

¹⁰ Bello (2004) en su abordaje sobre los movimientos étnicos refiere que “un movimiento social es el producto de los intercambios, conflictos y negociaciones que los sujetos establecen a través de redes de solidaridad y producción de significados culturales, cuestión ésta última que, en definitiva, los diferencia de los actores políticos e institucionales”. (Bello, 2004: 36) No se basa pues en la identidad, o historicidad de los movimientos sino en el campo de las relaciones y los significados. Desde esa perspectiva se puede abordar la multiplicidad de actores y objetivos que esos actores tienen pero que se conjugan en alianzas amplias e incluyentes, cargadas de significados sin que por ello se pierda la especificidad de sus necesidades o reivindicaciones.

El predio y las viviendas tan precarias en su construcción poco a poco fueron cambiando su apariencia, ya no son más las que construyeron con láminas de cartón y trozos de madera en piso de tierra, y carentes de todos los servicios.

Los planos arquitectónicos de la obra fueron aprobados y elegidos por la organización entre varias propuestas tanto del Instituto de Vivienda del Distrito Federal (INVI), como de asesores y organizaciones que acompañaron y apoyaron a MAIZ en este proceso.

Cuando MAIZ se fundó en agosto de 1995 lo conformaban un poco más de 70 personas, actualmente están agrupadas en alrededor de 54 familias. En el nacimiento de MAIZ se conjugaron varios aspectos, lo primero conjuntar más familias triquis para tener más fuerza numérica como grupo organizado y legitimar la respuesta institucional del gobierno a la demanda de vivienda, pues su trayectoria organizativa viene de tiempo atrás y no es coyuntural pero necesitaban un mayor número de familias para este apoyo; asimismo la generación de un membrete como organización tuvo que ver con una necesidad de formalizar e institucionalizar la organización para poder acceder al crédito para comprar el predio dónde se asentarían proporcionado por el GDF a través del Instituto de Vivienda del Distrito Federal (INVI); en ese sentido el nombre de MAIZ fue la apoteosis de esos elementos al reivindicar y proseguir con la efervescencia del tema indígena suscitado a partir del levantamiento del EZLN e identificarse con el discurso de reivindicación étnica que en los hechos estaba generando esta organización pero que hasta ese momento se daba en un ámbito dignificante al tema indígena en la opinión pública. La etnicidad entonces se consolidó como el “motor para la acción colectiva indígena” (Bello, 2004: 17) de los triquis de MAIZ, que en ese ejercicio de asumirse como sujeto colectivo, no sólo exigía al Estado y al resto de la sociedad sus derechos económicos, sociales y culturales, sino que empezaron a ejercerlos y hacerlos reales por medio de sus acciones.

A pesar de los convenios signados y ejecutados con el gobierno, la organización se ha enfrentado con un ambiente hostil tanto de las autoridades, como de los vecinos y el ambiente circundante, en la proximidades existen

“otros asentamientos de colonos agrupados en organizaciones partidistas” (Anzaldo, 2003:7) como Antorcha Campesina de extracción priísta y del movimiento urbano popular conformados en su mayoría por grupos perredistas y del Frente Francisco Villa Independiente, asimismo existe alrededor una considerable cantidad de unidades habitacionales, un Ministerio Público, los destacamentos de policía de Transito y policía montada y un corralón cercano, oficinas gubernamentales, el hospital de zona del ISSSTE, dos estaciones de metro férreo (Tepalcates, y Gueletao), algunas avenidas principales, (Calz. Ignacio Zaragoza, y Av. Telecomunicaciones), un deportivo cercano (Francisco I. Madero) y otros elementos a los que los triquis de MAIZ se han tenido que adaptar.



Ubicación del Predio de la organización MAIZ

Fuente: Programa Google Earth.

MAIZ también ha tenido que sortear durante su historia algunos conflictos internos, cómo en 1999 en que la organización vivió uno de los momentos más ríspidos en su interior al dividirse en dos facciones, una encabezada por Enrique Acevedo y la otra por Francisco Zacarías. (Díaz Sarabia, 2007:112)

Esta división puso en peligro la viabilidad misma del proyecto de vivienda de MAIZ pues ambas partes se adjudicaban la posesión del mismo, la facción encabezada por Francisco Zacarías se alejo del predio pero ninguna de las dos

partes cejaba en presionar al Gobierno del Distrito Federal para que resolviera en favor de alguna. Después de años de conflicto en el año 2005 la facción de Francisco Zacarías, conducida posteriormente por Fausto de Jesús González y Epifanio Díaz, acepta una propuesta del GDF a través del INVI para mudarse a otro predio lo que puso fin a años de conflicto en la organización MAIZ. (Díaz Sarabia, 2007:112)

La otrora facción ahora es una organización distinta que trabaja arduamente por sus miembros en la consecución de mejoras de vida y que al igual que MAIZ lucha y reivindica su filiación indígena y su pertenencia al pueblo triqui.

De la misma forma que estas escisiones en MAIZ no afectaron su sentido identitario, ninguna de las organizaciones triquis en la Ciudad de México ha negado su identidad étnica a pesar de los conflictos que se han suscitado entre ellas y los que subyacen al interior de cada organización; por el contrario MAIZ es un claro ejemplo de cómo su filiación indígena se vuelve un elemento fundamental en la constitución de la organización y su relación con las autoridades.

Así pues, en la creación y posterior desarrollo de MAIZ se vislumbra un entramado de elementos que a lo largo de su historia han ido apuntalando la identidad indígena como pilar de los logros que han obtenido. Desde los años de la década de 1970 cuando algunos de los fundadores de MAIZ residían en su comunidad de origen y pertenecían a la organización de *El Club*, han tenido una relación tensa con las autoridades, que ha pasado por la amenaza, la detención, y la agresión, enmarcado en una política represiva del Estado y sus aparatos; sin embargo, la conciencia étnica de pertenecer al pueblo triqui primero, luego ser triquis y vivir en la Ciudad de México y posteriormente agruparse en una organización particular que se autoadscribe como indígena del pueblo triqui, es lo que ha conferido un sentido a su lucha por condiciones dignas de vida, es pues la afirmación de su identidad indígena y no su abandono lo que ha respaldado la exigencia del cumplimiento de sus demandas y lo que ha mantenido cohesionados a sus integrantes

independientemente de alianzas políticas con fuerzas de las más variadas ideologías y colores partidistas.

3.5 El camino de MAIZ: Ideales y luchas.

Ahora bien, si la identidad indígena ha sido un elemento fundamental para mantener la cohesión de la organización, es imperativo señalar que la idea con la que nació MAIZ les hizo asumir una serie de valores y reglas que le ha dado su sello específico y que ha fructificado en resultados palpables, principalmente a nivel de su operación como grupo, y que ha incidido de manera importantísima en su relación con otros actores.

El Movimiento de Artesanos Indígenas Zapatistas (MAIZ) A.C. nació en 1995, un año después de la irrupción en la escena pública del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Con ese antecedente la creación de la organización no sólo aprovechó una coyuntura enmarcada en el movimiento de la sociedad civil organizada que se inscribe en el llamado altermundismo y que tiene el lema “otro mundo es posible”, propuesto por el zapatismo, como bandera aglutinadora de las más diversas causas actores e identidades.

En los integrantes de la organización MAIZ se solidificó el sentimiento y orgullo de pertenecer a un pueblo indígena debido al efecto de reflejo que les causó el discurso zapatista, que ponía en los pueblos indígenas su pilar de referencia y que a la vez abarcaba a todos los actores excluidos de los privilegios de los grupos hegemónicos.

Las palabras zapatistas calaron hondo en la psique de los integrantes de MAIZ no porque fueran ideas novedosas, o se refirieran a prácticas extraordinarias, sino porque se identificaron con ellas sobremanera, no se referían a algo ajeno, más bien la autoreferencia era cáustica e incisiva, las palabras hablaban de ellos, de lo que vivieron sus padres, sus abuelos, y lo que ellos mismos están viviendo. “Nunca más un México sin nosotros”, “somos la dignidad rebelde el corazón olvidado del patria”, “el color de la tierra”, y muchas otras ideas

expresadas en los pronunciamientos zapatistas¹¹ expresan el largo peregrinar a través de más de cinco siglos de opresión, exclusión, abandono, despojo y violencia que han sufrido todas las etnias del país.

Techo, tierra, trabajo, pan, salud, educación, independencia, democracia, libertad, justicia y paz. Estas fueron nuestras banderas en la madrugada de 1994. Estas fueron nuestras demandas en la larga noche de los 500 años. Estas son, hoy, nuestras exigencias. (EZLN, 1996)

Tal como el EZLN evidenció, y todas las organizaciones indígenas que se unieron o expresaron solidaridad o simpatía por su lucha, cuando emergió en el discurso público en 1994, los pueblos indígenas empezaron a transformar su autopercepción entendiéndose no como sujetos pasivos necesitados de la dádiva estatal, sino como sujetos con derechos colectivos que tenían que ejercer aún sin la anuencia del Estado, en su insuficiencia de no ser garante del cumplimiento y ejercicio de los mismos.

La evolución cualitativa que empezaron a gestar los pueblos indígenas de transformar la petición en exigencia, y posteriormente, ante el fracaso de los acuerdos de San Andrés y la reforma indígena de 2001¹², en construcción y ejercicio esos derechos de manera autónoma, nos permite entender el contexto en que se inscribe las acciones que han venido gestado la organización triqui MAIZ.

Cuando en 1994 el EZLN (1993) expresó el “Ya basta” en la Primera Declaración de la Selva Lacandona, además de dar fuerza, nuevos bríos y abonar el terreno para las demás organizaciones indígenas, en los miembros

¹¹ Fragmentos de distintas Declaraciones signadas por el EZLN, consultadas en <http://palabra.ezln.org.mx/>, el día 13 marzo del 2007 a las 17:20 hrs.

¹² Cabe subrayar lo referido en 2003 por Rodolfo Stavenhagen, en su carácter de Relator Especial del sistema de Naciones Unidas sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas: “*La reforma constitucional de 2001, producto tardío y adulterado de los Acuerdos de San Andrés firmados entre el gobierno federal y el EZLN, reconoce formalmente el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas, pero lo encierra con candados que hacen difícil su aplicación en la práctica. Por ello, la reforma ha sido impugnada por el movimiento indígena organizado que demanda insistentemente su revisión, como condición necesaria para lograr la paz en el país y garantizar los derechos humanos de los pueblos indígenas. Además, en el proceso no fueron respetados los principios del Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales (1989), ratificado por México, particularmente en lo referente a la obligada consulta a los pueblos indígenas*”. (CDHDF, 2007:25)

de MAIZ confirmó la convicción en el trabajo que venían realizando, en sus anhelos y en sus sueños, fortificó la lucha que están llevando a cabo e hizo que se sumaran a la extensa respuesta de apoyo a las causas zapatistas; pero lo hicieron como actores clave de esa realidad que el EZLN develaba, el otro México, olvidado en la “noche de los 500 años”; que de manera virulenta desmentían lo que los gobiernos de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) y Ernesto Zedillo (1994-2000) presentaban como México ante la firma del Tratado de Libre Comercio de Norteamérica (TLCAN).

La organización triqui MAIZ, pues, se hizo presente como testimonio vivo de la miseria en que estaban sumidos las etnias del país, pero además evidenciaban el abismo en que estaban viviendo una gran parte de los indígenas en las ciudades por el proceso de migración al que habían recurrido los pueblos indígenas ante la pauperización de sus comunidades. Son pues una denuncia viva de un doble proceso de etnización (Oehmichen, 2005:201) que muchos de los indígenas sufren al instalarse a residir en los grandes centros urbanos, y en particular en la Ciudad de México.

Sin embargo, tal como el EZLN y otras organizaciones indígenas, MAIZ también decidió asumir a plenitud una transformación del paradigma de caracterización de los pueblos indígenas, siguiendo el proceso del que habían formado parte en los años de las décadas de 1970 y 1980¹³ y que influyó decididamente en su forma de actuación política durante su estancia en la ciudad. Pero esta vez la resonancia que adquirió el movimiento zapatista generó oportunidades cualitativamente diferentes de acción, alianzas, gestión y posicionamiento para todas las organizaciones indígenas, incluyendo a las que se concentraban en la Ciudad de México.

De esta manera los triquis de MAIZ se sumaron al movimiento que dejaba de concebir a los indígenas como sujetos de asistencia, alejándose de la política oficial paternalista hacia las etnias del país, que veía a las comunidades como incapaces de conciliar y construir su futuro, y que no obstante esa

¹³ En su actividad política con *El Club* y el Mult.

caracterización sólo eran tomadas en cuenta en vísperas electorales. (Yanes, 2007)

La organización triqui MAIZ se hizo conciente de esta nueva perspectiva y asumió en los hechos y en discurso el transformarse en sujetos de derechos y sujetos de interlocución y eso implicaba una nueva relación con el Estado, que a consistido básicamente en exigir a éste la garantía de los derechos consagrados en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y empujar el reconocimiento de otros aún no legislados.

No más ya esa actitud clientelista a través de filtros del aparato corporativista, no más un papel de mendicidad hacia el Estado y apelar a su lastima esperando de él la dádiva no merecida, no más presentar una condición ante la sociedad y las autoridades, de incapacidad por el hecho de ser indígenas.

Eso implicaba pues un proceso de empoderamiento, que en los hechos también se ha generado al lograr un posicionamiento distinto en su capacidad de interlocución en la opinión pública, y en la solidez y funcionamiento de su organización. Su estrategia para hacerse visibles ante la sociedad se torno cualitativamente diferente, sus demandas ahora tienen el tono de la exigencia.

La conciencia de saberse con derechos que les han sido sistemáticamente negados confiere un sentido dignificante a su lucha, no piden que el gobierno resuelva sus problemas, no más concebir al Estado en el paradigma paternalista al que los habían acostumbrado al someterlos en un plano de incapacidad; lo que MAIZ exige a los poderes y la sociedad en su conjunto son la posibilidad plena de existir como seres humanos, como mexicanos, como pueblos indígenas, como habitantes de la urbe, y como grupo organizado; no piden que les resuelvan sus problemas sino que se les permita la posibilidad de ejercer sus derechos, que se les garantice su goce y tengan acceso a un techo mínimo de servicios para el ejercicio cabal de los mismos. La exigencia de MAIZ para el goce de sus derechos está comprometida con el cumplimiento de sus obligaciones que les confiere el residir en esta megalópolis.

Sus demandas prioritarias se inscriben en las necesidades básicas a las que no tienen acceso la mayoría de los indígenas del país y que el zapatismo evidenció: vivienda, trabajo, salud, dignidad. En esos ejes MAIZ ha concentrado su lucha en la Ciudad de México, lo que les ha conferido ideales y un sentido de vida a todos sus miembros. Su lucha en torno a esas necesidades básicas abarca los objetivos y el trabajo de su organización, por ello viven en conjunto, por ello luchan, trabajan, dedican su tiempo y energía, en aras de ejercer esos derechos. Por luchar para acceder a esas garantías básicas consagradas en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos han sido encarcelados, golpeados, señalados, estigmatizados, y otras agresiones que se suman a una larga lista de agravios contra su organización.

Pero en esa lucha también han visto recompensado su trabajo, su sufrimiento, su esfuerzo colectivo el de haber cumplido su objetivo primordial: el acceder a una vivienda digna, que, hay que decirlo, nadie les regaló, que han luchado y pagado, en lo económico y moral, por ella.



“Tequio” o trabajo comunitario de la organización MAIZ, noviembre 2006.

Foto: Frida Hartz.

Cortesía: Coordinación de Enlace Comunitario
Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

De la misma forma es meritorio en los integrantes de MAIZ el haber decidido todo lo relativo a la construcción de su nueva vivienda, si bien generaron un proceso de cogestión con el INVI, al otorgarles éste un crédito para la compra y construcción de sus hogares, los triquis de MAIZ están tratando de operar el

concepto de autodeterminación¹⁴, que es recurrente en los pronunciamientos zapatistas e indígenas en general, y que está implícito en los acuerdos de San Andrés Larrainzar en el concepto de libre determinación, como una condición mínima para la coexistencia en relaciones equitativas de las etnias del país con el resto de la nación¹⁵.

Don Juan Acevedo, presidente de la mesa directiva de la organización, dice que ese concepto de autodeterminación de una u otra manera MAIZ lo venía ejerciendo de una manera intuitiva, tal vez no con las palabras adecuadas pero sí en los hechos:

Eso de la autodeterminación, hay muchos que sacan teorías y definiciones, todo mundo se pelea por saber qué es?, cómo se aplica?, se mienta aquí y se mienta allá, nosotros en MAIZ ya la aplicábamos y seguimos aplicando, al decidir sobre nosotros, sobre lo que tiene que ver con nuestra comunidad, con nuestra organización, y no permitir que nadie nos imponga nada que nadie nos venga a decir nada de qué hacer ni cómo hacerlo, como en la vivienda, en nuestro proyecto de vivienda eso está bien claro.¹⁶

En efecto, además del crédito que MAIZ tenía con el INVI, como proceso de cogestión, para pagar el predio que se les facilitó, tramitó otro con dicho instituto para la construcción de las viviendas y adecuación del espacio. En ese

¹⁴ El concepto de autodeterminación es frecuentemente utilizado como sinónimo de la libre determinación de los pueblos (Díaz Polanco, 2002: 19-22) . En ese sentido el artículo 3 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas a la letra dice: “*Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.*” (ONU, 2007). Díaz Polanco (1999) define la autodeterminación, basado en el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, como: la facultad de un grupo de “*determinar libremente su condición política, y proveer libremente su desarrollo económico, social, religioso y cultural*” (Díaz Polanco, 1999: 160).

¹⁵ En el punto 5 de los principios de la nueva relación que, en los Acuerdos de San Andrés, el Gobierno Federal asume para normar la acción del Estado en su nueva relación con los pueblos indígenas, es la “**Libre determinación:** *El Estado respetará el ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígenas, en cada uno de los ámbitos y niveles en que harán valer y practicarán su autonomía diferenciada, sin menoscabo de la soberanía nacional y dentro del nuevo marco normativo para los pueblos indígenas. Esto implica respetar sus identidades, culturas y formas de organización social. Respetará, asimismo, las capacidades de los pueblos y comunidades indígenas para determinar sus propios desarrollos. Y en tanto se respeten el interés nacional y público, los distintos niveles de gobierno e instituciones del Estado mexicano no intervendrán unilateralmente en los asuntos y decisiones de los pueblos y comunidades indígenas, en sus organizaciones y formas de representación, y en sus estrategias vigentes de aprovechamiento de los recursos naturales.*” El texto integro puede consultarse en <http://www.oit.or.cr/mdtsanjo/indig/pronun.htm>.

¹⁶ Testimonio de Juan Acevedo durante su participación en el seminario Presencia Indígena en Iztapalapa, impartido en la UACM plantel Del Valle, en el año 2006.

proceso el INVI por conducto de sus arquitectos generaron un proyecto arquitectónico para el predio y lo presentaron a la mesa directiva de la organización, lo cual en un protocolo habitual hubiera tenido que ser aceptado por ésta, sin embargo, para MAIZ dicho proyecto no respondía a sus necesidades así que lo rechazaron por no ser lo más adecuado para ellos.



“Tequio” o trabajo comunitario de la organización MAIZ, noviembre 2006.

Foto: Frida Hartz.

Cortesía: Coordinación de Enlace Comunitario
Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

El INVI hizo varias propuestas que tuvieron que ser consultadas con la comunidad y generar un diseño que respondiera a sus necesidades; a la vez, las alianzas que había tejido MAIZ con otras organizaciones facilitaron que los apoyaran y recibieran otras propuestas que fueron delineando lo que MAIZ generó como proyecto arquitectónico, de lo cual están muy orgullosos los triquis de MAIZ, no sólo por el éxito haber construido sus viviendas sino además de haber decidido y diseñado cómo iban a ser éstas. Es decir, MAIZ si bien tramitó un crédito de manera cogestionada con el decidió lo relativo a la ejecución del proyecto arquitectónico sin que nadie se los impusiera y en donde ellos determinaron en última instancia todo lo relativo a él.



“Tequio” o trabajo comunitario de la organización MAIZ, noviembre 2006.

Foto: Frida Hartz.

Cortesía: Coordinación de Enlace Comunitario. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Así en los hechos MAIZ decidió sobre el lugar en el que habitan, por lo que el INVI no les pudo imponer un proyecto, de forma tal que pudieron mantener su autodeterminación como organización, estableciendo sus lineamientos en relación al tipo de vivienda que querían fuera construida para habitar en ella.



“Tequio” o trabajo comunitario de la organización MAIZ, noviembre 2006.

Foto: Frida Hartz.

Cortesía: Coordinación de Enlace Comunitario. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

En este caso concreto ellos ven un ejemplo simbólico de cómo practicar la autodeterminación en su comunidad, no ya como un concepto abstracto para ser llevado a cabo, sino en una situación clara, palpable y viable que mantiene una importancia vital para su comunidad.

Es claro que el discurso zapatista vino a robustecer una lucha que ya los triquis de MAIZ estaban llevando al buscar la satisfacción de sus necesidades básicas. Las ideas del zapatismo respaldaban y orientaban su dirección, no fue, pues, solamente una circunstancia coyuntural que aprovecharon momentáneamente para luego olvidarse de ella, de suerte tal que han asumido parte de el discurso zapatista como forma de vida.

Y es que en dicho discurso se revalora también prácticas y conocimientos tradicionales, que si bien seguían operando en los triquis de MAIZ cada vez lo hacían más menguados, por lo que a partir de 1994 los sistemas normativos de usos y costumbres observaron un fortalecimiento a nivel conciente que fructificó en una mejor convivencia y un fortalecimiento identitario entre esa organización.

De hecho la práctica de la autodeterminación entre las etnias del país tiene sus cimientos entre los sistemas normativos consuetudinarios que tienen las comunidades en sus sistemas de cargos, que es su sistema tradicional de autoridad.

Los cargos son honoríficos, no se percibe ningún sueldo, si hubiera sueldo podría haber corrupción, por eso nadie debe pedir un cargo, autoproponearse u ofrecerse[...] Es la asamblea la que decide, nombra, y designa qué cargo le da a cada persona[...] Los recién nombrados no prometen ni sugieren lo que van hacer porque se hará sólo lo que el pueblo decida y quiera. (López García, 1999:7)

En ese sentido numerosas han sido las voces que han llamado la atención sobre la irrupción del Estado, el sistema de partidos políticos (Díaz Sarabia, 2007) y otras fuerzas en las comunidades, trastocando el tejido social, atentando contra el sentido comunitario y fracturando el sistema de justicia consuetudinaria, así como todo el sistema tradicional en que se sustenta el orden comunitario de los pueblos indígenas del país.

MAIZ no es ajeno a esta situación, antes bien sufrió en carne propia la irrupción en el sistema de usos y costumbres y el trastocamiento del tejido comunitario en San Juan Copala desde los años de 1950.

[...]desde las primeras incursiones militares en la región no ha habido más que experiencias de destrucción, muerte y posicionamiento del poder caciquil de la región como ocurrió en Cruz Chiquita en 1954. La intervención de los partidos, sobre todo a finales de los años 70, cuando aún prevalecía cierta estabilidad en la región, no solamente vino a acabar con las formas de organización tradicional basadas en el consenso y el poder de los mayordomos, sino que dio paso a todo un entramado político y de fracturas que hasta la fecha no se ha podido superar. (Díaz Sarabia, 2008)

Tan es así que como vimos líneas arriba la violencia que se generó fue un detonante de la migración que trajo a los miembros de MAIZ hacia la Ciudad de México.

En ese sentido es que desde su fundamento, como parte de su autoadscripción indígena, MAIZ comenzó a poner el sistema de usos y costumbres como pilar del funcionamiento que tenían como grupo, al recapacitar y repensar sobre la importancia de su patrimonio cultural en tanto fuente de riqueza organizativa, ética, y política.

Si bien, su sistema interno de mando está conformado de manera distinta a cómo se maneja en las comunidades de origen, éste está sumamente influenciado por los sistemas normativos tradicionales, además de que en las normas y reglas internas del grupo tienen un gran peso las prácticas consuetudinarias. La autoridad presenta la siguiente estructura:

- *La asamblea general, que es integrada por todos los miembros de la organización, allí se informa, expone, consulta y decide sobre prácticamente todos los asuntos relacionados con la comunidad.*
- *Los representantes ó la autoridad legal. Si bien éstos no son rotativos, si tienen que entregar cuentas a la comunidad, ésta es la que los mantiene en el cargo dando su anuencia, respaldo o rechazo por medio de la asamblea.*
- *Consejo de ancianos, que es parte fundamental del sistema de usos y costumbres, dando una gran importancia al*

conocimiento, a la experiencia de los más viejos, a la palabra que expresa sabiduría adquirida por los años.
(Osorio, 2005: 67)

Es necesario aclarar que la mayoría de las organizaciones indígenas en la Ciudad de México, presentan este esquema del mantenimiento de uno o varios representantes permanentemente, debido a las características de la conformación de las propias organizaciones.

En un primer término se debía a que los encargados de llevar los asuntos con otros actores sociales ajenos a las comunidades, principalmente con las autoridades, tenían que saber hablar (y preferentemente también escribir) español debido a la falta de comunicación efectiva de la mayoría de los miembros indígenas que en aquellas épocas presentaban un elevado número de monolingüismo. Posteriormente el sistema de representantes permanentes se afianzó cuando el Estado, por medio del Instituto Nacional Indigenista (INI) específicamente con la Subdirección del Área Metropolitana y su Programa de Atención a la Población Indígena de la Zona Metropolitana del Distrito Federal (Lemos, 2005:392) gestionó con prácticamente todas las organizaciones indígenas residentes en el Distrito Federal su formalización como organizaciones legalmente constituidas para que éstas pudieran acceder a créditos y otros apoyos gubernamentales para los indígenas residentes, por medio del Programa de Fondos Regionales de Solidaridad, puesto en marcha “para combatir la pobreza extrema”. (Oehmichen, 2005: 218).

Posteriormente, y cómo vimos en el capítulo precedente, la oferta de programas institucionales y de dependencias encargadas de procurarlos se ampliaría para otorgar apoyos en materia de vivienda, salud, proyectos productivos, entre otros.

La protocolización de las organizaciones, la mayoría en asociaciones civiles y algunas en sociedades cooperativas, hizo que la representación de las mismas recayera permanentemente en algunos cuantos de sus miembros y que fuera sumamente complicada la rotación de los cargos como se acostumbra en las comunidades de origen. Así que los límites del marco jurídico, que regula a

esas figuras organizativas, impuso a las organizaciones indígenas residentes una dinámica que afianzó el sistema de representantes permanentes en las organizaciones, lo cual en algunos casos ha sido contraproducente por el manejo caciquil y corporativista que algunos líderes han mostrado en su cargo, sin embargo, en otros ha resultado benéfico por la continuidad en los proyectos de mejora de las comunidades y organizaciones.

En el caso específico de MAIZ, su protocolización se dio en el mismo año de su fundación, es decir 1995, en gran parte para poder acceder al crédito para la compra del terreno que ocupan, y ya con la figura legal pudieran hacer los trámites correspondientes ante el Instituto de Vivienda del Distrito Federal (INVI).

Los representantes o líderes Enrique Acevedo, Juan Acevedo, y Víctor Castillo, tienen el respaldo de toda la comunidad a la que representan, sino fuera por esta situación, la comunidad los despojaría de su cargo en la asamblea comunitaria ¹⁷. El respeto de los líderes a las decisiones tomadas en conjunto, la transparencia en el manejo financiero, los frutos del trabajo que emprenden y su relación fraternal y pacífica con todos los compañeros hacen que su liderazgo no esté en duda. Por supuesto siempre entre una familia o un grupo de personas hay diferencias pero éstas actualmente son expuestas, decididas o sancionadas en comunidad, y así dirimidas. Actualmente la comunidad trabaja armónicamente y operando lo que el discurso zapatista identificó con “el mandar obedeciendo”.

Eso no es nuevo así es como se maneja en las comunidades, esa es la costumbre, que las autoridades oigan y obedezcan al pueblo, es distinto a cómo se entiende ahora, nada más se mete el gobierno y los partidos y acaban de jodernos más, y hay muchos líderes que hacen lo mismo, pero pues así no es la cosa, uno vive con todos, sino para que tanto trabajo, aquí se respeta el sistema de usos y costumbres, se obedece al pueblo, a la comunidad.¹⁸

¹⁷ Entrevista con Don Juan Acevedo

¹⁸ Entrevista con Don Juan Acevedo.

En MAIZ el sistema normativo es muy estricto, todos los miembros de la organización tienen responsabilidades que cumplir en aras del mejoramiento de la comunidad, y son parte de un trabajo cotidiano, mejor conocido como “la faena ó tequio”¹⁹, éste también se da de manera extraordinaria cuándo la ocasión lo requiere. Así el trabajo comunitario sigue siendo pilar del funcionamiento de la organización y clave para la consecución de un gran número de metas que ha cumplido MAIZ; sin éste no se hubiera llevado a cabo la construcción de las viviendas, que si bien todos han pagado con dinero, también lo han hecho con su trabajo.

El tequio, esa práctica tan identificada con los pueblos indígenas, ha sido revitalizada en MAIZ como uno de los pilares de sus sistema organizativo y normativo, al ser concientes del poder del trabajo comunitario y ver sus resultados.

En la autoadscripción de los miembros de MAIZ a su organización es fundamental el orgullo por la participación del trabajo colectivo, por la identificación²⁰ con la forma organizativa tan peculiar, con el trabajo real, que tiene raíces y es enseñado por sus ancestros. La identificación, entonces, resulta totalmente positiva, de hecho la participación en movilizaciones, plantones y demás, así como el apoyo a otras organizaciones en las mismas, es tomada como parte del trabajo colectivo, del tequio, del esfuerzo individual para un bienestar conjunto que trasciende incluso a la esfera de la movilización política y que hace a los triquis de MAIZ un grupo fuerte y cohesionado a pesar de respuestas represivas del Estado y otros poderes fácticos.

¹⁹ Ver nota a pie de página 30.

²⁰ Giménez (2000) refiere que las colectividades o grupos que presentan una identidad colectiva son “*entidades relacionales que están constituidas por individuos vinculados entre sí por un común sentimiento de pertenencia [...] lo que implica compartir un núcleo de símbolos y representaciones sociales y, por lo mismo, una orientación común a la acción*”. Estos grupos “*no pueden considerarse como simples agregados de individuos (en cuyo caso la identidad colectiva sería también un simple agregado de identidades individuales), pero tampoco como entidades abusivamente personificadas que trasciendan a los individuos que los constituyen*”, (Giménez, 2000). Es ahí dónde el papel de la autoadscripción en los miembros de MAIZ se revela con una importancia trascendental en que la decisión conciente de la comunidad por recrear su organización no está exenta del “*peso de las fuerzas psicológicas inconscientes, de las estructuras institucionales, y del contexto cultural*” (Giménez, 2003:16) al que tienen que hacer frente los miembros de MAIZ en su identidad individual en relación con su identidad colectiva.

El trabajo en colectivo ha sido piedra angular en los procesos de fortalecimiento organizativo para MAIZ. La división del trabajo al interior de la comunidad está basada en ese principio, por ejemplo en la seguridad de la puerta de entrada al predio donde habitan que tiene una guardia permanente que es rotada entre todos los miembros de la organización (Anzaldo, 2003: 11). La propia construcción de la vivienda es otro ejemplo de ello, de no haber sido por las distintas faenas o tequios que se han organizado para sacar adelante la obra no se hubiera podido costear, o se hubieran incrementado considerablemente los costos económicos, sin hablar del tiempo que se ahorró en ello. Además, estas actividades permiten tangiblemente a los miembros de la comunidad un sentido simbólico de autoidentificación colectiva, pues verdaderamente participaron en el levantamiento y construcción de sus casas.²¹

De la misma forma, la participación en marchas, plantones, y otras movilizaciones de los integrantes de MAIZ se diferencian en mucho de la práctica clientelista que ha caracterizado a una gran cantidad de organizaciones y partidos que usan la movilización política como estrategia de negociación con el gobierno. Los integrantes de MAIZ no participan en estas actividades por cumplir una cuota, pasar lista, o buscar un beneficio sin un genuino interés en la causa por la cual se participa en la movilización, sino que saben concientemente que su participación es fundamental, pues son una comunidad y entre todos y todas tienen que sacar adelante las demandas que enarbolan, y que están relacionadas directamente con el bienestar individual de cada uno de los integrantes de su organización, así que puede calificarse también a estas actividades como parte del trabajo colectivo.

Los triquis de MAIZ renuevan con estas actividades el trabajo en colectividad, que con la solidaridad y el apoyo mutuo como fundamento interaccionan a nivel político con actores externos a su grupo. De esta forma, el sentido comunitario de vida también se renueva y transforma adaptándose a las necesidades principales de la organización.

²¹ Los participantes del Seminario Presencia Indígena en Iztapalapa realizado en la UACM en el año 2006, recibimos la invitación para asistir y participar en un tequio para “echar el colado” a una de las edificaciones, en dónde pudimos presenciar la gran fuerza que tiene el trabajo colectivo en esta comunidad.

Dentro de las normas que hacen funcionar de manera vigorosa a MAIZ está la prohibición del uso de alcohol y drogas a todos sus miembros. En el discurso zapatista también se analizó y develó como una práctica perniciosas el uso de alcohol y drogas en las comunidades que debilita el tejido comunitario, y las mantiene sometidas, a través de la embriaguez y el letargo, haciendo clientes cautivos a las comunidades indígenas de los acaparadores y comerciantes de alcohol.

Además de este sometimiento económico, la embriaguez en los pueblos mermaba el trabajo de las organizaciones indígenas por una mejora en la vida comunitaria y perpetuaba la estrategia estatal de embotar a los pueblos indígenas para mantenerlos subsumidos en una calidad de sujetos de asistencia, además de incrementar la violencia y conflictos intracomunitarios.

Si bien la utilización de bebidas alcohólicas ha sido un elemento recurrente en las prácticas rituales y en las celebraciones comunitarias de los pueblos indígenas que se ha instalado con gran fuerza en la mayoría de los sistemas de usos y costumbres, en forma de tradiciones de casi todas las etnias, el alcohol además de ser objeto de intercambio y utilización ceremonial, en los hechos también ha sido un factor de constante enviciamiento de los habitantes de los pueblos indígenas, que frecuentemente agudiza los conflictos de convivencia intracomunitaria.

Los triquis de San Juan Copala son un testimonio vivo de ello, si bien como hemos visto los conflictos que se han vivido en San Juan Copala tienen una multiplicidad de factores como causales, es un hecho que con el consumo constante de alcohol ha abonado al conflicto magnificando algunas situaciones llevándolas al sin sentido. En los asesinatos cometidos en la región triqui de San Juan Copala no es raro que se asocié el consumo de alcohol tanto en los perpetradores del ilícito como en las víctimas de ellos (Díaz Sarabia, 2006). En las fiestas y celebraciones comunitarias además de su uso ceremonial también ha sido un factor de perturbación social, y alteración del orden comunitario. En la vida cotidiana de los triquis de Copala también lo es y han sido múltiples las peleas y altercados que tienen el alcohol relacionado con ellas.

En las comunidades de triquis residentes en el Distrito Federal no ha sido la excepción, tal como tampoco han sido los conflictos, escisiones y disputas que se dan entre grupos y al interior de estos. Pero el alcohol ha sido usado en esta ciudad prácticamente sin hacer uso del sentido reverencial y comunitario que había tenido en la población de origen.

Por ello, y después de un análisis y deliberación conjunta, la organización MAIZ decidió prohibir el uso del alcohol y cualquier droga a todos sus integrantes, lo cual ha tenido en los hechos resultados favorables, haciendo más sana la convivencia y más llevadero cualquier conflicto que se dirime en forma pacífica en asamblea comunitaria (Osorio, 2005:69). En los hechos ha conferido una mayor disciplina y un mejor funcionamiento en el aspecto organizacional, mantenerse sobrios los ha mantenido concientes y enfocados al bienestar de su organización, así que el estado de embriagues no ha podido ser usado como pretexto para desligarse de alguna responsabilidad adquirida en la división comunitaria del trabajo, ni para liberar alguna emoción no expresada entre miembros de la comunidad que pudiera desenlazar en alguna riña.

En el texto: *Recordando Nuestra Historia, Voces de MAIZ. Movimiento de Artesanos Indígenas Zapatistas*, está contenida una entrevista que Don Enrique Acevedo, uno de los líderes comunitarios de la organización, hace a otro de los integrantes de la misma:

Don Enrique.- Compañero, venimos contigo para hacerte una entrevista sobre esta comunidad. Tú que piensas: ¿preferimos que sea una comunidad sin alcoholismo o una comunidad con alcoholismo?

Gilberto.- La verdad preferimos sin alcoholismo porque sería un lugar más justo para vivir. Tener un lugar con alcoholismo sería nomás discutir con los compañeros y no podemos hacer nada así, no podemos construir nada así, sólo pelear. (Anzaldo, 2003: 11)

En esa aseveración de Gilberto se destaca la conformación de una comunidad ideal, en ese enunciado se pone de manifiesto el tránsito hacia ello, “construyendo” su lugar, pero también es claro que lo están haciendo

eliminando ya ese elemento nocivo que sólo los hace pelear. Don Enrique en ese mismo texto lo expone relacionándolo con otros factores que perjudican el medio ambiente en que se desarrolla la comunidad:

Un árbol significa muchas cosas y hablando de los malos recuerdos como sería el alcohol, serían las drogas, esos elementos que son nocivos. Y es bueno poner en claro los elementos que hay que combatir como el alcoholismo y la droga principalmente, por eso creo que están todas las compañeras y compañeros aquí. Y creo que saliendo una vez de esto, tendrán su trabajo con los demás compañeros y compañeras, es una labor que tenemos que realizar: algo que aprendimos tenemos que transmitir a los demás compañeros.

Y pues aquí es una tristeza vivir así, porque en todos los lugares donde se establece la comunidad indígena para vivir en el Distrito Federal, vivimos con basura, con la borrachera, con la droga y todo lo demás, nuestra casas en mal aspecto y así vivimos, y el gobierno pues tranquilo está. No hay una sola comunidad que tenga un aspecto limpio, agradable en todos los sentidos. Pero con todo este trabajo, con el sentir de todos es bonito, y hace que reconozcamos cómo debemos encontrar la forma de cómo organizarnos. (Anzaldo, 2003:9):

En esta alocución es claro la definición del alcohol como un factor que se asocia a los conflictos y ambiente que ha sido nocivo para las comunidades de indígenas residentes del Distrito Federal que se instalan en asentamientos para vivir en conjunto, pero también encontramos su erradicación asociada a la fortaleza de la organización, de relaciones más armónicas y de crecimiento como grupo.

Con la prohibición del alcohol en la comunidad de MAIZ, se evidencia la transformación del sistema de usos y costumbres desmitificando su inamovilidad, es decir, que la transformación de elementos en este caso no afecta al sentido identitario, por el contrario, lo fortalece haciéndolo dinámico, no estático. No es pues una pérdida de elementos en el sistema de usos y costumbres que va haciendo olvidar su identidad, sino que concientemente lo transforman para fortalecer su sentido comunitario y su identidad como colectividad.

Lo mismo pasa con el papel de las mujeres, si bien, había sido común que hasta hace algunos años tanto en la comunidad de origen, como en la Ciudad de México, la mujer tuviera nula participación en la vida política de la comunidades indígenas (Parra y Hernández, 1994; Oehmichen, 2005a), el discurso zapatista también llamó la atención, de manera autocrítica, sobre la discriminación que vivían las mujeres en las etnias. Esta denuncia autocrítica sobre las condiciones segregacionistas de género en los pueblos indígenas se aunaba a la larga y constante lucha por los derechos reivindicativos de la mujer que se gesta en diversos frentes.

En la Ciudad de México, esta situación ha ido transformándose y los sistemas tradicionales basados en el patriarcado cultural se han tenido que ir adecuando a la realidad de las poblaciones indígenas en la urbe. Y es que en esta ciudad las mujeres empezaron a ganar un peso enorme de interlocución debido al posicionamiento en el que se colocaron las mujeres mazahuas, mejor conocidas como Marías, y que como vimos en los otros capítulos, su presencia en la ciudad ayudó a visibilizar la multitudinaria presencia indígena.

Y es que hay que entender que además de ser muy notoria su apariencia, muchas de las mujeres mazahuas que vinieron a radicar al Distrito Federal, lo hicieron solas con sus hijos, sin hombres, debido a que venían huyendo de la comunidad de San Antonio Pueblo Nuevo, en el Estado de México, donde sus maridos fueron asesinados por problemas políticos (Arizpe, 1975; Oehmichen, 2005a), lo cual, al igual que en los triquis de MAIZ, es el la causa inmediata para su salida de la comunidad de origen.

Por ello, estas mujeres tuvieron que salir adelante sin la figura del hombre como proveedor y protector de las mujeres; mujeres mazahuas, mujeres indígenas, lo cual transformó cualitativamente el papel que era característico del sexo femenino en las comunidades de origen y que fundamentaba parte de la división comunitaria del trabajo diferenciada por géneros.

Tal situación se evidenció y estableció en la negociación y gestión con las autoridades en la Ciudad de México, por lo que la figura femenina como

portavoz de las comunidades en la ciudad, pero principalmente como figura de autoridad comunitaria, se volvió una realidad debido a la necesidad que impelía a la sobrevivencia de las comunidades de indígenas residentes.

Si bien en MAIZ el sistema de representación sigue recayendo en miembros masculinos, el papel de la mujer en la toma de decisiones al interior de las comunidad ha tomado gran relevancia pues su participación en las asambleas es fundamental, a diferencia de la forma en que era manejado en la comunidad de origen y en otras organizaciones que precedieron a MAIZ donde las mujeres no podían votar ni decidir en las asambleas (Ruiz, 2003: 92).

Sin embargo, no sólo la participación de la mujer es fundamental al interior de la comunidad de MAIZ, también lo es en la interacción con otros actores e instancias sociales. Su presencia ha ganado un peso enorme y de ello depende en buena medida llevar alguna gestión exitosa, ya que las mujeres de MAIZ se inscriben en la alta visibilización que han alcanzado las mujeres indígenas en relación a lo significativo de su indumentaria. En ese sentido, es que vale la pena destacar ese elemento que ha ayudado a que las mujeres indígenas en el Distrito Federal comenzaran a tener mayor relevancia y participación en la interacción de su grupo de pertenencia con autoridades y otros actores sociales: su vestimenta.

Este fenómeno se explica en primer término porque es usual que las mujeres, tanto en las comunidades de origen como en las zonas urbanas, sean las que más utilicen o conserven la vestimenta tradicional de la etnia, región y comunidad a la que pertenecen. Por ello también son más fácilmente identificables que los hombres adscritos a algún grupo étnico.

Los triquis no son la excepción antes bien se suman a la larga lista de pueblos indígenas que siguen esta práctica en la que los hombres se visten a semejanza de los sectores mestizos de la población, ladinizándose (Pozas, 1984) y perdiendo su vestimenta tradicional, incluso en gran parte de sus ceremonias; a diferencia de las mujeres que ya sea en lo cotidiano ó en lo ritual

siguen manteniendo su indumentaria tradicional por lo que son altamente identificables como pertenecientes a algún grupo étnico.

Esta característica ha sido especialmente relevante en la Ciudad de México, ya que a la situación de liderazgo femenino en algunas comunidades ciudadanas, se aúna la ostentación de las mujeres indígenas de ciertos elementos propios a su cultura, privilegiando la vestimenta, para reconocerse y ser reconocidos como indígenas.

Aunque en muchos casos, como en el de la organización MAIZ, las mujeres no sean representantes, líderes o miembros de la mesa directiva de algún grupo indígena residiendo en el Distrito Federal su presencia durante las negociaciones, la gestión o las medidas de presión que utilizan algunos grupos como estrategia política es fundamental. Las mujeres son las que van ataviadas y generan la imagen pública para identificar a ese grupo como indígena y obtengan una respuesta específica del Estado relacionada con su filiación étnica. (Oehmichen, 2005a)

En ese entendido, el papel que desempeñan las mujeres indígenas residentes en su encuentro con el mundo exterior mantiene un aspecto ambivalente para las organizaciones indígenas. Por una parte son ellas quiénes mantienen con mayor ahínco los sistemas tradicionales, debido al resguardo, continuidad y manifestación de diversos elementos de las que son depositarias y ejecutantes.

Pero a la vez está situación ha generado que las mujeres indígenas residentes, al revestirse con una importancia que trasciende la esfera comunitaria para instalarla en la imagen pública de su grupo, estén cuestionando el sistema de usos y costumbres de sus culturas respecto al papel de la mujer en ellas, y lenta pero firmemente lo estén empujando para transformarlo sin que por ello pierdan su identidad. Por el contrario, paradójicamente el mantenimiento de elementos culturales y su demostración pública se ha convertido en una tarea tan relevante para las comunidades indígenas residentes que las mujeres están ocupando un lugar distinto al que las confinaban algunos de sus sistemas normativos tradicionales, lo cual vuelve a poner en evidencia las posturas que respaldan una visión no dinámica de las identidades indígenas, porque no

responden a la compleja realidad que presentan las comunidades indígenas residiendo en otros lugares, en este caso en la Ciudad de México, que van adecuando sus sistemas de usos y costumbres a la situación particular en las que se desenvuelven.

Así, las mujeres de MAIZ, se suman a un fenómeno que hace a las mujeres indígenas residentes en la Ciudad de México vivir un proceso complejo en el que se transforma el papel tradicional que se les había conferido, aumentando su importancia pública, y por ende el reconocimiento al interior de su comunidad. Las mujeres de MAIZ son concientes de ello y asumen que mantener vigente su sistema de usos y costumbres, utilizando su indumentaria tradicional, trae una transformación en el lugar que se les había asignado, ganando con ello relaciones más equitativas en las cuales ser mujeres tienen una gran importancia en el posicionamiento público de su organización y con ello ganan ellas un mejor lugar de interlocución con los hombres (Anzaldo, 2003; Osorio, 2005).

De esta forma, en MAIZ el sistema de usos y costumbres y la organización social fue transformada por la interacción en la urbe de elementos culturales que son parte constituyente de su sistema de usos y costumbres, es decir, que al enfrentarse a la vida urbana el mantenimiento de elementos tradicionales de su cultura permitieron y fomentaron su propia transformación, contrario a las aseveraciones de que los sistemas de usos y costumbres son inamovibles y no se pueden transformar. También de que los elementos culturales de los pueblos indígenas se pierden en la urbe. Así como que en la ciudad invariablemente se homologa las culturas para formar ciudadanos acordes a los parámetros urbanos.

Ahora bien, la utilización de distintos elementos culturales en situaciones clave para las organizaciones indígenas ha sido abordada desde distintos puntos de vista (Figuroa, 2005; Sierra, 1997; Zúñiga, 2000), y de hecho puede tener distintas realidades dependiendo de cada grupo indígena del que se trate. Hay posturas que alertan sobre el peligro que representa que este tipo de situaciones perpetúen una visión folklorizante de los pueblos indígenas y que

sea alentada por éstos de manera temporal para conseguir objetivos a corto plazo sin que esto responda a una identificación real de los miembros de las comunidades y grupos indígenas ciudadanos.

El esencialismo estratégico (Figueroa, 2005:271) de los grupos indígenas urbanos ha sido fuertemente criticado argumentando que éste no alimenta un proceso real de fortalecimiento identitario, además de que perpetúa en el imaginario el confinamiento de los pueblos indígenas a la ruralidad y la pobreza y fomenta el paternalismo estatal hacia los pueblos indígenas.

Si bien no se puede afirmar que esta situación sea ajena a muchos grupos indígenas de residentes en el Distrito Federal, es un hecho que no todas las comunidades y agrupaciones utilizan los elementos autóctonos de su cultura de origen de una manera simulada, por el contrario, en muchos casos es verificable el enorme esfuerzo que ciertas organizaciones hacen para la manutención y vigencia de su cultura en la urbe.

No obstante, la población indígena residente en la Ciudad de México es tan diversa en si misma que no se puede generalizar al respecto, lo único que se puede formular es que la reivindicación o reproducción de ciertos elementos autóctonos de las diversas culturas ha sido fundamental para todos los grupos indígenas en algún momento de su residencia en el Distrito Federal. Es más esos elementos han fungido como mecanismos de sobrevivencia, cohesión, visibilización y desarrollo para los grupos y comunidades indígenas residentes.

Ahora bien, es necesario mencionar que la utilización de estos elementos culturales²² en el contexto urbano tiene una lógica diferente, no es que no sirvan en la cotidianidad de los indígenas residentes en el DF, por el contrario en algunos casos es un vehículo de consecución de recursos económicos, materiales o morales para esta población, pero la temporalidad o frecuencia

²² Bourdieu (1980) señalaba la utilización de estos elementos y prácticas como los “*criterios objetivos de la identidad étnica*” que define como “*el objeto de representaciones mentales (actos de percepción y de apreciación, de conocimiento y de reconocimiento) en que los agentes invierten sus intereses y sus presupuestos; y de representaciones objetales (en cosas o actos) constituyentes de estrategias interesadas de manipulación simbólica orientadas a determinar la representación (mental) que los otros pueden hacerse de estas propiedades y de sus portadores*” (Bourdieu, 1980; en Zúñiga, 2000:58)

con que son usados responden a necesidades distintas. No obstante, cuando se utilizan tienen un fin trascendente que se aleja de la usanza cotidiana, lo que les confiere atributos simbólicos de mayor impacto, y por ende más significativos, sea para gestionar con otros actores circundantes, sea para reafirmar su identidad a través de la celebración o práctica de algún rito o ceremonial. Es pues la construcción de un discurso simbólico identitario que responde a una estrategia de recomposición social (Zúñiga, 2000) principalmente de manera intracomunitaria pero también para los actores al exterior de la comunidad.

Por ello, la identidad cultural se transforma acorde a la vida urbana pero se reafirma por la funcionalidad que implica para los indígenas residentes en general, y la organización MAIZ en particular, la utilización de elementos que los adscriben de manera conciente a su cultura originaria en momentos importantísimos para su vida en el Distrito Federal.

En ese entendido MAIZ ha asumido un proceso de fortalecimiento identitario que está operando desde su conformación como organización. En este proceso se han verificado los fenómenos arriba descritos pero lo hacen de una manera en la que los integrantes de esta organización ponderan su identidad con ahínco.

MAIZ ha observado la funcionalidad que les ha traído el perpetuar su reproducción cultural como miembros del pueblo triqui, pero a la vez han depurado su sistema normativo adecuando sus usos y costumbres a la realidad urbana con la que se enfrentan pero también con la que deciden vivir, asumiendo un proceso intrínseco de empoderamiento que les hace tomar las decisiones sobre su futuro y presente como organización. Han aprendido de su pasado y colaboración con partidos políticos, organizaciones corporativistas, organizaciones sociales y organizaciones antigubernamentales. Han aprendido y asumido los resultados de sus gestiones y enfrentamientos con autoridades locales y federales, así como con otros actores sociales.

Tienen definidas metas claras, su sistema organizativo está demostrando ser funcional y estas características son respaldadas por una fuerte identidad que se refuerza al verificarse en las nuevas generaciones que están creciendo en su seno.

Ahora bien, como mencionamos líneas arriba esta identidad tiene varias dimensiones, pero está determinada por una autoadscripción de los miembros de MAIZ a su comunidad y a su organización, y esa es la identidad que han estado construyendo y que está operando fuertemente. Los integrantes de MAIZ siguen asumiéndose como parte integrante del pueblo triqui, pero las características y el contexto en dónde viven les ha hecho definirse y actuar como triquis urbanos, residentes en la Ciudad de México. De la misma forma, el proceso de empoderamiento que han estado llevando a cabo les ha hecho analizar, depurar y transformar su sistema normativo, sus valores e ideales, que han generado una diferenciación en relación a las demás organizaciones de indígenas y organizaciones triquis en la comunidad de origen, otros estados de la República y las demás residentes en el Distrito Federal.

La aparición de MAIZ como organización no sólo se define por un cambio de membrete y de líderes comunitarios en un grupo escindido de otras organizaciones. La comunidad está llevando a cabo acciones de transformación que van encaminadas a generar un grupo sólido, bien organizado, disciplinado, y con una fuerte identidad que se fundamenta en la pertenencia a un grupo étnico, pero que va más allá, adecuando ésta a sus condiciones y expectativas de vida en la Ciudad de México.

En ese sentido podemos verificar en las nuevas generaciones una continuidad en el proyecto que sus mayores han emprendido. Podría pensarse que el acceso a una vivienda digna, la consecución de uno de sus objetivos principales, menguaría la vigencia del sistema organizativo y de autoidentificación entre los miembros de MAIZ, principalmente en los jóvenes, sin embargo, la fortaleza de los principios que los cohesionan como grupo sigue siendo vigente.

Esta situación se explica en parte porque los conflictos por los espacios de venta se ha posicionado ahora como la prioridad del grupo y ante la confrontación con las autoridades MAIZ tiene como una de sus estrategias la cohesión y movilización de toda su organización, sin que esto tenga signos de clientelismo político, por el contrario, la movilización de sus miembros se inscribe en una lógica de lealtad pero también de autoadscripción grupal. Y es que en la administración capitalina en turno (2006-2012) el programa de Reordenamiento del Comercio en Vía Pública y el de Recuperación del Centro Histórico ha sido aplicado de manera muy agresiva, lo que ha generado en MAIZ una constante tensión con las autoridades, lo cual los mantiene en una situación de incertidumbre por la dificultad creciente que implican los espacios de venta.

Sin embargo, la emergencia de esta situación no es el único factor que los mantiene cohesionados, y que permite vislumbrar una continuación en su proyecto organizativo. En efecto, uno de los elementos presentes en MAIZ que permiten augurar su permanencia grupal es el sentido identitario étnico arraigado en los jóvenes integrantes. Si bien, muchos de éstos han adoptado como estrategia identitaria (Romer, 2003; 2005) la utilización de indumentaria vinculada con las llamadas subculturas juveniles urbanas, su autoadscripción indígena es llevada con orgullo y sin contradicción con las características de los grupos juveniles con los que se identifican, por el contrario, más bien son complementarios y en muchos regido por el sentido de pertenencia y su autoidentificación enraizada en MAIZ²³.

La capacidad de interlocución que la autoadscripción indígena ha traído a los miembros de la organización MAIZ en la escena pública resulta un aliciente para su manutención comunitaria, pero más lo es la revaloración que los integrantes de MAIZ han hecho de su sistema de usos y costumbres operativizándolo y adecuándolo para el fortalecimiento intrínseco de su

²³ Durante las visitas a la comunidad tuvimos la oportunidad de convivir, charlar y entrevistar a varios jóvenes, de los cuales una especie de líder natural era “Cosme” en quien estas características se notaban potencializadas.

organización que les permite llevar de manera digna y armónica su sentido de vida en la Ciudad de México.

Es menester aclarar que a estas características que hemos esbozado de la organización MAIZ, es necesario yuxtaponer la importancia que para su desenvolvimiento social tiene su posición política, que les hace tener gran cercanía ideológica con otros movimientos antagónicos del Estado, aglutinados en la Sexta Campaña e identificados con el zapatismo. Sin embargo, el análisis de escenarios posibles que dicha plataforma ideológica-política da a la organización MAIZ escapa a los fines de esta investigación que se propuso analizar el fortalecimiento de la identidad como estrategia en indígenas residentes en la Ciudad de México, a través del estudio de caso de la organización MAIZ.

Ahora bien, es un hecho que a pesar de los espacios ganados por el movimiento indígena y el resto de la sociedad civil organizada que hizo al Estado transformar su discurso respecto a las etnias del país, los retos para las organizaciones indígenas son enormes, en primer lugar porque la respuesta estatal tanto a nivel federal como la de las autoridades capitalinas sigue siendo ambigua al tratar de mantener una imagen institucional de cumplimiento de los derechos indígenas para ostentarse en el marco internacional, pero en realidad no tienen la voluntad política para resolver de fondo los problemas étnicos. Tal como se hacía en la segunda mitad de la década de 1970 las autoridades siguen privilegiando la atención a las organizaciones indígenas que se acomodan a las administraciones en turno, y que hacen de las expresiones culturales su principal demanda, en tanto que para los grupos y organizaciones que se vuelven incómodos para las autoridades la respuesta sigue siendo la invisibilización, coerción, la captación y compra de líderes, o la abierta represión.

Sin embargo, el mismo empuje del movimiento indígena en conjunto ha hecho que el escenario internacional tenga que abrir espacios para los pueblos indígenas, y que las autoridades locales sigan esa tendencia.

CONCLUSIONES

La lectura articulada de los capítulos precedentes nos permite concluir que la autoadscripción étnica utilizada como estrategia posibilita detonar procesos a partir de un fortalecimiento identitario en la población indígena residente en la Ciudad de México.

La efectividad de esta estrategia no sólo se restringe a una utilización temporal de la identidad étnica ante la gestión, negociación, y/o enfrentamiento con actores externos en aras de la consecución de objetivos específicos a corto, o mediano plazo, sino que puede transformarse en una práctica continua en la medida en que los miembros de las organizaciones y comunidades indígenas introyecten y reproduzcan su autoidentificación étnica y organizativa para fortalecerse como colectividad e incrementen su cohesión grupal, tal como lo verificamos con nuestro caso de estudio la organización triqui MAIZ.

Ahora bien, el que la utilización de la identidad como estrategia tenga una correlación directa con la apertura de espacios de representatividad social; el posicionamiento en mejores plataformas de interlocución institucional; la obtención de servicios y recursos; un marco jurídico más amplio; la aplicación de programas y proyectos gubernamentales diferenciados, cada vez más importantes para la población indígena residente; abre la posibilidad que la identidad étnica se siga utilizando recurrentemente como estrategia y con ello pueda transformarse en una práctica integral en el sentido que el mensaje que se emita al utilizarla no sólo repercuta hacia el exterior sino que se produzca un proceso en el que trascienda al interior de las organizaciones y comunidades de indígenas residentes, es decir, que se fortalezca el sentido identitario de manera conciente en ellas, lo que implícitamente establece un ejercicio de autoadscripción étnica entre sus miembros.

Para que sea efectivo este ejercicio tiene que tener como una de sus características ser constante en el tiempo y por tanto estar proyectado a futuro, es decir que se reproduzca en las nuevas generaciones, en primer lugar porque de esta manera se asegura la permanencia de las filiaciones a los

grupos étnicos que están coexistiendo en la Ciudad de México y la ZMCM salvaguardando la riqueza multicultural que ofrecen estos grupos y comunidades para la vida citadina, pero a la vez por el imperativo de que las problemáticas y necesidades a las que hacen frente los indígenas residentes en la ciudad están de continuo presentándose y por lo regular mutando en sus características dependiendo del contexto socio histórico del que se trate, lo cual genera una situación de contingencia ante la que los indígenas residentes tienen que reafirmarse reiteradamente.

En ese entendido, es que la construcción de las identidades étnicas que se está verificando entre varias organizaciones y comunidades de indígenas residentes, tal como nuestro caso de estudio MAIZ, está demostrando que los abordajes teóricos y los mitos instalados en gran parte de la sociedad sobre la inamovilidad de las identidades indígenas que las esencializa y las confina a su anquilosamiento, son inexactos.

La realidad a la que se han enfrentado los diversos grupos y comunidades indígenas desde su instalación en la Ciudad de México ha confrontado a la población indígena residente de manera distinta conforme las características socio-históricas que se presenten, lo que ha producido respuestas y estrategias diferenciadas de la población indígena residente dependiendo de esas características contextuales que la realidad presente. Así podemos explicar, como caso extremo, que el ocultamiento de la identidad indígena como estrategia utilizada durante varios años por muchos grupos étnicos en la urbe no necesariamente tiene que significar la pérdida de la identidad étnica, a pesar del debilitamiento de algunos elementos propios de la cultura originaria, sino que ésta puede ser reivindicada y refuncionalizada a partir de un ejercicio de autoadscripción de la misma.

De esa manera las estrategias que han tomado los indígenas residentes en su sobrevivencia en esta urbe, evidencian la flexibilidad y capacidad de transformación de las identidades indígenas, contrario a la idea de su carácter estático, inamovible en sus elementos, cómo se les ha interpretado de manera recurrente.

Como señalamos anteriormente, la exclusiva presencia de ciertos elementos representativos de las culturas originarias no garantiza ni su preservación ni su introyección en los miembros de la población indígena residente; para que estos procesos se verifiquen tiene que generarse un ejercicio de fortalecimiento identitario, a través de un mecanismo constante de autoidentificación de los miembros de las organizaciones y comunidades indígenas.

Como lo pudimos resaltar más arriba, la identidad étnica en los indígenas residentes en la Ciudad de México es una construcción socio cultural que en los hechos trasciende la esfera de lo físico para ponderarse en un aspecto simbólico fuertemente arraigado, no es determinante habitar un espacio físico en conjunto con otros miembros del grupo étnico para conformar una comunidad, lo importante es sentirse miembro de ella y que los otros miembros lo reconozcan como parte integrante de ella, es decir un proceso de autoidentificación y de reconocimiento de los demás miembros, un ejercicio completo de autoadscripción comunitaria.

Como se desprende de los párrafos que anteceden, el ejercicio conciente de autoadscripción étnica y el correspondiente proceso de fortalecimiento identitario se tornan condición necesaria para el empoderamiento indígena en la Ciudad de México en el que los miembros de este diferenciado sector poblacional se asuman plenamente como sujetos de derechos tanto en lo individual como en lo colectivo, y, tal como sucede con la organización triqui MAIZ, tengan un papel activo en la construcción de las condiciones de su vida en la urbe.

En ese sentido el ideal de interlocución al que tienen que acceder los indígenas residentes en su interacción con el Estado tiene que incluir al menos dos directrices complementarias entre sí, una restrictiva y otra de impulso. El primer caso es definido ante el necesario acotamiento de la acción estatal en cuanto a la planeación y decisión de las políticas públicas para la población indígena, tal como lo establece el convenio 169 de la OIT, para que éstas sean consultadas con los propios pueblos, pero rebasando a este tratado internacional, el que esas políticas estén en lo posible consensuadas y decididas por la población

indígena residente, lo que significa una restricción al Estado en la toma de decisiones referidas a la población indígena. Verbigracia de que para que esto ocurra los miembros de los grupos étnicos en la urbe tienen que dirimir sus diferencias políticas, generar consensos, y alcanzar mayores espacios de representatividad social.

En tanto la segunda directriz se define a través de la acción sistemática de las organizaciones y comunidades indígenas residentes para que empujen al aparato gubernamental capitalino a instrumentar políticas públicas, abran espacios de representación e interlocución social, y generen acciones estructurales que reviertan las relaciones asimétricas en que han sido confinados los pueblos indígenas residentes en la urbe.

Los indígenas residentes no pueden perder de vista que el Estado no actúa en virtud de ser más justo ante el reclamo de la población indígena sino que lo hace buscando su legitimación social en aras de mantener la gobernabilidad de la población, y, como vimos, las autoridades capitalinas actúan también con este principio; por ello es imperativo que la acción de los grupos organizados de indígenas residentes se mantenga constante y busque definir nuevos horizontes políticos, sociales, económicos y culturales cada vez más amplios, superando la cobertura de necesidades inmediatas que genera plantearse metas a corto y mediano plazo.

La historia del proceso migratorio de las primeras generaciones de indígenas residentes en la Ciudad de México, nos demuestra el peligro de que los grupos étnicos estén sujetos de manera pasiva a la acción estatal, sin empoderarse como grupos étnicos diferenciados, parte integral de la República Mexicana, con garantías individuales y derechos colectivos como pueblos y comunidades indígenas. Si durante mucho tiempo en el territorio de origen se reproducía el sentido de autoidentificación comunitaria de manera casi-automática entre sus miembros, éste no los hacía asumirse como sujetos de derechos ante la falta de una conciencia que los englobara en el sistema de nación y no sólo se limitaran a estar confinados al ámbito de su localidad.

Ese escenario daba como resultado que los pueblos indígenas se mantuvieran al margen o se volvieran receptores pasivos de las políticas de Estado, que generaban modificaciones estructurales en detrimento de los grupos étnicos. Ya delineamos las graves consecuencias que trajo consigo esta situación que llegó incluso hacer inviable la sobrevivencia de los pueblos indígenas en el país ante el abandono del campo durante la época del desarrollo estabilizador y la agresiva política del indigenismo integracionista que se englobaba en el proyecto modernizador del país, lo cual derivó en los grandes procesos migratorios que instalaron una significativa cantidad de indígenas en la Ciudad de México.

Si fue hasta el fracaso de ese modelo cuando los pueblos indígenas a través de un proceso de reivindicación étnica, vía la autoadscripción conciente y el fortalecimiento identitario como estrategia, empezaron a obtener un mejor lugar de interlocución política y espacios sociales al obligar a el Estado a abrirlos, los indígenas residentes no pueden asumirse ante las políticas estatales capitalinas como simples entes receptores de ellas, en ese entendido el hecho de que ahora exista una dependencia con carácter de Secretaría abocada al diseño, operación y seguimiento de las políticas en materia indígena urge a la población indígena fomentar el desarrollo y consolidación institucional de esta dependencia basado en las necesidades consensuadas por los propios indígenas residentes; de lo contrario, si este sector poblacional asume un papel pasivo estaría en riesgo los espacios ganados desde la aparición del EZLN en la escena pública que generó un auge inusitado sobre las problemáticas indígenas en la urbe, y por tanto hizo eco en el gobierno de la ciudad.

Por ello, a los indígenas residentes les impele mantener vigente el sentido de despertar étnico y generar acciones de manera sistemática con una perspectiva a futuro en que las autoridades federales y locales estén constantemente desarrollando políticas y acciones que posicionen a la población indígena en mejores espacios sociales, en la búsqueda incesante de construir una ciudad plural y más equitativa, desarmando las relaciones asimétricas en que aún sigue estructurada la Ciudad de México y su zona metropolitana.

Para que ese proceso se pueda llevar a cabo es necesario que los pueblos indígenas tengan una conciencia clara de reproducción de la autoadscripción étnica entre sus miembros; resulta primordial que esto se verifique en las nuevas generaciones para que se mantengan y fortalezcan sus mecanismos organizativos y consolide su cohesión comunitaria.

De la misma forma, resulta fundamental que la población indígena residente instrumente distintos niveles de movilización que diversifiquen su acción en los más variados ámbitos para seguir empujando y conquistando mejores espacios que le den una mayor representatividad social, lo que implica un proceso de distensión política entre las organizaciones, que se generen acuerdos y se construyan consensos entre ellas, para que empujen a las estructuras gubernamentales a insertar a la población indígena en los órganos de gobierno y de representación legislativa en lo local como en lo federal.

El caso de estudio abordado en esta investigación, la organización MAIZ, perteneciente a la etnia triqui, ejemplifica como su historia de llegada a residir en la Ciudad de México, y las condiciones con las que se encontraron en esta megalópolis, se articularon para que esta comunidad determinara utilizar como estrategia para confrontarse con la realidad urbana mantener su reproducción cultural a través de un constante ejercicio de autoadscripción étnica, lo cual les permitió utilizar diversos mecanismos, desde la gestión hasta la movilización política, para la consecución de elementos vitales para su sobrevivencia.

Pero además, demuestra como ese continuo ejercicio autoadsriptivo en constante encuentro con las autoridades y el resto de la sociedad urbana, ha hecho necesario la renovación de la identidad étnica, que ha redituado en una refuncionalización de la autoadscripción indígena manteniéndola vigente en un contexto urbano, reconocida e interpelada por instituciones gubernamentales, organizaciones sociales, y entes internacionales.

Ahora bien, en la historia de su proceso migratorio pudimos constatar lo delineado en el capítulo dos de esta investigación, es decir, cómo las particularidades de su comunidad de origen se conjugaron con la acción

estatal, implementadas con el proyecto modernizador, para generar una situación tal que generó una diáspora migratoria de San Juan Copala.

En efecto, las características históricas y geográficas de la comunidad habían generado que ésta presentara los elementos de lo que Aguirre Beltrán (1973) llamaba regiones de refugio. Los elementos que aquí rescatamos de esa definición son el aislamiento de la comunidad en un nicho ecológico poco favorable para el desarrollo de ésta, por lo que presentaba una economía de subsistencia que privilegiaba la agricultura de autoconsumo y la producción a pequeña escala de café para intercambio. Esta producción era sobreexplotada por las comunidades mestizas circundantes, y totalmente desapercibida por los mecanismos económicos del Estado, que nunca han logrado instalarla en el sistema comercial nacional.

La problemática en que contextualizamos la migración triqui se da cuando los conflictos intracomunitarios por el control político de la zona se articularon con el mecanismo de explotación que las localidades mestizas vecinas imponían en el sistema de intercambio comercial; así como con la acción estatal que, precedida por la presencia militar en la zona, en lugar de ayudar a la comunidad, abonó la tensión existente en ella, consolidó el sistema caciquil de intercambio, toleró y ayudó a la proliferación de armas en San Juan Copala, y en esa lógica apoyó a los grupos de la comunidad afines al Estado en su afán de imponer el agresivo proyecto integrador indigenista. La inyección de recursos estatales y la aparición del proyecto indigenista integrador fomentó la ruptura del tejido comunitario en San Juan Copala; el control corporativo de la zona, vía la violencia política para perpetuar la explotación comercial y el estado de pauperización de la población indígena, fue enfrentado con la organización de la población disidente de San Juan Copala y su articulación con el movimiento étnico de los años de la década de 1970, con lo cual el conflicto se posicionó en la escena nacional, y se recrudeció la violencia. En ese punto es que se enmarca la salida de la comunidad de origen de los fundadores de MAIZ para escapar de la violencia desatada en la zona.

De igual forma, constatamos como la experiencia de los miembros fundadores de MAIZ durante su participación en esa lucha marcó profundamente el rumbo que han tomado en su residencia en la Ciudad de México. Si bien, su proceso histórico en la urbe demostró la utilización de estrategias diferenciadas para la obtención de objetivos a corto y mediano plazo, como alianzas temporales con varios actores políticos de las más variadas ideologías, y la presión y gestión con instituciones, su acción política y económica siempre tuvo a la etnicidad, postulada en el movimiento de los años de la década de 1970, como su principal bandera. Después de la irrupción del EZLN en 1994 y la creación de MAIZ en 1995 la identidad indígena de esta organización triqui se afianzó como elemento de cohesión grupal, motor de acción y fundamento organizacional.

De esta manera, los miembros de MAIZ demuestran como fortaleciendo su identidad étnica, pueden acceder a mejores condiciones de vida, aprovechando a una administración pública federal, pero sobre todo ciudadana, que por razones políticas, congruencia con su discurso, y presión social, cada vez está más obligada a instrumentar políticas públicas dirigidas a la población indígena residente. De tal suerte, que se va configurando la posibilidad de generar un proyecto de ciudad multicultural, en que gracias a las políticas de equidad articuladas con las de igualdad universal, den una mejor plataforma a la población indígena residente, que como MAIZ hacen un constante ejercicio de autoadscripción y en el que prosiguen su camino para generar procesos de autodeterminación comunitaria coexistiendo en un país y una ciudad multicultural.

Tal como lo esbozamos en el capítulo uno de esta investigación, en la lógica de la identidad étnica como construcción cultural dinámica y transformable de las comunidades, nuestro caso de estudio indica la posibilidad de que, para obtener mejores resultados en la realización del ejercicio de autoadscripción comunitaria, sea indispensable una renovación de los sistemas normativos y culturales de los indígenas residentes en la ciudad a partir de un análisis conciente de los llamados usos y costumbres de la comunidad, no para transgredirlos o desaparecerlos, sino para revitalizarlos, transformándolos

acorde al contexto al que tienen que hacer frente, con lo que paralelamente se estaría refuncionalizando el sentido de pertenencia a un pueblo indígena y a una comunidad particular adscrita a un grupo étnico específico. No es pues una ruptura con los sistemas normativos consuetudinarios, sino un ejercicio necesario, en el que a través de la valoración de éstos, se hace un reinterpretación que da bríos a los elementos agregativos comunitarios, se sienta un sistema normativo que da rumbo al proyecto de la organización y fortalece la cohesión del grupo y la fuerza organizacional del mismo.

La organización MAIZ, rompe el paradigma del esencialismo, demostrando como su identidad se construye de forma dinámica, así la identidad de cada uno sus miembros entra en una relación continua con su identidad colectiva, y los elementos culturales que la conforman son vinculados y refuncionalizados de manera consciente e inconsciente en este ejercicio continuo de autoidentificación con el grupo y lo que éste representa; es pues un ejemplo claro de cómo la autoadscripción es un elemento dinámico y constante en el que se renuevan sus lealtades, pertenencias y fronteras simbólicas como individuos y grupos. Los miembros de ésta organización generan este proceso de manera permanente con su acción cotidiana en aras de su grupo; como ellos mismos se denominan: “son triquis de MAIZ”.

Con la reflexión de las líneas precedentes, podemos concluir que la perspectiva para la población indígena residente en la Ciudad de México se revela prometedora si este sector poblacional mantiene la reproducción de la autoadscripción étnica entre sus miembros, principalmente la de las nuevas generaciones; fortalece sus organizaciones, mejorando el funcionamiento interno de éstas; y consolida su cohesión como grupo; A la vez es necesario que mantenga distintos niveles de movilización que diversifiquen su acción en diferentes ámbitos para seguir empujando y conquistando mejores espacios que le den una mayor representatividad social, presionando a las estructuras gubernamentales a insertar a la población indígena en los órganos de gobierno y de representación legislativa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

Bibliografía.

Acevedo Ortiz, Juan. "Por la unidad y el reconocimiento de las y los indígenas en la Ciudad de México. Los artesanos indígenas del Centro Histórico de la Ciudad de México". en Yanes, Pablo, Virginia Molina y Oscar González. (coord.) *El triple desafío. Derechos, instituciones y políticas para la Ciudad Pluricultural*. México. UACM/Dirección General de Equidad y Desarrollo Social. 2006.

Aguilar Lagos, Liliana Josefina. *La realidad urbana de los migrantes indígenas en la Ciudad de México. El caso específico de los mixes*. México. Tesis de Licenciatura en Periodismo y Comunicación ENEP Aragón. UNAM. 1997.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. México. INI. SEP. 1973. (Serie Antropología Social, núm. 17.).

Anzaldo Meneses, Juan, (comp.), *Cómo vivimos, Migración e Interculturalidad en la Ciudad de México*. México. Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos "Ce-Acatl", A. C. 2003. (Serie Historia Oral 6)

_____, "La mazorca de Maíz. Una experiencia de investigación y difusión popular alternativa" en Movimiento de Artesanos Indígenas Zapatistas, (MAIZ), *Recordando nuestra historia, Voces de MAIZ*. México. Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos "Ce-Acatl", A. C. DGEDS-GDF/ Novib-Oxfam. 2003. (Serie Historia Oral 4).

Arizpe, Lourdes. *Indígenas en la Ciudad de México. El caso de las Marías*. SEPSETENTAS. México. 1975.

_____ *Migración, etnicismo y cambio económico. Un estudio sobre migrantes campesinos a la Ciudad de México.* México. El Colegio de México. 1978.

Arroyo Alejandro, Jesús y Adrián De León Arias, y M. Basilia Valenzuela. *Migración rural hacia Estados Unidos. Un estudio regional en Jalisco.* México, CONACULTA. 1991.

Audefroy, Joel. "Estrategias de apropiación del espacio por los indígenas en el centro de la Ciudad de México", en Yanes, Pablo, Virginia Molina y Oscar González. (coord.) *Ciudad Pueblos indígenas y Etnicidad.* México. Universidad de la Ciudad de México. Dirección General de Equidad y Desarrollo Social. 2004 (Colección: La Ciudad).

Banco Interamericano de Desarrollo. (BID) *Los pueblos indígenas de Panamá.* CEPAL-BID, Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario, 2000.

Banda Gonzáles, Oscar e Isaac Martínez Atilano. "Residentes Indígenas y espacio territorial". en Yanes, Pablo, Virginia Molina y Oscar González. (coord.) *El triple desafío. Derechos, instituciones y políticas para la Ciudad Pluricultural.* México. UACM/Dirección General de Equidad y Desarrollo Social. 2006.

Balam, Benito. *La intervención social con indígenas migrantes.* León. UIA León. Ce-Acatl, A.C. 2003.

Bello, Alvaro. *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas.* Santiago de Chile. CEPAL. ONU. 2004.

Bokser Liwerant, Judit. "Globalización, diversidad y Pluralismo". en Gutiérrez Martínez, Daniel. (coord.) *Multiculturalismo, desafíos y perspectivas.* México. Siglo XXI. UNAM. El Colegio de México. 2006.

Bonfil Batalla, Guillermo. *México Profundo, una civilización negada.* México: CIESAS/SEP, 1987.

_____. *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México. Nueva Imagen. 1981.

Briseño Benítez, Verónica. "Acerca del programa de apoyo a pueblos originarios del Distrito Federal (PAPO)". en Yanes, Pablo, Virginia Molina y Oscar González. (coord.) *Urbi Indiano. La larga marcha a la ciudad diversa*. México UACM. Dirección General de Equidad y Desarrollo Social. 2005. (Colección: La Ciudad)

Castellanos, Rosario. *Oficio de Tinieblas*. México. Joaquín Mortiz. 1966.

Cisneros, Isidro H. *Derechos Humanos de los pueblos indígenas en México. Contribución para una ciencia política de los derechos colectivos*. México. CDHDF. 2004.

Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal (CDHDF), *Informe especial sobre los derechos de las comunidades indígenas residentes en la Ciudad de México. 2006-2007*. México. CDHDF. 2007.

_____. *Memoria. Primer encuentro para la construcción de la agenda de Derechos Humanos de la Ciudad de México del 11 al 17 noviembre de 2002*. México. CDHDF. 2002.

Conde, Rosina. *Manual de Estilo*. México. México. Academia de Creación Literaria. UACM. 2005.

Díaz-Polanco, Héctor. *Autonomía Regional: La autodeterminación de los pueblos indios*. México. Siglo XXI. 1999.

_____ y Consuelo Sánchez. *México Diverso: el debate por la autonomía*. México. Siglo XXI. 2002.

Díaz Sarabia, Epifanio. *Los derechos humanos de los indígenas migrantes*. México. M. Colección Derechos Indígenas, 2003.

_____ *Los triquis de San Juan Copala. Breve Historia y vida.* México. M. Colección Derechos Indígenas, 2007.

Durand Alcántara, Carlos y Vicente Campos Rayón. *Manual de usos y costumbres de la etnia triqui.* México. s.a. INI. Cuadernos de antropología jurídica 3, segunda serie.

Fierro, Alonso *et al.* *Construyendo Historias. Taller de Historia Oral para pueblos originarios y comunidades indígenas migrantes en la Ciudad de México.* México. Ce-Acatl, A.C. 2002.

Figuroa Romero, Dolores. "Políticas públicas y pueblos indígenas: consideraciones alrededor de los peligros del esencialismo en el reconocimiento de los derechos colectivos". en Yanes, Pablo, Virginia Molina y Oscar González. (coord.) *Urbi Indiano. La larga marcha a la ciudad diversa.* México. UACM. Dirección General de Equidad y Desarrollo Social. 2005. (Colección: La Ciudad)

Florescano, Enrique. *Etnia, estado y nación.* México. Taurus / Alfaguara. 2001.

Fundación Rigoberta Menchú Tum. "Sance tochan - casa común. Diagnóstico socioeconómico de los pueblos indígenas en el Distrito Federal" en *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México, 1996-1997.* México, INI / PNUD. 1997.

García Canclini, Nestor. *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la Interculturalidad.* Barcelona. Gedisa. 2004.

Giménez, Gilberto. "Cultura, identidad y metropolitanismo global"; en Ma. Eugenia Sánchez (Coord.). *Las Universidades de América Latina en la Construcción de una globalización Alternativa.* UIA Puebla, Embajada Francesa, ITESO. Puebla

Gobierno del Distrito Federal. Procuraduría Social del DF. *Capital de los derechos sociales. Programas y Servicios Sociales que ofrece el Gobierno del Distrito Federal 2006-2012*). México. GDF. s.a.

González Casanova, Pablo y Héctor Aguilar Camín (coords.) *México ante la crisis*. México, Siglo XXI Editores, 1985.

Juárez Díaz, Ruth Aurora. *Políticas sociales dirigidas a indígenas migrantes en la Ciudad de México*. México. Tesis de Licenciatura en Sociología. UNAM 2005.

Kymlicka, Will. *Estados, naciones y culturas*. Córdoba. Almuzara. 2004.

_____ *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona, Paidós. 2001.

Le Bot, Yvon. "Movimientos identitarios y violencia en América Latina". en Gutiérrez Martínez, Daniel. (coord.) *Multiculturalismo, desafíos y perspectivas*. México. Siglo XXI. UNAM. El Colegio de México. 2006.

Lemos Igreja, Rebecca. "Políticas públicas e identidades: una reflexión sobre el diseño de políticas públicas para los indígenas migrantes de la Ciudad de México", en Yanes, Pablo, Virginia Molina y Oscar González. (coord.) *Urbi Indiano. La larga marcha a la ciudad diversa*. México. UACM. Dirección General de Equidad y Desarrollo Social. 2005. (Colección: La Ciudad)

Lewin Fischer, Pedro y Fausto Sandoval Cruz. *Triquis. Pueblos indígenas del México Contemporáneo*. México. CDI. 2007.

López Aldana, Virginia. "Los sismos y la Unión de Vecinos y Damnificados 19 de Septiembre", en Cervantes V., Margarita, Mario Monroy, y Carlos Zarco M.. (coord.) *De la utopía a la acción. Seis experiencias de promoción popular*. México. UIA. 1995.

López Bárcenas, Francisco. *Autonomías indígenas en América: De la demanda de reconocimiento a su construcción*. México. Manuscrito. 2006.

López García, Juana. "Para saber mandar hay que saber cumplir", en Academia Mexicana de Derechos Humanos. *Impartición de justicia y derechos humanos en comunidades indígenas. Memoria del seminario en Oaxaca*. México. AMDH / INI. 1999.

López Mercado, Alejandro. "Políticas Públicas del Gobierno del Distrito Federal en materia indígena". en Yanes, Pablo, Virginia Molina y Oscar González. (coord.) *El triple desafío. Derechos, instituciones y políticas para la Ciudad Pluricultural*. México. UACM/Dirección General de Equidad y Desarrollo Social. 2006.

Martínez Casas, Regina y Guillermo De la Peña. "Migrantes y Comunidades morales en Guadalajara" en Yanes, Pablo, Virginia Molina y Oscar González. (coord.) *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*. México. UACM/Dirección General de Equidad y Desarrollo Social. 2004.

Martucelli, Danilo. "Las contradicciones políticas del multiculturalismo". en Gutiérrez Martínez, Daniel. (coord.) *Multiculturalismo, desafíos y perspectivas*. México. Siglo XXI. UNAM. El Colegio de México. 2006.

Mejía Piñeros, María Consuelo y Sergio Sarmiento Silva. *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*. México. Siglo XXI. 1987.

Mígueles, Roberto. "Transfiguraciones del pluralismo cultural". en Gutiérrez Martínez, Daniel. (coord.) *Multiculturalismo, desafíos y perspectivas*. México. Siglo XXI. UNAM. El Colegio de México. 2006.

Millán, Saúl. "Tierra, demografía y migración: ejes de subsistencia en la región mazahua – otomí" en *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México, 1996-1997*. México, INI / PNUD. 1997.

Mixtin A.C. *Memoria del Proyecto: El Conocimiento tradicional: Un derecho de niños y mujeres indígenas Migrantes en el Distrito Federal*. México. Manuscrito. 2005.

Molina Ludy, Virginia y Juan José Hernández. "Perfil sociodemográfico de la población indígena en la zona metropolitana de la Ciudad de México, 2000. Los retos para la política pública." en Yanes, Pablo, Virginia Molina y Oscar González. (coord.) *El triple desafío. Derechos, instituciones y políticas para la Ciudad Pluricultural*. México. UACM/Dirección General de Equidad y Desarrollo Social. 2006.

Monsivais, Carlos. *Entrada libre. Crónicas de la sociedad que se organiza*. México. Era. 1987.

Montemayor, Carlos. *Los pueblos indios de México hoy*. México. Planeta. 2001.

Mora, Teresa; *et al.* "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México". en Yanes, Pablo, Virginia Molina y Oscar González. (coord.) *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*. México. UACM/Dirección General de Equidad y Desarrollo Social. 2004.

Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT). *Memorial de Agravios*. Chapingo. Departamento de Sociología Rural Universidad Autónoma Chapingo UACH. 1987.

Nolasco, Margarita *et. al.*, *Aspectos sociales de la migración en México*, t. II. México. SEP-ENAH, Departamento de Proyectos Especiales de Investigación. 1979.

Oehmichen, Cristina, *Identidad, género y relaciones interétnicas: mazahuas en la ciudad de México*, México, UNAM IIA, 2005.

_____ “Las mujeres indígenas migrantes en la comunidad extraterritorial”. en Barrera, Dalia y Cristina Oehmichen (edit). *Migración y relaciones de género en México*. México. GMTRAP/UNAM IIA. 2000.

_____ “La multiculturalidad de la Ciudad de México y los Derechos indígenas”. en Yanes, Pablo, Virginia Molina y Oscar González. (coord.) *Urbi Indiano. La larga marcha a la ciudad diversa*. México UACM. Dirección General de Equidad y Desarrollo Social. 2005. (Colección: La Ciudad).

Osorio Rodríguez, Verónica. *El sistema jurídico de los triquis en la Ciudad de México. El caso de la Organización no gubernamental Maíz en Iztapalapa 19994-2001*. México. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. ENAH. 2005.

Paredes García, Mónica. *La necesidad de crear una ley que proteja los derechos de los indígenas que habitan en el D.F.* México. Tesis de Licenciatura en Derecho. ENEP Aragón. UNAM. 2003.

Parra León, Javier y Jorge Hernández Díaz. *Violencia y cambio social en la región triqui*. México. UABJ/CEPO.1994

Pozas, Ricardo. *Juan Pérez Jolote Biografía de un Tzotzil*. México. FCE. SEP. 1984. (Lecturas Mexicanas, núm. 43)

_____ e Isabel Horcasitas. *Los indios en las clases sociales de México*. México. Siglo XXI. 1998.

Ramírez Saíz, Juan Manuel. *El movimiento urbano popular en México*. México. Siglo XXI. 1986.

Red por los derechos de la infancia en México y Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal (CDHDF). *Legislación, políticas públicas y situación de los derechos humanos de la infancia en el Distrito Federal. Un*

análisis desde la Convención de los Derechos del niño. México. Red por los derechos de la infancia en México/CDHDF. 2003.

Romer, Marta. "Persistencia y pérdida de la identidad étnica en la generación de los hijos de inmigrantes indígenas en el área Metropolitana de la Ciudad de México". en Yanes, Pablo, Virginia Molina y Oscar González. (coord.) *Urbi Indiano. La larga marcha a la ciudad diversa*. México UACM. Dirección General de Equidad y Desarrollo Social. 2005. (Colección: La Ciudad)

_____. *¿Quién Soy? La identidad étnica en la generación de los hijos de migrantes indígenas en la zona metropolitana de la Ciudad de México*. México, Tesis de Doctorado en Antropología. ENAH. 2003.

Ruíz Caudillo, Erandi. *Migración, curso de vida y sexualidad: Mujeres triquis en una vecindad del Centro de la Ciudad de México*. México. Tesis de Licenciatura en Ethnohistoria. ENAH. 2003.

Sánchez, Consuelo. *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. México. Siglo XXI. 1999.

_____ "La diversidad cultural en la ciudad de México. Autonomía de los pueblos originarios y los migrantes". en Yanes, Pablo, Virginia Molina y Oscar González. (coord.) *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*. Méxio. UACM/Dirección General de Equidad y Desarrollo Social. 2004. (Colección: La Ciudad)

Samano Rentería, Miguel Ángel. "La lucha por el poder y los Acuerdos de San Andrés Larráinzar". en Ordoñez, José Emilio (coord.) *Balance y perspectivas del derecho social y los pueblos indios de Mesoamérica*. VII Jornadas Lascasianas. México. IJ-UNAM. 1999.

Sánchez Piña, Leobardo. "Organizaciones indígenas en la Ciudad de México". en Yanes, Pablo, Virginia Molina y Oscar González. (coord.) *Urbi Indiano. La*

larga marcha a la ciudad diversa. México UACM. Dirección General de Equidad y Desarrollo Social. 2005. (Colección: La Ciudad)

Sánchez Santiago, Patricia Celerina, *et.al* "Sobre la experiencia y el trabajo de las organizaciones indígenas en la Ciudad de México". en Yanes, Pablo, Virginia Molina y Oscar González. (coord.) *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*. Méxio. UACM/Dirección General de Equidad y Desarrollo Social. 2004. (Colección: La Ciudad)

Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Thacker, Marjorie e Iliana B. Gómez Rivas. "La mujer indígena migrante en la zona metropolitana de la Ciudad de México" en *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México, 1996-1997*. México, INI / PNUD. 1997.

Keneth Turner, John. *México Bárbaro*. México. Porrúa. 1991.

Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México. FFyL-UNAM. 1999.

Warman, Arturo; y Arturo Argueta (coord). *Movimientos indígenas contemporáneos en México*. México. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades (CIIH)UNAM/ Miguel Ángel Porrúa. 1993.

Yanes Pablo. *El desafío de la diversidad. Los pueblos indígenas, la Ciudad de México y las políticas del Gobierno del Distrito Federal 1998-2006*. Tesis de Maestría en Gobierno y Asuntos Públicos. México. UNAM. 2007.

_____ "Urbanización de los pueblos indígenas y etnización de las Ciudades. Hacia una agenda de derechos y políticas públicas". en Yanes, Pablo, Virginia Molina y Oscar González. (coord.) *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*. México. UACM/Dirección General de Equidad y Desarrollo Social. 2004. (Colección: La Ciudad)

Hemerografía.

Bolaño Sánchez, Ángel. "Niños indígenas migrantes en el DF se quejan de discriminación en la escuela". *La Jornada*. Domingo 23 de abril de 2006.

Bourdieu, Pierre. "L'identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de région", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 35, 1980.

Corona de la Peña, Claudia. "Mujeres indígenas en el DF. Apuntes sobre las problemática indígena en ámbitos urbanos". *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*. núm. 39, diciembre 2001. CONACULTA-INAH.

Corona de la Peña, Laura. "El encuentro de jóvenes indígenas originarios y migrantes en la Ciudad de México. Comentarios sobre una experiencia organizativa". *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*. núm. 39, diciembre 2001. CONACULTA-INAH.

Durán de Alba, Ma. del Rocío. "La identidad en los emigrantes indígenas en el área metropolitana de la Ciudad de México: el caso de una comunidad Purhépecha". *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*. núm. 39, diciembre 2001. CONACULTA-INAH.

Gómez, Magdalena. "La pluriculturalidad y la gestión pública en la Ciudad de México". *La Jornada. La Jornada del Campo*. 28 de julio de 1999.

Gómez, Maria Guadalupe. "Indígenas en la Ciudad de México". *Boletín INI, Órgano informativo del Instituto Nacional Indigenista INI*, núm. 1, año 1. septiembre-octubre. 1993. INI

González Gómez, Pedro. "Migración Indígena en Iztapalapa". *Mano Vuelta*, núm. 5, año 2, 2006. CEC/ UACM.

Legorreta, Jorge. "El Distrito Federal cumple hoy 180 años de haber sido fundado. Memorias de la Ciudad el territorio más poblado del mundo" *La Jornada*. Jueves 18 de noviembre de 2004.

Oehmichen, Cristina, "Comunidad y cosmovisión entre los mazahuas radicados en la Ciudad de México". *Estudios de Cultura Otopame*, no. 3. 2002. IIA. UNAM.

_____ "Las comunidades extendidas. Propuesta para una reflexión antropológica". *Antropológicas*, no. 17, septiembre/diciembre. 2000. IIA. UNAM.

_____ "Relaciones de etnia y género: una aproximación a la multidimensionalidad de los procesos identitarios." *Alteridades*. No. 19. 2000. Departamento Antropología UAM-I.

Ortiz Garay, Andrés. "La migración Indígena hoy". *Boletín Indigenista, Órgano informativo del Instituto Nacional Indigenista INI*, no. 4. año 2. Nueva época. enero-febrero. 1990. INI

Revista Ce-Acatl, núm. 101, verano de 1999, Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos "Ce-Acatl", A. C., México, D.F.

Robledo, Gabriela. "El rostro indígena de la Ciudad de México". *Boletín Indigenista, Órgano informativo del Instituto Nacional Indigenista INI*, no. 4. año 2. Nueva época. enero-febrero. 1990. INI.

Salgado, Agustín. "Pese a carencias, avanza agencia del MP especializada en pueblos indígenas". *La jornada*. Sábado 7 de abril 2007.

Sierra, María Teresa. "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas", *Alteridades*, No. 14. 1997. Departamento Antropología UAM-I.

Thacker, Marjorie. "Organizaciones Indígenas en la Ciudad de México". *Boletín Indigenista, Órgano informativo del Instituto Nacional Indigenista INI*, No. 4. año 2. Nueva época. enero-febrero. 1990. INI.

Valladares, Laura. "Profetas del México autonómico. Simbolismo y ritualidad en las protestas indias en la ciudad". *Alteridades*. No. 19. 2000. Departamento Antropología UAM-I.

Yanes, Pablo. "Los indios de la capital: ¿qué derechos, qué políticas?". *La Jornada. Ojarasca*. No. 64. agosto año 2000.

Zúñiga, Gerardo. "La dimensión discursiva de las luchas étnicas. Acerca de un artículo de María Teresa Sierra". *Alteridades*. No. 19. 2000. Departamento Antropología UAM-I.

Cybergrafía

"Acuerdo por el que se crea La Comisión Interdependencial de Equidad para los Pueblos Indígenas y Comunidades Étnicas del Distrito Federal". *Gaceta Oficial del Distrito Federal*. México. 14 de febrero 2007. Consultado en <http://cgservicios.df.gob.mx/prontuario/vigente/1502.htm>, el día 17 de marzo de 2008 a las 22:15 p.m.

"Acuerdo por el que se delega en la Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades, la facultad que se indica". *Gaceta Oficial del Distrito Federal*. México 30 de marzo 2007. Consultado en <http://cgservicios.df.gob.mx/prontuario/vigente/1528.htm>, el día 17 de marzo del 2008 a las 21:38 p.m.

"Acuerdo A/010/2003 del Procurador General de Justicia del Distrito Federal, por el que se establecen lineamientos para la actuación de los agentes del Ministerio Público, que conozcan de una averiguación previa en la que se encuentre detenida o involucrada una persona que pertenezca a un pueblo o comunidad indígena". *Gaceta Oficial del Distrito Federal*. México 8 de junio

2003. Consultado en <http://www.df.gob.mx/leyes/normatividad.html?materia=1&apartado=41&disp=172>; el día 17 de marzo 2008 a las 22:35 p.m.

“Acuerdo A/008/2007 del Procurador General de Justicia del Distrito Federal, por el que se crea una Agencia del Ministerio Público especializada en atención a personas indígenas”. *Gaceta Oficial del Distrito Federal*. México. 16 de marzo de 2007. Consultado en <http://cgsservicios.df.gob.mx/prontuario/vigente/1523.htm>; el día 17 de marzo 2008 a las 22:55 p.m.

“Acuerdo de San Andrés Larraínzar”. consultado en <http://www.oit.or.cr/mdtsanjo/indig/sandres.htm>, el día 2 de febrero de 2008 a las 23:45 pm.

“Artesanos indígenas en el Distrito Federal. La problemática de la difusión y comercialización de productos orgánicos y artesanías indígenas en el Distrito Federal”. *APIA (Agencia Periodística de Información Alternativa)*. Abril.2005. consultado en <http://www.apiavirtual.com/2005/04/02/articulo-5911/> el día 17 de octubre de 2008, 11:13 hrs.

Bartra, Armando; Otero, Gerardo. “Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia”. en Moyo, Sam y Paris Yeros [coord.] *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina..* Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. 2008. Consultado en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/sursur/moyo/18BarOt.pdf>; el día 20 de enero de 2009 a las 00:14 pm.

Bertely Busquets, María. “Pluralidad cultural y política educativa en la zona metropolitana de la Ciudad de México”. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*. Vol. 3 núm. 5. Enero-junio. 1998. consultado en <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/140/14000503.pdf>, el día 27 de marzo de 2008, a las 14:55 pm.

Carrasco Aquino, Juan y Hena Andrés Calderón. "El área metropolitana de la Ciudad de México en el Desarrollo ¿Sustentable?" *Ambiente ecológico*. Número 12, año 2004. consultado en http://www.ambiente-ecologico.com/ediciones/informesEspeciales/012_InformesEspeciales_ElAreaMetropolitanadelaCiudaddeMexico.php3, el día 13 de diciembre de 2008 a las 21:45 pm.

CDHDF. "Indígenas migrantes del Distrito Federal piden se respeten sus derechos humanos". *Boletín de Prensa* del 23 de noviembre 2006, consultado en <http://www.cd hdf.org.mx/index.php?id=bol17206>, el día 26 de mayo de 2008, a las 15:37 pm.

Chávez Castillo, Sandra. *Mujeres indígenas del servicio doméstico en la Ciudad de México. Su lucha por el respeto a sus derechos humanos, laborales y culturales*. Consultado en http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/relaju/documentos/Chavez_Sandra.pdf, el día 17 de marzo del 2008 a las 21:53 pm

Chavero Lazos, Elena: *Ideas sobre Identidad Pueblos Indígenas y Territorios*. Instituto de Investigaciones Sociales. UNAM. México. 1997, consultado en <http://telematica.politicas.unam.mx/biblioteca/archivos/040106050.pdf>, el día 23 de enero de 2009 a las 03:17 am

CONAPO. *La situación demográfica de México, 1997*. CONAPO. 1998. Consultado en <http://www.conapo.gob.mx/publicaciones/1997/pdf/sd1997.pdf>, el día 22 de diciembre de 2008 a las 23:45 pm

Cuarta Visitaduría General. CDHDF. "Lineamientos y propuestas para una adecuada legislación local en materia indígena" *Dfensor*. Agosto de 2008. Consultado en <http://www.cd hdf.org.mx/index.php?id=dfeago08cuartavisitaduria> el día 09 de octubre de 2008 a las 22:43 pm

“Decreto por el que se Reforman, Adicionan y Derogan Diversos Artículos de la Ley Orgánica de la Administración Pública del Distrito Federal, Ley de Fomento para el Desarrollo Económico del Distrito Federal, Ley de Asistencia e Integración Social para el Distrito Federal, Ley de Fomento Cooperativo para el Distrito Federal, Ley de Desarrollo Social para el Distrito Federal, Ley para Prevenir y Erradicar la Discriminación en el Distrito Federal y Ley de Educación del Distrito Federal”. *Gaceta Oficial del Distrito Federal*. México. 6 de febrero 2007. Consultado en <http://www.sederec.df.gob.mx/mjuridico/pdf/reformacreacionsec%20060207.pdf> el día 13 de agosto a las 11:35 a.m.

Díaz Sarabia, Epifanio. "Disentimos de la forma y las circunstancias". *La Jornada*. Ojarasca 118 Febrero de 2007b. Consultado en <http://www.jornada.unam.mx/2008/05/17/index.php?section=opinion&article=014a1pol>, el día 30 de junio de 2008 a las 22:54 hrs.

_____ “Pensar positivo en torno al conflicto entre los triquis”. *La jornada*. Opinión. Sábado 17 de mayo de 2008. Consultado en <http://www.jornada.unam.mx/2008/05/17/index.php?section=opinion&article=014a1pol>, el día 30 de junio de 2008 a las 22:26 hrs.

Dirección de Política Poblacional de la Secretaría de Gobierno del D.F. *Breviario de Población del Distrito Federal*. México. 2000. consultado en http://www.copo.df.gob.mx/numeralia/num_poblacionindi.html, el día 26 de mayo de 2008 a las 22:55 hrs.

Fundación Centro Histórico, consultada en <http://www.carlosslim.com/fch.html> el día 13 de octubre a las 17:45 hrs.

Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). *Primera declaración de la Selva Lacandona*. Montañas del Sureste Mexicano. 1993. consultada en <http://palabra.ezln.org.mx/> el día 13 marzo del 2007 a las 17:20 hrs.

Segunda declaración de la Selva Lacandona. Montañas del Sureste Mexicano. 1994. consultada en <http://palabra.ezln.org.mx/> el día 13 marzo del 2007 a las 17:20 hrs.

Tercera declaración de la Selva Lacandona. Montañas del Sureste Mexicano. 1995. consultada en <http://palabra.ezln.org.mx/> el día 13 marzo del 2007 a las 17:20 hrs.

Cuarta declaración de la Selva Lacandona. Montañas del Sureste Mexicano. 1996. consultada en <http://www.ezln.org/documentos/1996/19960101.es.htm> el día 13 marzo del 2007 a las 17:20 hrs.

Quinta declaración de la Selva Lacandona. Montañas del Sureste Mexicano. 1998. consultada en <http://palabra.ezln.org.mx/>, el día 13 marzo del 2007 a las 17:20 hrs.

Sexta declaración de la Selva Lacandona. Montañas del Sureste Mexicano. 2005. consultada en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/especiales/2>, el día 13 marzo del 2007 a las 17:20 hrs.

Giménez,. Gilberto. *Materiales para una teoría de las identidades sociales.* Consultado en <http://www.gimenez.com.mx/> el día 17 de noviembre 2008 a las 23:45 hrs.

Gobierno del Distrito Federal. *Lineamientos principales de la política en materia indígena del Gobierno del Distrito Federal. (Administración 2000 - 2006).* Consultado en http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/programa_gobierno.html; el día 26 de agosto de 2006 a las 19:45 pm.

Márquez Cabrera, María Rosa. "Acciones afirmativas del GDF para combatir la discriminación hacia los indígenas" *Dfensor.* Enero 2008. Consultado en

<http://www.cd hdf.org.mx/index.php?id=dfene08RosaMarquez> el día 07 de agosto de 2008 a las 21:53 p.m.

Martínez Casas, Regina. "Nuevos espacios para las lenguas y culturas indígenas: Los otomíes en Guadalajara". *Nueva Antropología* no. 57. 25 aniversario. *Trasnacionalidad, Multiculturalismo y Globalización*. IJJ/ UNAM. 2000 consultado en <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/57/cnt/cnt4.pdf> el día 23 de enero de 2009 a las 01:34 pm.

Organización Internacional del Trabajo OIT. Convenio 169. Consultado en http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169_oit.pdf el día 10 de junio del 2008 a las 21:18 hrs.

Oehmichen Cristina, "Violencia en las relaciones interétnicas y racismo en la Ciudad de México". *Cultura y Representaciones Sociales. Un espacio para el dialogo transdisciplinario. Revista Electrónica*. Año 1, número 2, marzo 2007. Consultada en <http://www.culturayrs.org.mx/revista/num2/Oehmichen.pdf>; el día 23 de abril de 2008 a las 19:52 hrs.

Organización de las Naciones Unidas (ONU). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Septiembre 2007. consultado en <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/es/drip.html>, el día 4 de febrero de 2009 a las 5:44 am.

Palacios Escobar, Ángeles. *Características de la Política Social en México*. consultado en <http://www.rolandocordera.org.mx/>, el día 23 de octubre de 2008 a las 21:45 pm

Quezada Ortega, Margarita. "Migración, arraigo y apropiación del espacio en la recomposición de identidades socioterritoriales." *Cultura y Representaciones Sociales. Un espacio para el dialogo transdisciplinario. Revista Electrónica*. Año 2, número 3, septiembre 2007. Consultado en

<http://www.culturayrs.org.mx/revista/num3/Quezada.pdf>; el día 17 marzo de 2008 a las 20:45 hrs.

“Reporta Asamblea de Migrantes grave discriminación a la población indígena”, *La Jornada*. Lunes 31 de enero de 2005. Consultado en <http://www.jornada.unam.mx/2005/01/31/040n1cap.php?printver=1&fly=>; el día 26 de mayo a las 10:03 hrs.

Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades (SEDEREC). <http://www.sederec.df.gob.mx/somos/index.html>. Consultado el día 7 de octubre de 2008 a las 21:16 hrs.

Secretaría de Desarrollo Social. *La política social del gobierno del distrito federal 2000-2006. Una valoración general.* consultado en http://www.sds.df.gob.mx/archivo/2007/diplomado/politica_social_una_valoracion_general.pdf, el día 17 de octubre de 2008 a las 2:54 am.

UNESCO. *Historic Centre of Mexico City and Xochimilco* consultado en <http://whc.unesco.org/en/list/412>, el día 9 de octubre del 2008 a las 2:14 hrs.

Verduzco, Gustavo "La evolución del tercer sector en México y el problema de su significado en la relación entre lo público y lo privado". *Estudios Sociológicos*, no. 55 vol. XIX, no. 1. El Colegio de México, 2000. Consultado en http://revistas.colmex.mx/revistas/8/art_8_725_4420.pdf, el día 26 de enero de 2009 a las 3:18 am.

Velasco Ortiz, Laura. "Pluralidad étnica y discriminación social: notas sobre la configuración étnica en Baja California". *El Bordo*. Revista semestral de Investigación, artículos y análisis. no. 7. UIA-Noroeste. Consultado en http://www.tij.uia.mx/elbordo/vol07/pluralidad_etnicai.html, consultado el día 20 de enero a las 18:46 pm.